



2e 432 Mag

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen





97/540

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; Prof. Dr. Beckmann, Schöneck
(Schweiz); Dr. Biermann O. P., Walberberg; Bosslet
O. P., Würzburg; Dr. Dindinger 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; wl. 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; 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



DRITTER JAHRGANG 1940

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung • Münster in Westfalen

Ze 432-30.31

Maas

Z/16

Inhaltsangabe des 3. Bandes

Abhandlungen

	Seite
Aufhauser, Prof. Dr. Joh., Die religiöse Lage in Iran im Wandel der Zeiten	157 u. 248
Beckmann, Prof. Dr. Joh., Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe (1787—1819) . .	199
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Die Akten und Dekrete des ersten Konzils von Indochina	6
Bierbaum, Instruktionen der Propaganda-Kongregation für die Auswahl einheimischer Missionsordinarien und für Missionsberichte	133
Bierbaum, Das gemeinsame Leben des Weltklerus in den Missionen	224
Borgolte, P. Dr. A., O. F. M., Die Religion in der Krisis des neuen China	139
Cieslik, P. H., S. J., Kirche und Brauchtum in der japanischen Mission	238
Doergens, Pfarrer Dr. H., Von der Macht des Heidentums einst und jetzt	33
Freitag, P. Dr. Anton, S. V. D., Die Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee	97
Freitag, P. Dr. Anton, S. V. D., Menschenorgen für Gottesreich . .	193
Gille, Dr. Joh., Zwei eingeborene Sprachen Ostkanadas unter dem Einfluß der Mission	56
Grentrup, P. Dr. Theod., S. V. D., Das deutsche Missionswerk der Gegenwart im Lichte des Völkerrechts	128
Kramer, P. Joh., C. S. Sp., Der einheimische Klerus in Kamerun . .	25
Kunz, P. Dr. Lukas, O. S. B., Europäische oder einheimische Kirchenmusik in den Missionen?	233
Lindemann, Prof. Hans, Mahayana und Hinayana	149
Marquart, P. Jak., S. V. D., Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf heiligem Boden nach der Revolution	43
Otto, P. Jos. Albert, S. J., Werden und Wesen des ignatianischen Missionswillens	109
Perbal, P. Albert, O. M. I., Katholiken und Mohammedaner . . .	16
Peters, Joseph, Ein Programm zur theologischen Begründung der Mission	1
Werth, P. Dr. Karl, P. S. M., Die katholischen Hochschulen in China .	218
Wüst, P. Joseph, O. M. I., Die Gottesvorstellung der Okawangostämme in Südwestafrika	37
Wüst, P. Joseph, O. M. I., Die kultische Gottesverehrung der Okawangostämme	264

Rundschau

Reuter, P. Jakob, S. V. D., Die chinesische Mission in den Kriegsjahren 1937/39	175
---	-----

Kleine Beiträge

	Seite
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Der Fortschritt der einheimischen Missionshierarchie unter Pius XII.	63
Bierbaum, Die Missionsverträge von 1940 zwischen dem Hl. Stuhl und Portugal	270
Biermann, P. Dr. Benno, O. P., Die Ehrung des Konfuzius und der Ahnen in China	171
Ludwig, P. Dr. Gumbert, O. F. M., Der Unterhalt der Christengemeinde in China	273
Peters, Joseph, Die volksdeutschen missionarischen Arbeitskräfte in den alten deutschen Kolonien	65
Reuter, P. Jakob, S. V. D., Seminaristen und Seminaristen auf den Philippinen 1939/40	272
Walk, Prof. Dr. L., Die biblischen „Donnersöhne“	68
Wilbrand, Studienrat Dr. Wilh., Kritische Bemerkungen zu B. Kromers Abhandlung „Die Urbildkreise der Sprache“	71

Mitteilungen und Anregungen aus den Missionen

Pley, P. Heinr., S. V. D., Die Bekehrung der Vornehmen und Gebildeten in China	74
--	----

Buchbesprechungen

Abtei St. Joseph (Gerleve), Ut omnes unum sint. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit (Rücker)	287
Annali Lateranensi (Ohm)	185
Asmus, Die Zulu (Steffes)	92
Bierfert, 25 Jahre bei den Wadiriku am Okawango (Bierbaum)	279
Boxler, Bei den Indianern am Putumayo-Strom (Andres)	192
Capellanus, Sprechen Sie Lateinisch? (Bierbaum)	85
Cappello, De matrimonio (Bierbaum)	280
de Clercq, De Bakongo (Steffes)	279
D' Elia, Le origini dell' arte cristiana cinese (Bierbaum)	82
Dempff, Christliche Philosophie (Steffes)	183
De Priestermissiebond (Biermann)	84
Expectatio gentium. XIII ^e Semaine de Missiologie de Louvain 1935 (Steffes)	93
Freitag, Die kleine Blume von Steyl (Rademacher)	187
Freytag, Die deutsche evangelische Heidenmission (Bierbaum)	85
Frick, Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut (Steffes)	92
Friedrich, Afrikanische Priestertümer (Steffes)	277
Grootaers u. Dries van Coillie, Proeve eener Bibliographie van de Missionarissen van Scheut (Biermann)	83
Gottesoffenbarung im Heidentum und Christentum. Eine heilige Kirche 1938 Heft 11—12 (Steffes)	181
Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen (Otto)	86
Hessen, Platonismus und Prophetismus (Borgmann)	185
Hoffmann, Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in den Heidenmissionen (Otto)	88
Jungmann, Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung (Steffes)	9
Knuth, Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandrien (Tischleder)	94
Konrad, Zur Ethnographie der Bhils (Siegmond)	95
Konrad, Ein Volk zwischen Gestern und Morgen (Siegmond)	95

	Seite
Künneth u. Schreiner, Die Nation vor Gott (Steffes)	96
Leloir, Les Grands Ordres Missionnaires, i Serie: Les spécialistes du continent noir (Bierbaum)	190
Monumenta Nipponica (Ohm)	83
Otto, Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. Joh. Phil. Roothaan (Andres)	78
Otto, Kirche im Wachsen. Vierhundert Jahre Jesuitenorden im Dienste der Weltmission (Bierbaum)	281
Pammolli, Thomas a Jesu, De procuranda salute omnium gentium (Bierbaum)	279
Pfenningsdorf, Der kritische Gottesbeweis (Steffes)	91
Pieper, Neutestamentliche Untersuchungen (Meinertz)	188
Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis (Steffes)	183
Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien II. Bd. (Andres)	192
Rosenkranz, Die religiöse Lage Japans in der Gegenwart (Biermann)	85
Rosenkranz, Von Japan will ich euch erzählen (Biermann)	85
Schebesta, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri (Rüschkamp)	80
Schiewietz, Das morgenländische Mönchtum Bd. 3 (Engberding)	184
Schmidt, Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum (Maas)	283
Schüller, Christliche Kunst aus fernen Landen (Fischer)	286
Schüller, Neue christliche Malerei in Japan (Fischer)	282
Serner, On dyss burial and beliefs about the dead during the stone age with special regard to South Scandinavia (Rüschkamp)	189
Simon-Meisinger-Urbach, Zum Gespräch zwischen den Konfessionen (Steffes)	278
Stammler, Die geistliche Volksdichtung (Steffes)	91
Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum 10. Bd. (Ohm)	186
Thurnwald, Koloniale Gestaltung (Bierbaum)	190
Tragella, Italia Missionaria (Bierbaum)	84
von Tscharnier, China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik (Fischer)	89
Verweyen, Leben und Mysterien (Steffes)	90
Vinski, Die südslavische Großfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Großraum (Steffes)	277
Vitzthum, Die Briefe des Francisco de Xavier (Bierbaum)	87
Winterswyl, Des hl. Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung (Rücker)	287
Witte, Die Christusbotschaft und die Religionen (Steffes)	181
Zeugen des Wortes: Die Zwölfapostellehre. Kirchenväter an Laien. Gottfr. W. Leibniz, Über die Reunion der Kirchen (Bierbaum)	281
Zoetmulder, Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek- Literatuur (Hestermann)	95

Ein Programm zur theologischen Begründung der Mission

Von Joseph Peters, Aachen

Im Septemberheft 1937 von „Il Pensiero Missionario“¹ veröffentlichte P. Albert Perbal O.M.I. einen Aufsatz: „Per un programma di teologia fondamentale missionaria“, in dem er eingangs feststellt, zu einem ernsten Studium der Fundamental-Missionswissenschaft fehle ein geeignetes Handbuch. Die junge Missionswissenschaft habe, vielfach mißverstanden und beföhlet, in der knappen Spanne von 27 Jahren ihres Bestehens noch keine Zeit gefunden, ein zusammenhängendes und befriedigendes System zu entwickeln. Die bisherigen Versuche auf diesem Gebiete seien zu allgemein. Auch Schmidlins Arbeiten hätten nicht zu einem rigoros gefaßten dogmatischen Lehrgebäude geführt, obwohl der spekulative Teil seiner „Katholischen Missionslehre“ durchaus nicht schwach sei. Eine Anzahl Autoren hätte auf der Suche nach einer Rechtfertigung der Missionen die individuelle Rettung der Heiden als Kern der ganzen Missionslehre zu erweisen gesucht. Diese Begriffsbildung sei als unzulänglich erkannt worden, und deshalb habe der Priestermissionsbund Frankreichs nach einer konstruktiven Missionstheologie verlangt.

Perbal ruft zur Mitarbeit an dieser Arbeit alle Missionswissenschaftler auf und empfiehlt gleichzeitig eine Missions-theorie, die auf dem Begriff der Kirchengründung aufbaut: „Die Missionen haben zum Ziele, die Kirche einzurichten“. Gleichzeitig weist er nach, daß diese Theorie nicht neu ist. Der hl. Thomas habe sie schon ausgesprochen, indem er die Evangeliumspredigt des Apostelkollegiums den organisierten Missionen ihrer Nachfolger gegenüberstellte: „Praedicatio Evangelii cum pleno effectu in universo orbe, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur ecclesia“². Papst Pius XI. habe dieselbe Formulierung in der Enzyklika „Rerum ecclesiae“ gefunden: „Was ist, so fragen wir, der Zweck der Missionen anders, als daß durch sie in der gewaltig großen Welt die Kirche Christi eingeföhrt und fest gegründet werde?“

Perbal erklärt dann die Theorie näher. Seelen retten und die Wohltaten der Erlösung ausbreiten ist ein allen Priestern der

¹ Vol. IX Fasc. 3, p. 200 ff.

² Sum. Th. 1—2, q. 106, a. 4 ad IV.

Welt gemeinsames Werk, und es gibt immer auch Menschen, die an der Erlösungsgnade ohne ihre Dazwischenkunft teilnehmen. Die spezifische Note des Missionswerkes findet man nur, indem man bestimmt, was sie von der gewöhnlichen priesterlichen Arbeit unterscheidet. Perbal findet diese *nota specifica* darin, daß die Mission die dauerhafte Kirche vorbereitet und dann stirbt, wenn dies Ziel erreicht ist. Das unterscheidende Merkmal der Missionsarbeit liegt also nicht darin, daß die Missionare „in fernen Ländern“ wirken. Die Missionsromantik des Exotismus, des Fremdartigen, ist nicht das Merkmal, das die Mission von der heimatlichen Apostolatsarbeit unterscheidet. Die Missionare erhalten ihre wahre Eigenart, indem man sie als Pioniere der werdenden Kirche bezeichnet.

Der Missionsbefehl Christi: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie“ bezieht sich (nach Perbal) gewiß auf die ganze Tätigkeit der Kirche, nicht also ausschließlich auf die Missionstätigkeit. Aber wir haben ein Recht, dieses Wort theologisch zu ergründen und zu vertiefen. Es ergibt sich dann, daß hier die Missionsarbeit in erster Linie gemeint ist. Denn die Apostel mußten erst die Kirche Christi gründen, bevor sie in ihr und durch sie den vollen und regelmäßigen Dienst an den ihr eingegliederten Seelen ausüben konnten. Und in der Aufforderung, alle Völker zu lehren, wird die missionarische Kraft verkündet, in der die Kirche sich bis zu den Grenzen der Erde ausbreiten soll. Der Text der Sendung hat also seine volle Beweiskraft für die Missionstheorie, die auf dem Begriff der Kirchengründung aufbaut. Perbal weist es weit von sich, die Aufgabe der individuellen Seelenrettung, die so notwendig für die Einrichtung der Kirche in den nichtkatholischen Gegenden ist, aus seiner Missionstheorie auszuschließen. Aber er will diese Aufgabe in einen umfassenderen Begriff eingebaut sehen, nämlich den der Kirchengründung. Der individuelle Gesichtspunkt wird dem universalen eingeordnet.

In einer Schrift „*Premières leçons de théologie missionnaire*“ (Bibliothèque de l'Union Missionnaire du Clergé de France), die bei L. E. Dillen, Paris 1937 in zweiter Auflage erschien, nachdem die erste sofort vergriffen war, hat Perbal im Rahmen von fünf ausgeführten Vorlesungen seine Theorie umfassend dargelegt und begründet. Einleitend gibt der Verfasser seine Definition der Mission, die wir oben schon kennen lernten, in erweiterter Form: „Die Mission ist jene Tätigkeit der von Christus gesandten Kirche, durch welche die katholische Religion und die Kirche selbst verbreitet, eingepflanzt und dann allmählich gefestigt und gesichert wird, auf daß sie zum Stand der Großjährigkeit gelange“. Für Perbal sind auch die Häretiker und Schismatiker Gegenstand der Mission, denn sie besitzen zwar in gewisser Weise das Evangelium, verwerfen aber die Kirche. In Übereinstimmung mit der kanonischen und offiziellen Sprache der Kirche glaubt Perbal die Einschränkung hinsichtlich

des Missionsobjektes nicht zulassen zu können, „die von den Protestanten und einigen Katholiken Deutschlands eingeführt wurde“. Bei den Protestanten sei diese willkürliche Beschränkung des Missionsapostolates auf ihre ausschließliche Anhänglichkeit an den Wortlaut der Hl. Schrift zurückzuführen, bei den Katholiken größtenteils auf ein Motiv brüderlichen Feingefühls gegenüber den protestantischen Brüdern, was aber nicht zur Entstellung wichtiger Begriffe führen dürfe, mag es in sich noch so edel und gutgemeint sein.

Perbal stellt dann, um seinen Missionsbegriff zu klären, eine Reihe von Einzeluntersuchungen an. Ein Gebiet ist nicht schon deshalb Mission, weil es der Propaganda untersteht. Hier spielen historische Entwicklungen mit, so daß der Propaganda heute Gegenden unterstellt sind (z. B. Australien), wo die Kirche in denselben Bedingungen lebt wie in Gebieten, die der Konsistorialkongregation unterstellt sind. Auch die Abgrenzung der Missionsgebiete nach geographischen Gesichtspunkten ist unmöglich; denn es gibt Länder, die gestern Missionsländer waren, es heute aber nicht mehr sind, während andere nacheinander durch verschiedene Stadien gingen (wie z. B. Spanien). Schließlich ist auch der Missionscharakter nicht dadurch gegeben, daß ein Gebiet Apostolischen Vikaren und Präfekten untersteht, während die Ernennung von Erzbischöfen und Bischöfen die festeingerichtete Kirche ausweist. In Indien, Ceylon, Japan ist die Hierarchie organisiert. Die dortigen Kirchen blühen aber lange nicht so wie gewisse Vikariate Chinas und Afrikas. „Wenn also“, so folgert der Verfasser nach weiteren Darlegungen, „in einer bestimmten Region oder einer mehr oder weniger geschlossenen Gruppe die Kirche mit ihren wesentlichen Elementen nicht gefestigt ist, wenn sie noch gezwungen ist, mit Hilfe von Entleihungen bei anderen Kirchen zu bestehen, wenn sie normalerweise äußerer Hilfe an Personal und Hilfsquellen bedarf, so ist sie „Missionsland“, mag ihre hierarchische Verfassung sein, wie immer sie wolle“. Perbal zeigt dann, wie Can 252 § 3 CJC durchaus im Sinne dieser Definition erklärt werden könne³.

Als Bedingungen sichtbarer Art für die Herausnahme eines Landes aus dem Bereich der Mission führt Perbal auf: Beständigkeit (einheimischer Klerus), Vollständigkeit (Ausbau christlicher Unterweisung, Aufbau einer christlichen Sozialordnung), materielle Festigkeit (Gebäude, Kirchen, Friedhöfe, Schulen usw.).

Hinsichtlich des Missionsmotivs stellt der Verfasser die Frage: „Müssen die Missionen einzig deshalb unternommen werden, weil sie befohlen sind, derart, daß man der Kirche und den Missionaren als einziges Motiv blinden Gehorsam (gegen den Missionsbefehl Christi) angeben könnte? Oder muß man nicht besser den letzten und tiefsten Grund des von Christus gegebenen Auftrages so

³ Eius (sc. Congregationis de Propaganda Fide) iurisdictio iis est circumscripta regionibus, ubi, sacra hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat. Huic Congregationi sunt etiam subiecta regiones, quae, etsi hierarchia inibi constituta sit, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt.

suchen, daß der Theologe, unterstützt vom vollständigen Begriff der Mission, die klarsten und reichsten Folgerungen über das Motiv des Missionsapostolates ziehen kann, indem er es mit den theologischen Prinzipien und besonders mit den schönsten Thesen des Traktates über die Kirche vergleicht?“ Der Gehorsam allein genügt gewiß, um den Missionaren ein wirksames Motiv zur Heidenbekehrung zu geben, aber wir haben das Recht und die Pflicht, über diese Vorschrift hinaus die innersten Gründe dieses Befehls zu untersuchen, der in sich nicht einmal genügt, um den Nichtmissionaren in der Kirche ihre Missionspflicht zu erweisen. Und wenn die Missionen bloß aus Gehorsam gegen den Wortlaut des Sendungsbefehls geschehen, wie kann man die Vielgestaltigkeit der Missionsaktion von heute (über Predigt und Seelsorge hinaus) nachweisen? Wie wären schließlich unsere Missionsbrüder und Schwestern „Missionare“, obwohl der Missionsbefehl Christi nicht an sie erging? Perbal verwirft ferner das Motiv der Nächstenliebe als letztes und spezifisches Motiv des Missionsapostolates. Die Caritas tritt in die Definition aller Tugenden ein, weil sie zum obersten Ziel der Akte aller anderen Tugenden hinordnet⁴. Aber neben dieser Tugend, die auf das Endziel sieht, müssen notwendig andere bestehen⁵.

P. Perbal stellt sich mit P. Charles S. J. auf den Standpunkt, daß die Missionsaktion von der Tugend der Religion als der *Virtus elicitiva* ausgeht und beweist aus dieser Auffassung heraus die These: Die Aufgabe, das Reich Gottes aufzubauen, gehört zur Tugend der Religion (S. 74 ff.). Und aus dieser Beweisführung läßt sich als Ziel der Missionsarbeit ableiten: „Der Missionar richtet da, wo nichts bestand, das vollständige Reich Gottes unter einem doppelten Gesichtspunkt ein, dem geistlichen und inneren (durch die Bekehrung der Seelen), dem sozialen und äußeren (durch die Pflanzung der Kirche).

Aus dieser These heraus zieht Perbal eine Reihe praktischer Folgerungen von großer Bedeutung. Die Ableitung der Mission aus der Tugend der Religion stellt die Missionsarbeit als einen Akt der Gerechtigkeit, als eine der *iustitia legalis* entsprungene Pflicht hin. Damit ist die Möglichkeit gegeben, Verfälschungen und romantischen Versüßungen des Caritasmotivs, wie solche bisweilen die Missionspropaganda brachte, entgegenzutreten. Es ist nun auch möglich, den Vorwurf zurückzuweisen, warum die Mission sich nicht eher den zahllosen Unwissenden und Sündern in unseren Ländern zuwendet, die ja auch ein Recht auf unsere Caritas haben, wenn einzige Aufgabe der Mission Seelenrettung wäre. Aufgabe der Mission ist ja nicht primär, Seelen zu retten, sondern die Kirche einzupflanzen. Selbst wenn ein Missionar alle Energien seines Lebens darauf verwenden würde, den eucharistischen Kult

⁴ S. Th. 2—2, q. XXIII, a. 4 ad I et a. 8, c.

⁵ S. Th. 2—2, q. LXV, a. 3, ad I.

auf undankbarer und ungastlicher Erde einzurichten, wie es ein Charles de Foucauld tat, bleibt er Missionar, selbst wenn er keine einzige Seele bekehrt. Wenn nun jemand, um das Caritasmotiv zu retten, erklärt, die Caritas befehle doch, die Mission vorzuziehen, weil die geistliche Not in den heidnischen Ländern stärker sei als in unseren wohleingerichteten Diözesen, so stimmt Perbal dem zu. Aber durch die Gegenüberstellung zweier beklagenswerter Situationen werde immer Konkurrenzbestrebungen das Tor geöffnet, bei denen die Unabhängigkeit oder Objektivität des Urteils nicht leicht gewahrt werden könne.

Die Missionstheorie Perbals gestattet ferner, auch alle jene Handlungen der Mission besser zu verteidigen, die nicht direkt auf Gewinnung von Seelen abzielen (Schulen, Kollegien usw., die indirekten Missionsmittel überhaupt). Denn sie sind ohne weiteres gerechtfertigt, wenn sie dem Ziele dienen, die Kirche dauerhaft im Lande einzupflanzen, sollten auch keine Bekehrungen unmittelbar erzielt werden. Schließlich wird der Missionsarbeit durch diese Theorie ein greifbares Endziel gesetzt. Seelen sind noch am Ende der Welt zu bekehren, die Mission aber hat ihr Ziel schon erreicht, wenn die Kirche überall auf Erden sichtbar errichtet ist.

Die Missionspflicht des christlichen Laien wird in logischer Folgerung aus der Theorie Perbals nur noch aus den Rechten und Pflichten von Taufe und Firmung abgeleitet, aber von der direkten Beziehung zur Weihewalt des Priesters und der Rechtsgewalt der Hierarchie gelöst. Dem einheimischen Priester sichert schließlich die Missionstheorie, die auf dem Begriff der Kirchengründung aufgebaut ist, den Titel eines Missionars, weil er am Bau der Kirche mitarbeitet. Es ist also nicht mehr möglich, etwa die „Apostolischen Missionare“, die vom Hl. Stuhl in die Missionen gesandt sind, den „einheimischen Hilfskräften“, die ihre Machtbefugnisse „nur“ von den Apostolischen Vikaren herleiten, gegenüberzustellen.

Nur ganz kurz sei unserseits darauf hingewiesen, daß die Missionstheorie Perbals außerordentliche Möglichkeiten in sich birgt, den Missionsgedanken an unsere Junge Kirche heranzutragen und ihn aus den Verstrickungen zu lösen, in die er durch neue gutgemeinte Begriffsbildungen („Auslandsdeutsche Mission“, „Kolonialmission“, „Neuheidenmission“, „Diasporamission“) hineingeraten ist — zum Schaden aller Zweige der Apostolatsarbeit daheim und draußen. Dieser Missionsbegriff entzieht sich durch seine Klarheit jeder unberechtigten Ausweitung, wenn ganz eindeutig festgestellt ist, was zum Begriff der werdenden und was zum Begriff der festgegründeten Kirche gehört. Perbal will hier keine letzten Formulierungen bieten, ruft vielmehr die Missionswissenschaftler auf, zum Bau der Fundamental-Missionstheologie, die auf dem Kirchenbegriff gründet, ihre hilfreiche Hand zu leihen⁶.

⁶ Vgl. dazu J. P. Steffes, Die Mission als die immerwährende Selbstbezeugung des lebendigen Schöpfergeistes in der Kirche. ZM 1934, S. 113 ff.

Die Akten und Dekrete des ersten Konzils von Indochina

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

1. Einführung. — Indochina umfaßt heute nach kirchlicher Umschreibung folgende 4 kirchliche Regionen („regiones ecclesiasticae“): 1. Tonkin, 2. Annam, 3. Kotschinchina und Kam-bodscha, 4. Siam und Laos. Die dortigen Missionen, besonders im französischen Gebiet, gehören wegen der verhältnismäßig großen Zahl der Gläubigen, wegen des zahlenmäßigen Übergewichtes der einheimischen Kräfte über die ausländischen und wegen der charitativen Werke zu den entwickeltsten der ganzen Missionskirche¹. Mit Rücksicht auf diese gute Entwicklung und zu ihrer weiteren Förderung errichtete der Hl. Stuhl 1925 eine Apostolische Delegatur für Indochina, deren Sitz in Huê ist; im Jahre 1933 weihte Pius XI. in St. Peter den ersten annamitischen Priester zum Bischof. Unter solchen günstigen Umständen schien die Zeit gekommen zu sein, um der Kirche Indochinas auf einem Konzil durch allgemein gültige Gesetze und Verordnungen ein festeres und einheitlicheres Gefüge zu geben, wie es z. B. schon zehn Jahre früher für China geschehen war. Der Apostolische Delegat Erzbischof Dreyer O. F. M. nahm die Vorarbeiten in die Hand und fand dafür die Zustimmung des Hl. Stuhles².

In dem Schreiben des Präfekten der Propaganda vom 26. April 1934 an Mons. Dreyer wurde hervorgehoben, daß Indochina jetzt reif für die Abhaltung eines Konzils sei. Die geplante Kirchenversammlung sei ein deutlicher Beweis für das Wachstum der dortigen Kirche „inter lacrimas et sanguinem“ und die Herde der Gläubigen sei so stark gewachsen, daß man jene Gegenden „als die blühendsten unter allen Missionen bezeichnen“ dürfe. Als besonders wichtige und zeitgemäße Beratungsgegenstände nennt das Schreiben die Katholische Aktion und die vollkommene Ausbildung des einheimischen Klerus. Zum päpstlichen Legaten und Vorsitzenden des Konzils wurde der Apost. Delegat Mons. Dreyer vom Hl. Stuhl ernannt. In einem Schreiben vom 24. August 1934 berief der Delegat das Konzil nach Hanoi, wo es vom 18. November bis zum 6. Dezember stattfand. Als Hauptaufgabe wird in den Konzilsakten angegeben: Praktische Durchführung der Bestimmungen des

¹ Vgl. G. B. Tragella, *Le missioni cattoliche dipendenti dalla Delegazione Apostolica dell' Indocina*, in *Le Missioni Cattoliche*, Mailand 1935. S. 142—161. — *Yon de Olaeta*, *Un fiorente vivaio di sacerdoti indigeni: l' Indocina*, in *L' Osservatore Romano* 1936 Nr. 129.

² J. Villebonnet, *Premier Concile plénier d' Indochine*, in *Les Missions Catholiques*, Paris 1935 S. 60—65.

Codex Jur. Can., der Missionsrundschriften Benedikts XV. und Pius XI., der seit dem Codex veröffentlichten Dekrete der römischen Kongregationen und ihrer Instruktionen für Indochina, ferner Prüfung der Bestimmungen der früheren Partikularsynoden und ihre Anpassung an die neue Zeit, Veröffentlichung von neuen Normen über geeignete Mittel der Heidenmission, zur Abstellung von Mißbräuchen und zur Vereinheitlichung der kirchlichen Disziplin. (Nr. 2—6.) Zur Ausarbeitung der Dekrete wurden 5 Kommissionen gebildet, die der geplanten Einteilung der Konzilsdekrete in 5 Bücher entsprachen. Die Akten und Beschlüsse des Konzils wurden dann nach Abschluß der Versammlung gemäß Canon 291 § I des CJC zur Prüfung nach Rom geschickt und durch Dekret der Propaganda vom 9. Juli 1937 nach einigen Änderungen anerkannt und 1938 von Mons. Drapier O. P., der seit 1936 Nachfolger von Mons. Dreyer ist, veröffentlicht und in Hanoi gedruckt³.

2. Einteilung und Hauptinhalt der Konzilsdekrete. — Die Dekrete sind in 5 Bücher eingeteilt: Lib. I De personis et officiis. — Lib. II De Clero indigena eiusque institutione. — Lib. III De Sacramentis et cultu divino. — Lib. IV De fide conservanda et promovenda. — Lib. V De bonis temporalibus. — Ein Appendix enthält die Missionsrundschriften Benedikts XV. und Pius XI., die Eidesformel bezüglich der chinesischen Riten, die Instruktion der Propaganda De abiiciendis rerum saecularium curis, und die Antworten des Hl. Offiziums und der Ritenkongregation auf einige Anfragen des Konzils.

Das erste Buch behandelt in 7 Kapiteln die Ordinarien, den Provikar und Vicarius delegatus, die Missionsräte, die Dechanten und Quasi-Pfarrer, die auswärtigen Missionare und eingeborenen Priester, die Ordenspersonen, die Katechisten. An einigen Beispielen soll gezeigt werden, wie das Konzil sowohl die neuzeitlichen Forderungen des Hl. Stuhles und die Ergebnisse der Missionslehre berücksichtigt als auch den besonderen Bedürfnissen des Landes entgegenkommt. Es ist der Wunsch des Konzils, daß für den Missionsrat und Vermögensrat und für das Amt der Quasi-Pfarrer und Dechanten auch einheimische Kleriker gewählt werden. (Nr. 26, 28, 35) Im Interesse der späteren Geschichtsschreibung ist die Bestimmung zu begrüßen, daß jeder Vorsteher einer Missionsstation einen liber historicus anlegen soll, in dem die wichtigsten Ereignisse des Gebietes eingetragen werden und der dem Nachfolger übergeben wird. (Nr. 50—51.) Zur vollen Erlernung der Landessprache müssen die Missionare wenigstens im ganzen ersten Jahre das Sprachstudium pflegen; ohne Nach-

³ Primum Concilium Indosinense anno 1934 a die 18 novembris ad diem 6 decembris in ecclesia Pro-cathedrali de Hanoi celebratum. Hanoi 1938 Imprimerie Trung-Hoa.

weis völliger Sprachkenntnisse erhalten sie keine Beichtjurisdiktion. (Nr. 73—74.) Auch sollen die Missionare genügend über die religiösen Anschauungen, Gebräuche und Aberglauben ihres Gebietes unterrichtet sein. (Nr. 75.) Missionare mit besonders guten Sprachtalenten sollen mit Erlaubnis ihres Ordinarius für eigene Sprachstudien einige Zeit freigestellt werden, damit sie sich im Dienste der Wahrheit literarisch besser betätigen können. (Nr. 76.) Auch sollen die Ordinarien jene Missionare fördern, die besonders befähigt für profane Fächer sind, z. B. für Völkerkunde, Linguistik, Archäologie, Religionsgeschichte. (Nr. 83.) Als klerikales Gewand gilt grundsätzlich die Sutane, jedoch darf mit Erlaubnis des Ordinarius auch das annamitische Gewand, das bis zu den Knien reicht, in schwarzer Farbe außerhalb der kirchlichen Funktionen benutzt werden. (Nr. 85.) Den Ordinarien wird die Förderung der klösterlichen Genossenschaften, besonders auch die Heranziehung beschaulicher Orden und die Gründung einheimischer Genossenschaften empfohlen⁴. (Nr. 88—90.) Die bestehenden Vereinigungen frommer Frauen mit gemeinsamem Leben sollen nach Möglichkeit in Diözesankongregationen mit Gelübden umgewandelt werden. (Nr. 106.) Es handelt sich um die „Liebhaberinnen des Kreuzes“, die schon seit mehr als 200 Jahren im Dienste der dortigen Mission stehen; sie beschäftigen sich mit Kindererziehung, Krankenpflege und Religionsunterricht. Wegen der großen Bedeutung der Katechisten und ihrer Hilfe „in clero indigena multiplicando, in fide propaganda, in operibus piis provehendis, in negotiis pertractandis“ sollen auf den Synoden und in den Missionsdirektorien Gesetze und Anweisungen über ihre Leitung, Ausbildung und Tätigkeit gegeben werden; in jedem Vikariat soll eine Katechisten-Schule sein. (Nr. 113 und 115.)

Das zweite Buch behandelt in 6 Kapiteln die Notwendigkeit des einheimischen Klerus, das Probatorium, die Seminare im allgemeinen, die Einrichtung, Vorsteher und Lehrpersonal, Studien. — Unter Berufung auf die beiden letzten päpstlichen Missionsrundschriften wird die Notwendigkeit eines zahlreichen und gut ausgebildeten einheimischen Klerus nachdrücklich betont; deshalb Weckung von

⁴ Schon vor dem Konzil gab es Klöster mit beschaulicher Lebensweise, z. B. zahlreiche Karmel-Klöster für Schwestern und die 1920 von P. Denis (Pariser Miss. seminar) gegründete Niederlassung Notre Dame d'Annam in Phuoc-Son, die 1934 dem Zisterzienserorden eingegliedert wurde und heute gegen 100 Mitglieder zählt, zum größten Teil Annamiten. Vgl. Un Monastère Cistercien en Indochine. Notre Dame d'Annam, in Annales M.E.P., Paris 1935, S. 69—72.

Berufen auch unter den Söhnen der Reichen und Vornehmen, Erweiterung der Studien in den Seminaren, besonders in den Kleinen Seminaren, „die mehr eines solchen Fortschrittes bedürfen“; deshalb auch die Mahnung an die Ordinarien: „Opus seminariorum tamquam primarium Ordinarii habeant nec alia cum illis detrimento suscitare permittant“. (Nr. 128.) Zur Vorbereitung auf das Kleine Seminar werden Vorschulen empfohlen mit Internat, das womöglich räumlich vom Seminar getrennt ist; dort werden die Knaben im Alter von 9—13 Jahren aufgenommen und in der Religion und in den weltlichen Fächern wie in den staatlichen Primarschulen unterrichtet. (Nr. 132—133.) Es handelt sich hier um ähnliche Vorschriften, wie sie vom Konzil von China 1924 aufgestellt sind. In jeder Mission soll das Werk der kirchlichen Berufe oder der Seminare zur Sammlung von Gaben für den Unterhalt der Seminaristen eingerichtet werden. (Nr. 137.) Aus den Bestimmungen über die Lebensweise der Seminaristen seien folgende herausgestellt: Im Interesse der Gesundheit wöchentlicher Ausflug und Pflege des Sports („non tamen violenta, sed moderata exercitia gymnica“), nächtlicher Schlaf von acht Stunden, keine Überlastung mit pflichtmäßigen Übungen der Frömmigkeit, sondern mehr Freiheit darin, Erziehung zu Wohlanstand nach europäischer und annamitischer Sitte. (Nr. 142—143, 145, 147.) Wie in anderen Missionsländern z. B. in Afrika und China, war auch in Indochina eine praktische Probezeit für die Seminaristen üblich. Sie liegt in der Regel nach Abschluß der Philosophie oder nach dem Urteil des Ordinarius teils vor, teils nach der Philosophie und soll die Dauer von zwei Jahren nicht überschreiten. Während dieser Probation sind die Seminaristen bei einem geeigneten Priester untergebracht und beschäftigen sich mit der Sorge für die Kirche und mit Unterricht im Katechismus, aber nicht mit materiellen Arbeiten oder mit der Vermögensverwaltung. Jedoch hält das Konzil diese Probation jetzt nicht mehr für notwendig, wohl mit Rücksicht auf den fortgeschrittenen Zustand des Missionsgebietes. Deshalb soll dieser Brauch allmählich abgeschafft werden. (Nr. 149—150 u. 252.) Die Dekrete über die Leitung und das Lehrpersonal der Seminare zeigen den ernstesten Willen, taugliche und genügend zahlreiche Kräfte für diese wichtigen Aufgaben bereitzustellen, was in Missionen mit geringem Personal nicht immer geschieht. Deshalb die Forderung des Konzils, daß für die Hauptfächer (Philosophie, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht), besonders im Großen Seminar, je ein Professor bestellt wird, nach Möglichkeit auch für Exegese und Kirchengeschichte. (Nr. 160.) Nach dem aufgestellten Lehrplan soll

Latein vom ersten Jahre des Kleinen Seminars an gelehrt werden, ferner sollen die Alumnen außer der Muttersprache auch eine europäische Sprache lernen nach dem Programm der weltlichen Schulen der betreffenden Gegend. (Nr. 173—174.) Das Konzil wünscht auch, daß mehrere Alumnen aus jedem Vikariat zum Propaganda-Kolleg nach Rom zur Promotion geschickt werden, damit sie später als Professoren im Großen Seminar lehren können. (Nr. 179.) Für den Nachwuchs des Lehrkörpers im Kleinen Seminar soll dadurch gesorgt werden, daß einige Alumnen katholische Universitäten besuchen, wo sie in die abendländische Kultur eingeführt werden, „die bei den Eingeborenen so hoch geschätzt ist“. (Nr. 180.)

Das dritte Buch handelt in 8 Kapiteln über die hl. Sakramente und das hl. Meßopfer und in 1 Kapitel über den göttlichen Kultus. — Dabei werden die Bestimmungen des gemeinen Rechts über diese Angelegenheiten vorausgesetzt und deshalb nur Vorschriften vom Konzil erlassen, die die besonderen Verhältnisse Indochinas berücksichtigen. Einige Beispiele. Nach der Taufe von Kindern der Ungläubigen oder erwachsener Heiden in Todesgefahr soll für eine genaue Aufzeichnung der Personalien des Täuflings gesorgt werden. (Nr. 184.) Der Wunsch des Canon 770 des CJC bezüglich möglichst baldiger Taufe der Kinder wird vom Konzil so ausgelegt, daß die Kindertaufe innerhalb von 3 Tagen stattfinden und ohne gewichtigen Grund nicht über 8 Tage hinaus verzögert werden soll. (Nr. 189.) Die Eltern mögen ermahnt werden, daß sie solche Taufpaten auswählen, die beim Versagen der Eltern die Erziehung übernehmen können. (Nr. 192.) Neophyten, die in Todesgefahr getauft und nicht genügend unterrichtet sind, soll die hl. Firmung nicht gespendet werden, wenn sie nicht wenigstens irgend eine Intention haben, die Firmung zu empfangen „ad robur animae suae adiciendum“. (Nr. 197.) — Die Gläubigen sollen darüber belehrt werden, daß sie bei der hl. Messe sich mit dem Priester vereinigen, indem sie entsprechende Gebete rezitieren oder sie aus dem in annamitischer Sprache abgefaßten Laien-Missale beten. (Nr. 207.) Die Gläubigen sind ferner zu ermahnen, daß sie hl. Messen für sich und ihre Verstorbenen lesen lassen. (Nr. 208.) Wenn die einzelnen zu arm für die Hergabe des üblichen Stipendiums sind, soll in der Kirche ein Opferstock angebracht werden für Almosen „ad missas manuales celebrandas, quarum numerus determinetur iuxta taxam ab Ordinario statutam“. (Nr. 209.) Während auf den Missions-synoden vor der Veröffentlichung der Kommunion-Dekrete Pius X. nur die häufige Kommunion empfohlen wurde, finden wir

in den Dekreten der späteren Synoden, auch des indochinesischen Konzils, die Empfehlung der täglichen Kommunion; als Vorbedingung dafür gilt auch die Wohlanständigkeit in der Kleidung und äußere Sauberkeit. (Nr. 216 u. 218.) Wo wegen Mangel an Priestern, Gläubigen und Mitteln das 40stündige Gebet noch nicht möglich ist, soll wenigstens eine Stunde per turnum auf den einzelnen Missionsstationen das hl. Sakrament ausgesetzt werden, damit so einigermaßen eine ewige Anbetung verwirklicht wird. (Nr. 220—221.) Wenigstens alle 3 Jahre soll ein Eucharistischer Kongreß für ein Vikariat in irgend einem Teile Indochinas stattfinden und alle 10 Jahre ein Kongreß für wenigstens eine der 4 Kirchlichen Regionen. (Nr. 222.) Ein Beweis dafür, daß und wie die eucharistische Andacht auch in den Missionen große Fortschritte macht! — Unter Berücksichtigung des häufigen Mangels an genügenden Beichtvätern legt das Konzil großen Wert auf volle Freiheit der Gläubigen in der Wahl des Confessarius (Nr. 224—225), ferner auf die notwendigen Vorsichtsmaßregeln bei der Entgegennahme der Beichte. (Nr. 233—235.) Die Unkosten bei Versehngängen und Spendung der hl. Ölung sollen nicht von der Familie des Kranken allein, sondern von der ganzen Gemeinde getragen werden, da es sich ja oft um weite, kostspielige Reisen handelt. (Nr. 239.) In den einzelnen Gemeinden sollen fromme Personen bestellt werden, die bei Abwesenheit des Priesters die Kranken unter Benutzung der dafür herausgegebenen Gebetbücher christlich betreuen. (Nr. 242.) Einige Vorschriften über das Weihesakrament (Nr. 244—252) bewegen sich innerhalb des Üblichen und bezwecken, der Kirche würdige Priester zu geben. Am umfangreichsten von den hl. Sakramenten ist die Ehe behandelt, nämlich in 28 Nummern. Neben der Einschärfung besonders wichtiger oder schwieriger Bestimmungen des gemeinen Eherechts unter Anfügung der neuesten römischen Erlasse begegnen wir einigen Vorschriften, die sich um die Abstellung örtlicher Mißbräuche bemühen, z. B. Verlobung der Kinder ohne Zustimmung durch die Eltern (Nr. 255), Ausübung von Zwang durch die Eltern auf die Heirat der Kinder (Nr. 256), Forderung eines möglichst hohen Preises für ihre Tochter durch die Eltern (Nr. 257), der heidnische Brauch des „experimentum“ bei den Brautleuten vor der Heirat (Nr. 260), ungenaue Kenntnis des Alters der Ehemwilligen (Nr. 270.) Hervorgehoben sei, daß vom Konzil für jedes Vikariat die Errichtung eines ständigen Gerichtshofes für Ehesachen gefordert wird. (Nr. 279.) Wenn in den Ehedekreten des Konzils der von Verwandten ausgeübte Zwang zu einer Heirat bekämpft wird,

so begegnet sich die Kirche dabei in etwa mit jener neuen Bewegung, die in Annam gegen die alte patriarchalisch-konfuzianische Form der Familie vorgeht unter starker Betonung der Rechte und Verantwortlichkeit des Individuums und die in der kleinen Schrift junger Gebildeten „Responsable. Pour la famille, la vraie“ (Hue 1939) literarisch zum Ausdruck kommt⁵. — Aus dem Abschnitt *De cultu divino*, der sich mit den Kirchen und Friedhöfen und mit den kirchlichen Festen beschäftigt, verdienen folgende örtlich bedingte Bestimmungen erwähnt zu werden: Beerdigung nur nach sicherer Feststellung des Todes mit Rücksicht auf die oft schnelle Beerdigung wegen des warmen Klimas (Nr. 286); Verbot, die Leiche mehrere Tage im Hause zu bewahren und während dieser Zeit Gastmähler zu geben (Nr. 287); Benutzung von Musikinstrumenten in der Kirche nur mit Erlaubnis des Ordinarius und zwar nur solcher mit mäßigem Klang wie Geige, Cello, Flöte, Klarinette. (Nr. 294.)

Das vierte Buch behandelt in 7 Kapiteln die Vorbereitung neuer Missionen, die Zusammenkünfte des Klerus, Predigt, Katechese, Schule und Kollegien, charitative Einrichtungen, Katholische Aktion und fromme Vereinigungen. Im 1. Kapitel wird u. a. betont: Allgemeine extensive Missionierung, rechte Auswahl der Missionsstationen und Berücksichtigung der späteren Verselbständigung einzelner Gebiete. (Nr. 300—308.) Gewarnt wird vor der Errichtung zu kostspieliger Bauten, denn die erste Sorge sei „der Aufbau der lebendigen Kirche“, nämlich die Bekehrung der Heiden und die Unterweisung und Heiligung der Gläubigen. (Nr. 309.) Den Ordinarien jeder „Kirchlichen Region“ wird die Abhaltung einer gemeinsamen Konferenz für alle zwei Jahre empfohlen. (Nr. 310.) Die nähere Bestimmung über Zeit und Verlauf des Katechumenats wird den einzelnen Apost. Vikaren überlassen, jedoch soll die Zeit für solche verkürzt werden, die alt oder krank sind oder außergewöhnliche Zeichen der Bekehrung geben. (Nr. 325—26.) Wegen der Freizügigkeit der Gläubigen ist Einheitlichkeit im Katechismus und in den öffentlichen Gebeten erwünscht; deshalb soll vom Apost. Delegaten eine Kommission zur Abfassung eines Katechismus und der Gebete für ganz Indochina bestellt werden. (Nr. 327.) Im Kapitel über das Schulwesen werden die üblichen Anweisungen über die Errichtung zahlreicher Schulen der verschiedensten Art gegeben. In

⁵ Vgl. F. Cenci, *Un tentativo di orientamento fra i giovani intellettuali annamiti*, in *Il Pensiero Missionario*, Rom 1939, S. 151—53.

jedem Vikariat soll ein geeigneter Priester als Schulinspektor „sub dependentia Ordinarii“ ernannt werden (Nr. 341); er soll zusammen mit einer Kommission das Programm für Lehrer und Schüler in Anlehnung an das staatliche Schulprogramm festlegen, das dann vom Ordinarius bestätigt werden muß. Bei den Instituten der eingeborenen Brüder und Schwestern, die hauptsächlich dem Unterricht dienen wollen, soll eine Lehrer-Bildungsanstalt für sie errichtet werden. (Nr. 343.) Erwünscht ist, daß in den einzelnen Vikariaten ein kirchlicher Schulfonds eingerichtet wird. (Nr. 344.) Als besonders dringlich wird die Gründung von einigen Schulen für mittlere und klassische Bildung bezeichnet, damit auch die Vornehmen des Landes angezogen werden und auch die Katholiken für höhere Berufe ausgebildet werden (Nr. 345); ferner die Gründung wenigstens einer Industrieschule für Handwerker. (schola industrialis seu artis Nr. 338.) Empfehlenswert ist auch die Verbindung eines Internats mit der Missionsschule und die Gründung von Studentenheimen in den Univeritätsstädten. (Nr. 346—47.) Im Kapitel über die Caritas wird die übliche Fürsorge für Kranke, Arme, Waisen empfohlen. Im 7. Kapitel begegnen wir zum ersten Male einer genaueren Regelung der Katholischen Aktion und ihrer Hilfsvereine. Nach Darlegung der Natur und Notwendigkeit des Laienapostolats im Sinne Pius XI. wird seine Organisation im einzelnen vorgeschrieben unter Einbeziehung der sozialen Aktion: Verbreitung der Soziallehre der Kirche über die Arbeiterfrage und über die Irrlehren des Sozialismus und Kommunismus, Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Arbeiter, besonders der weiblichen und ländlichen, Schutz vor Ausbeutung durch Wucher. (Nr. 389—390.) Diese Aufgaben sind besonders dringlich wegen sozialer Mißstände und der daraus folgenden häufigen Unruhen, die z. B. vom Internationalen Arbeitsbüro 1937 für Indochina festgestellt wurden. Es handelt sich um das Anwachsen des ländlichen Proletariats infolge Übervölkerung, schlecht ausgenutzte Latifundien, ungenügende Regelung der Lohnverhältnisse, zunehmendes Klassenbewußtsein der Arbeiter und kommunistische Propaganda⁶. Dem Wunsche des Konzils entsprechend finden seit 1938 in Hanoi Tagungen zum Studium der sozialen Frage statt; auf der Tagung vom 14.—16. Mai 1939 wurde als Thema „Die annamitische Familie und die menschliche Persönlichkeit“ behandelt. Als Vorbereitung der Gläubigen auf die apostolische Arbeit und als Hilfstruppen werden

⁶ Vgl. E. Beaupin, *Quelques grands problèmes sociaux de l'Afrique et de l'Asie*, in *Revue d'Histoire des Missions*, Paris 1939, Nr. 2, S. 309/10, 313/316.

einige fromme Vereinigungen empfohlen. (Nr. 367—376.) Bemerkenswert ist das Zugeständnis des Konzils, daß auch Heiden in die katholischen Vereine, besonders in die Jugendvereinigungen, nach kluger Auswahl als „simplices sodales“ aufgenommen werden dürfen, besonders solche, die in den kath. Schulen erzogen und sich dort gut geführt haben. (Nr. 379.) Als wirksames Hilfsmittel für das Apostolat wird auch die kath. Presse und Literatur hingestellt: Einrichtung von Missionsdruckereien, Verbreitung der Evangelien, kath. Zeitschriften und Bücher. Wegen der Wichtigkeit dieser Aufgaben soll bei der Zentrale der Kath. Aktion eine eigene Presse-Kommission errichtet werden mit der doppelten Aufgabe: Aufdeckung und Widerlegung von Irrtümern über Glauben und Sitte, Veröffentlichung von kath. Büchern und Zeitschriften. (397—402.)

Das fünfte Buch handelt in 2 Kapiteln über die ökonomische Lage des Weltklerus und über das Kirchenvermögen. Die *vita communis* des Klerus soll beibehalten werden, wo sie besteht; andernfalls wird empfohlen, die Gemeinsamkeit in Wohnung und Tisch einzuführen. (Nr. 405.) Den Ordinarien wird empfohlen, die wirtschaftliche Lage des eingeborenen Klerus, wo es nötig ist, in den Statuten des Vikariats zu regeln. (Nr. 406.) Die folgenden Bestimmungen des 1. Kapitels beziehen sich auf Geldgeschäfte des Klerus und auf die Verwendung der Einnahmen. Im 2. Kapitel wird Anweisung gegeben, wie das Besteuerungsrecht der Kirche gegenüber den Gläubigen auch in der Mission praktisch durchgeführt werden kann und soll. In Gemeinden mit einem residierenden Seelsorger sollen die Gläubigen bei der Kirche ein passendes Haus für den Priester und seine Gehilfen errichten und zugleich soviel Land anweisen, daß jene davon leben können. (Nr. 417.) In Gemeinden ohne ständig residierenden Missionar soll auch ein Haus für den Aufenthalt des Seelsorgers zur Verfügung gestellt werden und die Gemeinde soll ihm bei seiner Anwesenheit den notwendigen Lebensunterhalt nach der Sitte des einzelnen Vikariats bereitstellen. (Nr. 418.) In jeder Gemeinde sollen die Christen auf ihre Kosten eine Kirche errichten. (Nr. 420.) Auch sollen kirchliche Stolgebühren eingeführt werden und andere übliche Taxen, nachdem vorher die Gläubigen genügend darauf vorbereitet und günstige Zeitumstände eingetreten sind. (Nr. 423.) Wünschenswert ist die Einführung eines „*denarium cultus*“; der Empfang dieser Gabe und anderer Taxen soll aber vom Akt der Sakramentspendung ganz getrennt sein. (Nr. 424.) Die Ordinarien sollen auch dafür sorgen,

daß ständige Einnahmequellen für die Missionen erschlossen werden, z. B. aus Pflanzungen, Vermietung von Häusern, gewinnbringenden Industrien. (Nr. 425.)

3. Beurteilung. — Bei der Veröffentlichung der Konzilsakten im Jahre 1938 äußerte der Apost. Delegat Mons. Drapier den Wunsch, es möge diese Veröffentlichung für Indochina den Anfang einer neuen Zeit bedeuten, die reich sein sollte an kirchlicher und missionarischer Wirksamkeit. Dieser Wunsch dürfte sich erfüllen, wenn die Dekrete nicht tot er Buchstabe bleiben, sondern in die Tat umgesetzt werden. Denn sie enthalten *nova et vetera*, d. h. sie halten an altbewährten Einrichtungen fest; sie gleichen das religiös-kirchliche Leben in manchen Dingen dem gemeinen Recht des CJC an und führen dadurch die Kirche Indochinas dem Zustand der sog. Kirchlichen Provinzen mit ordentlicher Hierarchie entgegen; sie lassen trotz scharfer Bekämpfung landesüblicher Unsitten dem einheimischen Volkstum Recht und Lebensraum, wie die zahlreichen Vorschriften über die gute Ausbildung des einheimischen Klerus und etwa folgende Dekrete beweisen: Gutes Verhältnis der Missionare zum einheimischen Klerus (Nr. 58), Erlernung der Landessprache durch die Missionare (Nr. 72—74), Studium der einheimischen Religionen und Sitten (Nr. 75), Erlaubnis zur Benutzung der annamitischen Kleidung für den Klerus (Nr. 85), Gründung von religiösen Genossenschaften für Eingeborene (Nr. 90), Gebrauch der Landessprache von seiten der Gläubigen beim Gottesdienst (Nr. 207), Vorbereitung der einheimischen Kleriker auf die Leitung eines Missionssprengels (Nr. 308). Wenn man die Konzilsakten mit denen des ersten Konzils von China⁷ vergleicht, so hat letzteres mehr als doppelt so viele Dekrete. Im formellen Aufbau und inhaltlich zeigen beide Synoden manche Ähnlichkeiten. Jedoch hat das indochinesische Konzil, wie schon hervorgehoben wurde, zum ersten Male in umfassender Weise sich mit dem Apostolat der Laien befaßt und Grundlinien für seine Wirksamkeit und Organisation gezogen. Als Ganzes genommen darf das Konzil mit seiner Gesetzgebung, wie Mons. Drapier schreibt, als ein „*novum Missionum Indosinensium vitalitatis exemplum*“ gerühmt werden, an dessen Zustandekommen der frühere Delegat Mons. Dreyer große Verdienste hat.

⁷ Primum Concilium Sinense, Zi-Ka-Wei 1930.

Katholiken und Mohammedaner

Eine auffallende Erscheinung gegenseitigen Nichtverstehens

Von Albert Perbal O. M. I., Rom *

Die Idee einer Einheitsfront zwischen Islam und Katholizismus, die P. Fausti 1932 in der *Civiltà Cattolica* vorgebracht hatte und die vom Ami du Clergé übernommen war, ist auf vielseitigen, zum Teil erregten Widerstand gestoßen, wohl weil sie mißverstanden wurde. Es ist dabei selbstverständlich nicht an eine innere Angleichung, sondern nur an ein äußeres Zusammengehen beider monotheistischen Religionen im Kampfe gegen die zunehmende Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit gedacht worden: Getrennt marschieren, vereint schlagen. Ob und in welcher Form sich daran im Laufe der Zeit eine Alliance, ein Bündnis, anschließen kann, ist eine heikle Frage, die reiflich überlegt werden muß. Vorläufig ist die Aussicht darauf noch sehr gering, denn der Islam steht dem Christentum nicht nur ablehnend, sondern feindselig gegenüber. Der Islam liebt uns nicht und sagt es uns gerade ins Gesicht. Er beurteilt uns sehr strenge und ohne Unterschied. Wie kommt das? Weil wir uns gegenseitig nicht verstehen.

I.

Dieser Mangel an Verständnis findet sich zunächst bei uns. Wir interessieren uns für alle Probleme, die den Erdkreis bewegen, aber wir wissen sehr wenig von unseren unmittelbaren Nachbarn, den Mohammedanern. Abgesehen von einigen Gelehrten, die das Arabische studiert haben, um die Seele der Söhne Ismaels zu erforschen, und ihr ganzes Leben damit zubringen, die philosophischen, theologischen und poetischen Werke des Islam zu lesen, tragen wir keine Sorge, uns mit ihrer Geschichte, ihrem Glauben, ihren Traditionen bekanntzumachen. Wir tragen auch keine Sorge uns über ihren gegenwärtigen Widerstand gegen uns und bei uns auf dem Laufenden zu halten und uns über die tieferen Ursachen dieses Widerstandes, der uns beunruhigt, zu unterrichten.

Das gilt zunächst von denen unter uns, die nicht im Bereich des Islam leben. Aber kennen die, welche mitten unter ihm leben, ihn besser? — Wenn wir von den in ihrer Gesamtheit gewiß Achtung

* Der fremdsprachige Originalartikel von P. Perbal für die MR wurde von Prof. Paul Sommers, Münster, übersetzt und bearbeitet. Die Schriftleitung.

gebietenden Arbeiten, die unsere Gelehrten über den Islam veröffentlicht haben, so wenig Gebrauch machen, haben sich dann die europäischen Ansiedler, Regierungs- und Verwaltungsbeamten in Nordafrika mit ihnen bekanntgemacht, um tiefer in die Seele der eingeborenen Bevölkerung eindringen zu können? „Ganz unvorstellbar“, schreibt François Bonjean, „ist die Unwissenheit dieser Abendländer in allem, was das Leben und die Psychologie der Mohammedaner betrifft. Es ist allerdings richtig, daß man auch hier das Gute an der Seite des Schlechten trifft. Einige bemerkenswerte Arbeiten über den Islam verdanken wir europäischen Beamten und Inhabern leitender Stellungen. Aber die gewaltige Mehrheit zeigt kein Interesse dafür. Diese freiwillige Unwissenheit ist übrigens noch nicht einmal das größte Hindernis. Die Hauptsache für den Abendländer im Morgenland ist, daß er das Abendland würdig vertritt. Das gegenseitige Verstehen kommt erst später. Das fühlen die Orientalen, die instinktmäßig den Europäern den Vorzug geben, die darauf bedacht sind, ihren „Typ“ zu wahren. So wird Arabisch in arabischen Ländern nicht schon notwendigerweise als eine Empfehlung und Einführung angesehen“¹.

Allerdings ist über den letzteren Punkt zweifellos eine wichtige Einschränkung am Platze. Die Erfahrung der Weißen Väter berechtigt uns zu der Behauptung, daß nichts auf die Araber Nordafrikas tieferen Eindruck macht, als die Missionare das reinste Arabisch sprechen zu hören, zu sehen, wie sie eine vollkommene Kenntnis der arabischen Folklore, der Dichter und Schriftsteller besitzen und sich in allem als Leute bewähren, die über alles, was den Islam betrifft, auf der Höhe sind. Trotzdem ist die Bemerkung Bonjean's richtig, was das allgemeine Benehmen des Europäers in islamischer Umwelt angeht. Er würde sich außerordentlich täuschen, wenn er sich einbildete, er könnte damit Freude bereiten, wenn er sklavisch die Gebräuche und Sitten einer Gesellschaft nachäfft, zu der er, wie alle wissen, nicht gehört. Die Anpassung der Weißen Väter, die sich übrigens auf die Kleidung und das Studium islamischer Gebräuche beschränkt, ist niemals in diesem Grade sklavisch gewesen, und niemand wird das Urteil anerkennen, das Pierre Hamp in einem seiner Bücher dem André Lesage in den Mund legt, wenn er ihn sprechen läßt: „Die Weißen Väter sind die muselmanische Sekte im Katholizismus. Sie haben die Chechia (rote Mütze) und fast den Burnus. — Marabuts, die Jesus-Christus verislamisieren“².

Was die Reisenden angeht, so sind sie entweder Ignoranten, die während ihrer ganzen Reise Ignoranten bleiben, immer dieselben oberflächlichen Fragen stellen, immer nur für das empfänglich sind, was ihre Blicke in Erstaunen setzt, sich für

¹ Cahiers du Sud, Marseille, Aug.-Sept. 1935, 19—20: Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident.

² Mektoub, Paris 1932.

alles begeistern, was den wahren oder falschen Anschein des Exotischen hat, aus Fremdsüchtelei mit dem Orient flirten wie andere mit den amerikanischen cocktails — oder aber sie gehören zur Klasse der forschenden Psychologen, die Eindrücke klassifizieren, Antworten oder direkte Beobachtungen etikettieren und fast immer das suchen, was ihre Ansicht bestärkt und bekräftigt. Es gibt im Abendlande zu viel gescheite Leute, die wissen, daß sie gescheit sind! Und zu viele von ihnen haben begriffen, daß die höchste Kunst darin besteht, dem Publikum die Vorstellung beizubringen, daß man alles verstanden hat. Von ihnen rühren auch die fertigen Urteile her, womit wir uns so leicht begnügen. Die Kolonisten nennen sie „bicots“ und können nicht genug von ihren Fehlern und Mißgriffen erzählen.

Andere, die sich nicht mit dem hergebrachten „Nach Kairo gehen“ begnügen, sondern sich bemühen, auf dem Wege der Erfahrung tiefer in die Kenntnis der islamischen Welt einzudringen, haben sich nicht genug von ihrer eigenen abendländischen Psychologie freigemacht und beurteilen alles, was sie beobachten, ohne Milde. Sie wollen den Wert des Baumes an seinen Früchten erkennen, halten aber von den gepflückten Früchten nur die faulen zurück. Gerade die sind es, die alles schwarz sehen. Wenn man sie hört, ist der Muslim schlimmer als ein Heide. Sogar der Widerstand, den der Gläubige jeder Art von Kompromiß mit der geistigen und religiösen Welt des Abendlandes entgegenbringt, erscheint ihnen als etwas Abträgliches, Rückschrittliches, eine angeborene Unfähigkeit für jedweden Fortschritt.

Die fanatischten unter diesen schwarzseherischen Beurteilern des Islam aber sind ausgerechnet jene Geister, die sich zu alledem noch etwas zugutetun auf rein wissenschaftliche Kritik, die Vertreter der freien, vom Jenseits und allen geistigen Vorurteilen losgelösten Vernunft, die Verfechter der durch Menschenkraft erworbenen Wahrheit, die mit Verachtung auf die Dogmen herabblicken, die eine übernatürliche Offenbarung auferlegt. Und sie halten daran mit einer Zähigkeit fest, die der Orientale für kindisch hält, während sie selbst diejenigen für kindisch halten, die an das hl. Buch sich halten und im Jenseits, worin der Koran einen Einblick gewährt, den Zweck ihres Lebens und Handelns erblicken. „Sie scheinen nicht zu wissen, daß die *condicio sine qua non* jedes Verstehens darin besteht, daß man nicht von vornherein die Brücke abbricht zwischen dem, was man sieht, und dem, was ist, zwischen dem Zeichen und dem, was es bedeutet, zwischen Tod und Leben“³; sie wissen nicht, daß man sich wenigstens für einige Zeit, soweit sie nötig ist, um in die Seele, die man ergründen will, einzudringen, freimacht von seiner persönlichen Anschauungs-

³ Bonjean a. a. O.

weise, seiner geistigen Unzugänglichkeit. Alles, was über die körperliche Welt hinausgeht, lehnen sie ab und machen sie lächerlich, ohne zu prüfen, was das zwar unvollkommene und augenblicklich erstarrte innere Leben des Beters in der Moschee, dessen ganzes Sinnen und Trachten auf die richtige Haltung Gott und dem Jenseits gegenüber gerichtet ist, vielleicht doch noch an edlem Gehalt in sich birgt.

Es gibt auch noch andere, die von tiefer Ehrfurcht für die Bewegungen der Seele und ihre religiöse Unruhe erfüllt, sich bemühen, ein mitfühlendes und verständnisvolles Herz denen entgegenzubringen, die sie ihre „Brüder“ nennen. Den Widerwillen und die Verachtung, die sie als Abendländer und Christen unwillkürlich bei so manchen Erscheinungen des Orients empfinden, verschließen sie in ihrem Inneren; sie sinnieren und suchen, um den trotz alledem vorhandenen Aufschwung zu einem geistigen Ideal zu entdecken, bemühen sich, ihn zu verstehen, indem sie sich an die Stelle derer setzen, die sich ihn nicht anders vorstellen können, als wie sie ihn in ihrem „Buche“ und in den Überlieferungen ihrer Vorfahren finden; sie analysieren ihn, um unter den kindlichen und ungeschickten Entstellungen der Wahrheit, das wiederzufinden, was an ursprünglich Göttlichem erhalten geblieben ist; sie fragen sich, wie Gott auch diese Menschen wegen ihres Edelmutes, ihrer Opfer und ihres guten Glaubens noch an sich ziehen kann; sie zählen die Elemente menschlicher Weisheit und Erfahrung, die religiösen Kräfte und ihre unleugbare Rückwirkung auf das Leben, das zähe, oder vielmehr liebevolle Festhalten an den Überlieferungen, den Riten und Formeln und an dem Glauben an einen einzigen Gott zusammen. So dringen sie schließlich in diese Araberseele ein, die voll ist von Zurückhaltung und zarter Scheu, voll von Idealismus und Glauben, und die so schwer zu erfassen ist, weil ihr das Spontane fehlt, die ganz versenkt ist in ein inneres Licht, das sich dem oberflächlichen Beobachter entzieht und selbst bei Verirrten das eigentliche Leben verhüllt, wie, um es den Blicken Unberufener und Neugieriger zu entziehen.

Man wird gern zugeben, daß gering ist die Zahl derer, denen es gelungen ist, so zur geistigen Erfassung dieses unfassbarsten Volkes der Welt vorzudringen. Man wird auch nicht leugnen, daß auch das gewissenhafteste Studium in den Büchern des Islam oder über den Islam nicht genügt, sie zu vermitteln; man muß unter den Gläubigen gelebt haben, Gelegenheit und Zeit gehabt haben, auf den Grund ihres religiös-sittlichen Seelenlebens vorzudringen und ihre Sitten und Gebräuche genau zu untersuchen. Noch ein weiteres möchten wir hinzufügen, was vielen Beobachtern am Platze gewiß keine Freude machen wird: es ist vielen von ihnen, die der soeben genannten Bedingung entsprechen, trotzdem nicht gelungen, in das innere Leben des Volkes einzudringen. Denn sie haben unterlassen, entweder es mit der Jahr-

hunderte alten Tradition, die es erklärt, zu vergleichen, oder es mit den historischen, geographischen und ethnologischen Umständen in Beziehung zu setzen, die allein imstande sind, seine schwer erfassbaren Grundlinien zu erklären, oder ihr Studium mit dem Mitgefühl und der Liebe zu unternehmen, die einem helfen, sich selbst zu vergessen und in die Seele der anderen einzudringen.

II.

Aber der Mangel an Verständnis ist gegenseitig. Der Mohammedaner kennt den Christen ebenso wenig, wie der Christ den Muslim. — Es könnte sogar scheinen, daß die Unkenntnis auf jener Seite noch tiefer ist als auf der unsrigen.

Wir haben in der Tat ernste Arbeiten, die uns den Weg bahnen, und wenn sich darunter auch eine Menge von solchen befindet, die uns irreleiten, indem sie uns entweder in eine gefährliche Schönseherei oder in eine düstere, trostlose Schwarzseherei führen, so finden sich darunter doch auch solche, die sich bemühen, das Richtige zu treffen. Dagegen haben sich sehr wenige Mohammedaner mit dem Studium des Abendlandes befaßt. Die es heute tun wollen, sehen sich gezwungen, eine unserer europäischen Sprachen zu lernen und dann unter der gewaltigen Menge der Veröffentlichungen, die sie belehren können, die Wahl zu treffen. Die einzigen Arbeiten, die sie bei sich zu Hause vorfinden, sind polemische Werke, die eingegeben sind von dem argwöhnischen Vorurteil orientalischer Selbstliebe, die vor allem darauf bedacht ist, den Glauben zu schützen, den sie für unvergleichlich überlegen hält gegenüber dem ungesunden Zauber eines verführerischen Europa.

Allerdings bricht sich die europäische Zivilisation immer mehr Bahn in die islamischen Länder. Europäische Technik, europäisches Unterrichtswesen, europäische Sprachen, Bücher und Erfindungen, europäische Lebensweise dringen immer weiter vor. Die entlegendsten Königreiche Arabiens, der Irak, Iran und Afghanistan scheinen im Gefolge der kemalistischen Türkei im Eilschritt den Weg europäischen Fortschritts beschreiten zu wollen. Man muß sich indessen hüten, daraus zu weitgehende Schlüsse für eine innere Annäherung zu ziehen. Wir glauben zu schnell, wenn wir sie unsere Gebräuche oder gewisse von unseren Gebräuchen annehmen sehen, daß sie einen Gesinnungswechsel vollzogen haben, und daß ihre Anschauungen vom Leben und den materiellen und geistigen Werten im vollen Umsturz begriffen sind. Der Mohammedaner, der zu uns kommt, ebenso wie der, der sich daheim europäisiert, bleibt überzeugt, daß das Abendland nichts für ihn ist, daß es ein Abgrund von Gottlosigkeit, Stolz und Unsittlichkeit ist. „Der Orient ist Geist, hat ein Kalif gesagt, der Occident Gold“⁴.

⁴ Bonjean a. a. O.

Ausgerüstet mit diesem Vorurteil betrachtet uns der junge Mohammedaner, der nach Europa kommt, mit einem scharfen Auge. Er sucht dem Abendland das Geheimnis dessen zu entreißen, was ihm fehlt, und ist auf der Hut vor seinen Lastern. Er sieht, wie wir sorgfältig unsere Tugenden, unsere guten Seiten, das Beste an uns verbergen, während man bei ihm zu Hause das Schlechte, die Schwächen und Fehler verbirgt. „Lieber zehn Sünden unter den Augen Gottes, als eine einzige unter den Augen der Menschen!“ So hat man ihn immer gelehrt. Sein orientalisches Schamgefühl hat sich an diese jahrhundertalte Verheimlichung schändlicher Leidenschaften gewöhnt. Er kann nicht ohne Schauer den Zynismus wahrnehmen, der sich zur Schau stellt und sich der Verurteilung seiner empörten Seele darbietet.

„In mohammedanischen Ländern zielt alles auf Erbauung ab, Haltung und Kleidung. Das religiöse Leben ist zugleich das Leben schlechthin. Die Städte sind Klosterstädte“⁵. In Europa bieten die Theater und Kinos am hellen Tage oder im Lichte der Rampen und Scheinwerfer Schauspiele dar, die er als die schlimmsten Schamlosigkeiten beurteilt. Unsere Literatur gibt ihm Anstoß. Die Zeitungen, besonders die illustrierten, versetzen ihn, selbst wenn sie seinen niedrigsten Instinkten schmeicheln, in Aufregung eben dadurch, daß sie alles das in schmählicher Weise an die Öffentlichkeit ziehen, was nach seiner Ansicht geheim bleiben sollte: Gefühle, Regungen, der weibliche Körper.

Besonders aber, und das schlägt dem Faß den Boden aus, unser Europa ist für den Muslim das Land derer, die man nicht beten sieht. Unsere Beter sind aus dem gewöhnlichen Leben wie ausgeschlossen. Wir schließen jene, die gerne zu Gott beten und ihren Glauben an ihn bekräftigen, ins Kloster ein. Während unsere leichtfertigen Frauenzimmer sich in entüllendem Plunder im grellsten Lichte darzubieten lieben, ziehen sich unsere Karmelitinnen hinter undurchdringliche Gitter zurück, und ihr verborgenes Gebet entzieht der Welt das Schauspiel des Glaubens und der Gottesliebe. Selbst diejenigen unter den einfachen Gläubigen, die nicht die Gewohnheit des Betens verloren haben, behalten ihre Betätigung den verschwiegendsten Stunden des Tages vor und erfüllen ohne Zeugen ihre Pflicht gegen Gott, oder sie suchen die Verborgenheit einer abgelegenen Kirche auf, knien sich im Dunkel einer Kapelle nieder oder wählen den

⁵ Ebd.

stillen, düsteren Morgen, um in einer Kirche den fremdartigen Riten eines Opfers beizuwohnen, das die Mohammedaner als Götzendienst fürchten und verurteilen.

Der Abendländer trägt ferner ein Benehmen zur Schau, das den Muselman außer Fassung bringt. Sprechen wir nicht von den Flüchen und Gotteslästerungen, die ihm auf die Nerven fallen; aber unsere Vorliebe für einfaches, natürliches Sichgeben, für Jovialität und Gemütlichkeit, das Herauskehren des Jungenhaften, des Ungenierten, das wir bis ins Alter bewahren, die jungen Leute und Mädchen, die es lieben, sich sogenannte moderne Allüren zu geben usw. — wie soll ihm das alles nicht zum Ärgernis gereichen?

In Fez z. B. raucht ein Sohn, selbst wenn er Familienoberhaupt geworden ist, nicht in Gegenwart seines Vaters. Diese einzige, einfache Kleinigkeit sagt schon genug über den Abgrund, der die beiden Gesellschaften trennt, und über die Schwierigkeit des Verstehens, womit der junge Muselman gegenüber dem Sichgehenlassen unserer Gesellschaft zu ringen hat. Wenn er sich dann, um sich in diesem Labyrinth verwirrender Eindrücke zurechtzufinden, an einen Abendländer wendet, der dem Orient sympathisch gegenübersteht und er dann, wie es oft der Fall ist, auf einen jener Träumer fällt, die den Orient lieben, wie man einen Traum liebt, und Feuer und Flammen speien gegen die Zügellosigkeit und die Verirrungen unseres Individualismus, dann wird die Sache noch schlimmer. Denn wie kann er ahnen, daß dieses Verhalten, das dem im Islam üblichen genau entgegengesetzt ist, dem Charakter des Abendländers entsprechend zu erklären und zu verstehen ist, der fürchterlich dazu neigt, alles zu bekennen, alles offen herauszusagen und das Schlechte zu übertreiben. Warum sollte er ihm nicht aufs Wort glauben?

Eine große Rolle bei der feindseligen Einstellung der Orientalen spielen natürlich auch politische Gründe, der Gegensatz der Rasse und Zivilisation. Die Europäer, sagen sie, haben vielen unserer Brüder Freiheit und Unabhängigkeit genommen. Auch die Kreuzzüge sind unvergessen. Infolge der Vermischung von Politik und Religion unterschieden die Orientalen wenig zwischen Abendland und Christentum und sogar zwischen den verschiedenen abendländischen Nationen, sowie zwischen Katholizismus und den christlichen Sekten. Es ist das allerdings weniger allgemein, denn die besser Unterrichteten vermögen die Unterschiede wohl festzustellen, aber die Grundstimmung bleibt dieselbe und weist kaum Abstufungen auf. Man würde sich auch sehr täuschen, wenn man sich vorstellte, daß die geistig über den Islam Hinausgewachsenen, die „Laizisierten“ im Islam, Freunde des Abendlandes geworden wären. Was sie uns mehr aus politischen als religiösen Gründen entlehnt haben, muß dazu dienen, sie auf unsere Rangstufe zu erheben

und sie befähigen, uns eines Tages mit ebenbürtigen Waffen zu schlagen. Sie streben nach Befreiung der gesamten islamischen Rasse und nach Verwirklichung des panarabischen Traumes. Nur eine kleine Zahl von Tieferdenkenden erkennt dem Christentum einen wirklichen Wert zu und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren, hört darum aber nicht auf, es mit allen Mitteln zu bekämpfen, da sie unter keinen Umständen zugeben können, daß es die Wahrheit besitzt.

Was aber die Seele des Muslim am meisten in Aufregung zu versetzen scheint, das ist die Überlegenheit, die der Abendländer zur Schau trägt, mag es sich nun handeln um zeitliche oder materielle Überlegenheit der Macht, der Waffenrüstung und des Reichtums oder um die geistige Überlegenheit der Religion Christi. Die erstere leugnen sie nicht, da sie sich ja durch die Tatsache der europäischen Herrschaft über eine große Anzahl von ehemals islamischen Staaten aufdrängt; aber es ist nach ihrer Ansicht nur eine Überlegenheit zweiter, zeitlicher Ordnung. Indessen erheben sie entschiedenen Einspruch gegen die zweite, denn — und das ist für sie unter allen Umständen wahr — sie dünken sich unendlich überlegen über das Christentum und das ganze Abendland trotz der augenblicklichen Schwäche und Unterlegenheit, worauf klarblickende Geister doch nicht umhinkönnen, mit dem Finger hinzuweisen.

Dieses allgemeine Gefühl schafft, wenn auch aus verschiedenen Quellen gespeist, allmählich eine wirkliche Einheit unter allen Gläubigen des Koran und führt auch diejenigen in die Korangemeinschaft zurück, die sich durch den Laizismus dem Anschein nach von ihr entfernt hatten. Manche halten die Kolonisationspolitik für den Hauptgrund des Mißverhältnisses zwischen Orient und Okzident. Im Grunde aber ist das, was man der europäischen Kolonialpolitik vorwirft, gerade der Umstand, daß sie die islamischen Völker als inferior behandelt, nicht nur in materieller, sondern auch in geistiger Hinsicht. Frankreich, so sagen sie, hat die Trennung von Kirche und Staat angeordnet, es hat der Geistlichkeit ihren Besitz entzogen und den Staat für einen Laienstaat erklärt. Trotzdem gibt die französische Laienregierung reichlich Geld aus für die Missionen, die doch behaupten, das Christentum ausbreiten zu wollen. Wie soll man sich diesen Widerspruch erklären, wenn nicht aus jenem Geist der Kolonialpolitik, der die eroberten Länder nach Grundsätzen behandelt, die er im eigenen Lande bekämpft? — Man sieht, wo dem Gaul der Sattel drückt!

In religiöser Hinsicht gähnt zwischen Islam und Christentum ein Abgrund. Für den gläubigen Mohammedaner ist das Christentum Irrtum und Quelle von Irrtümern. Das Dogma von der Dreifaltigkeit erscheint ihm als eine Beleidigung des einen Gottes und als Ausgangspunkt aller abendländischen Abgötterei, die Lehre von der Inkarnation als ein entsetzlicher Greuel.

Die Gnadenlehre und erst recht alles, was die christliche Mystik und Ascese betrifft, versteht er nicht, weil er die Überweltlichkeit Gottes zu stark betont. Gott neigt sich nicht zum Geschöpf herab, keine Wechselbeziehung besteht zwischen Gott und dem Menschen, er verlangt von ihm seine Huldigungen, das laute Bekenntnis seines Glaubens, den Ausdruck seiner Ängste — das ist alles. Von der Hl. Jungfrau spricht er mit Achtung, lehnt aber, weil er die Inkarnation leugnet, jeden Marienkult ab. Christus wird von Mohammed und dem ganzen Islam als letztem Propheten und Vorläufer Mohammeds eine tiefe Verehrung entgegengebracht. Daß er den schmachvollen Kreuzestod erlitten haben soll, weisen sie mit Entrüstung zurück; für sie hat Gott ihn in den Himmel zurückgenommen, und irgendein Ersatzmann hat den Tod auf Kalvaria erlitten. Die Kirche ist eine Gesellschaft von Fälschern, die die Hl. Schrift gefälscht hat, um ein geistiges Gebäude aufzurichten, das vom Teufel erfunden und eingegeben ist. All ihre Kampfschriften sind mit Beleidigungen gegen uns angefüllt, und der Geist ihrer Anhänger wird fortlaufend mit Bannflüchen gegen diese „Götzendienen“, diese „Helfershelfer des Satans“, womit die Christen und andere gemeint sind, genährt.

Gewiß, sehr viele Punkte sind uns mit dem Islam gemein, aber er erkennt sie nicht an oder legt den Ton auf die tiefen Unterschiede und unterstreicht besonders die Gefahr der Missionen. Durch eine immer mehr sich entwickelnde Presse, durch die Koranschulen und Kampfschriften wird die ganze islamische Welt in einem krankhaften Zustand des Mißtrauens und der Feindseligkeit erhalten; Kolonisation und Verbreitung des Christentums wird als ein heimtückischer Überfall auf den Islam, die einzig wahre und höchste Religion, dargestellt und als eine Gefahr für den Glauben an einen einzigen Gott an die Wand gemalt, eine Gefahr gegen die sich alle Muselmänner in einer Art „djidah“ oder heiligem Krieg erheben müssen, bis der Endsieg errungen ist.

Sollten wir Unrecht haben, wenn wir das Problem des schmerzlichen Gegensatzes, der die Anbeter des einen Gottes seit Jahrhunderten trennt, also auffassen?

Sacra haec Congregatio enixe commendat omnibus de re missionali sive scripto sive sermone tractantibus, ut de aliis nationibus loquantur eadem prorsus observantia, qua ipsi ab alienis de sua patria sermonem haberi desiderant. Aus der Instruktion der Propaganda-Kongregation „Circa prudentiorem de rebus missionalibus tractandi rationem“ vom 9. Juni 1939. Acta Ap. Sed. 1939, S. 269.

Der einheimische Klerus in Kamerun

Von P. Johannes Kramer C. S. Sp., Knechtsteden

Die Kamerunmission¹ in der ehemaligen deutschen Kolonie wurde schon öfters ein zweites Uganda genannt. Das gilt nicht nur wegen des starken Andranges der Bevölkerung zum Christentum, wie es gewöhnlich gemeint ist, sondern auch wegen der guten Aussichten für einen einheimischen Klerus. Selbstverständlich ist Kamerun in dieser Beziehung noch sehr hinter Uganda zurück, das ja schon einen eingeborenen Bischof hat. Aber es wird ihm bald folgen. So dürfte eine kurze Darstellung der bisherigen Entwicklung und der heutigen Lage des Kameruner Klerus wohl angebracht sein.

1. Geschichte des Kleinen und Großen Seminars

Die Darstellung der Entwicklung des einheimischen Klerus ist naturgemäß eine Geschichte des Kleinen und Großen Seminars. Schon die deutschen Pallottiner, die von 1890 bis zum Weltkrieg die missionarische Pionierarbeit in Kamerun leisteten und die Grundlage für die heutige blühende Entwicklung schufen, hatten an die Gründung eines Priesterseminars gedacht. Als Vorstufe sollte die Katechistenschule oder das Lehrerseminar zu Einsiedeln dienen, dessen Bau 1906 begonnen wurde². Tatsächlich hatten sich gleich zu Anfang mehrere der begabtesten Schüler zum Lateinstudium gemeldet, um Priester zu werden. Allerdings starb bald eine ganze Reihe, während die anderen bis auf einen zurücktraten; das hat dann die übrigen Schüler ein wenig entmutigt, als sei es nicht Gottes Wille, daß auch Schwarze Priester würden. Als aber Bischof Vieter trotzdem in der Nähe des Lehrerseminars auch ein Gebäude für das zukünftige Priesterseminar errichten ließ, baten nach Fertigstellung im Februar 1914 über ein Dutzend ausgebildeter Katechisten um Aufnahme. Leider wurde das Werk durch den Krieg vernichtet, der gerade über die aufstrebende Mission hereinbrach, als sie ihr 25jähriges Jubiläum begehen wollte³. Nach dem Kriege nahmen die französischen Missionare vom Heiligen Geist, die schon während desselben an die Stelle der verbannten Pallottiner getreten waren, die Versuche um einen einheimischen Klerus, getreu ihrer afrikanischen Überlieferung⁴, gleich wieder auf. P. Malessard, der Apostol. Administrator, hatte 1921 schon vier kleine Seminaristen um sich gesammelt. Aber

¹ Eine Anfrage bei den Direktoren der beiden Seminare und auch eine zweite beim Bischof Vogt ist bis heute ohne Antwort geblieben. Daher mußte in einigen Punkten auf genauere Einzelheiten verzichtet werden, besonders was das Wirken der ersten Priester betrifft. Die Ausführungen beziehen sich auf das alte Vikariat Kamerun (heute Duala und Jaunde), lassen also die beiden Vik. Buea und Fumban unberücksichtigt. In Buea scheint noch kein Anfang gemacht zu sein mit der Heranbildung eines einheim. Klerus, da in der Zeitschrift der Mill-Hiller keine Andeutung zu finden ist. Fumban besitzt, soweit wir in Erfahrung bringen konnten, erst ein kleines Seminar, das 1933 etwa 40 Schüler zählte (nach Wilbois, Le Cameroun).

² Skolaster, Die Pallottiner in Kamerun, Limburg 1924, S. 148 f.

³ Ebd. 151 f., 292.

⁴ Vgl. Huonder, Der einheim. Klerus in den Heidenländern, Freiburg 1909, S. 215 ff.

sein Tod zerstreute sie wieder⁵. Überdies waren die Spiritaner viel zu wenig zahlreich, als daß sie noch Kräfte zur Leitung eines Seminars hätten freimachen können. Erst im Juni 1923 wurde wieder ein Versuch gewagt und mit Erfolg. Die ersten fünf Schüler zeigten Ausdauer und guten Willen; und sobald einmal die Absicht Bischof Vogts, ein Seminar zu gründen, bekannt wurde, liefen von allen Seiten Aufnahmegesuche ein. 12 Ewondos wurden ausgesucht und damit im September 1923 der regelrechte Schulbetrieb zu Jaunde (im Missionsviertel Mvolye) begonnen⁶. Als Patrone wurden der hl. Josef und die hl. Theresia vom Kinde Jesu erwählt. Die Anfänge waren natürlich sehr schwierig, da alles erst einzurichten war: die materielle Existenz, Hausordnung, Lehrplan usw.⁷. Wegen des außerordentlichen Mangels an Missionaren übernahm Bischof Vogt zunächst selbst die Leitung und den Unterricht im Seminar. Als aber die Zahl der Schüler zu sehr wuchs, und die vielen Arbeiten den Bischof oft von der Schule fernhielten, trat er von der Leitung zurück und bestimmte zwei Patres, die sich ausschließlich mit dem Seminar beschäftigen sollten. 1925 zählte das Seminar 40 interne Schüler in vier Klassen, von denen nur die zwei oberen Unterricht durch die Patres erhalten konnten, die zwei unteren jedoch von Schülern der letzten Klasse unterrichtet werden mußten. Da die benutzten Gebäulichkeiten, die noch aus der Zeit vor dem Kriege stammten, nicht mehr als 40 Schülern Unterkunft boten, mußten die andern auf die Außenstationen verteilt werden, wo sie den ersten Unterricht im Lateinischen erhielten. Mehrere stammten aus den angesehensten Familien des Landes, die meisten hatten schon als Katechisten der Mission vortreffliche Dienste geleistet. Menschliche Rücksichten trieben kaum einen zum Studium; im Gegenteil, viele hatten vorher den heftigsten Widerstand ihrer Angehörigen zu überwinden⁸. Wie aus einem Bericht hervorgeht, war man mit den damaligen Erfolgen sehr zufrieden. Obwohl die beiden Patres noch stark mit Seelsorgsarbeit belastet waren, hatte doch der Beruf der Schüler dank ihres guten Geistes und ihrer Gelehrigkeit darunter keinen Schaden gelitten⁹.

1927 waren die ältesten Schüler soweit, daß man hoffen konnte, mit ihnen die theologischen Studien erfolgreich zu beginnen. Gerade weil die meisten vor ihrem Eintritt Lehrer oder Katechisten gewesen waren, konnte man bei ihrem Bildungsstand die niederen Studien ruhig etwas abkürzen. Im Oktober wurde mit 11 Philosophen der Anfang des Großen Seminars gemacht. Man blieb zunächst in den gleichen Gebäuden, doch die stets wachsende Zahl der Schüler forderte gebieterisch einen Neubau; auch mußten die Kleinen von den Großen Seminaristen getrennt werden. Das Kleine Seminar wurde deshalb von Mvolye zuerst nach Nlong (45 km von Jaunde), und da es sich dort nicht bewährte, weiter nach Akono (60 km von Jaunde) verlegt. Der dortige Stationsobere konnte für den Anfang Raum zur Verfügung stellen. Im Juli 1929

⁵ Chronique des Missions (Congrégation du St. Esprit), Paris 1932, 154 (abgek. Chron.).

⁶ Vgl. zum Ganzen Keller C. S. Sp., Das Seminar für eingeborene Priester in Kamerun im „Echo aus den Missionen“ (Echo) 1930, 74—78.

⁷ Annales des PP. du St. Esprit (Ann.) 1936, 45.

⁸ Vor allem wegen der priesterl. Ehelosigkeit. Bulletin mensuel C. S. Sp. (Bull.) XXXII, 619 f.

⁹ Ann. 1936, 46.

begann man mit dem Bau des Kl. Seminars, dessen Kosten vom Opus St. Petri bestritten wurden. Es mißt 50×5 m, umfaßt zwei Schlafsäle, einen Studiersaal, einen Speisesaal, ein Krankenzimmer, eine Bibliothek und die Zimmer der Direktoren, und ist für 120 Schüler berechnet. Im Herbst 1929 zählte man 94 Schüler in 5 Klassen, auch hier teilten sich die zwei Patres und drei Seminaristen im Unterricht. Trotz der entgegenstehenden Hindernisse und Schwierigkeiten (strenge Zucht, viele Opfer usw.) zeigten die Schüler große Ausdauer: bis 1930 waren 28 von 50 ins Gr. Seminar aufgestiegen, das sind 56 %!¹⁰ Die weitere Entwicklung veranschaulicht das beigegebene Zahlenbild¹¹.

Jahr	Priester	Große Sem.	Kleine Sem.	Vorschüler
1923	—	—	15	—
1925	—	—	35	4
1927	—	—	55	25
1929	—	19	84	26
1931	—	35 (20)	109 (82)	—
1933	—	47 (28)	105 (60)	—
1935	—	79 (46)	126 (79)	—
1937	8 (4)	69 (42)	159 (95)	—
1938	14 (8)	69 (41)	131 (76)	—
1939	19 (10)	?	?	—

Das Große Seminar, das unter den Schutz des hl. Diakons Laurentius gestellt wurde, konnte nach der Eröffnung im Oktober 1927 erst allmählich seinen Lehrkörper aufbauen¹², auch die Einrichtung war anfangs sehr dürftig, doch der Geist der 11 Seminaristen ausgezeichnet. Am 19. März 1928 fand die erste Einkleidung statt¹³. Auch hier in Jaunde wurde ein Seminarbau notwendig, da die ärmlichen Vorkriegsgebäude nicht mehr ausreichten. Der deutsche Br. Wunibald begann 1929 mit dem Bau. Dieser wurde 70 m lang und 9 m breit und bietet mehr als 60 Studenten Platz. Als Seminarkapelle dient die alte von den Pallottinern erbaute Kirche von Jaunde, welche die große Zahl der Gläubigen nicht mehr fassen konnte und darum durch eine größere ersetzt worden ist¹⁴. Im gleichen Jahr beendeten 9 von den 11 Seminaristen ihr Philosophicum und gingen dann zu den einzelnen Stationen,

¹⁰ Bull. XXXIV, 901 f.

¹¹ Entnommen den amtl. Übersichten (Bull.; seit 1930 Chron.). Sie beziehen sich auf den Monat Juli des betreffenden Jahres. Wenn die Zahlen mit den in den Berichten genannten nicht übereinstimmen, ist da wahrscheinlich ein anderer Zeitpunkt gewählt. Die Klammern beziehen sich auf das Vik. Jaunde allein.

¹² Chron. 1932, 154.

¹³ Echo 1928, 308 f. Ein Beteiligter schreibt dazu: „O ergreifender Augenblick, da wir mit großem Eifer unsere Hingabe vollzogen. Ja, es ist wahr, Gott schaut nicht auf unsere Person. Wir, die wir gestern noch Heiden waren, kaum dem Heidentum entrissen, sind nun aufgenommen unter die Zahl der Jünger des Königs der Könige . . ., daß unsere durch ihn verherrlichte Seele singen kann: Nigra sum, sed formosa, ideo dilexit me Rex. — Trage ich auch schwarze Haut, bin ich doch schön; der König hat mich geliebt und eingeführt in sein Gemach“.

¹⁴ Echo 29, 212; 30, 74.

um ihr 1. Probejahr zu machen. Nach Wiederaufnahme des Studiums wurde am 10. August 1931 an 8 Seminaristen die erste Tonsur erteilt, woran die schwarzen Christen trotz des Werktages großen Anteil nahmen¹⁵. Im gleichen Jahr war das alte Vikariat Kamerun in zwei selbständige Gebiete, Jaunde und Duala, geteilt worden. Die 8 Seminaristen stammten gerade zur Hälfte aus Jaunde und Duala. Um mehr Spiritaner für die so dringende Seelsorgsarbeit frei zu bekommen, lud Bischof Vogt mit Erfolg die Schweizer Benediktiner aus der Abtei Engelberg ein, das Priesterseminar zu übernehmen. Im November 1932 begannen drei Patres den Unterricht, im folgenden Jahr wurde ihnen auch Leitung und Verwaltung übertragen, nachdem noch zwei Patres und drei Brüder eingetroffen waren. Die Benediktiner kamen zugleich mit der Absicht, später ein eigentliches Mönchskloster in Kamerun zu gründen¹⁶. Der Austritt bzw. die Entlassung einiger Seminaristen im Jahre 1934 brachte eine Verringerung der Zahl, aber eine Vertiefung des guten Geistes unter den Getreuen¹⁷. Die ersten Majoristen erhielt das Seminar am 22. April, die ersten Priester am 8. Dezember 1935. Daß diese erste Priesterweihe in Kamerun ein wahres Freudenfest für das ganze christliche Volk wurde, braucht kaum gesagt zu werden. Es war eine Doppelweihe, die gleichzeitig in Edea (Duala) und Jaunde von den beiden Apostol. Vikaren erteilt wurde. An beiden Orten fand sie im Freien statt, in offenen Festhütten, die im Eingeborenstil erbaut waren. Das ganze Volk sang die lateinischen Ordinariumsgesänge. An 20 000 Teilnehmer zählte man allein in Edea, darunter viele Protestanten¹⁸. Die Regierung war durch den Gouverneur bzw. Administrator vertreten. Welch ein Unterschied zwischen diesem Sonntag und jenem 16. November 1890, als die Pallottiner, die dort eine Niederlassung gründen und die hl. Messe feiern wollten, vor den drohenden Schwarzen fliehen mußten! „Was Weihnachten 496 mit der Taufe Chlodwigs zu Reims für das Christentum und die katholische Kirche des Franklandes war, das bedeutet der 8. Dezember 1935 für das Christentum und die katholische Kirche in Kamerun mit der Weihe der ersten acht einheimischen Priester“¹⁹. Die 2. Priesterweihe im Oktober 1937 brachte weitere sechs und die 3. im Oktober 1938 weitere fünf Priester, sodaß bis Juli 1939 schon 19 schwarze Priester die Arbeit der weißen Missionare in Kamerun unterstützen²⁰.

¹⁵ Echo 32, 48.

¹⁶ Ebd. 219; 33, 24. Seit 1927 hatte P. Keller, seit 1930 P. Lazarus C. S. Sp. die Leitung innegehabt. Die Benediktiner sind heute mit 9 Patres und 3 Brüdern dort tätig (Echo 39, 104).

¹⁷ Echo 35, 142.

¹⁸ Man hatte ihnen gesagt, bei den Katholiken würde nie ein Schwarzer zum Priester geweiht werden. Die Frau des Oberhäuptlings Atangana war besonders gespannt, da sie im Dom zu Limburg schon vor dem Kriege einer Priesterweihe beigewohnt hatte.

¹⁹ Echo 36, 85; 118 f. Am gleichen Tage erhielt auch das Ap. Vik. Goldküste die ersten zwei einheim. Priester (KM 1936, 195).

²⁰ Ann. 37, 298; Echo 39, 45. Mit der Weihe dieses Jahres dürften es etwa 25 sein. Der erste eingeborene Priester des Nachbargesbietes Ubangischari, der am 27. März 1939 geweiht wurde, ging auch aus dem Seminar von Jaunde hervor (ebd. 20).

2. Heutige Lage und Einrichtung der Seminare²¹

Zunächst die Vorschule. Auf bestimmten Missionsstationen erhalten die besseren Schüler im letzten Schuljahr oder auch nach Abschluß der Grundschule einen Ergänzungsunterricht im Französischen und eine kurze Einführung ins Lateinische. Dieser Unterricht wurde weiter ausgebaut zu Edea für Duala und zu Mvolye für Jaunde. Das Tarzsius-Seminar von Edea hat dafür sogar zwei Klassen, in denen zwei Seminaristen unterrichten, die dort ihr Probejahr machen. Die Schüler werden zugleich an ein frommes Leben und häufigen Sakramentenempfang gewöhnt. Vom rein intellektuellen Standpunkt sind die meisten älteren nur mittelmäßig begabt. Die weniger Begabten und weniger Eifrigen, die keine Aussicht bieten, werden früh genug entlassen.

Das Kleine Seminar zu Akono zählt als Lehrkörper drei Patres und drei Große Seminaristen. Die Inneneinrichtung der Gebäude ist so einfach wie möglich. Nicht nur Armut hat dazu geführt, sondern auch der Umstand, daß für die Kandidaten das Priestertum nicht gleichbedeutend werden soll mit Luxus und Bequemlichkeit. Ihre Mahlzeiten sind die gleichen wie im Dorfe; höchstens gibt es noch etwas Fleisch, um sie für die geistige Arbeit zu stärken, die sie mehr anstrengt als „Bäume fällen“. Auch die Kleidung ist afrikanisch: Hemd und Hose, allenthalben geflickt; keine Fußbekleidung. Sie machen ihre Betten, fegen ihre Säle, arbeiten in den Pflanzungen, sie bleiben noch fest in ihrem Boden verwurzelt. Der Eintritt findet mit etwa 14, 15 Jahren statt²². Der Studiengang umfaßt gewöhnlich 5—6 Jahre. Dreimal in der Woche wird eigentlicher Klassenunterricht gegeben, 2 Std. morgens und 2 Std. nachmittags. An den übrigen Tagen werden die Schüler zu Handarbeiten herangezogen in Gartenbau, Buchbinderei, Druckerei u. dergl. In der Zwischenzeit bleiben 4 Std. Studium. An Fächern hat der Lehrplan Lateinisch (wöchentlich 4—6 Std.), Französisch (3—4 Std.), zwei einheimische Sprachen (Ewondo und Bassa als Hauptsprachen), Religion (2 Std.), Gesang (den die Schüler „anbeten“) und ein wenig Mathematik, Geschichte und Erdkunde. Die ersten 2 Jahre gelten vor allem der Erlernung der lateinischen Sprache, erst vom 3. ab wird mehr Französisch betrieben, und zwar aus folgendem Grunde: Es sollen alle abgeschreckt werden, die vielleicht nur billig und rasch die Kolonialsprache lernen und dann bei irgendeiner europäischen Behörde oder Handelsgesellschaft eintreten wollen. Nach fünf Jahren sprechen sie gut Französisch und stehen auch im Latein den europäischen Abiturienten nicht nach²³. An religiösen Übungen sind vorgesehen: Morgengebet, hl. Messe, geistl. Konferenz vor dem Abendessen, Abendgebet. Die meisten

²¹ Neben Keller (Anm. 6) berichtet hierüber sehr gut Wilbois, Le Cameroun, Payot Paris 1934, 135—140. Mangels neuerer Mitteilungen aus Kamerun stützt sich die folgende Darstellung nur auf diese beiden Quellen, die aber im wesentlichen heute noch zutreffen werden.

²² Daß man nicht allzu rasch in der Aufnahme ist, erhellt aus Wilbois (134): „Un enfant à 15 ans déclare qu'il veut être prêtre. On commence par rire de son désir. Bientôt il l'exprime de nouveau. On le rabroue plus nettement. Il insiste à chaque fête. Alors, si l'on croit discerner en lui l'apparence de l'écho d'une vocation, on l'essaie“.

²³ Vgl. den als Anhang gebrachten lateinischen Brief des Seminaristen Simon Mpeke an den Verfasser, der bei der 1. Priesterweihe 1935 sein Ziel erreichte.

beichten jede Woche und kommunizieren alle Tage. Im allgemeinen sind die Schüler sehr gelehrig und aufmerksam, weder im Studiersaal noch im Schlaftsaal haben sie Aufsicht nötig. Als Hauptfehler müssen bekämpft werden: Schüchternheit, Verslossenheit, Leichtsinn und Unbeständigkeit, wenig Sinn für das Wesentliche, Mangel an Tatwillen und Großherzigkeit. Diese Fehler, Rassenfehler, wenn man will, erklären sich leicht, wenn man bedenkt, daß die Schüler direkt aus dem Busch kommen und in ihren zumeist heidnischen Familien überhaupt keine Erziehung genossen haben. Weitere Schwierigkeiten bieten die Stammesgegensätze. Die Stämme sind sehr zahlreich und unterscheiden sich oft sehr, leben auch oft in Feindschaft untereinander²⁴. Im Seminar müssen natürlich diese Streitigkeiten und die Gruppenbildung unterbunden werden. Auch die Sprachverwirrung ist nicht gering. Die beiden Hauptsprachen Ewondo und Bassa gleichen sich nur wenig; sie müssen aber von allen Seminaristen mit Rücksicht auf die spätere Seelsorge erlernt werden. Die Beherrschung dieser beiden Sprachen (außer der Muttersprache) ist Bedingung für die Zulassung zu den hl. Weihen. Von 1923—1933, in den ersten 10 Jahren also, wurden 224 Schüler aufgenommen, davon haben 71 nicht ausgehalten. Die meisten wurden wegen ungenügender Begabung entlassen; $\frac{2}{3}$ gehen also gewöhnlich ins Große Seminar über.

Im Großen Seminar herrscht wie im Kleinen Einfachheit in Einrichtung, Nahrung, Kleidung usw. Auch die Handarbeit in Haus und Feld fehlt nicht. Die Philosophen gehen in Kaki-Kleidung und barfuß, die Theologen tragen Schuhe und graue Sutane. Der Kostenaufwand ist trotzdem groß. Die ständige Neuanschaffung von Büchern, Kleider, Lebensmittel usw. verschlingen viele Summen. Nur wenige Seminaristen sind imstande, für alles aufzukommen. Die beste Hilfe ist das Opus St. Petri, zumal auch die einheimischen Christen nicht viel tun können. Das Seminar umfaßt zwei Jahre Philosophie, fünf Jahre Theologie und zwei Jahre Probezeit, zusammen also neun Jahre. Das erste Probejahr ist fällig nach der Philosophie, das zweite nach drei Jahren Theologie. Tonsur und Niedere Weihen werden nach dem ersten, die höheren Weihen erst nach dem zweiten Probejahr erteilt. Über die Probejahre schreibt ein Seminarist: „Prüfungs- und Bewährungszeit nennt man bei uns zwei Jahre Unterbrechung der Studien; während dieser Zeit verläßt der Studierende seine Bücher, um verschiedenen Beschäftigungen nachzugehen. Bald ist er Katechist in einer Mission, bald Lehrer im Kl. Seminar, bald muß er für den Gesang in der Kirche sorgen, dann wieder die kleinen Zöglinge betreuen. Patres und Bischof bekommen während dieser Zeit ein Bild von den Talenten und Fähigkeiten der Theologen, und wenn das Urteil der Vorgesetzten günstig lautet, können sie dann ihre Studien weiter fortsetzen“²⁵. Durch die Probejahre kommen die Seminaristen also in Berührung mit der Welt. Da gibt es manche Reize und Versuchungen, die, wenn einmal überstanden, sie nur um so mehr festigen. Eingetreten mit ungefähr 14 Jahren, sind sie am Ende gegen 30 Jahre alt. Was den Zölibat betrifft, wissen sie ebensogut wie ihre weißen Confratres, wozu sie sich verpflichten.

²⁴ Einem jungen Ewondo empfahl der Vater vor seinem Eintritt ins Seminar, sich ein gutes Messer mitzunehmen. Er habe gehört, daß auch Bassa dort seien.

²⁵ Echo 33, 243.

Studiengang und Tagesordnung sind ungefähr die gleichen wie in den Seminarien Europas²⁶. Im letzten Jahr werden die schon zu Priestern Geweihten besonders in der Pastoral ausgebildet und zu Aushilfsdiensten in den Gemeinden der Umgebung verwandt. An Ferien sind vorgesehen: 14 Tage zu Weihnachten, 3 Wochen zu Ostern, 2 Monate im August und September. Die Seminaristen bleiben im Seminar, wo sie täglich zu ungefähr 2½ Std. Handarbeit herangezogen werden. Die geistige Begabung der Theologen ist gut, teilweise sogar hervorragend²⁷. Größere Schwierigkeit bietet ihre sittlich-religiöse Ausbildung. Gehorsam und geregelte Tagesordnung fallen ihnen nicht leicht. Doch haben alle besten Willen. Ja, „die meisten dieser jungen Leute, die in der Mehrzahl heidnischen Eltern entstammen, bilden eine Auslese . . . Einige sind geradezu außergewöhnliche Menschen, weniger wegen ihrer geistigen Überlegenheit als wegen ihres reichen Innenlebens. Gestärkt durch den Empfang der Sakramente, erleuchtet durch das Studium geistlicher Schriften, üben sie sovielerlei Abtötungen, daß man ihrem Eifer oft Zügel anlegen muß, und kämpfen so in aller Demut gegen die Erbfehler, unter denen sie leiden. In der Voraussicht, daß man sie vielleicht des Mangels an Autorität bezichtigen wird, kämpfen sie streng gegen die Laster ihres Stammes, besonders gegen die Überreste des Götzendienstes, den sie ja viel besser kennen als die Europäer. Mehrere bieten sich im voraus an, wenn sie einmal Priester sind, nur grobe Speisen zu essen, nur auf der altgewohnten Planke zu schlafen und barfuß zu gehen mit der Begründung, Komfort sei notwendig für die Weißen, für sie bedeute es Schwelgerei.“ Alle sind zufrieden, einige Jahre als Hilfspriester zu leben an der Seite eines Spiritaners bis zu dem Tage, wo sie fähig sind, selbständig eine Station zu leiten, wie ihre Confratres in Uganda und Gabun. Einige sehnen sich nach einem beschaulichen Leben in Klöstern, um sie nur von Zeit zu Zeit zur Predigt und gelegentlichen Aushilfe zu verlassen. Da der Bischof aber vor allem einen einheimischen Weltklerus heranbilden will, ist er nicht für den Eintritt in ein Kloster, weder in unsere Gesellschaft noch bei den Benediktinern. Die Kleriker müssen wenigstens einige Jahre als Weltpriester in der Mission gewirkt haben.

²⁶ Lehrplan: A. Philosophie: Scholastische Philosophie (lateinisch) in 11 Wochenstd.; Naturwissenschaft im 1. Jahr: 3—4 Std.; Geschichte des AT und NT im 2. Jahr: 4 Std. — B. Theologie: Im 1. Jahr: 6 Std. Dogmatik (Fundamentaltheologie); 5 Std. Moral (Allgemeine Prinzipien); 3 Std. Kirchengeschichte; 1 Std. Liturgik. Im 2. Jahr: 6 Std. Dogmatik (Gott, Schöpfung, Erlösung); 5 Std. Moral (Gebote); 3 Std. Kirchengeschichte; 2 Std. Exegese. Im 3. Jahr: 6 Std. Dogmatik (Gnade u. Sakramente); 5 Std. Moral (Gerechtigkeit); 4 Std. Kirchenrecht; 1 Std. Psalmen. Im 4. u. 5. Jahr: 5 Std. Dogmatik (Sakramente); 6 Std. Moral u. Kirchenrecht (Sakramente); 2—3 Std. Exegese; 1—2 Std. Pastoral. — Tagesordnung: 5.00 Aufstehen; 5.15 Morgengebet, Betrachtung; 6.00 Hl. Messe, Danksagung; 6.45 Zimmermachen; 7.15 Frühstück; 7.30 Studium; 8.30 1. Vorlesung; 9.20 Erholung; 9.45 Studium; 10.50 2. Vorlesung; 11.45 Partikularexamen; 12.00 Mittagessen, Erholung; 1.30 Handarbeit; 2.00 Rosenkranz; 3.20 3. Vorlesung; 4.10 Erholung; 4.45 Studium; 6.00 Konferenz od. geistl. Lesung; 6.30 Abendgebet, Besuchung; 6.45 Abendessen, Erholung; 7.45 Studium; 8.45 Schlafengehen; 9.00 Nachtruhe.

²⁷ Das bezeugt ein Schriftchen des schon genannten Simon Mpeke, das 1934 in der Sammlung Xaveriana zu Löwen erschienen ist mit dem Titel „La Religion des Bakoko“.

Über dieses Wirken der schwarzen Priester unter ihren Landsleuten läßt sich nach drei Jahren begreiflicherweise noch kein abschließendes Urteil fällen. Wie bis jetzt bekannt, bewähren sie sich gut; jedenfalls sind sie für die so sehr an Personalangel leidende Kamerunmission eine äußerst wertvolle Hilfe. Bei der großen Masse der Christen und Taufbewerber und der kleinen Zahl der Missionare, bei den ständigen Bitten um Neugründungen kann auf die Dauer nur ein eingeborener Klerus Abhilfe schaffen²⁸. Somit liegen in Kamerun neben den allgemeinen noch eine Reihe besonderer Gründe vor, die die Heranbildung eingeborener Priester zur unbedingten Notwendigkeit machen.

Zum Schluß noch ein kurzer Hinweis auf die einheimischen Ordensberufe in Kamerun. 1927 gründete Bischof Vogt die „Brüder vom hl. Josef“, die heute nach dem Zahlenbericht²⁹ 16 Mitglieder zählen. Es sind meist Handwerker, doch denkt man in Zukunft besonders an Lehrer und Katechisten. Wegen der Unbeständigkeit der Schwarzen dauert das Postulat vier, das Noviziat zwei Jahre³⁰. Für einheimische Schwestern wurde von den Missionschwestern vom Heiligen Geist 1935 das erste Noviziat mit fünf Novizinnen eröffnet. Die Mitgliederzahl ist inzwischen auf 12 angewachsen.

Anhang

Brief des eingeborenen Seminaristen Simon Mpeke an P. Kramer

Dilectissime in Christo! Laeto corde has tibi etiam indignus scribo litteras. Cum nihil ametur nisi praecognitum, ipsius amicitiae ratio cognitum supponit utrumque amoris terminum. Propterea quod de me misero peccatore breviter dicere tuae charitati non dubito.

Paganis parentibus natum mirabili sane providentia omnipotens et misericors Deus me diligens spontanee, ut dicitur in Zacharia, e caliginosis tenebris transtulit in admirabile lumen Evangelii Filii dilectionis suae Jesu Christi, statim ac in nostrum territorium Missionarii pervenerunt. In Vigilia Assumptionis B. M. V. anno 1918 renatus ex aqua et Spiritu Sancto, die benedicta Assumptionis Matris Dei et hominum, Panem Angelorum in se habentem omnem dulcedinem et suavitatem gustans gustavi. Ab hac die, catechista a Patre Missionis Edeae creatus, usque ad annum 1923, in quantum potui, laboravi in propagando evangelii Christi verbo, non multum exemplo, nam homo peccator sum ego portans mecum omnes miseras meas quocumque iero usque ad hodiernum diem.

Incipiente anno 1923 intus pulsus vocationem meam ad statum clericalem aliquem Patrem Jung non celavi, a quo confirmatus sequente anno Seminarium Stⁱ Joseph ingressus sum, et tribus annis post, Supe-

²⁸ Folgende Übersicht mag das erhärten:

Mvolye	17 300 Christen	50 Dörfer	2 Patres
Omvan	12 250 Christen	92 Dörfer	2 Patres
Etudi	10 600 Christen	56 Dörfer	2 Patres
Efok	11 360 Christen	112 Dörfer	2 Patres
Minlaba	10 700 Christen	91 Dörfer	2 Patres usw.

Und das sind alles mehr als praktizierende Katholiken! (Ann. 37, 297 f.)

²⁹ Echo 39, 104.

³⁰ Ann. 34, 261 ff.

riorum benigno nutu, inter alumnorum numerum Majoris Seminarii Stⁱ Laurentii receptus.

Nunc scientia praesertim pietate quae tamen ad omnia utilis est inops, ad majora autem vocatus conscius, pene quotidie Deum incessanter rogo ut dirumpat impia vincula amoris mei proprii qui mihi maximum est impedimentum ut Deo intime adhaeream.

Ora ergo, amice, pro indigno amico tuo, ut ad eam perveniam perfectionem ad quam me Deus benigne et fortiter advocat, ut Dei adjuvante gratia, in ipsam subsistentem Lucem et Charitatem transformatus Camerunensis patriae lux et sal divinitus effectus, forma non multos post annos efficiar gregis ex animo quem creditura est mihi in Christo Domino Nostro. Si velis et possis, libros de mysticis tractantes rebus ad me mittas. Majora tibi in posteriore vice reservans, dilectissime, te in Christo amplector osculo sancto,

tuus amicus

Simon Mpeke.

Von der Macht des Heidentums einst und jetzt

Von Pfarrer i. R. Dr. H. Doergens, Krefeld-Traar

Menschenopfer hat es bei den verschiedensten Völkern des Altertums gegeben, bei den Sumerern, Assyern, Babyloniern, bei den SABIERN, Arabern, Kanaanäern, Karthagern, Griechen, Römern, Galliern, Germanen — nach Mader¹ auch bei den Ägyptern —, und sie sind um so sicherer bezeugt, je mehr die Geschichte der Urvölker erkannt wird. Sie waren eine Folge der Furcht vor den Naturgewalten, die geradezu erdrückend an der Frömmigkeit des primitiven Heidentums lastete und Hand in Hand ging mit der Sucht nach Enträtselung der Zukunft und abergläubisch-zauberischen Versuchen, jene Naturgewalten in den Dienst des Menschen zu zwingen. Besonders widerwärtige, wahrhaft dämonische Formen hat jene Verirrung gezeitigt bei den Mayavölkern Altmexikos, und zwar noch im 11. bis 15. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. „Menschenopfer waren dort etwas ganz Gewöhnliches; auf vielen Bildwerken sind ihre abstoßendsten Einzelheiten absichtlich gräßlich lebensgetreu herausgearbeitet. Man sieht, wie Geier den Leichnamen die Augen auspicken, wie Priester die eben aus der Brust der Opfer herausgerissenen Herzen darbringen und Hekatomben ausgeweideter Leiber zu Füßen des Gottes liegen“². Wie sagt St. Paulus der Heidenapostel (Röm. 1, 31)? „Sie (die Heiden) sind lieblos, treulos, erbarmungslos.“

Noch vor kurzem hat in Indien ein Menschenopfer stattgefunden, über das ein deutscher Missionar, P. Fr. Schubiger S. J., als Zeitgenosse in den Nachrichten aus der deutschen Jesuitenmission in Puna³ berichtet. Und die Beweggründe, aus denen das Opfer hervorging, und

¹ Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Freiburg 1909.

² Thomas Gann, Götter und Menschen im alten Mexiko. Die Kultur der mexikanischen Völker vor der Berührung mit Europa, Leipzig 1938, S. 49 f.

³ Indische Bilder, Juli 1938.

die Begleitumstände, unter denen es dargebracht ward, zeigen deutlich die wesenhafte Gleichartigkeit mit jenen der Antike. Im heidnischen Dorfe Gumpur, im Arbeitsgebiet P. Schubigers, hatte es ein Jahr lang fast nicht geregnet. Da kamen die Leute drohend zum Götzenpriester: „Was tust du eigentlich, daß immer noch kein Regen fällt? Immer rühmst du dich, daß Shiva und Durga auf dich hören! . . . Jetzt mach, daß Regen kommt . . .“ Aber Shiva, so hieß der Götzenpriester, verlor die Ruhe nicht. „Unsere Götter sind erzürnt. Da bin ich nicht schuld. Da seid ihr schuld. Ihr verehrt sie ja nicht mehr, wie es sein muß.“ „Was müssen wir denn tun?“ „Das wißt ihr so gut wie ich. Shiva will Opfer haben. Als Herr über Leben und Tod dürstet er nach Blut.“ „Also, wieviel Ziegen müssen es sein? Aber dann muß es regnen!“ „Ziegen! Ziegen! — Ihr wißt selber, wie Shiva verehrt wurde und bei euch schon lange nicht mehr verehrt wird — —“ Als alles still und trotzig vor ihm stehen blieb, fuhr er in gleichmütigem Tone fort: „Das wißt ihr doch: Durga führt ihren Tanz auf Menschenleichen auf; sie will Menschenblut, kein Ziegenblut“. Da schien doch ein Grauen durch die Menge zu gehen. Alles schwieg. Nach einiger Zeit meinte der Schulze: „Würde es ein kleines Mädchen tun?“ Man wußte, er hatte noch ein sechsjähriges Mädchen, das er nicht mochte, weil es durch einen Fall etwas verstümmelt, nicht recht arbeitstüchtig und schwer zu verheiraten war — aber man kam nicht dazu, lange darüber zu sinnern, was er meine. Denn sofort sagte der Götzenpriester scharf: „Nein! Das tut es nicht! Weiber zählen nicht. Ein Mann muß es sein. Kein alter, der zu nichts mehr taugt. Ein rechtes Opfer für die Götter muß fehlerlos sein.“ „Nun ja, du hast ja zwei solche Söhne“, klang es aus dem Hintergrund. „Opfere du einen!“ „Wir, meine Söhne und ich, sind doch die Diener Shivas. Der Gott will doch nicht das Blut seiner Freunde und Verehrer!“ „Das sind wir auch, das sind wir alle“, kam es von allen Seiten. Es war aber doch, wie wenn über dem Verhandeln der Gedanke an ein Menschenopfer sein Grauen zu verlieren begonnen hätte; denn einer meinte: „Dann müßte man sehen, ob man nicht irgendwo eines Mohammedaners oder Christen habhaft werden könnte“. Wieder wies der Götzenpriester das ab. Diese seien ein Greuel vor den Göttern, sie taugten nicht zu einem Opfer. Ob mit Bedacht oder nicht — lenkte er die Gedanken auf ein benachbartes Dorf, gegen das mancherlei Eifersüchteleien und Feindschaften bestanden, Dongargav, dessen Bewohner als besondere Verehrer Vishnus galten. Am Montag, dem 30. August, abends, ergab sich eine passende Gelegenheit. Gangaram, ein gesunder junger Mann von etwa 23 Jahren, sah nach den Saaten. Er war allein. Der Schulze plauderte ein wenig mit ihm, lud ihn dann zu einem Festmahle ein und nahm ihn gleich mit . . . Als Gangaram am anderen Morgen mit schwerem Kopf erwachte und zu klarem Denken kam, fand er sich an den Händen und Füßen gefesselt. Auf sein Schreien kam eiligst der Schulze und steckte ihm einen Knebel in den Mund. Nicht viel später kam der Götzenpriester, um das Opfer auf seine Fehllosigkeit zu prüfen. Es war alles in Ordnung: Grade gewachsen, keine störenden Haarwirbel, keine Flecken, keine Warzen . . . Heute ist Dienstag, aber es ist schon zu spät. — Mittwoch geht nicht. — Also am Donnerstag! Das Opfer muß bei Sonnenaufgang stattfinden. Vorher muß alles bereitet werden: waschen, salben, bekränzen, der Umzug! Beim Opfer müssen alle Verehrer Shivas unbedingt teilnehmen . . . Als am Donnerstag die Morgen-

dämmerung heraufkam, gaben leise Schläge mit einer großen Trommel das Zeichen, alt und jung, Mann und Frau mußten kommen. Dann begann der Umzug. Voran die große Trommel, dann wurde der unglückliche Gangaram von starken Männern geschleppt. Sein Leib war mit Kokosnußöl eingerieben; auf der Stirn, an den Armen und Beinen, an Brust und Leib schimmerten die bekannten drei weißen Striche, zum Zeichen, daß er, der Verehrer Vishnus, nun dem Gotte Shiva geweiht sei. Um den Hals trug er einen Blumenkranz. Vor dem Tempel erwartete der Götzenpriester den Zug, fast ganz entblößt, um den Hals eine grauenhafte Kette von zehn Menschenschädeln. „So, erst alles nieder zum Gebet!“ Alles kauerte sich nieder, die Hände streckten sich zum Himmel und in einem leiernden Wirrsal von Stimmen wurde Varuna, der Regengott, angerufen, Shiva beschworen, er möge Varuna nicht hindern, seinen Regen zu spenden, Durga das Blut des Opfers darzubieten. In dem Augenblick kam ein Sikh, namens Dhirat Singh, an die Stelle und sah mit Entsetzen, was man da vorhabe. Er beschwor die Leute, doch so was nicht zu machen. Das habe ja keinen Sinn. Aber schon hatte ein wilder Fanatismus die Menge ergriffen . . . Inzwischen war die Sonne langsam blutrot heraufgekommen. Als ihr unterer Rand sich gerade vom Horizont hob, gab Shivaram, der Priester, das Zeichen und mit zwei Äxten, die eigens zu diesem Zweck neu geschärft waren, schlugen zwei Männer Gangaram das Haupt ab. Sofort ergriff es der Priester und setzte es unter Zaubersprüchen auf den Opferstein des Gottes. Ebenso wurde der blutende Rumpf unter geheimnisvollen Formeln an den Fuß des Altares gelegt und nachher in seine Glieder zum „Mahle für Shiva“ zerstückelt. „Nach drei Tagen ist Neumond. Dann wird es regnen!“ Mit dieser Verheißung entließ der Priester die Menge, über die sich eine starre Stille gelegt hatte . . .

Ungefähr ein Jahr lang hatte es nicht geregnet, die Sonne versengte die Fluren, eine Hungersnot schien bevorzustehen. Aus dem alten Ägypten wird berichtet, daß man dort zur Zeit großer Dürre, bei Pest und anderen öffentlichen Kalamitäten, Menschen von roter Farbe der Sonne geopfert habe. Der zu Opfernende, meistens ein Fremder, ein Kriegsgefangener, ein Feind — schaute nicht auch der indische Götzenpriester nach Feinden aus? — mußte rote oder doch blonde Haare haben. Rote Menschen und Tiere (rothaarige Rinder) galten als vom Feuergeiste besessen; ihnen schrieb man die Schuld an übermäßiger Hitze und Dürre zu. Waren sie geopfert, mußte die Hitze aufhören. Bei den Griechen opferte man aus demselben Grunde der Gottheit rote Hunde und Füchse. Astralkult im Bunde mit superstitiöser Bewertung der Farbe! Nach Philo Byblius-Sanchunjaton⁴ bestimmten die Phönizier bei großen Katastrophen, wie sie Kriege oder Dürre oder Pest mit sich brachten, einen ihrer Lieblinge für Kronos und opferten ihn. Nach der germanischen Hervarasage erklärten bei einer Hungersnot Wahrsager, daß nicht eher wieder Fruchtbarkeit herrschen werde, ehe nicht der edelste Jüngling geopfert würde.

„Das Opfer muß bei Sonnenaufgang stattfinden. Als der untere Rand des Tagesgestirns sich gerade vom Horizont hob...“ (Sonnenverehrer waren die alten Ägypter, Phönizier, Karthager, Inder, Babylonier, Perser, Syrer, Araber, in jüngerer Zeit auch Griechen und Römer. Selbst bei unseren germanischen Vorfahren finden sich Spuren einer ausgespro-

⁴ Eus. v. C., Praep. ev. 4, 16.

chenen Sonnenverehrung.) Araber hatten einst, zur Zeit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, den Sohn des Einsiedlers Nilus in die Gefangenschaft abgeführt. Vor Sonnenaufgang sollte er den Göttern zum Opfer geschlachtet werden. Doch die Araber erwachten erst, als das Tagesgestirn hoch am Himmel stand, und so war es zum Opfern zu spät, und Theodulus, der Sohn des Einsiedlers, entkam dem Tode. Wie sagte der indische Götzenpriester? Heute ist Dienstag; aber es ist schon zu spät . . . Das Opfer muß bei Sonnenaufgang stattfinden!⁵

Schon in alter Zeit scheinen an die Stelle der Menschenopfer Tieropfer getreten zu sein. Das stellvertretende Tier war in Ägypten nebst Ochs und Gazelle besonders ein gewisser Vogel, der Rote genannt. Bei Auswahl der Tiere wurde mit peinlichster Sorgfalt vorgegangen; das Tier wurde von Kopf bis zu Fuß auf seine kultische Reinheit genau untersucht, und entdeckte man auch nur ein einziges weißes oder schwarzes Haar, so war es nicht „sonnengemäß“ und daher zum Opfer untauglich. „Grade gewachsen, keine störenden Haarwirbel, keine Flecken, keine Warzen, alles war in Ordnung“. Ein rechtes Opfer für die Götter muß fehlerlos sein — sagt der indische Götzenpriester. Ein krüppelhaftes Mädchen tut es nicht.

Zwei Männer schlugen Gangaram das Haupt ab. Sofort ergriff es der Priester und setzte es unter Zaubersprüchen auf den Opferstein. Die gesamte antike Welt war voll des Aberglaubens und des wüsten Zaubers bis zu Mord und Kinderschächtung und Durchwühlung menschlicher Eingeweide. Und wenn alle Riten und Handlungen genau ausgeführt worden waren, dann galt der Zauber als wirkungskräftig, dann waren die übernatürlichen Wesen bezwungen. Nach drei Tagen wird es regnen! So brachte auch einst der Moabiterkönig Mesa seinen erstgeborenen Sohn dem Landesgötzen Kamos als Brandopfer dar, um diesen zu zwingen, ihm seinen Beistand gegen die Feinde nicht zu versagen (2 Kg. 3).

Aber noch Eines! Der indische Götzenpriester macht seinen Getreuen den Vorwurf, daß ihre Mißachtung der vaterländischen Götter das Unheil der Dürre heraufbeschworen habe. „Ihr seid schuld. Ihr verehrt ja die Götter nicht mehr wie es sein muß.“ Haben nicht an der Wende der Antike die Heiden den Christen denselben Vorwurf gemacht? Immer wieder berief man sich auch damals auf das Recht, die Gottheit „nach Väterweise“, „nach Herkommen und Brauch“⁶ zu verehren. „Als wir unseren Göttern noch Opfer brachten, da war Rom glücklich“⁷. Damals schrieb St. Augustin sein gewaltiges Werk „Vom Gottesstaate“, in dem er in wahrhaft geistvoller Weise als Antwort auf solche Anklagen ausführte, daß das Reich Gottes und dieser Welt sich gegenüberstehen würden bis zum jüngsten Tage. Endlich aber werde der Satan, der die Völker in die Irre geführt, in den Feuer- und Schwefelfeuer geworfen werden (Geh. Offenb. 20, 10).

⁵ Zum Sonnenkult der Antike vgl. das grundlegende Buch F. J. Dölgers, *Sol Salutis*², Münster i. W. 1925.

⁶ Z. B. Origenes G. Cels. 5, 25; Julian Apostata, Brief 42.

⁷ Augustin., *Sermo* 296, 7.

Die Gottesvorstellung der Okawangostämme in Südwestafrika

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

Je mehr die missionswissenschaftliche Forschung in Afrika voranschreitet, desto zahlreicher werden auch die Zeugnisse dafür, daß die schwarzen Völker dieses so lange verschlossenen Erdteils mehr Kenntnisse von Gott und übersinnlichen Dingen haben, als man in früheren Zeiten annahm.

Für viele Völkerschaften ist dieser Nachweis bereits geführt worden. Es gibt aber noch manche, besonders kleinere Völkerfamilien, von deren religiösen Anschauungen und Kult noch recht wenig in der weiteren Welt bekanntgeworden ist. Dazu können wir auch die Stämme rechnen, die an der Nordgrenze von Südwestafrika, am schönen Okawangofluß hausen. Diese kleinen, bis in die allerneueste Zeit nur von einigen Reisenden besuchten Stämme haben manche alte Überlieferung besser bewahrt als andere, die näher an der großen Heerstraße des Verkehrs und näher bei weißen Ansiedlungen wohnen. Der Schwarze hat hier vieles von jenem, was er von den Altvordern am Herdfeuer abgelauscht hatte, infolge der neu aufgenommenen Ideen wieder vergessen. Aber auch dort „am Ende der Welt“ schwinden die alten Erinnerungen immer mehr dahin. Darum versuchte ich, das Wichtigste über die religiösen Anschauungen der Okawangoleute, Bekanntes und bisher Unbekanntes, literarisch festzuhalten.

Am Okawango hausen fünf Stämme im ehemals deutschen Gebiet, die alle zur Banturasse gehören. Die im Westen sitzenden Okuangali und deren nächsten Nachbarn, die Bunja, sind nahe miteinander verwandt und sprechen auch dieselbe Sprache. Östlich von ihnen sitzen die Sámbin, die den Diriku nahestehen und mit ihnen dieselbe Sprache sprechen. Der östlichste Stamm sind die Wambukuschú, die im sogenannten Caprivizipfel wohnen. Die Wambukuschu haben ebenfalls eine eigene Sprache für sich.

Im großen und ganzen finden sich bei allen fünf Stämmen dieselben Anschauungen über Gott und Menschenseele. Sie haben auch denselben religiösen Kult, die Ahnenverehrung. Sonderbarerweise ist der von allen Bantuvölkern geübte Ahnenkult bei den Okawangostämmen noch gar nicht so alt. Ich werde später zeigen, wie der Übergang von der Gottesverehrung zum Ahnenkult vor sich ging.

Ich will von vornherein bemerken, daß die intellektuellen Fähigkeiten unserer Okawangoleute nicht mit denen der Betschuanen oder der Barotse am Sambesi verglichen werden dürfen. Ein englischer Polizeibeamter, der einige Zeit in der Nähe von Andara stationiert war, sagte mir einmal: „Ich bin jetzt über 30 Jahre in Südafrika und habe viele Stämme gesehen, aber keinen, der so tief steht wie die Wambukuschu“. Man darf hier nun nicht vergessen, daß die Wambukuschu früher ein Jägervolk waren und heute vielfach degeneriert sind. Man wird dann verstehen, daß die „Theologie“ dieser Menschen nicht so kompliziert sein kann wie bei höherstehenden Völkern der großen Bantufamilie. Trotzdem haben auch sie manche, wenn auch entstellte

Erinnerungen aus der Uroffenbarung bis auf den heutigen Tag herübergerettet.

Alle Okawangovölker wissen, daß es einen Gott gibt, der alles „gemacht“ hat. Gott war zuerst, dann erst kamen die Menschen. Die Leute haben keinen Begriff davon, daß Gott einmal das Weltall aus dem Nichts hervorgerufen hat. Ich möchte bezweifeln, daß hierzulande jemals irgendeiner darüber nachgedacht hat. Wenn die Leute an Gott denken, stellen sie sich viel eher einen „Former“ der bestehenden Dinge und Lebewesen vor. Sie sagen von Gott, den die Wambukuschu „Njambi“, die Diriku, Sambiu, Bunja und Okuangali „Karunga“ nennen: „Njambi gr'ombire — Gott hat gebildet“¹ (von dem Verbum kumba = formen, wie man z. B. einen Topf aus Ton formt). Er bildete aber nicht mit seinen Fingern, sondern mit seinem Willen. Ich fragte einen, woher denn die Felsen von Andara stammten, da meinte er, Gott habe sie vom Himmel auf die Erde herabgeworfen. Von den Bäumen: Gott habe die Saat vom Himmel herab ins Gelände gestreut, wo sie dann aufging. Menschen und Tiere aber habe er geformt (kumba).

Unsere Eingeborenen haben nicht bloß Kenntnis von Gott durch die bisweilen stark verstümmelte und entstellte Überlieferung, durch die Betrachtung der gewordenen Dinge, sondern vor allem auch durch die Stimme des Gewissens. Sie erkennen ihn des weiteren aus den Strafen, die sie sich zuziehen durch ihre Freveltaten oder durch das Nichtbeachten der ihnen bekannten bösen Vorzeichen. Sie glauben auch, daß Gott sich offenbart durch den Traum. Gott spricht durch den Traum zu ihnen, und darum ist bei ihnen jeder Traum wahr. Ein Argument, gegen das einfach nicht aufzukommen ist.

Auch bei der heutigen Sachlage, dem herrschenden Ahnenkult mit seinen Opfern und Beschwörungen der abgeschiedenen Geister gibt es für die geschicktesten „Hanganga“ (Zauberdoktoren, Nganga = Doktor, Hanganga = Plural) Augenblicke, wo sie sich sagen, hier hat ein anderer die Hand im Spiel, der Herr über Leben und Tod.

Auf diese einzelnen Punkte werde ich im Verlauf dieser Ausführungen noch ausführlicher zurückkommen.

Auf die Frage: Wo wohnt Gott? werden unsere Leute, ohne sich lange zu bedenken, antworten: „Im Himmel.“ Dort oben, so glauben sie,

¹ Der Gottesname „Njambi oder Nyambi“ ist bei verschiedenen Bantu-völkern und in verschiedenen Formen vertreten. Nyambi heißt Gott bei den Barotse am Sambesi, den Wambukuschu und den Diriku, Nzambi in Angola, am unteren Kongo und in Loango, Anyambe bei den Mpongwe (Gabun), Nname bei den Fan des Waldes Gabun, Mukulo Nzambi bei den Loanda in Mittel-Angola. „Karunga“ findet sich bei den Herero, Diriku, Sambiu, Okuangali und auch den Wambukuschu, Kalunga bei den Hauiko (Wanjemba), Wakwanjama in Südwest (Ovamboland). Njambi oder Nyambi und seine verschiedenen Abarten leitet P. Ch. Sacleux C. Sp. S. von dem Verbum -àmba: sagen, machen, gestalten, anordnen ab. Möglicherweise stammt es auch von -umba: formen. Daß die Wurzel, der ein Wort entstammt, bei einem Volke verlorengehen kann, braucht einen nicht zu wundern. Das haben wir auch in europäischen Sprachen. Den Namen Karunga leitet P. Sacleux von „kutunga“ ab. Im Diriku heißt kutunga = Matten flechten, „kultunga mavinda“. Simbukuschu: kurúka mauinda. — Alle diese verschiedenen Formen besagen nichts anderes als „Schöpfer, Herr aller Dinge, Gott“. (Vgl. das Werk des Bischofs A. Le Roix C. Sp. S., „Die Religion der Naturvölker“.)

ist ein großes Land, in dem Gott seinen Wohnsitz hat. Vom Himmel aus sieht und hört er alles, was auf der Welt vor sich geht, auch das, was wir in unseren Herzen denken.

Nach ihrer Ansicht stammen von Gott noch heute alle Menschen, d. h. ihre Seelen. Vielfach kann man auf die Frage: „Wo warst du damals, als dieses oder jenes Ereignis eintrat?“, die Antwort vernehmen: „Damals war ich noch bei Gott.“ Die abgeschiedenen Seelen gehen wieder dahin, von wannen sie gekommen sind. Von Gott erhielten unsere Eingeborenen früher auch den Regen, bevor Gott die Gabe des „Regenmachens“ den Häuptlingen der Wambukuschu übertragen hatte. (1)

Gott ist unsichtbar; denn er ist nicht wie die Menschen. Er hat keine menschliche Gestalt. — Es scheint jedoch, daß manche annehmen, Gott sei eine Lichtgestalt, aber von einer solchen Helle, daß man bei seinem Anblick in Ohnmacht fallen oder direkt sterben müßte, etwa so, wie manche sich zu Tode erschrecken, die plötzlich auf einen Löwen stoßen. Die Leute sagen dafür „küfa ku sitükudschima²: sterben vor Schrecken“. Zur näheren Erläuterung dieser Ansicht kann man auch den als eine Art Fluch zur Einschüchterung vorlauter, unartiger Kinder gebrauchten Ausdruck anführen: „Ha ku mono Schakëndengere, hò fu: Gib acht, wenn der Schakëndegre dich sieht, bist du eine Leiche (tot).“

Gott erscheint ihnen wie den Juden als ein strafender Gott. Sie betrachten ihn als einen strengen Vater, den sie fürchten, zu dem aber auch das verschüchterte Kind immer wieder aufschaut, wenn es in seiner Hilflosigkeit keinen anderen Ausweg mehr findet. Man wird nicht erstaunt sein, wenn diese „armen Wilden“ wie die alten Kulturvölker in ihren Mythologien das höchste Wesen auch mit recht menschlichen Unvollkommenheiten bedenken.

Nach ihrer Meinung wurden Menschen und Tiere im Himmel erschaffen. Dabei gab Gott den Menschen eine Seele, den Tieren aber nicht. Deswegen wird der Mensch, wie die Leute sagen, bei seinem Tode beweint, das Tier aber nicht.

Daß Gott die Menschen erschuf, beweist folgende Sage, die mir ein alter Eingeborener namens Sidschükwe mitteilte:

Gott hatte die Menschen im Himmel erschaffen und sie dann in einen großen Omuramba (ehemaliges Flußbett oder Tal) gesetzt. Sidschükwe nennt das: Hana u' éra mu muróna gro uré, d. h. sie fielen in einen großen Omuramba. Dieser hieß „der Omuramba Gottes“, „Gottestal“.

Damals hielt sich auch Gott zeitweilig auf Erden auf. Die Menschen waren ganz unschuldig und unwissend. Keiner wußte etwas vom Geschlechte des anderen, obwohl alle nackt waren. Sie hatten auch kein Haus. Da sprach Njambi (Gott): „Macht euch ein Haus und schlaft zusammen“ — wahrscheinlich hat er sie bei dieser Gelegenheit auch belehrt über die Verschiedenheit und den Zweck ihrer Geschlechter.

Die Menschen bekamen nun zwei Kinder, einen Knaben und ein Mädchen. Diese verheirateten sie später miteinander, und sie bekamen gleichfalls Kinder. Aber auch die Alten bekamen wieder Kinder.

² Die Bedeutung des Wortes „sitükudschima“ konnte ich nicht erfahren. Ich glaube aber kaum irre zu gehen, wenn ich annehme, das Wort habe nach seinen Bestandteilen: Situku von dituku = Leiche und dxima = mudxima (Herz) die Bedeutung von Leichenherz. Also küfa ku sitükudschima „Sterben an einem toten Herzen — Herzschlag“.

Daraufhin legten sie eine Werft und ein Feld an und gingen auf Jagd und wurden huguva — Leute.

Eines Tages brach ein Löwe in die Werft ein und tötete Frauen. Darum machte sich der Vater dieser Frauen auf und tötete den Löwen. Da sagte Gott: „Die Menschen sind haringi-ringi, d. h. Mörder.“ Gott hatte aber dem Löwen gesagt gehabt: „Du kannst auch Menschen töten.“

Gott bekam nun Angst vor den Menschen, sie könnten auch ihn töten, und er kehrte nach dem Himmel zurück. Er schaute von oben herab und sah, wie auch fürderhin die Löwen Menschen fraßen und wie sie hinwiederum von den Menschen getötet wurden. Da sagte Njambi: „Hast du gesehen? Die Menschen sind upata (zornig)“³.

Eine andere Sage beschreibt den „Abstieg der Menschen“ und ihr Zusammenwohnen mit Gott auf Erden folgendermaßen: Etwa 60 km südlich von Andara erhebt sich weitab vom Okawango ganz unvermittelt auf freier Fläche ein hoher Gebirgsstock von nackten verwitterten Felsen. Diese Felsengruppe trägt den Namen „Tschorillo-Berge“. Unsere Eingeborenen gaben ihr den Namen „Diue dia Ngumbi oder dia Schamajamba“. Von diesen Schamajambafelsen wissen unsere Leute unglaubliche Dinge zu erzählen (!). Wie sie sagen, kann man in den harten Fels die Fußspuren von Menschen und allen möglichen Tieren eingedrückt finden. Sie behaupten, diese „Spuren“ rührten von Menschen und Tieren her, die einmal früher, als der Diue dia Ngumbi noch weich war, an einem langen Seil vom Himmel herunterkamen. Andere Menschen aber zogen es vor, oben zu bleiben, oder sie kamen nur einmal auf einen zeitweiligen Besuch auf die Erde und kehrten dann wieder nach dem himmlischen Land zurück. So herrschte denn ein lebhafter Verkehr auf dieser primitiven „Himmelsleiter“.

So vergingen viele Jahre. Ein Regenjahr löste das andere ab. Selbstverständlich blieb auch das Seil nicht ewig neu. Als nun eines Tages ein sehr beleibter Mann sich wieder einmal an dem Seil herablassen wollte, riß es mitten entzwei. Als Gott das sah, wurde er aufgebracht und sprach: „So, jetzt gebe ich euch kein Seil mehr.“ Und damit war der Verkehr nach oben und unten ein für allemal abgebrochen. Die Spuren aber blieben in dem allmählich hartgewordenen Felsen auf immer erhalten als ein Wahrzeichen für die kommenden Geschlechter⁴.

³ Ob und inwiefern der alte Sidschukwe in diese Sage auch biblische Erinnerungen, die er beim sonntäglichen Gottesdienst früher einmal gehört haben konnte, in seine Erzählung eingeflochten hat, vermag ich augenblicklich nicht zu unterscheiden. Ich möchte hier auch einfügen, was mir ein Sohn des alten Häuptlings Andara Schanschwaki von den ersten Menschen erzählt hat: „Es bestanden im Anfang zwei getrennte Werften. Die eine war bloß von Mädchen, die andere bloß von Männern bewohnt. Die Männer gingen des Nachts nach der Frauenwerft und stellten den Mädchen nach. Die Mädchen gaben nach, und es kam zu Heiraten. Bei der Heirat aber gaben die Männer den Frauen Felle von Steinböckchen, aus denen sie sich Schürzen machten.“

⁴ Vor einigen Jahren besuchte eine kleine Gruppe von Weißen, worunter auch Herr E. Schönfelder von Grootfontein, von Muhembo aus die sagenhaften Schorilloberge. Ich fragte nachher Herrn Schönfelder, ob er auch die berühmten „Menschen- und Tierspuren“ in den Felsen gesehen habe. Er hatte aber nichts davon gesehen. Die Felsen seien stark verwittert; von irgendwelchen Spuren von Lebewesen sei nichts zu sehen. Eingeborene erzählen auch von einer Quelle, die da oben hervorkommen soll. Manche

Sonderbarerweise hatte Gott während seines Aufenthaltes auf Erden den Rugrongoro (Chamäleon) als Koch und die Divivi (die Spinne) als Zimmermädchen, das ihm sein Bett herzurichten hatte. Als großer Häuptling tat er natürlich, wie alle Häuptlinge es tun. Er suchte sich unter den Töchtern der Menschen eine Frau. Die Frau war aber keine „göttliche“, wie auch die Häuptlingsfrauen bei der hier bestehenden Maternitas — Mutterrecht — nach altem Brauch Bürgerliche sein müssen. Alles andere taugt nicht. Darum waren auch die „Kinder Gottes“ nur gewöhnliche Sterbliche — hana fumu — Häuptlingssöhne und keine Prinzen, wie etwa die Kinder der Schwestern des Häuptlings.

Ob Gott die Frau bloß hatte, als er auf Erden weilte, läßt sich nicht sagen. Eines Tages fuhr nun Gott nach dem Himmel und ließ die Frau zurück. Vor seinem Abschied aber sagte er zu den Menschen, sie sollten seine Frau in Ruhe lassen. Niemand solle sich unterfangen, sie heiraten zu wollen oder sich an ihr zu vergreifen. Wenn sie die Frau in Ruhe ließen, sollten sie alle nach ihrem Tode wieder zum Leben erwachen.

Als Gott wieder zurückkam, fand er einen Menschen bei seiner Frau. Er war sehr erzürnt — Rugrongoro und Kavivi sagten ihm: „Wir haben keine Schuld“, und Gott belohnte sie für ihre Treue. Er sprach: „Du, Rugrongoro, sollst nach deinem Tode wieder zum Leben erwachen.“ Der Kavivi sagte er: „Schlafe niemals am Boden, sondern immer in der Höhe. So wird auch dir niemals etwas geschehen.“ Den Menschen aber sagte Gott: „Mbo mu ferera, kadé ua kutúmuka karo“ = „Ihr sollt bei eurem Tode sterben für immer und nicht mehr zum Leben erwachen.“

Seitdem sah man Gott nicht wieder auf Erden. Die Menschen aber sterben und erstehen nicht mehr. Seitdem kümmert sich Gott nicht mehr um die Menschen. Er hört nicht auf ihre Gebete, darum beten auch die Menschen nicht mehr zu Gott. Soweit die Sage ⁵.

wollen auf dem Grunde der Quelle allerhand phantastische Fratzen gesehen haben, wenn das Wasser plötzlich aufwallte. Herr Schönfelder, der in der trockenen Zeit dort war, erzählte von einem kleinen Becken, in dem sich ein wenig Wasser gesammelt hatte, das aus den Felsenspalten hineingesickert war. Von Fratzen oder etwas Ähnlichem hatte er in dem Becken nichts gesehen. — Es mag nun schon sein, daß in einer starken Regenzeit sich dort Wasser sammelt und gurgelnd aufwallt und tote Fledermäuse und anderes Getier aufwirbelt. Da nun unsere Wambukuschu eine starke Einbildungskraft haben, können in ihren Augen solche arme Kadaver zu Schauergebildeten werden. Das Wasser sammelt sich in der Regenzeit unten am Fuß der Felsen zu einer großen Pfütze und fließt als Bächlein dahin, bis es der lose Sand verschlingt.

⁵ Die erwachsenen Leute töten kein Chamäleon. Wenn früher jemand eins tötete, schimpften die anderen Leute darüber. Vielfach versuchten welche zu erfahren, ob es wahr sei, daß das getötete Chamäleon wieder zum Leben erwache. Sie strichen dem Tierchen Nikotin in den aufgesperrten Rachen, worauf es alsbald starb. Nachher verbargen sie es in einem hohlen Baume oder sonstwo. Dann schauten sie jeden Tag nach, ob das Wunder seines Wiedererstehens sich auch wirklich vollziehen würde. Das „soll“ nun auch tatsächlich eingetreten sein (!). Nach Verlauf von verschiedenen Tagen fand man ein ganz kleines Chamäleon auf dem Grunde. Auch wenn man eins verbrennt, kommt doch wieder ein kleines Chamäleon zum Vorschein (!). — Die Kinder töten fast jedes Chamäleon, dessen sie ansichtig werden. Sie haben einen abergläubischen Widerwillen dagegen. Sie wagen auf keinen Fall, eins mit der bloßen Hand anzufassen.

Das jetzige Verhältnis der Menschen zu Gott. Die Sage von dem „Sündenfall“ beweist, daß unsere Eingeborenen das Empfinden haben, daß das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen einmal ein anderes war als heutzutage. Sie wissen, daß es nicht die Schuld Gottes war, daß es so geworden ist, sondern eine Schuld von seiten der Menschen. Im Laufe der Jahrtausende haben sie den wahren Sachverhalt vergessen und in ihrer kindlichen Phantasie einen neuen Schuldgrund sich ausgedacht, der ihren Verhältnissen besser angepaßt ist, nämlich einen Ehebruch mit der „Frau Gottes“, also mit einer „Häuptlingsfrau“. Solch ein Verbrechen wurde früher bei ihnen unnach-sichtlich mit dem grausamsten Tode bestraft.

Die Schuld des einen wurde zu einer Schuld des ganzen Geschlechtes. Sie ist die Ursache des Todes aller. Ohne sie wären alle nach ihrem Tode wieder zu neuem Leben erstanden.

Woher der Zusatz zu der Fabel stammt, daß nun Gott ganz und gar den Verkehr mit den Menschen abgebrochen haben soll, wird wohl keinem hierzulande ganz klar sein. Möglicherweise kam er erst nach hier, als vor 70–80 Jahren die von dem Nachbarstamm der in Angola sitzenden Hauiko oder Wanjëmba stammende Ahnenverehrung (Hanga) ins Wambukuschuland einzudringen begann. Die „Hanga“ verdrängte mehr und mehr den alten Gottesdienst. Die Leute geben zu, daß früher mehr zu Gott gebetet wurde als heutzutage.

Glaube an eine Art „Weltlenkung“. Gott gibt das Leben. Er setzt auch die Lebensdauer eines jeden einzelnen fest. Ertrinkt einer im Okawango, so heißt es: „Dijuua diendi!“ Es war der ihm von Gott schon längst festgesetzte Todestag. An diesem Tage mußte er sterben. Es nimmt sich fast aus, als ob Gott selber ihn hätte gar nicht retten können.

Gott ist die Ursache des Todes eines jeden. Auch wenn einer durch Mörderhand fällt oder von einem Löwen oder einem Krokodil getötet wird, so hat doch Gott ihn getötet. Wenn Gott es nicht gewollt hätte, hätte ihn nichts töten können.

Bei einer schweren Krankheit heißt es: Njambi kuhûsa mojo: Gott nimmt das Leben weg (bevor er schon wirklich tot ist)⁶. — Njambi kudapa mojo: Er gibt das Leben wieder zurück, wenn der Kranke wieder genest. — Die Seele kommt von Gott, sie kehrt beim Tode eines Menschen wieder zu Gott zurück.

Auf die Frage: „Liebt Gott die Menschen?“, sagte mir einer: „Ja; denn er liebt sein Eigentum, wie auch jeder Mensch sein Eigentum liebt.“ Für die Tatsache, daß Gott die Menschen liebt, wurden mir zwei Beispiele angegeben:

1. Es hat sich jemand im weiten Busch verirrt. Gott sieht seine Not und hört auf seine Herzensangst. Er führt ihn zu Leuten und diese bringen ihn weiter, bis er von selber nach Hause findet. Alle Leute sehen das als ein Eingreifen Gottes an.

2. Es ist eine größere Anzahl von Leuten in einem Kahn. Der Kahn geht unter, die Leute ertrinken alle bis auf einen. Dieser kann sich durch Schwimmen ans Ufer retten. Gott liebt ihn: „Dich hat Gott erfaßt.“ Von den anderen sagen sie nicht, daß Gott sie haßt, sie sagen vielmehr:

⁶ Eine schwere Krankheit kommt bei ihnen dem Tode gleich. Bei einer Ohnmacht heißt es gleich: Er ist tot! Man stimmt die Totenklage an.

Dijua diauo: Der Tag, an dem sie sterben sollten. Gott hat sie nicht gerettet, weil seine Hände erlahmt waren.

Kein Zweifel: Gott liebt die Menschen. Aber seine Liebe ist parteiisch. Die einen beten zu ihm und erhalten alles, ja noch mehr. Ein anderer betet zu ihm und — bekommt nichts. Es hat einer eine gute Frau, und die stirbt ihm dahin: Gott hat sie ihm weggenommen. Er sagt, Gott haßt mich. Gott schickt die Heuschrecken. Wenn er nicht wollte, würden sie nicht kommen. „Gott haßt uns.“ Man ist auf ihn erbittert. Man schimpft und schmäht ihn.

Wie oft konnte man früher von den Eingeborenen hören: Ihr Weiße seid Götter, d. h. ihr seid glücklich und reich wie Gott. Gott hat euch alles gegeben: Schöne Kleider, Wagen, Ochsen und Kühe und einen Haufen Geld. Eure Kisten werden niemals leer. Und würden sie einmal leer, so braucht ihr bloß eure Ochsen einzuspannen und nach Grootfontein zu fahren. Da bekommt ihr alles wieder in Hülle und Fülle. Gott hat euch die Gewehre gegeben.

Was folgt daraus? Antwort: Euch liebt er, uns haßt er. Gott ist parteiisch in seiner Liebe. Geht einer mit dem Gewehr auf Jagd, schießt und fehlt, so ist nur Gott schuld daran, nicht aber die eigene Ungeschicklichkeit. Hätte Gott gewollt, so hätte ich etwas bekommen. Für diesen Fall hat der Eingeborene das Wort geprägt: Njambi grana kú pa dikósi: Er zeigt dir das Hinterhaupt. — War dem Schützen das Glück hold, so sagt man ihm: Njambi grana kú pa rupára: Gott hat dir sein Angesicht gezeigt.

Ich fragte, ob denn Gott auf die Schmähungen der Menschen keine Strafe folgen lasse, da sagte man mir: „Nein!“

Eine weitere Verdeutlichung der Gottesvorstellung gewinnen wir aus der Art der Gottesverehrung, über die ein zweiter Beitrag handeln wird.

Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf hl. Boden nach der Revolution

Von P. Jacob Marquart S. V. D., Bihlafingen über Laupheim,
Württemberg

Erster Teil:

Allgemein gebräuchliche Frömmigkeitspflege

Die folgenden Ausführungen sind die Zusammenstellung der über zwei Dezennien gemachten Notizen über das, was der Schreiber auf seinen Missionsreisen gesehen, gehört und erfragt hat von Priestern, Gelehrten und Laien. Dabei waren ihm die sinologischen Werke, die im Historischen berücksichtigt werden, und auf die verwiesen wird¹, genügend bekannt.

¹ Manuale Missionariorum von Msgr. Joh. B. v. Anzer und seinen Nachfolgern. Past.- u. Synodal-Beschl. Jenchowfu, Cath. Mission Schantung. — P. A. Tschepe S. J., I, Der Tā-schän. Ein Führer zu den Heiligtümern. Jenchowfu, Cath. Mission, Schantung 1900. — P. A. Tschepe S. J., II, Die Heiligtümer des Konfutianismus: K'ü-fu (Tschü-fu) und Tschou-hien, Jenchowfu, Cath. Mission, Schantung 1906. — P. A. Tschepe S. J., IV.: 1. T.: Das Leben des Konfutius, Jenchowfu, Cath. Mission, Schantung 1910; 2. T.,

Zu näherem Studium und Erforschen veranlaßte mich am meisten die Bekehrung und Taufe einiger heidnischer Jungfrauen, deren eine nun kath. Ordensschwester ist.

Nach dem Einzug der südlichen, kommunistisch angehauchten nationalen Sieger in Nord-China schien jede religiöse Betätigung ausgelöscht. Auch Schantung, das hl. Land, das die Ehre hat, Geburtsort und Grab des „Weisen“ und den hl. Berg mit dem größten Wallfahrtsort Chinas zu hegen, wurde betroffen. Kein Mensch wagte nach dem Einzuge an Neujahr die Straße zu betreten. So unterblieb, außer durch Soldaten, auch jeder Tempelbesuch und jede Neujahrsfeier des verängstigten Volkes, wie ich mich persönlich überzeugen konnte. In der Folge kamen dann die Verbote jeder öffentlichen religiösen Kundgebung und Feier und die Säkularisierung der Tempel und des Tempellandes.

I. Frömmigkeitspflege in der Familie als häusliche Feier.

Mit Beendigung des Bürgerkrieges in China und der Verlegung der Regierung nach der südlichen Hauptstadt schien auch hier jeder Aberglaube und jede heidnische Religionsübung weggefezt. Ofuziell wurde europäisch Neujahr gefeiert und die Feier von chinesischem Neujahr mit seinem Aberglauben verboten. Die öffentlichen Tempel waren geleert von den Idolen. Alle Ämter, wie Post, Bahn, Regierung, taten am chinesischen Neujahr ununterbrochen Dienst. Doch seit Neujahr 1935 wurden die Vorschriften wenig urgiert, und sah man die Neujahrfeier fast im alten Maße, nur daß die leeren öffentlichen Tempel in den Städten nicht mehr besucht wurden. Statt dessen fanden die häuslichen Feiern und öffentlichen Belustigungen in altgewohnter Weise statt. So konnte man auch erkennen, wie wahre, wesentliche Volksreligion in der Ahnenverehrung sich auswirkt.

1. Ahnenverehrung.

Ahnenkult allgemein. Nach dem chinesischen Volksglauben hat jeder Mensch saen-go huin-öl = drei Seelen. Ausgenommen sind die kleinen Kinder, welche noch keine Seele haben. Eine Seele wird beim Sterben vom Leibe geschieden und gerichtet. Diese wird nach Verdienst des Lohnes oder der Strafe teilhaft, je nachdem die guten oder schlechten Werke überwiegen. Gegebenenfalls steht ihr, wenn sie den 138 Höllenstrafen in den 10 Höllen(-Abteilungen) glücklich entronnen, in der Seelenwanderung ein Läuterungsweg offen. — Eine andere Seele ist die noch mit der Leiche im Grabe verbundene; die dritte hat ihren Sitz in den Ahnentäfelchen.

Aus diesem Glauben heraus wird sowohl der im Grabe beim Leibe zurückbleibenden Seele, wie auch derjenigen, die in den Ahnentäfelchen ihren Sitz hat, die gebräuchliche Ahnenverehrung erwiesen. Letztere besteht zunächst im „Zuo-y“. Die Hände werden in Fäuste geschlossen

Schantung 1915. — P. Dr. Frz. X. Biallas S. V. D., Konfuzius und sein Kult. Leipzig-Peking 1928. — P. R(udolf) Pieper S. V. D., Unkraut, Knospen und Blüten aus dem blumigen Reiche der Mitte. Kath. Missionsdr., Steyl 1900. — Derselbe, Neue Bündel. Steyl 1906. — Dr. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen. Leipzig 1910. — Derselbe, Literatur der Chinesen. Leipzig 1902. — P. G(eorg) M. Stenz S. V. D., In der Heimat des Konfutius. Missionsdruckerei, Steyl 1902. — P. Jak. Marquart S. V. D., Die Frau in Shantung. Tsingtau, China, 1932. — P. L(ambert) Kalf S. V. D., Der Totenkult in Südschantung (China). Jenchowfu, Cath. Miss., Schantung 1932.

und nebeneinander vor der Brust erhoben und dann wieder gesenkt, während der Körper aufrecht bleibt. Dann folgt das Niederknien mit dreimaliger Verneigung, wobei die Stirne den Boden berührt. Dies ist das sogenannte „Ko-to“. Dabei werden Weihrauchstengel (schau-chiang) angezündet, die allmählich verglosten und schau-dsche, Gold- und Silberpapier (Geld) verbrannt und bä-gung, Speisen geopfert. — Klug und haushälterisch berechnend denkt der schlaue Chinese vor allem an sich und seinen Nutzen oder wenigstens an Fernhalten von Schaden. Die heimatlosen Geister können ihm schaden. So muß er sie geneigt machen. Er füttert sie, damit sie wieder gehen und ihn in Ruhe lassen. Reisgeld brauchen sie auch. Dies bekommen sie reichlich in Gold- und Silber(papier)-Ersatz, durch Verbrennen vergeistigt, erst für die Seelen der verstorbenen Vorfahren brauchbar. Von den Speisen aber genügt der Duft, der die Seele schon sättigt. Die Speise selbst verzehrt die Familie des Opfernden.

Leichen- und Begräbnisritus². Gleich nach dem Hinscheiden wird Papier (schau dsche) verbrannt, ebenso täglich, jeden Morgen vor Öffnen des Tores und abends nach Torschluß, 3 Tage lang. Ebenso werden Weihrauchstäbchen verbrannt und Gerichte aufgetragen für den Toten (Bä-gung).

Die Seele ist in der Tu-di-miau, im Tempel der lokalen Gottheit, bis zum Begräbnis.

Als Reiseausstattung bekommt der Tote, wenn es die Hinterbliebenen vermögen, eine Sänfte. Das Gestell wird aus Weiden oder Hartstroh zusammengefügt und mit Papier überklebt. Ebenso werden ähnlich verfertigte Figuren mitgetragen, damit sie dem Verstorbenen drüben zur Verfügung stehen. Außer der Sänfte werden ein Wagen mit einem Wagenführer, ein gesatteltes Pferd zum Reiten mit Pferdeknecht, ein Sekretär (Verwalter) und Leibdiener und Frauen bereitgestellt. Am Grabe werden alle diese Papierfiguren und Papiergegenstände verbrannt und so gebrauchsfähig für den Toten.

Im Osten Schantungs allgemein, und vielfach auch im Westen, ist der Baldachin über dem Sarg ein Holzgestell, das, oft feingeschnitzt, mit Drachenköpfen versehen ist. Die Seiten werden aus rotem Tuch gebildet und sind mit bunten Rosetten herrlich geschmückt. In der Mitte ragt eine reich verzierte Spitze empor. Natürlich wird eine solche Sänfte nicht verbrannt. Um den Aberglauben zu vermeiden, lassen die Missionare die Christen eine solche Sänfte leihen.

Die männlichen Verwandten finden sich vor dem dauistischen Priester ein, werfen sich auf einer hierfür ausgebreiteten roten Decke auf die Knie nieder zum Ko-to und laden so stumm zur Vornahme des Begräbnisritus ein. Auf gleiche Weise geschieht es auch beim christlichen Begräbnis („Tsing schen-fu“ = Einladung des Priesters).

Vor Aufheben des Sarges findet Opfer und Ko-to statt. Bevor der Leichenzug das Dorf verläßt, folgt wiederum Opfer und dann Ko-to vor den Trägern. Unterwegs wird Papier verbrannt zum Schutz vor den Geistern, die umherirren. Beim Grabe ist nochmals Opfer, wie beim Abschiedsmahl. Der 3. Tag gilt als ein großer Opfertag am Grabe. — Dies

² Vgl. P. L. Kalff S. V. D., Der Totenkult in Süd-Schantung, sehr eingehend, berücksichtigt Süd-West-Schantung, S. 70 ff., 76—81. — Dr. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, S. 188, schildert Süd-Chinas Sitten.

ist das Wesentliche. Im einzelnen sind die Riten nach Gegenden sehr verschieden.

Ahnengräberbesuchstage für einzelne Seelen. So wenig die Seele in den Täfelchen in der Ahnenhalle vergessen wird, ebenso wenig auch die im Sarge, unter dem Grabhügel, auf dem Familien-Begräbnisplatz, einem Acker der Familie, beigesetzte. Nach dem Begräbnis wird vom Tode an nach jedem siebten Tag vor dem Grabe in den bronzenen oder steinernen Opferschalen Weihrauch und in einem Ofen neben dem Grabe Papier verbrannt. Unter diesen ist der $5 \times 7 = 35$. Tag, der $10 \times 7 = 70$., sowie der 100. besonders wichtig. Am 35. und 100. Tage kommen auch die verheirateten Töchter zum Grabe der Eltern. An diesen beiden Tagen opfert man Opferspeisen, die auf eine Steinplatte vor dem Grabe gestellt werden. An den Jahrestagen wird wieder Papier und Weihrauch verbrannt und werden Speisen geopfert und die Ehrenbezeugungen Zuo-y und Ko-to gemacht.

Besuchstage für alle Seelen. Der chinesische Festtagskalender hat außer chin. Neujahr jährlich zwei allgemeine Seelengedenktage: Am 5. Tag des 4. Mond-Monats (tsing-ming genannt) und am 1. Tag des 10. Mondes. Die Grabhügel werden frisch aufgehäuft. Oben auf den runden Hügel legt man zwei Blätter gelben Stroh-papiers, die mit einer Rasenscholle beschwert werden. Es ist dies Zehrgeld für die heimatlosen, ruhelos umherirrenden Geister, damit sie die Toten in Ruhe lassen und die Opfergaben vom Grabe nicht wegstehlen. Den verstorbenen Vorfahren wird Speise und Trank nebst Früchten geopfert und Papier (Geld) verbrannt. So brauchen sie in der anderen Welt nicht zu darben, wo sie noch irdische Bedürfnisse haben. — Am 1. des 10. Mondes verbrennt man auch Papierkleider, damit die teuren Toten im strengen Winter nicht frieren. — Große Familien-Begräbnisplätze, mit uralten Zypressenalleen und Denkmälern mit den Lebensdaten, dehnen sich vor allem vor den großen Städten aus. Der ältesten und größten und berühmtesten einer ist der in Tchüfu (Schantung), wo das ehrwürdige Grab des Konfuzius ist und seine Familie seit mehr als 2500 Jahren die letzte Ruhestätte findet.

Ahnenkulte und Ahnentäfelchen. Zur Verehrung der Ahnen hat man die Dja-miao, Haustempel, auch Tse-tang, Vorfahren-tempel genannt. Die anderen Tempel nennt man Miao. Die Ahnentempel befinden sich im Gehöft oder anstoßend an dasselbe, während die anderen Tempel meist außerhalb des Dorfes erbaut sind. Man denkt sich eben die Ahnen als noch zur Familie gehörig. Die Ahnenhallen dienen ausschließlich dem Kult der Ahnen. Wenig Vermögliche stellen ihre Ahnentäfelchen im Hause verdeckt auf, um sie zu Neujahr hervorzuholen. Man fürchtet, daß die Seelen der Vorfahren schaden können; deshalb muß man sie gewogen machen. So gibt man ihnen Nahrung, Kleidung, Wohnung usw., denn die benötigen sie noch immer. Aber, diese bekommen sie in Papier. Diese Papierkleider und Gegenstände werden nachher verbrannt. So behandelt man die Ahnen recht knauserig. Die Speisen essen die Lebenden selber. Schon zu Kung-fu-dse's Zeit brachte das Volk nach dem Li-dji den Seelen seiner Verstorbenen Opfer. Man stellte sich dieselben als zur Seite des Schang-di im Himmel stehend vor. Daher ist es auch zu verstehen, daß der Chineser großen Wert darein setzt, einen männlichen Nachkommen zu haben, der für ihn nach dem Tode opfert. Dies ist der älteste Sohn. Ahnenverehrung ist die Grundlage des religiösen

Lebens. Ohne Nachkommen ist die Seele obdachlos und hungernd, indem ihr und den Vorfahren der Genuß der Opfer entzogen wird.

Ahnentäfelchen (Pä-weī). In der Ahnenhalle werden die Seelentäfelchen der Vorfahren aufbewahrt. Das Täfelchen hat die Form eines Grabmales. Unten ist ein breiter Sockel. Darin stecken die einzelnen Täfelchen. Sie bestehen entweder aus zwei schmalen, dünnen, aufeinander passenden Brettchen, mit einem schiefen Grate in der Mitte, wodurch sie zusammengehalten werden, oder es ist nur ein Brettchen mit einem schmalen Mittelstück, das gleich einer Leiste rückwärts eingeschoben wird. Die Täfelchen sind von verschiedener Größe. Die gewöhnlichen sind ca. 25 cm hoch, 6 cm breit und beide je $\frac{1}{2}$ cm dick. Halbgötter und Heroen haben solche von 50–60 cm Höhe, 13–15 cm Breite und 2 cm Dicke.

Das Täfelchen ist innen, wo die beiden Brettchen aufeinander gehen, beschrieben; ebenso von außen. Auf der Außenseite steht der Name des Verstorbenen, z. B. „der Person des Konfudse des hl. Mannes“ = „wei Kung-fu-dse scheng jen“. Auf der Innenseite des hinteren Brettchens bekommt das Zeichen „Dschu“ einen Punkt. Ebenso auch die Rückinnenseite des vorderen Brettchens. Diesen Akt, den Punkt zu setzen, nimmt ein möglichst bekannter, hochgelehrter Literat unter feierlichen Zeremonien vor. — Die Ahnentafel wird bei der Beerdigung mit zum Grabe genommen und dort auf den Sargdeckel gestellt. Während die Angehörigen unter Räucherwerk den Toten nochmals anflehen, läßt sich, nach dem Volksglauben, die abgeschiedene Seele in die Ahnentafel nieder. Dies wiederholt sich bei jedem ihr dargebrachten Ahnenopfer. Dann wird die Seelentafel aus der Gruft herausgeholt und in einer Sänfte nach Hause getragen. Dort findet sie Aufstellung in der Halle, wenn man eine solche hat, oder in einer Nische in der Wand.

Vor der Ahnentafel wird am Abend des Begräbnistages geopfert. Vor dem Begräbnis vertritt ein roter Papierstreifen mit dem Namen des Verstorbenen die Ahnentafel.

In den Ahnentäfelchen wird an der Punktierungsstelle der Sitz der Seele gedacht. Ihr wird dann von Zeit zu Zeit, so um Neujahr, bei freudigen und traurigen Ereignissen, wie Hochzeit oder Tod eines erwachsenen Familiengliedes Mitteilung gemacht und ihr geopfert durch Verbrennen von Weihrauchstäbchen und Niederwerfen durch Ko-to. — An Neujahr wird die Ahnen-Halle geöffnet, und sucht man die Totentäfelchen auf. Der Sohn breitet eine rote Decke aus. Dann kniet er sich darauf nieder vor dem Täfelchen und erweist ihm die Ehrenbezeugung durch den Ko-to, indem er sich dreimal zur Erde bückt und mit der Stirne den Boden berührt. — In allen Anliegen der Familie wird der Tempel wieder aufgesucht, um Rat zu erfragen, oder um Mitteilung über Verlobung oder Heirat eines Enkels, von Übertragung eines Amtes, Tod eines Mitgliedes der Familie zu machen. Zugleich werden Weihrauchstengel vor den Ahnentafeln verbrannt, während man vor ihnen Ko-to macht.

2. Verehrung von Himmel und Erde.

Seit uralter Zeit verehrte man als höchstes Wesen den Tiän Himmel, der als Schang-di³ (höchster Herrscher) personifiziert und als höchste und wichtigste Gottheit verehrt wurde. Er hatte

³ Vgl. v. Anzer, Manuale Missionariorum. Tit. I. c. I.

einen phantastischen Ursprung und galt nicht als freier, persönlicher und außerweltlicher Schöpfer des Universums. Doch ging die Verehrung als uralte Gottesidee allen philosophischen Religionssystemen, wie dem des Lau-dse oder Kung-dse, weit voraus.

Der Schang-di (höchster Herrscher) ist wenig verehrt. Am höchsten verehrt ist er, insofern der Kaiser als Himmelssohn, Vertreter des Himmels und Oberpriester in Peking, ihm im einzigen Himmelstempel des Reiches in eigener Person, im reichen Ornate, unter feierlichen Zeremonien, das Himmelsopfer darbrachte.

Schon tags zuvor begab sich der Himmelssohn an den Ort der Handlung, in feierlichem Aufzug, mit Musik, mit Gefolge, den Prinzen und Würdenträgern. Dort verbrachte er den Tag wachend unter Fasten und Beten. Das Opfer fand um Mitternacht statt. Kurz vorher legte der Kaiser die Opfergewänder an und verfügte sich in Prozession zum Himmelsaltar im Freien. Dort war der Opferstier und auf Tischen Opferspeisen: Fleisch, Gemüse und Früchte aufgestellt. Der Summus Pontifex warf sich vor der Tafel (ohne Statue des Schang-di) nieder und brachte das Opfer dar. Nach vollzogener Feier und den vorgeschriebenen Gebeten wurden die Opfergaben verbrannt.

Es existieren viele Tempel des Yü-huang (erhabensten Kaisers) im Reiche. Dieser ist identisch mit dem Schang-di und sind es nur verschiedene Namen für dasselbe höchste Wesen. Aber, unter diesem Titel genoß er keine offizielle Verehrung; und privat stand sie hinter der Verehrung der buddhistischen Göttergestalten, mit all dem bunten Zauberglauben, der Wahrsagerei und dem Aberglauben zurück.

Tiän-Fu oder volkstümlich Tiän-Yä, Himmel-Vater. Der Tiän-Fu = Himmel-Vater ist wenig verehrt, obwohl er am höchsten ist; denn er ist identisch mit dem Schang-di. Meist wird der volkstümliche Ausdruck Tiän-Yä Himmel-Vater dafür angewandt. Im Volksmund ist der mehr bloß in der Benennung gebrauchte Tiän-lau-yä Himmelsgroß-Vater oder der fast ausschließlich in der Anrufung übliche Tiän-yä Himmel-Vater oder Lau-Tiän-yä Alt-Himmel-Vater, sehr populär. Spricht man dann vor Heiden und Neuchristen vom Lau-Tiän-yä Alt-Himmels-Vater, statt vom Tiän-dschu⁴ Himmelsheerrn, dem offiziellen Titel für Gott in der katholischen Kirche, so sieht man, wie sich auf den Gesichtern Interesse und Aufmerksamkeit mit Beifall steigert. Bei plötzlicher Freudenbotschaft oder Enttäuschung entringt sich der Brust ein hilfesuchendes, spontanes „Wo-di Tiän-yä“ oder „Wo-di Lau-tiän-yä“, ähnlich unserem „Mein Gott“. Und wenn man fragt: „Wen bittet man um gedeihlichen Regen und Sonnenschein?“ erhält man die überzeugende Antwort: „(Lau)-Tiän-yä“. Bei öffentlichen Unglücksfällen sagt das Volk: „Der alte Himmelsvater ist erzürnt und straft die Menschen“. Man sucht ihn durch Prozessionen, Theatervorstellungen und Gelübde zu besänftigen. Aber verehrt wird er wenig. — Im Westen von Schantung kannte ich wohl an bescheidenem Orte eine Tiän-gung-miau, Himmelsgott-Tempel, und zu meiner Überraschung hörte ich zum erstenmal von einem Tiän-

⁴ Vgl. v. Anzer, Manuale Missionariorum. Tit. I. Die evangelische Kirche nennt sich Yä-su-djiau Jesuslehre, welch schöner Titel eigentlich für die kath. Kirche passender wäre, als Tiän-dschu-djiau Himmelslehre. Nur ist dieser Titel für Neuchristen anfangs verständlicher.

Lau-yā-miau Himmelsgroßvater-Tempel im Kreise Kiautschou (sprich: Djiau-chiän).

Im Volksglauben scheint der Tiän-yā oder Lau-tiän-yā als außer- und überweltliches Wesen aufgefaßt zu werden. Er ist der Lenker der Geschicke, der in nicht von Menschenhänden gebauten Tempeln wohnt, sondern überall zu finden ist. Deshalb wird ihm auch in der Regel nicht in Tempeln, sondern im freien Hofe geopfert, wo er auch verehrt und angerufen wird. — So hätte man in ihm das Ebenbild des wahren Gottes. Allein da stößt man wieder in der Art seiner Verehrung auf erhebliche Schwierigkeiten. So finden wir die eigentümliche Kombination der Verehrung von Himmel und Erde. Was ist aber in diesem Fall unter Himmel zu verstehen? Auch Gestirne, Berge und Flüsse sind oft personifizierte Gottheiten.

Gott: Himmelvater Tiän-Fu oder Tiän-Yā. Daß er einen Ursprung hat und nicht ewig ist, bildet insofern keine wesentliche Schwierigkeit, weil man im allgemeinen bei heidnischen Völkern mit abergläubischer Phantasie in religiösen Begriffen keine zu strenge Logik voraussetzen darf, sondern sich auf Gedankensprünge gefaßt machen muß. So muß man auch von vornherein mit einem phantastischen Ursprung der Lehre von der Gottheit rechnen. Meist stellen personifizierte Naturkräfte die Hauptgottheiten dar. Dabei aber sind die Hauptprädikate des wahren Gottes dem Himmelvater beigelegt. Und selbst die Dunkelheit des Ursprunges spricht mehr für, als gegen eine Ursprungslosigkeit und eine Ewigkeit der Gottheit. „Cuius origo, quis enarrabit?“ „Wer kann seinen Ursprung beschreiben?“

Verehrung der Erde: Bā-Di. Die Mutter Erde ist nach dem Himmel die zweithöchste Gottheit des heidnischen China. Deshalb wurde ihr und dem Erdgott auch im Anschluß an das Frühlingsfest ein Opfer am Altar des Ackerbaues dargebracht. Vorher hatte der Kaiser sich zum Ackerbautempel begeben und durch Fasten und Gebet vorbereitet.

Der Kaiser zog mit einem gelben Pfluge drei Furchen, jeder kaiserliche Prinz mit einem roten Pflug fünf Furchen und jeder Minister mußte deren neun ziehen. Der Kaiser verließ das Feld — einen ausgedehnten Park — erst, nachdem das ganze Feld gepflügt und bestellt war. Das Getreide von diesem Lande diente den kaiserlichen Opfern. — Der Kreisbeamte war der in Vertretung des Kaisers, des höchsten Priesters des Reiches handelnde, für sein Volk betende und opfernde Priester. Deshalb schloß sich in jedem Kreis die Zeremonie des Feldpflügens durch die Beamten an. So wurde dem Volke alljährlich die Wahrheit eingeschärft durch des Kaisers praktisches Beispiel, daß der Ackerbau die Grundlage der ganzen Volkswirtschaft bildet.

Wie der Kaiser den Pflug führte, so züchtete und pflegte die Kaiserin Seidenraupen.

Bā Tiän Di. Verehrung von Himmel und Erde. Am 25. des ersten Mondes begeht die Landbevölkerung ein Fest der Bitte, um volle Scheuern, = um von Himmel und Erde eine gute Ernte zu erbitten. Deshalb werden in der Frühe Kreise aus Asche gezogen, welche die Getreidekörbe bedeuten sollen. (Bitte um volle Scheunen und hochgefüllte Körbe.)

Unter „Bā Tiän Di“, Verehrung von Himmel und Erde, werden auch die Ehen geschlossen. Auf einem Tischchen im Freien, nicht in

einem Tempel, mitten im Hofe der Behausung, wird Weihrauch verbrannt und werden Speisen geopfert. So im Angesicht von Himmel und Erde wirft sich das Brautpaar nieder zum Consens — zum Eheabschluß: das Gesicht nach Süden!⁵

3. Hausgötter.

Zau-wang, der Gott des häuslichen Herdes, ist neben dem Stadtgott eine der bekanntesten Gottheiten. Er heißt auch Küchengott, weil er als Schutzpatron der Köche verehrt wird.

Gleich wie der Stadtgott für die ganze Stadt, so trägt er für seine Schutzbefohlenen in der Familie die Verantwortung. Er fehlt in keinem Hause; es findet sich dort seine Statue, oder sein Bild, oder wenigstens auf rotem Streifen sein Name. — Am 23. des 12. chinesischen Monats begibt sich der Gott des häuslichen Herdes in den Himmel, um über die guten und bösen Handlungen der seiner Obhut anvertrauten Familie Rechenschaft abzulegen. Dabei werden ihm Süßigkeiten und Speisen geopfert, damit er beim Lau-tiän-yä, alten Himmelvater, nichts Böses vorbringe. Mit Anbruch der Dunkelheit macht man Ko-to. Als dann wird das Bild im Hofe verbrannt, sowie Papier, das als Reisegeld dienen soll. Beim Abbrennen bittet und fleht man um Entschuldigung wegen schlechter Behandlung während des Jahres. Ferner opfert man Stroh, sowie Wasser für des Zau-wang Maultier und Pferde. In allen Familien ohne Unterschied finden diese Zeremonien statt, wozu auch die Schwiegertöchter nach Hause zur Schwiegermutterfamilie zurückkehren müssen.

Am letzten Tage des Jahres kommt der Zau-wang von der Reise zurück und erhält wieder ähnliche Opfergaben beim Empfang, wie zuvor beim Abschied.

Die Men-schen, Türgeister, sind ähnlich allgemein wie der Zau-wang. Sie sind die zwei Beschützer des Tores des Hauses und wird ihr Bild auf rotem Papier am Vorabend vor Neujahr zugleich mit den Glücksinschriften an die beiden Türflügel geklebt.

Ebenso populär ist der Tsä-schen, Gott des Reichtums, dem bei Geschäftseröffnung nach Neujahr am 16. Tage Weihrauch, Papier und reichlich Feuerwerk verbrannt wird.

Daneben gibt es eine Anzahl Schutzgeister der Kinder. Es sind sog. Pussa, speziell Guän-yin⁶.

⁵ Die Frau in Shantung, S. 23 und 24, vom Verfasser.

⁶ Buddha, chin. Fuo oder Fu, der Erleuchtete; Bodhisatva, chin. Pu-ßa (Herabschauende), die Erlösende; Guän-yin (Die Stimme Beobachtende, Hörende), die Erhörende; 1) Dschuin-ti-Pussa = Die sichere Helferin, genannt Pussa-niang, Pussa-Mutter, oder einfach Pussa (Hilft gebeten); 2) Guän-yin-lau-mu oder einfach Guän-yin (Die erhöhende alte Mutter) = Mutter der Barmherzigkeit (Hilft auch ungebeten); Sung-dse-Guän-yin, Kinderbringerin und bei Kinderkrankheiten angerufen, Es gibt unzählige Darstellungen der Guän-yin: der Gefangenen, Bettler, Bedrückten, Gefallenen Erlösung und erscheint in der Gestalt der zu Erlösenden; Buddha, der Erleuchtete, genießt seine Seligkeit; Bodhisatthva, die Erlösende, hilft ändern zur Erlösung; Guän-yin, die Erhörende, eine vielverehrte Klasse der Pussa; vgl. ausführlich Die Frau in Shantung, vom Verfasser, S. 50—58, 68/69.

4. Landläufiger Aberglaube.

Wo die Wahrheit, der echte Glaube verlassen wird, geht der Mensch von selbst zum Irrtum, zum Aberglauben über. Und er versinkt um so mehr in die Torheit des Aberglaubens, je weiter er sich von der Wahrheit entfernt hat. Deshalb verfallen, wie die Ungläubigen und Gottesleugner der Neuzeit, so erst recht die alten Völker, welche früh die Idee vom wahren Gott verzerrt und sich nach eigener Einbildung gestaltet haben, der Selbsttäuschung und dem Irrwahn. Da ist der Phantasie und Willkür Tür und Tor geöffnet, die sich ihre Götter eben nach ihrem Sinne schafft.

Man fürchtet sie, und diese Furcht bringt in der Einbildung die eigentümlichsten Verbindungen hervor.

Überall und in den verschiedensten Verhältnissen sieht sich so der Chinese bedroht. Für alles hat er seine Schutzgötter⁷. Selbst der Name, wenn er nicht gut gewählt ist, bringt Unheil. Namentlich bei Hochzeit, sowie Tod und Begräbnis, wird der Einfluß der Geister und Dämonen besonders einflußreich und gefürchtet.

Auch bei jedem Unternehmen, wie Hausbauten, Geschäftseröffnung, Anlage von Gräbern usw. ist ihre Wirkung groß. Selbst die Wahl des Materials ist von folgenschwere Bedeutung; z. B. werden in manchen Gegenden gewisse Hölzer zum Bauen vermieden.

Das Sang-Schu, Maulbeerbaumholz, ist sehr hart und stark. Deshalb wollte ich bei einem Bau über einem gewölbten Torbogen zur Verstärkung ein Maulbeerbaumholz legen; Tannenholz schien mir zu weich. Aber da machte der Handwerker ein ernstes Gesicht; Maulbeerbaumholz ist nicht glückbringend. — „Sang“ ist nicht nur Ausdruck für Maulbeerbaum, sondern auch für „Trauer, Begräbnis“.

So verhält es sich auch mit dem Wort Huā-Schu, Akazie. Diese hat ein Holz härter als Eichenholz. Aber „Huā“ heißt auch „verderben“. Nur ungern, in Ermangelung eines eisernen, verwandten die Leute einen Querbalken über der Tür von der chinesischen Akazie. Der Chinese fürchtet Unheil für den, der unter einem solchen Türbalken durch das Haus tritt.

Hau-je-dse, günstiger Tag. Der chinesische Kalender zählt für alles einen günstigen Tag auf, für alle Familienereignisse wie Verlobung, Hochzeit und Begräbnis. Es muß nachgewiesen werden, daß die Gestirne, die über Jahr, Monat und Tag und Stunde der Geburt regieren, nicht im feindlichen Verhältnisse zueinander stehen. — Auch für Brunnengraben, Hausbau usw. sind die günstigen Tage verzeichnet. Besonders wichtig ist dies bei Anlage einer Grabstätte. — So ist der Kalender nicht so sehr zur Einsicht des Datums, als zur Erforschung der für ein Geschäft günstigen Tage, ob sie glückbringende, oder von bösen Folgen sein könnten. Im Kalender sieht man die Glückstage rot verzeichnet.

Fung-Schui, Wind und Wasser, bedeutet den irdlichen und atmosphärischen Einfluß, aber nicht im physischen Sinne, sondern geistig wirksam, in der Art, wie man sich etwa Berggeister vorstellte.

So sagt der Chinese: „Dieser Platz hat ein günstiges Fung-

⁷ Vgl. auch P. R. Pieper, Unkraut, Knospen, Blätter und Blüten aus dem blumigen Reiche der Mitte. — P. G. M. Stenz S.V.D., In der Heimat des Konfutius. — Dr. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, S. 168 f.

Schui“, d. h., daß die Glücksadern beider Einflüsse glücklich zusammentreffen und so Menschen, Götter und Tote unter glückliche Einflüsse bringen. Abhängig ist das günstige Fung-Schui noch von der Himmelssphäre, der Bodenformation und der Bodenbeschaffenheit.

Ich hatte ein Grundstück für einen Friedhof erworben. Da kam der Nachbar des Stückes aus seinem Gehöfte heraus und sprach: „Sie haben ein gutes Fung-Schui“. Ich sagte: „Ja freilich!“ Sofort hätte ich den doppelten Preis von dem, welchen ich bezahlt hatte, erhalten. Der Mann glaubte, ein Europäer würde sich sicher gut aufs Fung-Schui verstehen.

Besondere Wahrsager (Geomanten) bittet man, um ja sicher zu gehen, das günstige Fung-Schui zu erforschen. Bei Anlage von Gräbern, Häusern und Tempeln ist es unerläßlich. Der Wahrsager entscheidet, ob die Grundprinzipien Yang-Yin, das männliche und weibliche Prinzip, im richtigen Verhältnis zueinander stehen.

Ich ließ einen Brunnen graben. Da kamen auch gleich die Maurer mit Weihrauchstäbchen, um sie zu verbrennen. Ich tröstete sie und sprach: „Dies Geld könnt ihr sparen. Dies brauchen wir nicht.“

II. Äußere Feste und Feiertage.

China als heidnisches Land kennt keinen Sonntag und deshalb auch keine Sonntagsfeier. So geht die Arbeit Tag für Tag weiter. Aber nichtsdestoweniger hat auch China und sein Volk Festtage und Festfeiern. Alle führen sich mehr oder weniger auf religiöses Empfinden zurück. Alle Feste haben die Ausübung eines religiösen Kultes zum Ursprung und sind auch jetzt noch in erster Linie religiöse Feste mit religiöser Festfeier, der sich dann die weltliche Feier verbindet.

Um dabei der Freude sich ganz hingeben zu können, feiert man, d. h. man stellt die Arbeit zurück und betätigt sich religiös.

1. Neujahrfeier. Niän-hia.

Im Reiche der Mitte ist sowohl bürgerlich wie religiös Neujahr der höchste Festtag. Man feiert, wenn möglich, gleich einen Monat lang, einen halben Monat vor und einen halben Monat nach chin. Neujahr. Selbst die Amtsgeschäfte ruhen über Neujahr. Das Amtssiegel wird am 20. im letzten Monat feierlich verschlossen. Ebenso werden die Schulen geschlossen. Einen halben Monat vor chin. Neujahr beginnen die Vorbereitungen. Dazu gehört das Bezahlen der Schulden. Um das nötige Bargeld zu beschaffen, besucht der Chinese einen halben Monat vor Neujahr fast täglich jeden Markt, oft 10—20 Stunden weit. Da bringt er sein Getreide, Gemüse, Obst, Rüben, Baumwolle, Erdnüsse usw. an den Mann oder deckt sich für den nächsten Monat ein. In den letzten 3—4 Tagen ist in den Städten und größeren Märkten überhaupt täglich Markttag.

Meist bleibt nur Schuldeneintreiben übrig, denn gar wenige bezahlen freiwillig. Da gibt es oft heftige Auftritte, die selbst zu Tätlichkeiten bei dem sonst so ruhigen Volk ausarten. In Geldsachen hört eben alle Gemütlichkeit auf. Dies steigert sich bis zum Vorabend von Neujahr. Da legt sich plötzlich Aufregung und Ärger und macht einer Ruhe und Zufriedenheit Platz, die nichts von vorausgegangenem Streite

ahnen lassen. Es darf keine Schuld mehr eingetrieben werden, noch darf des Namens irgendwie Erwähnung geschehen. Gar mancher Schuldner verbirgt sich deshalb bis zum Abend vor Neujahr gegen 5 Uhr.

Viel beschäftigt ist der Hausherr bis zum Einbruch der Dämmerung. Über Türen und Fenstern, an Kisten und Kasten, an Geräten und Möbeln und der sogenannten Heidenmauer vor dem Eingang wird das Zeichen „Fu“ Glück auf rotem Papier angeklebt. An den Türrahmen bringt man schmale, rote, mit Glückssprüchen von einem Gelehrten beschriebene Papierstreifen an. Das ganze Haus wird von oben bis unten gefegt und die alten Spinngewebe, Ruß und Staub von den Sparren und Latten entfernt.

Dann wird Bart und Vorderkopf rasiert, die neue Bluse angezogen und die neue Mütze aufgesetzt. So ist man zur Neujahrsfeier bereit.

Acht Tage vor Neujahr, am 23., wird zu Ehren des Zau-wang Herdgottes eine Abschiedsfeier veranstaltet (siehe Kult) und sein über dem Herde verrußtes Bild, im Hofe feierlich verbrannt. Am Abend vor Neujahr wird der neue Herdgott wieder von seiner Himmelsreise abgeholt und sein Bild an der Wand über dem Herd durch ein neues ersetzt. Sowohl beim Empfang, wie beim Abschied vorher, wird er mit Feuerwerk geehrt.

Die Neujahrsnacht ist die Geisternacht. Um die bösen Geister zu verschrecken, hört man ununterbrochen Krachen und Schießen und Geknatter von Feuerschwärmern. Man erhebt sich 3—5 Uhr früh zur Neujahrsfeier. Die Familie wirft sich im Freien zur Verehrung von Himmel und Erde auf die Knie zum Ko-to nieder. Man beugt dabei die Stirne ganz tief zur Erde. Der Hausvater opfert ein Schüsselchen gekochter Biän-sche (bau-dse, gu-dscha) austernähnlich geformte Klöße, die mit Fleisch und Gemüse, oder bloßem Fleisch oder bloßem Gemüse gefüllt sind. — Hierauf wird den in der Ahnenhalle oder im Hauptraum aufgestellten Ahnentäfelchen, worin der Sitz der Seelen gedacht wird, die Verehrung dargebracht durch Ko-to, Verbrennen von Weihrauch und Papier unter Geknatter von Feuerwerk. Hierauf folgt das Koto an die Großeltern und Eltern.

Nun beginnt die weltliche Feier. Man ißt die Klößchen. Diese bilden das Nationalgericht des Chinesen, und es gehört unbedingt zur Neujahrsfeier, in der Frühe Klößchen gegessen zu haben. Im ganzen Reiche ißt sie jeder Chinese, vom reichsten bis zum ärmsten.

Nachdem nun das Neujahrsessen in der Frühe beendet ist, begibt man sich bei Dunkelheit zu den außerhalb des Gehöftes wohnenden Verwandten, zu Lehrern und sonstigen Hoheitspersonen am Orte und bringt auch ihnen das Ko-to dar. Vorher spricht man „Gi-siän-schöng Bā-niän!“ „Wünsche dem Herrn ein glückselig Neujahr!“ Dann folgt die Frage: „Tsche liau biän-sche muo?“, „Hat er Klößchen gegessen?“, mit der Antwort: „Tsche la“, „Habe gegessen“. — Eltern, Vorgesetzte und Höhergestellte erhalten alle diese Neujahrgratulation. — Die Gratulanten bringen meist etwas Gebäck oder Obst oder Tee, auch wohl Eier und Zucker mit. Auf jeden Fall zeigt der Geehrte seine Erkenntlichkeit durch ein kleines Geschenk, und wenn es nur Erdnüsse, Apfelsinen, Kagifeigen oder Feuerwerk oder einige Pfennige wären. Für Bedienstete ist ein Geldgeschenk, für Gäste, Freunde usw. ein Essen am Platze.

Während es in der Nacht und in der Frühe recht lebhaft herging, sind in den späteren Vormittagsstunden die Straßen wie ausgestorben. Alles vollzieht sich in der Familie. Der nachts entzogene Schlaf wird nachgeholt.

In den nächsten zwei bis drei Tagen geht es in die umliegenden Orte zur Gratulation der nächsten Anverwandten. Die folgenden Tage besucht man die auswärtigen entfernteren Verwandten, Vorgesetzte und Freunde. Gleichgestellte grüßen dabei durch Erhebung der in Fäuste zusammengelegten Hände. Familien besuchen sich in rot und grün und mit Blumen geziert. Die jungen Frauen gehen in knallroten Hosen und Jacken zu ihren Eltern. Sie kommen hergehumpelt auf ihren Geißfüßen oder auf dem Schubkarren oder auf dem überdachten Ochsenkarren oder in andern Gegenden auf Esels Rücken. Für die Reise müssen sie den Imbiß mitnehmen, da es in den Neujahrstagen nichts zu kaufen gibt, nicht einmal den so gewohnten Tee.

Über den Lebenden werden auch die Toten auf dem Begräbnisacker nicht vergessen. Man besucht die Gräber der Ahnen und opfert ihnen Stöße von Gold (gelbem Papier), daß sie auch Zehrgeld haben zur Mitfeier des Neujahrs und schießt Petrarden ab. In den Tempeln hatten die Priester schwere Arbeit, während der Ehrenbezeugung der Besucher an die Gottheit die Glocke auf dem Altartisch ununterbrochen zu schlagen und aufgeschichtete Büschel Weihrauchstäbchen aufzustecken. Dabei wurden Stöße Gold- und Silberpapier verbrannt. So bietet es in der kalten Zeit noch praktischen Vorteil als Wärmeofen für die zuströmenden Pilger.

Nachdem nun die notwendigen Gänge zu Neujahrsgratulationen beendet sind, kann sich der Chineser reichlich Ruhe gönnen. Wer es vermag, arbeitet vor dem 18. nicht. Zum Zeitvertreib treten Possenreißer auf und wird besonders in Städten Theater gespielt. Man sieht täglich Umzüge maskierter Burschen und Soldaten. Manche stellen Trabanten des Götterhimmels dar. Stelzengänger bewegen sich frei und sicher und so schnell wie Fußgänger. Andere bilden einen buntbemalten Riesendrachen, der, von galanten Burschen an Stangen getragen, wunderliche Windungen macht, um die Sonnenkugel zu erhaschen, die einem Balle gleich umherfliegt. Es sieht im nächtlichen Dunkel recht natürlich aus, weil das Innere von roten Talglichtern erleuchtet ist. Viele solcher Umzüge kommen vom Lande zur Stadt, um da ihre Kunst zum besten zu geben. Manche, namentlich Soldatenspieler, hoffen auf ein schönes Trinkgeld, einen Schnaps für die Mühe langer Übung.

In den ersten drei Tagen ruht jede Arbeit. Selbst der ärmste Straßenhändler feiert. Kaufhäuser und bedeutendere Geschäfte öffnen nicht vor dem 16. des ersten Monats. Die Bauern haben in dieser Zeit überhaupt nichts zu tun. Wer außer für Besuche, öffentliche Lustbarkeiten noch Zeit erübrigt, verwendet sie zum Spiel. Man spielt Domino und Rollspiel. Die Frauen spielen Karten und Würfel. Gewohnheitsspieler besuchen die Spielhölle.

Am 15. 1. ist nochmals Neujahrsnachfeier, und erscheinen von Stadt und Land sehr zahlreiche Umzüge. Besonders viele kommen mit Einbruch der Dunkelheit. Dabei wird wunderbares Raketen- und Feuerwärmerfeuer abgebrannt. Da kennt man das arme China nicht mehr.

Am 16. 1. in aller Frühe, noch bei Dunkelheit, öffnen die Geschäfte, indem sie dem Tsä-schenn, Gott des Reichtums, opfern und

dabei viel Feuerwerk verbrennen. Doch, damit ist die Tagesarbeit für heute auch meist beendet. Man läßt es für den Tag bewenden, und die Angestellten bekommen wieder frei.

Am 17. 1. ist das große Lampenfest, das erst den glanzvollen Schluß der Neujahrsfeste bildet. Mit Einbruch der Dämmerung sind die Straßen und auch die Tempel, besonders der Tempel des Stadtgottes, mit roten Talglichern und Lampions märchenhaft beleuchtet. Transparente, Lichterspiele, die von den Burschen ausgeführt werden, locken die ganze Stadt auf die Straße. Mit einer natürlichen Anmut und Geschmeidigkeit erfolgen die Bewegungen dieser Lichtertänze der Knaben und Burschen mit Lampions. Glänzendes Feuerwerk erhellt den Nachthimmel. Im Kleinen vollzieht sich die Feier auch auf den Dörfern. — Ehedem war bei Gelegenheit des Lampenfestes der Zudrang zu den Tempeln ungeheuer, und fügten sich nachher diese Straßenspiele an. Da konnte man am ungeniertesten und unauffälligsten die frei geöffneten Tempel besuchen und des Volkes Sitten beobachten.

Vor dem 18. 1. ist es daher nicht ratsam, eine große Reise anzutreten. Die Herbergen sind alle geschlossen. Solange es nur die Verhältnisse gestatten, läßt man sie geschlossen, denn der Finger hätte auf den gedeutet, der von dieser alten Gewohnheit abgewichen wäre mit der Folgerung: „Mit dessen Finanzen muß es ziemlich schlecht stehen“.

Eine weitere Eigentümlichkeit in der chinesischen Sitte bringt Neujahr mit sich. An Neujahr wird jeder Chinese ein Jahr älter. Aber das Jahr, in dem er geboren ist, wird auch ganz gezählt, und wenn es nicht einmal einen Tag ausmachen sollte. So würde ein Kind, das eine Viertelstunde vor Mitternacht in der Neujahrsnacht geboren wurde, eine Viertelstunde nach Mitternacht zwei Jahre zählen mit seiner halben Stunde Lebenszeit.

Noch eine andere Merkwürdigkeit hat die chinesische Neujahrsfeier. China feiert das Mondjahr. Dieses besteht aus zwölf Mondumläufen um die Erde. Ein Mondumlauf ist dabei gleich 27 Tagen, 7 Stunden, 43 Minuten, 12 Sekunden plus $\frac{1}{13}$. Erdweg um die Sonne. Der Monat beginnt jedesmal mit dem Neumond. Die Zeit bis zum folgenden Neumond beträgt 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten, 3 Sekunden. Deshalb haben die Monate abwechselnd 29 und 30 Tage. So ist das Jahr elf Tage kürzer als das Sonnenjahr. Um diesen jährlichen Unterschied zum Sonnenjahr auszugleichen, schiebt der Chinese in fünf Jahren zwei Schaltmonate ein. So hat dann ein Schaltjahr 13 Monate. Dieser Schaltmonat wird nach irgendeinem Monat, z. B. dritten oder fünften eingeschoben. So gibt es dann zwei dritte oder zwei fünfte Monate.

Jede religiös-öffentliche Neujahrsfeier ist, nachdem der Norden unterlag, durch das religionslos eingestellte Jungchina verboten. Die Tempel sind der Säkularisation zum Opfer gefallen. Sie wurden von den Idolen geräumt und zu profanen Zwecken, Soldatenlagern, Schulen und Amtsgebäuden verwandt. Seit 1935 ist jedoch dieses Verbot nicht mehr strenge gehandhabt. So finden wenigstens die bürgerlichen öffentlichen Lustbarkeiten und die religiösen Feiern in den Familien statt, wie es altgewohnte Sitte und Brauch ist.

2. Andere Feste⁷

Das Mondfest, Ba yŭo sche-u, VIII/15. Am 15. VIII. chinesischer Rechnung findet das Mondfest statt. Dieses ist das zweite höchste Fest. Es fällt in die Herbstzeit, wo die Tage kürzer werden und die Sonne sich zurückzieht.

Man bringt sich Geschenke der Jahreszeit: Birnen, Trauben und Granatäpfel, sowie Mondkuchen. Besonders die Frauen beteiligen sich eifrig, wie beim Herdgott die Männer.

Drachenbootfest, U yŭo tschu-u, V/5. Der dritte höchste Feiertag ist das Drachenbootfest am 5. des V. Monats (chin.). Schulen und Amtsgebäude feiern. Vermögliche und Vornehme schicken sich Geschenke. Die einfachen Leute essen in Bambus oder Gauliangblätter eingewickelten Reis mit Datteln (Dsung-dse), Über Türen werden Büschel Kalmus oder Wermut aufgehängt als Schutzmittel gegen schädliche Einflüsse. — An den Tagen vor diesen Festen werden als Halbjahrtermin, ähnlich wie vor Neujahr, die Guthaben eingefordert und im allgemeinen auch der rückständige Sold an Soldaten und Polizei sowie restingende Gehälter an Angestellte und Lehrer ausbezahlt.

Geisterfest, Qui-dsiä, Tsi yŭo sche-u. Am 15. Tage des VII. Monats (chin.) wird das Geisterfest begangen. Dieses wird gefeiert nicht um die Geister zu verehren, sondern weil man sie fürchtet, sich gegen sie zu schützen sucht. Deshalb versöhnt man sie durch Opfergaben. So dürfen sich die darbenenden und hungernden Geister an den Gaben mitleidiger Menschen laben, die reichlich ausgelegt werden. Ebenso wird Papier verbrannt. Die Priester opfern und beten (vgl. Tscheng-huang-dsiä, Stadtgott-Prozession 15. VII. chin.). Noch eine Anzahl Feste niederen Ranges werden im Laufe des Jahres gefeiert.

An den Festen außer Neujahr ist keine strenge Arbeitsenthaltung, und beschränkt sich die Feier außer dem Kult an die Götter im wesentlichen auf besseres Essen und Schnapstrinken im Kreise von Verwandten und Freunden; auch sind es Besuchstage nach auswärts.

Zwei eingeborene Sprachen Ostkanadas unter dem Einfluß der Mission

Von Dr. phil. Johannes Gille

Der qualitative und quantitative Vorrang des franco-kanadischen, linguistischen Algonkin-Materials vor dem Neuenglands erklärt sich schließlich und endlich in der Grundverschiedenheit französischer und neuenglischer Missions- und Kolonisationsmethoden. Die an sich absurde, für das 17. und 18. Jahrhundert aber sehr wohl verständliche Idee, auf Grund einiger kultureller und linguistischer — scheinbarer — Analogien zwischen Indianern und Juden, in den amerikanischen Eingeborenen die 721 v. Chr. von Sargon von Assyrien in die Gefangenschaft verschleppten „verlorenen zehn Stämme Israels“ zu erblicken, führte in Neuengland zu einer wahren Epidemie des Hasses und der Verfolgung

dieser „verfluchten Saat Kanaans“, von deren Schuld — sehen wir von einigen makellosen Ausnahmen wie R. Williams und J. Eliot ab — sicherlich am wenigsten der neuenglische Klerus freizusprechen ist. Fridericis Werk „Indianer und Anglo-Amerikaner“ (Braunschweig 1900) ist eine einzige flammende Anklage der Neuengland-Staaten. Macht- und Landhunger der Neuengländer verschärften dieses Verhältnis noch mehr, und so darf es uns nicht verwundern, wenn die indianischen Sprachen gemeinhin hier Geringschätzung erfuhren, und der Klerus in ihnen nicht wertvolles, wissenschaftliches Neuland, sondern bloßes Mittel zum Zweck sah.

Ganz anders das französisch-indianische Verhältnis in Kanada: obwohl auch hier die Theorie der „verlorenen zehn Stämme“ verbreitet war — einzelne Jesuitenrelationen weisen darauf hin —, sah doch der Kanadier im Indianer den Mitmenschen, dessen Kultur, Religion und Sprache er ein ganz ungewöhnliches Interesse entgegenbrachte. Coureurs des bois, die, in steter Verbindung mit den eingeborenen Stämmen stehend, oft in diese einheirateten und so den Grund der franco-kanadischen Mischlingsbevölkerung legten, und Missionare — Jesuiten, Oblaten, Recollects und Sulpiciens —, die das Studium indianischer Kultur und Sprache nicht als bloßes Mittel zur Christianisierung der „*pauvres sauvages*“ ansahen, sondern auch auf Grund ihrer zumeist gehobenen Bildung das Erlernte wissenschaftlich zu unterbauen im Stande waren, trugen zu diesem ausgezeichneten Verhältnis bei, das Friderici als „idyllisch“ bezeichnet hat. Dieser Ausdruck erscheint nicht übertrieben, wenn wir z. B. bedenken, daß die Franzosen während ihrer ganzen Kolonisationszeit gegen keinen Algonkinstamm — ausgenommen die Fox — Krieg geführt haben¹.

Während der ersten 150 Jahre ruhte das kanadische Missionswerk ganz in der Händen der Katholiken. Nach dem 1605 gegründeten Port Royal (Annapolis) in Neuschottland kamen schon 1611 die französischen Jesuiten Pierre Biard — der Verfasser der ersten Jesuitenrelation — und Enemond Massé und richteten 1613 eine Missionsstation für die Abnaki auf Mt. Desert Island, Maine, ein. Enemond Massé ist es nun, dem wir die erste Kenntnis der Montagnais-Sprache verdanken. Er hat uns in der Reisebeschreibung Champlains² folgende Gebete in Montagnais mit französischer Interlinearübersetzung hinterlassen: 1. l'oraison dominicale, 2. la salutation angélique, 3. le symbole des apôtres, 4. la confession générale, 5. les commandements de Dieu, 6. sommaire des commandements de Dieu, 7. sommaire des commandements de la nature, 8. le signe du Chrétien, 9. Pour se recommander à Dieu, 10. pour pardonner à ses péchés, 11. oraison à l'ange gardien, 12. la bénédiction

¹ Eine Geschichte der kanadischen Missionen liegt außerhalb des Themas, und ich verweise den Nicht-Amerikanisten auf die ausgezeichnete Arbeit Francis Parkmans „The Jesuits in North America in the Seventeenth Century“ (Boston 1912) und die Doktorthese von Walter Hanns „Die Verdienste der Jesuiten-Missionare um die Erforschung Canadas“ (Jena 1916); siehe auch Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1924. Bibliographien: R. Streit O. M. I., Bibliotheca Missionum II, Aachen 1924; J. C. Pilling, Bibliography of the Algonquin Languages, Washington 1891.

² Samuel de Champlain, Les voyages de la Nouvelle France occidentale, dicte Canada, Paris 1632, pp. 16—20; Oeuvres des Champlain, Quebec 1870, vol. V, pt. 2, pp. 16—20.

de table, 13. les grâces après le repas. Diese Gebete waren wohl als Curiosum in die Reisebeschreibung Champlains — der Montagnais nicht verstand — aufgenommen worden; doch hat dies sicherlich nicht in der Absicht Massés gelegen. Vielmehr waren seine montanesischen Gebete zur Verbreitung unter den Missionaren bestimmt und bei Champlain abgedruckt, weil zu dieser frühen Zeit die Jesuitenrelationen noch spärlich und unbestimmt erschienen³. Jedenfalls erreichte Massé sein Ziel: die „raison dominicale“ wurde nicht nur in den späteren Ausgaben Champlains (bis 1870) wieder nachgedruckt, sondern noch einmal in einer Separatausgabe von 50 Exemplaren (Orleans 1865) und in einer Anzahl anderer Werke⁴.

Jedenfalls waren Massés Montagnais-Kenntnisse bedeutend, obwohl seit seiner Ankunft in Kanada bis zur Publikation des Werkes Champlains nur zwanzig Jahre verflossen waren, deren geringsten Teil er unter den Montagnais verbrachte. Seine Tätigkeit stand unter einem unglücklichen Stern: 1574 in Lyon geboren, wurde er kurz nach der Gründung des Abnaki-Missionspostens St. Sauveur von Samuel Argall nach Virginien verschleppt und kehrte 1614 nach Frankreich zurück. Nur vier Jahre (von 1625—1629) ist es ihm vergönnt, unter den Montagnais und Algonkin zu arbeiten, denn mit der Einnahme Quebecs (1629) wird er zum zweiten Male Gefangener und kehrt erst 1633 wieder nach Kanada zurück. Mithin hatte er bis zur ersten Publikation seiner Gebete nur die besagten vier Jahre zur Erlernung des Montagnais, eine hinsichtlich der Schwierigkeit der Sprache ungewöhnlich kurze Zeit.

Von nicht geringerer Bedeutung sind P. Paul Le Jeunes Arbeiten; hat dieser doch als erster über die Montagnais-Grammatik abgehandelt (im Kapitel XI seiner Relation von 1634⁵). Diese kurze Abhandlung „De la langue des Sauvages Montagnais“ ist zwar äußerst mangelhaft — ihre sieben Punkte sind nur dazu berechnet, dem Superior die Schwierigkeit der Sprache darzutun —, doch von um so größerer Bedeutung, als sie die einzige gedruckte Quelle zum Alt-Montanesischen darstellt. Jedenfalls hat Le Jeune Kenntnis des Montagnais gehabt, wenn auch sein Wortschatz nicht allzu umfassend gewesen zu sein scheint, wie seine drei Montagnais-Gebete mit französischer Interlinearübersetzung zeigen⁶. Ich führe hier eines derselben an⁷.

Khicheoukhiman ca khichitaien
ouascou, mag asti, missi khikhis-
teriten, missi khipicoutan, khititin
naspich, tanté bona oukhiran? khi-

Grand capitaine qui as faict le
Ciel & la terre tout tu scais toute
chose, tu fais bien ie te dis entiere-
ment comment pourrois-je mêtir?

³ 1613—1633 nur 5 Bde.; R. G. Thwaites, *The Jesuit Relations*, Cleveland 1900.

⁴ Z. B.: J. J. Marcel, *Oratio dominica in CL linguis versa*, Paris 1805; J. B. Bodoni, *Oratio dominica in CLV lingvas*, Paris 1806; P. Marietti, *Oratio dominica in CCL lingvas versa*, Rom 1870; J. H. Trumbull, *Notes on Fourty Versions of the Lord's Prayer*, Hartford 1873.

⁵ R. G. Thwaites, l. c., vol. 7, pp. 21—33.

⁶ Thwaites, l. c., vol. 7, pp. 152—157.

⁷ Thwaites, l. c., pp. 154—156. Ich muß von vornherein von einer genaueren Beurteilung absehen, da mir nur das Algonkin, nicht aber das Montagnais vertraut ist; das einzige diesbezgl. Wörterbuch von Lemoine (1901) war mir unerreichbar.

titin naspich, oui miriatchi nimitchiminan, ochitau tapoué khiga pamitatin, ochitau, tapoué khiga tapouetatin, khititin naspich, niga tin missi khé eitigaouané; khir khé, ouchi khian, ouchihinan, khiga khi ouchi hinan, naspich niga tin missi, khé eitigaouané khir khé, ouchi khian, khititin naspich; nama nikhirassin, nama khinita khirasscatin, ouchihinan khigai tapouetatin naspich; ouichihinan mag missi iriniouekhi ouetchi nipouané. Egon inousin.

ie te dis säs feintise, si tu nos veux dōner nostre nourriture, tout expres asseurement ie t'obeiray, tout expres en verité ie te croiray, ie te le dis entierement, ie feray tout ce qu'ō me dira de toy à cause ie le feray, ayde nous tu peux nous ayder, absolument ie feray tout ce qu'on me dira de toy à cause ie le feray, ie te le dis sans feintise, ie ne mens pas, ie ne te scaurois mentir, ayde nous affin que nous te croyons parfaitemēt, ayde nous puis de tous les hommes à cause tu es mort. Ainsi soit-il.

Doch braucht die Monotonie dieses Gebetes nicht notwendigerweise auf den mangelhaften Wortschatz Le Jeunes zurückgeführt werden; hat sie doch insofern ihre psychologische Berechtigung, als sie die eingeborene Rethorik mit ihrem unaufhörlichen Zurückgreifen auf den gleichen Gedanken nachahmt. Psychologisch richtig ist auch die Vermeidung europäischer Fremdworte durch annähernd gleichbedeutenden Ersatz aus dem indianischen Gedankengut: z. B. „Gott“ = kitci okima „großer Häuptling“ (später ersetzte man „Gott“ sogar durch kitci manito „großer Geist“), „Amen“ = egu inusin „so geschehe es“. Spätere Missionare, wie z. B. La Brosse⁸, gingen so weit, daß sie grundsätzlich jedes Fremdwort vermieden: sie ersetzten nicht nur Städtenamen wie Quebec und Montreal durch Wabistigwate und Moniang, sondern übersetzten auch die Eigennamen oder passen sie der indianischen Sprechweise an (z. B. Jerusalem = Jenozanem). Wie richtig diese Anpassung an das eingeborene Gedankengut war, haben später die Missionserfolge Kanadas und die Mißerfolge Neuenglands gelehrt. Dem neuenglischen Missionar war solche Anpassung eine völlige Unmöglichkeit: Manito — ob kitci — oder matci — unberücksichtigt — ist nach seiner Ansicht nur der Teufel, wie er der indianischen Religion gemeinhin keine andere Ansicht als die abscheulicher Idolatrie entgegenbringt. Die Übersetzung Gott = kitci manito wäre ihm als Sakrileg und Verunglimpfung erschienen. Zum Beispiel für solche Kurzsichtigkeit zitiere ich nur folgende Titel neuenglischer Indianerliteratur: (Eliot) Wusku Wuttestamentum Nul-Lordum un Jesus Christ nuppoquohwussuaeneumun (Neues Testament, Cambridge 1661); Mamusse Wunneetupanatamwe Up-Biblum God Naneeswe nukhone Testament kah wonk Wusku Testament (Cambridge 1663). Ist dies nicht ein abscheulicher, indianisch-europäischer Mischmasch, eine Art indianisches Pidgin-Englisch (englischer Wortschatz mit indianischem Satzbau)? und, wenn nicht geradezu für den Eingeborenen unverständlich, so doch stets fremdartig und nie und nimmer geeignet, eingeborenes Gedankengut zu werden und alte religiöse Vorstellungen zu ersetzen? Die Neuengländer hatten eben mehr Interesse daran,

⁸ Man vergleiche den Titel seines montanesischen Gebetbuchs Nehiro iriniui aiamihe massinahigan . . . , Uabistiguiatsh, Massinahitse Broun gaie Girmor 1767.

indianische Sprache und Kultur zu zerstören, als verständigerweise eingeborenes Christentum zu fördern.

Welche Schwierigkeiten den Missionaren entgegentraten, beweist Le Jeunes Relation zur Genüge. Er schreibt⁹: Wenn nun zum Abschluß dieses Kapitels Eure Ehrwürden mich fragen, ob ich große Fortschritte in der Erkenntnis dieser Sprache während meiner Überwinterung bei diesen Heiden gemacht habe, so antworte ich frei „nein“, und hier sind die Gründe dafür:

Erstens mein schwaches Gedächtnis, das nie ausgezeichnet war, und das täglich schlechter wird. Ach, welch ausgezeichneter (geeigneter) Mann für diese Gegenden ist doch P. Brébeuf! Sein trefliches Gedächtnis, seine liebenswürdige Milde werden viel Gutes bei den Huronen bewirken.

Zweitens die Bösartigkeit des Zauberers, der manchmal verhinderte, daß man mich lehrte.

Drittens die Untreue des Apostaten, der gegen sein Versprechen und trotz der Angebote, die ich ihm machte, mich nie lehren wollte. Seine Treulosigkeit ging so weit, daß er mir absichtlich die Bedeutung des einen Wortes für ein anderes angab u. s. f.

Angesichts dieser Schwierigkeiten sind die Kenntnisse unserer frühen Montagnais-Missionare außerordentlich gut: schon P. Antonio Silvy S. J., der ab 1671 zehn Jahre in Tadoussac und an der Hudson-Bay wirkte, hat uns ein montanesisches Wörterbuch von 104 Bll. hinterlassen, das zusammen mit seinen „Instructions montagnaises“ als Manuscript in Quebec liegt. Aus derselben Zeit stammt das Wörterbuch P. Bonaventure Favres (Ank. i. Kanada 1679), das noch umfangreicher ist (ca. 390 pp., Mscr. Quebec).

Von gleicher Bedeutung sind die Arbeiten P. Pierre Laures, der, 1711 nach Kanada gekommen, 1720 die seit vielen Jahren verlassene Saguenay-Mission wieder eröffnete und in ihr 18 Jahre (bis 1738) tätig war. Seine Relation ist 1889 von P. Jones, S. J., herausgegeben worden¹⁰, und dieser Ausgabe verdanken wir einen Einblick in seine Arbeiten: Apparatus francis-montagnais (1726); Catechismus montanicus; Prières montagnaises; Pro Montanorum confessionibus audiendis (alle Mscr. Quebec). Verschollen ist leider sein in der bezeichneten Relation aufgezeigtes Montagnais-Wörterbuch und Grammatik¹¹.

Hiermit ist das rein linguistische Material erschöpft; spätere Missionare richteten ihr Hauptaugenmerk auf die Herausgabe von Gebetbüchern: P. Godefroi Coquart (Tadoussac-Missionar 1746—1765), Sermons montagnais (96 Bll., Mscr. Quebec); P. Jean Baptiste de La Brosse (1754—82 in Kanada, hauptsächlich in der Abnaki-Miss. a. Riv. St. John), Nehiro iriniui aiamehi massinahigan (Gebeth. i. Montagn., Quebec, in drei Aufl.: 1767, 1817, 1844); P. Flavien Durocher, O. M. I. (ab 1844 i. d. Miss. d. Saguenay, Labradorküsten, Lac St. John, 1849 Superior d. Saguenay-Miss.), Aiamehi kushkushkutu mishinaigan (Meßgeb., Gesänge, Katechism., 4 Ausg.: Quebec 1847, 1848, 1850, 1856), Ir mishiniigin (Meßges., Gebete, 2 Ausg.: Montreal 1852, 1867); P. Charles Arnaud, Thistekiigan (Gebete u. Kalender f. 1887—1888; id. f. 1889—1890, Quebec 1887 u. 1889).

⁹ Thwaites, l. c., vol. 7, p. 30 ff.

¹⁰ P. Jones S. J., Relation inédite du R. P. Laure (1720—1730), Montreal 1888.

¹¹ ebda. p. 14.

Die frühe Geschichte der Montagnais-Mission ist gemeinhin auch die der algonkinischen. Das Algonkin-Montagnais-Missionsgebiet des St.-Lorenz-Stromes vom Saguenay bis zum Ottawa R. war ab 1615 bis zu ihrer Ablösung durch die Jesuiten (1625) in den Händen der Recollects. Die Anlage der Missionsposten wurde sorgfältig vorbedacht: man wählte — wenn angängig — hierfür die Grenze zwischen zwei Stämmen, um von diesem Zentralpunkt aus beide Stämme zugleich erfassen zu können. Wie richtig diese Überlegung war, beweist die Geschichte solcher Posten wie Tadoussac, Trois Rivières, Gaspé und des 1637 von P. Le Jeune gegründeten Sillery (St. Joseph, 4 Meilen oberhalb Quebecs). Tadoussac, am Saguenay R. gelegen, stellte zu dieser Zeit die ungefähre Ost-Grenze der Montagnais dar, und entwickelte sich binnen kurzem zum Treffpunkt nicht allein der Montagnais und ihrer östlichen Nachbarn, der Canadiens, sondern erhielt auch, dank seiner günstigen Lage am Saguenay, der natürlichen Straße aller nördlichen Stämme zum St. Lorenz einen solchen Zuzug der Kakouchakhi, Nekoubaniste und Chomonchouaniste, daß die ursprünglich hier ansässigen Tadoussac-Montagnais sich dieses Zuzugs bald gewaltsam zu erwehren suchten¹². Die Lage Trois-Rivières war wenn möglich noch günstiger, konnten doch hier zu gleicher Zeit die östl. Algonkin, die westlichen Montagnais und vermittels des gleichnamigen Flusses die Attikamegue missioniert werden¹³, wogegen Gaspé die Zusammenziehung von Montagnais und Micmac erlaubte. Von ganz besonderer Bedeutung aber war Sillery mit einer algonkinisch-montagnaisischen Mischbevölkerung für die Fühlungnahme mit dem zentralen Algonkingebiet des Ottawa R. Nun sind die Berichte dieser Missionen über die Algonkin bei weitem umfangreicher, als über die Montagnais, allerdings nur in ethnologischer Hinsicht. Weil die Relationen als jährliche Rechenschaftsberichte für die Aufnahme linguistischer Einzelheiten weniger geeignet sind, scheint auf erste Sicht hier die sprachliche Seite vernachlässigt. Trotzdem sind die linguistischen Arbeiten des 17. Jahrhunderts, die allerdings nie herausgegeben worden sind, bedeutend; so existieren in den Archiven der kath. Kirche der Mission Lac des Deux Montagnes (Oka) vier umfangreiche anonyme Algonkin-Wörterbücher (1661—70) neben einem solchen von P. Louis André (604 Bll.), der von 1669 bis 1715 ein ständiges Wanderleben unter den Algonkin verbrachte. J. C. Pilling hat, um die Bedeutung dieses Werkes zu zeigen, den Prospectus zu Andrés Werk abgedruckt, der in seinen 43 Punkten die umfassenden Kenntnisse des Autors überlegen dartut¹⁴. Andere Oka'er Manuskripte sind P. Gays „Grammaire algonquine“ und Guichart de Kersidents (1754—1793 i. Lac des Deux Montagnes) Grammatik von 50 Bll. Paris besitzt die 94seitige „Grammaire de la langue des Sauuages“ des Fr. Louis Nicolas (1664—1675). Da alle diese Arbeiten unveröffentlicht und damit nur einem sehr beschränkten Kreise zugänglich sind, so beruht unsere Kenntnis des Alt-Algonkin noch immer auf dem „Petit dic-

¹² So wurden 1635 Bersiamite und Weperigweia in Tadoussac massakriert. Thwaites, I. c., vol. 8, p. 40.

¹³ Allerdings stellten sich auch oft bei dieser Zusammenziehung verschiedener Stämme Schwierigkeiten heraus. So weigerten sich die Attikamegue 1640 entschieden, mit den Algonkin zusammen unterrichtet zu werden, „weil sie sprachlich und charakterlich zu verschieden seien“ (Thwaites, I. c., vol. 18, p. 112).

¹⁴ Pilling, I. c., pp. 13—14.

tionnaire de la langue des Sauvages“ des Barons de Lahontan (Paris 1703), einer mangelhaften Arbeit von 352 Worten, die nichts desto minder aber von größter Wichtigkeit ist, da sie — wie ich anderenorts bewiesen habe — die einzige gedruckte Quelle zum Alt-Algonkin darstellt. Lahontans Sprachkenntnisse waren gering, und vermutlich fußt seine Arbeit auf dem Manuskript eines frühen Missionars, oder wurde nach dessen mündlichen Angaben zusammengestellt: sicher ist dies natürlich nicht. Neu-algonkinisch (Nipissing) sind die Arbeiten Thavenets und Cuoqs. Thavenet († 1845 in Rom), der in der Hauptsache auf den Posten Lac des Deux Montagnes, Lac Temiscaming und Waymontaching wirkte und seine Kenntnisse dem Indianer Ignace Pepamipattotich verdankt, hat uns umfangreiches, nicht veröffentlichtes Material hinterlassen: seine in Oka, Rom und Bologna befindlichen lexikalischen Arbeiten umfassen neben drei Wörterbüchern (Alg.-Frz.) — das Okaer Exemplar ist 197 pp. fol. stark — und einem Vokabular von 300 Zetteln, ein „Ebauche d'un dictionnaire algonquin-francais“, das 10 000 Zettel umfaßt. Hierzu kommen noch zwei Grammatiken (Rom, Bologna), fünf Bücher Nipissing-Predigten (Oka) u. a. m.

Von einer eigentlichen, allgemeinen Kenntnis des Algonkin ist aber erst nach der Veröffentlichung der Werke Jean-André Cuoqs zu reden. Als Oka-Missionar standen ihm, neben seinen in ständigem Verkehr mit den Eingeborenen erworbenen Kenntnissen, die dortigen reichhaltigen Manuskriptbestände, die er oft zitiert, zur Verfügung. An sich ein Mensch von unglaublicher Bescheidenheit¹⁵ — der größte Teil seiner Arbeiten erschien unter dem Pseudonym N. O.¹⁶ — scheut er sich doch nicht, in berechtigtem Sarkasmus die Arbeiten Schoolcrafts, Mackenzies, Duponceaux, Catlins zu kritisieren. Diesen Zweck verfolgen seine ersten beiden Werke „Jugement erroné de M. Ernest Renan sur les langues sauvages“ (Montreal 1865) und „Etudes philologiques sur quelques langues sauvages“ (Montreal 1866). Seine reinen Missionsarbeiten sind gering: „Catechisme algonquin avec syllabaire et cantiques“ (Montreal 1865) und „Ocki aii masinaiganikinohamagan ou nouveau syllabaire algonquin“ (Moniang [Montreal] 1873). Bedeutend und zahlreich sind die linguistischen Arbeiten: Cantique en langue algonquine (Act. Soc. phil., Paris 1872); Chrestomatie algonquine (ebda. 1873); Fragments de chrestomatie algonquine (ebda. 1874); L'oraison dominicale, texte algonquin avec glose (ebda. 1874); und schließlich erscheint 1886 in Montreal sein wertvollstes Werk „Lexique de la langue algonquine“, das erste veröffentlichte Algonkin-Wörterbuch seit Lahontan.

Abschließend bleibt noch die Frage zur Erörterung: Warum wurde das — wie ich gezeigt habe — umfangreiche und wertvolle Material der frühen Missionare nicht veröffentlicht? Finanzielle Gründe treten wohl hier erst in zweiter Linie in Erscheinung. Der Kreis, der diese Arbeiten benötigte, beschränkte sich gemeinhin auf die Insassen der Missionsposten allein und war entsprechend klein. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Material aber hatte bei unseren Missionaren hinter der rein mechanischen Aneignung der Sprache als Berufsforderung zurückzu-

¹⁵ Vgl. Pilling, l. c., p. 102: „His modesty has prevented me from carrying out my desire to give a somewhat extended notice of his life and mission work“.

¹⁶ Nach Pilling (l. c., p. 99) nicht „nomen omitto“, sondern [N]ij-kwenatcanibie [O]rakwanentakon: seine Algonkin- und Iroquois-Namen.

stehen, und so ist es kein Wunder, daß diese Manuskripte in fast allen Fällen für die Verwendung der Missionsposten allein abgefaßt wurden. Hierzu kommt, daß die Missionare nach Beginn der protestantischen Missionen ihre Erkenntnisse geheimhielten, um der fremden Konfession das Vordringen zu erschweren. So trägt Thavenets riesiges „Ebauche d'un dictionnaire“ die folgende Vorschrift: *Ce dictionnaire est pour les missions. On ne doit pas le livrer au public, de peur que les protestants ne s'en servent pour répandre leurs erreurs*¹⁷. Dieser Vorsicht ist es zu verdanken, daß noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts z. B. Schoolcrafts (trotz seiner Ojibwa-Gattin) mangelhaften Sprachkenntnisse von europäischen Gelehrten¹⁸ bedingungslos aufgenommen werden mußten, da einfach andere Quellen fehlten; und daß auf erste Sicht das protestantisch-neuenglische Material dem katholisch-kanadischen bei weitem überlegen erscheint, da es zum größten Teil veröffentlicht ist.

Eine Veröffentlichung dieser alten Quellen ist heute natürlich nicht mehr für den Missionar an sich von Interesse, da entweder die Sprachen sich gewandelt haben oder tot sind, und die rein praktische Auswertung also wenig verspricht, wohl aber für den Amerikanisten und die gesamte vergleichende Sprachwissenschaft gemeinhin.

Kleine Beiträge

Der Fortschritt der einheimischen Missionshierarchie unter Pius XII.

Am Christkönigsfeste 1939 hat Pius XII. dem Beispiel seines Vorgängers folgend 12 neue Missionsbischöfe in St. Peter geweiht, unter ihnen den Inder Mons. Agniswami S. J. für die Diözese Kottar, den Chinesen Mons. Tien S. V. D. für das Ap. Vikariat Yangku, den afrikanischen Neger¹ Mons. Kiwanuka M. A. für das Ap. Vikariat Masaka in Uganda und den Madagassen Mons. Ramarosandratana von der Insel Madagaskar für das Ap. Vikariat Miarinarivo. Die übrigen 8 Oberhirten stammen aus Italien, Deutschland, Frankreich, Belgien, Holland, Irland, aus den Vereinigten Staaten und aus Mexiko. „Am Grabe des hl. Petrus stehen die Jahrhunderte still, die nationalen und ethnographischen

¹⁷ Pilling, l. c., p. 483.

¹⁸ Duponceau, *Système grammatical des langues . . . de l'Amérique du Nord*.

¹ Wegen falscher Angaben in der Presse und in Missionszeitschriften sei darauf hingewiesen, daß der neue Bischof aus Uganda weder der erste einheimische noch der erste schwarze Bischof des afrikanischen Kontinents ist. Es sei erinnert an die alten einheimischen Hierarchien von Ägypten und Abessinien und aus der Neuzeit an die 1930 vollzogene Erhebung eines eingeborenen äthiopischen Priesters aus Erythräa zum Bischof für die Katholiken des äthiopischen Ritus jenes Gebietes; ferner ist für das Jahr 1520 die Bischofsernennung eines Negers, des Sohnes eines Königs vom Kongo, bezeugt. Vgl. Grands Lacs, Namur 1939, Nr. 1 S. 60 und A. Brou, *Des Evêques Noirs*, in *Études*, Paris 20. Juli 1939, S. 227 ff. — In diesem Zusammenhang sei auch noch erwähnt die Ernennung des Senegal-Negers J. Faye C. S. Sp. zum Ap. Präfekten der Präfektur Zinguinchor in Senegal am 31. Mai 1939.

Unterschiede verschwinden. Zwanzig Jahrhunderte drängen sich in einem Akt dieses Lebens zusammen, das einheitlich und von ewiger Dauer ist. Die Kennzeichen der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität erstrahlen heller denn jemals“².

Welche Bedeutung der Hl. Vater selbst dieser denkwürdigen Bischofsweihe beilegt, hat er in seinem Rundschreiben „Summi Pontificatus“ vom 20. Oktober 1939 und auch bei seiner Ansprache in St. Peter dargelegt. Die Stelle aus dem Rundschreiben³ ist eine wichtige Norm und Quelle für die katholische Missionsmethode; deshalb verdient sie es, hier für Gegenwart und Zukunft festgehalten zu werden. Pius geht in dem Abschnitt über die Einheit und Brüderlichkeit unter den Menschen von dem Grundsatz und von der Tatsache aus, daß die katholische Kirche die eigentümlichen Sonderwerte des einzelnen Volkes nicht antastet, denn das Ziel der Kirche sei die Einheit im Übernatürlichen und in umfassender Liebe durch Gesinnung und Tat, aber nicht die Einerleiheit, die nur äußerlich ist und kraftlos macht. „Die Kirche begrüßt freudig und begleitet mit mütterlichem Wohlwollen jede Einstellung und Bemühung für eine verständige und geordnete Entfaltung solcher eigengearteter Kräfte und Strebungen, die im innersten Eigensein jedes Volkstums wurzeln; Voraussetzung dabei ist nur, daß sie mit den Verpflichtungen nicht im Widerspruch stehen, die sich der Menschheit durch ihren einheitlichen Ursprung und durch die Einheitlichkeit ihrer gemeinsamen Aufgaben auferlegen. Diese grundsätzliche Regel ist der Leitstern im allumfassenden Apostolat der Kirche, wie ihr Wirken auf dem Missionsfeld nicht nur einmal zeigt. Ungemein viele Untersuchungen und bahnbrechende Forschungen sind das mit Opfern, Hingabe und Liebe gewirkte Werk der Glaubensboten aller Zeiten, — Untersuchungen und Forschungen, die darauf abzielten, das innere Verständnis und die Achtung vor verschiedenartigstem Kulturgut zu erleichtern und seine geistigen Werte zum Besten einer lebendigen und lebensnahen Verkündigung der Frohbotschaft Christi zu heben. Alle Gebräuche und Gewohnheiten, die nicht unlösbar mit religiösem Irrtum verknüpft sind, werden stets mit Wohlwollen geprüft und — wenn immer möglich — geschützt und gefördert. Gerade unser unmittelbarer Vorgänger heiligen und verehrungswürdigen Andenkens wandte derartige Richtlinien auf eine besonders heikle Angelegenheit⁴ an und traf großzügige Entscheidungen, die seinem Weitblick und seinem glühenden apostolischen Eifer ein hochragendes Denkmal setzen. Es ist nicht nötig, ehrwürdige Brüder, zu erklären, daß wir selbst ohne Zögern denselben Weg gehen wollen. Alle ohne Ausnahme, die sich der Kirche anschließen, welcher Herkunft und welcher Sprache sie auch sind, sollen wissen, daß sie im Hause des Herrn, wo das Gesetz und der Friede Christi herrschen, gleiche Kindesrechte besitzen. Im Einklang mit diesen Grundsätzen der Gleichheit verwendet die Kirche alle Mühe auf die Bildung eines hochstehenden einheimischen Klerus und auf die allmähliche Erweiterung der Reihen einheimischer

² Vgl. Radiobotschaft von Mons. Celso Costantini zum Weltmissionssonntag 1939.

³ L'Osservatore Romano 1939, Nr. 254.

⁴ Es handelt sich wohl um die Instruktion der Propaganda für Japan v. 26. Mai 1936. Vgl. dazu M. Bierbaum, Das Papsttum, Köln 1937, S. 141—146.

Bischöfe. Gerade um diesen Unseren Absichten einen äußeren Ausdruck zu geben, wählten Wir das bevorstehende Christkönigsfest, um am Grabe des Apostelfürsten zwölf Vertreter der verschiedensten Völker und Stämme zur bischöflichen Würde zu erheben. Mitten in der Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit, die die Menschheitsfamilie spalten, vermag diese feierliche Handlung allen Unseren auf der weiten Welt vertreten Kindern laut zu künden, daß Geist, Lehre und Tun der Kirche nicht abweichen können von der Predigt des Völkerapostels: »Zieht den neuen Menschen an, der das Bild seines Schöpfers trägt und zu ganz neuer Erkenntnis führt. Da heißt es nicht mehr Heide oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Szythe, Sklave oder Freier: Christus ist alles und in allem« (Kol. 3, 10—11).“

M. Bierbaum.

Die volksdeutschen missionarischen Arbeitskräfte in den alten deutschen Kolonien

Am 24. Juli 1939 sandte die Missionsverwaltungsgesellschaft in Aachen an die Prokuratoren und Prokuratorinnen der Missionsorden und Missionskongregationen einen Statistischen Fragebogen, der der u. a. eine Feststellung aller zu diesem Zeitpunkt in den ehemaligen deutschen Kolonien tätigen Missionskräfte ermöglichen sollte. Das Ergebnis dieser Rundfrage sei hier vorgelegt. Die Ergebnisse werden zuerst getrennt für das männliche und weibliche Personal gegeben und dann zusammengefaßt.

A. Männliches Personal

Gebiet	Orden	Deutsche Patres u. Brüder	
1. Togo	—	—	—
2. Deutsch-Südwest			
a) Ap. V. Windhoek	Oblaten von der Unbefl. Empfängnis	43	33
b) Ap. V. Großnamaqualand	Oblaten vom hl. Franz von Sales	20	11
c) „Aus der Kap-Provinz“	Pallottiner	5	—
	Summa:	68	44
3. Kamerun			
a) in nichtdeutschem Miss.-Gebiet	Missionare vom Hl. Geist	—	3
b) in nichtdeutschem Miss.-Gebiet (Buea)	St.-Josephs-Miss.-Gesellschaft von Mill-Hill	7	—
	Summa:	7	3
4. Deutsch-Ostafrika			
a) Tukuyu	Weißer Väter	22	12
b) Tanganyika	„ „	3	7
c) Mwanza	„ „	5	7
d) Bukoba	„ „	3	9
e) Tabora	„ „	1	5
f) Ruanda	„ „	1	3
g) Urundi	„ „	2	1

h Peramiho	Benediktiner v. St. Ottilien	60	78
i) Ndanda	Benediktiner v. St. Ottilien	29	36
k) ———	Missionare vom Hl. Geist	4	7
	Summa:	130	165
5. Kaiser-Wilhelms-Land	Anmerkung: 4b—g und 4k sind nichtdeutsche Missionsgebiete!		
a) Ostneuguinea	Steyler Patres	39	44
b) Zentralneuguinea	Steyler Patres	36	28
	Summa:	75	72
6. Neupommern	Missionare -vom hlst. Herzen (Hiltrup)	58	55
7. Samoa	Maristen (nichtdeutsches Miss.-Gebiet)	8	2
8. Salomonsinseln	Maristen (nichtdeutsches Miss.-Gebiet)	12	5
9. Bismarck-Archipel u. Marschall-Inseln	—	—	—
10. Karolinen und Marianen	—	—	—
11. Kiautschou nebst Interessengebiet (in weiterem Sinne):			
a) Ap. V. Yenchowfu	Steyler Patres	69	18
b) Ap. V. Tsingtau	„ „	31	1
c) Ap. V. Tsaochowfu	„ „	40	—
d) Ap. V. Ichowfu	„ „	32	2
e) Ap. V. Yangku	„ „	1	—
	Summa:	173	21
	Gesamtsumme:	531	376

B. Weibliches Personal

1. Togo		
2. Deutsch-Südwestafrika		
a) Groß-Namaqualand	Oblatinnen des hl. Franz von Sales	29
b) Ap. Vik. Windhoek und Großnamaqualand	Missionsschwwestern vom hl. Herzen, Hiltrup	65
c) Ap. Vik. Windhoek	Missionsbenediktinerinnen Tutzing	81
	Summa:	175
3. Kamerun		
4. Deutsch-Ostafrika		
a) Tabora	Weißer Schwestern	8
b) Tanganyika	„ „	6
c) Bukoba	„ „	4
d) Mwanza	„ „	8
e) Tukuyu	„ „	9
f) Ruanda u. Urundi	„ „	10
	Anmerkung: 4a—d und 4f sind keine deutschen Missionsgebiete!	
g) Ndanda und Peramiho	Missionsbenediktinerinnen	115
h) Tanganyika	Missionsschwwestern vom kostbaren Blut (kein deutsches Missionsgebiet)	61
	Summa:	221

5. Kaiser-Wilhelms-Land			
a) Ostneuguinea	Steyler Missionsschwestern		62
b) Zentralneuguinea	Steyler Missionsschwestern		30
	Summa:		92
6. Neupommern			
	Missionsschwestern vom hlst. Herzen Jesu (Hiltrup)		52
7. Samoa			
	Maristinnen		5
8. Salomonsinseln			
	Maristinnen		7
9. Bismarck-Archipel u. Marschall-Inseln			
	—		—
10. Karolinen und Marianen			
	—		—
11. Kiautschou nebst Interessenzone (in weiterem Sinne):			
a) Ap. Vik. Yenchowfu	Steyler Missionsschwestern		74
b) Ap. Vik. Tsingtau	Dienerinnen des hl. Geistes von der Ewigen Anbetung und Steyler Missionsschwestern		16
c) Ap. Vik. Tsaowchowfu	Steyler Missionsschwestern		4
d) Ap. Vik. Ichowfu	Steyler Missionsschwestern		10
	Summa:		116
	Gesamtsumme:		668

Gesamtzahl der volksdeutschen Kräfte in den ehemaligen deutschen Kolonien

	Patres	Brüder	Schwester- gesamt	Ins- gesamt
1. Togo	—	—	—	—
2. Deutsch-Südwest-Afrika	68	44	175	287
3. Kamerun	7	3	—	10
4. Deutsch-Ostafrika	130	165	221	516
5. Kaiser-Wilhelmsland	75	72	92	239
6. Neupommern	58	55	52	165
7. Samoa	8	2	5	15
8. Salomonsinseln	12	5	7	24
9. Bismarck-Archipel u. Marschall-Inseln	—	—	—	—
10. Karolinen und Marianen	—	—	—	—
11. Kiautschou und Interessenzone	173	21	116	310
Summa:	531	367	668	1566

Zu dieser Statistik sind auf Grund des Ergebnisses der Fragebogen noch 5 Ärzte (1 in Südwest-, 3 in Ostafrika, 1 in Neupommern) sowie 1 weltlicher Verwalter bei den Oblaten vom hl. Franz von Sales in Südwestafrika hinzuzurechnen.

Joseph Peters.

Die biblischen „Donnersöhne“

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Sprach- und Bildvergleichung.

Univ.-Prof. D. Dr. Walk, Wien XIII

Bei der Apostelwahl gibt Christus den beiden Söhnen des Zebedäus und der Salome, Jakobus und Johannes, den Beinamen Boanerges, d. i. Donnersöhne (Mk 3, 17). Die Erklärungen, die man für diese Benennung des Brüderpaares beibringt, sind nicht bestimmt und noch weniger befriedigend; man sagt: sie sei ihnen beigegeben „wegen ihres stürmischen Eifers“ (Lex. Th. K. V., Freiburg i. B. 1933, Sp. 268), oder ähnlich „wohl wegen ihres lebhaften, feurigen Temperamentes“ (P. Dausch, Die Hl. Schrift des N.T., Bonn 1918) und man verweist hierfür auf Mk 9, 38; 10, 35; Lk 9, 54.

Die folgende Untersuchung will seitens der Religionsgeschichte einen Beitrag zum Verständnis der „Donnersöhne“ stellen. Vielleicht wird sie als ungewöhnlich empfunden; eine Beleuchtung von der Mythologie der Naturvölker her mag ja tatsächlich für Exegeten etwas überraschend kommen.

Wesentlich zur Klarstellung erscheinen zwei Angaben der Hl. Schrift über die Zebedäiden: Mk 10, 35 bittet das Brüderpaar den Meister: „Gewähre uns, daß wir bei deiner Verklärung einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken zu sitzen kommen“; das gleiche erbittet Mt 20, 21 die Mutter Salome vom Herrn in Gegenwart ihrer beiden Söhne. Lk 9, 54 stellen die Zebedäus-Söhne, da die Samariter Jesu die Aufnahme verweigern, an ihn fordernd die Frage „Herr, sollen wir Feuer vom Himmel fallen lassen und sie vernichten?“ Wir halten fest: 1. Die „Donnersöhne“ sind ein Brüderpaar (Jakobus ist der ältere, Johannes der jüngere Bruder); 2. sie gedenken den Herrn im kommenden Reich der Verklärung unmittelbar zur Rechten und zur Linken zu umgeben; 3. sie glauben, durch Feuer vom Himmel (Blitz) Vernichtung über die Erde senden zu können.

Und nun ein mythisches Bild in drei verschiedenen Gestaltungen. Vorausgeschickt sei vorerst nur, daß Christus eine bestimmte, den Juden seiner Zeit bekannte mythische Vorstellung mit der Bezeichnung „Donnersöhne“ in charakterisierender Weise auf das Brüderpaar übertrug.

Die den hamitischen Galla nahe verwandten niloto-hamitischen Massai Ostafrikas kennen ein — mythologisch außerordentlich interessantes — Gegensatzpaar, das mit Gewitter, Donner und Blitz, und Regen verbunden gedacht wird: Eng' ai narok und Eng' ai nanyuki, der „schwarze“ bzw. der „rote Gott“. Eng' ai bedeutet „Himmel“, „Firmament“, „Regen“ und ist auch Bezeichnung des (persönlichen und sittlichen) Himmelsgottes. Zwischen beiden gibt es Streit im Gewitter: der rote Gott will Menschen und Vieh töten, der schwarze Gott widersetzt sich ihm; der schwarze Gott will den Menschen Regen geben, der rote Gott den Regen ihnen vorenthalten; im Donnerkrachen des heraufziehenden Gewitters spricht der rote Gott, er will sich den Menschen nähern und sie töten, im sanften Donnerröllen des sich ent-

fernenden Gewitters läßt sich der schwarze Gott vernehmen: „Laß die Menschen in Frieden, töte sie nicht!“¹

Dem gleichen Gewitter-Kampfpaar begegnen wir wieder bei den den Massai somatisch und kulturell verwandten Nandi (einer Mischung von Hamiten, Niloten und Bantu). Hier stehen einander gegenüber: Ilet-ne-mie und Ilet-ne-ya. Das Donnerkrachen in der Nähe, das ist der böse Gott, der die Menschen vernichten, das Donnerrollen in der Ferne der gute Gott, der sie beschützen will². Beim Gewitter wirft man in einem bestimmten Clan eine Axt vor die Tür hinaus und bittet: „Donner, sei still, schweige!“³

Diese Axt, Symbol und Darstellung des Gewitterkampfpaars, verrät Ursprung und Wesen desselben. Es handelt sich offenkundig um eine Doppelaxt, die in der Zweigestaltigkeit und Gegensätzlichkeit ihrer Form doch auch wieder die Einheit der beiden Gewitterwesen zum Ausdruck bringt. Was aber bei den hamitischen Viehzüchtern Ostafrikas — und ihnen eigentümlich ist dieses Gewitter- und Donnerpaar — Gewitter-Kampfpaar ist, ist Umformung und Nachbildung eines anderen, mythologisch älteren Gegensatzpaares, des mythischen lunaren Bruder-(Zwillings-)Kampfpaars: der beiden Mondhälften (Sicheln), des zu- bzw. abnehmenden Mondes, ersterer mythologisch auch dem Licht-, letzterer dem Dunkelmond gleichgesetzt. Der im Mondphasenwechsel hervortretende junge Mond bringt im Denkbild der Lunar-Mythologie Gewitter, Donner, Regen(-Flut), der abnehmende Mond dagegen verhallenden Donner, Abfließen des Wassers, Trockenheit, Dürre. Im Bereich des Viehzüchter-Nomadentums, dem der Regen Leben und Segen bedeutet, übernahm der Vertreter des abnehmenden Mondes, als Gott des dunklen Regenwolkenhimmels gesehen, die Funktion des Regenbringers, der Vertreter des zunehmenden Mondes behielt ausschließlich die Rolle des im nahenden Gewitter Schrecken bringenden Feuer- und Blitzgottes („roter Gott“). Ersterer läßt sein dumpfes, leichtes Donnerrollen nur in der Ferne des abziehenden Gewitters wie eine Stimme des Segens hören.

Die ursprünglich lunare Unterlage des Gewitter-(Bruder-)Paares ist — fernab von einem Viehzüchtertum — in einer Mythe der Benguet-Igorot auf den Philippinen erkennbar⁴. Die Mythe muß, um den ihr hier zgedachten Zweck zu erfüllen, zur Gänze vorgeführt werden. Dumagid, ein Himmelsmann, heiratete eine Frau des Benguet-Igorot-Stammes. Es wurde ihnen ein Sohn namens Ovug geboren. Dumagid ging in den Himmel zurück, seine Frau aber, die ihm durchaus folgen wollte, starb vor Hitze. Als dann Dumagid herunterkam, seinen Sohn zu sich zu holen, wies man seine Forderung ab. Da zerhieb er den Leib seines Sohnes in zwei Hälften; die eine nahm er mit sich in den Himmel und belebte sie, die andere dagegen ließ man liegen und verfaulen. Da kam Dumagid abermals herab und machte einen schönen Knaben daraus. Nachdem er so die beiden Söhne gemacht hatte, stellte er sich vor die Leute hin und forderte den

¹ Hollis, A. C., *The Masai*; Oxford 1905, S. XIX.

² Hollis, A. C., *The Nandi*; Oxford 1909, 40, 99.

³ Hollis, *The Nandi* 99.

⁴ Cole, Fay Cooper, *The Wild Tribes of the Davao District Mindanao*; Field Museum of Nat. Hist., Publ. 170, Anthr. S. Vol. XII, Chicago 1913, 108.

einen, den er in den Himmel hinaufgenommen hatte, auf zu sprechen. Der Sohn sprach mit einer Stimme, die wie Donnerschlag klang, und die Leute fürchteten sich sehr. Sodann forderte Dumagid den anderen Knaben auf zu sprechen. Da redete dieser in Lauten, die wie rollender Donner sich anhörten. Jetzt stieg der erste gegen Himmel empor wie züngelndes Feuer und donnerte daselbst. Das, so glaubt man, sei der Ursprung des Blitzes und des ihm folgenden scharfen Donnerschlages; das dumpfe, schwache Donnern dagegen die Stimme des Knaben, der unten auf der Erde gemacht worden war. — In diesem lunar-solaren Mythos ist Dumagid die Sonne, seine Frau die lunare Erdmutter. Das Kind, der Vollmond, wird in zwei Teile zerhauen: die (zunehmende) Hellmondsichel, belebt oben im Himmel; die (abnehmende = „verfaulende“) Dunkelmondhälfte, unten auf der Erde, aber dann doch auch belebt = die abnehmende, der zunehmenden entgegengesetzte Hellmondsichel. Beide sprechen: der Obere mit krachender Donnerstimme, der Untere mit sanft-verhallendem Grollen. — Der lunare Grundbestand der „Donnersöhne“-Mythe ist so nach kaum anzuzweifeln.

Die Vorstellung der mythischen „Donnersöhne“ konnte den Volksgenossen Christi bekannt sein. Das anzunehmen berechtigt die nahe rassische wie auch kulturelle Verwandtschaft der Semiten mit den hamitischen Viehzüchtern Afrikas, einer ethnischen Schicht, deren reinste Vertreter die abessinischen Galla darstellen, die aber als Komponente auch in den Massai und Nandi vorhanden ist⁵. Christus spielt bei seiner eigenartigen Benennung der Zebedäus-Söhne auf diese im Volksbewußtsein lebendige Vorstellung an. Wahrscheinlich hat Christus die beiden nicht schon bei ihrer Berufung mit diesem Namen belegt, sondern auf Grund gewisser, im Laufe ihres Zusammenseins mit Christus hervortretender Charakterzüge sie mehr als einmal „Donnersöhne“ geheißen. Die assoziative Verbindung war — schon nach dem bei den Evangelisten von ihnen Ausgesagten — durch folgende Momente gegeben: 1. Jakobus und Johannes sind ein Brüderpaar, anscheinend doch von einer Verschiedenheit, wenn auch nicht gerade Gegensätzlichkeit ihres Charakters; 2. sie wollen einander gegenüber sitzen, zur Rechten und zur Linken ihres verherrlichten Meisters; 3. sie wollen wie aus eigener Macht Feuer vom Himmel fallen lassen, ein Zug, der allerdings besser nur auf Jakobus paßte. Es ist aber zu bedenken, daß bei einer derartigen Zubenennung nicht Stück um Stück der volkstümlichen, im Naturmythos wurzelnden Vorstellung auf die im ganzen die beiden Brüder charakterisierende Bezeichnung „Donnersöhne“ zu passen brauchte.

⁵ s. P. W. Schmidt, Die Uroffenbarung, in: Esser — Mausbach, Religion — Christentum — Kirche, Kempten und München 1911, 606 f.; Ders., Sind die Masai Semiten? in: Mitt. d. Anthropolog. Ges. Wien, LX, 1930, 331 ff.; Ders. Die Religion der Galla; in: Annali Lateranensi, Vol. I, Città del Vaticano 1937, 83—152.

Kritische Bemerkungen zu B. Kromers Abhandlung „Die Urbildkreise der Sprache“

Von Dr. W. Wilbrand, Siegburg

Wer sich mit den Problemen der Sprachgeschichte etwas vertraut gemacht hat, wird zu dem Aufsatz von B. Kromer in MR 1939 S. 214 ff. verschiedene Bedenken äußern müssen. Schon die Tatsache, daß fast ohne jede Beziehung zur vorhandenen wissenschaftlichen Literatur ein so schwieriges Thema durchgeführt wird, ist ein Mangel. Sozusagen als einziger Gewährsmann wird ein gewisser Wadler ohne Angabe von Ort und Zeit seines Werkes „Turm“ erwähnt. Was aus Wadler angeführt wird, klingt sehr merkwürdig: „Die Dinge sind gar nicht so eindeutig, wie Abstraktlinge wähnen, sondern mehrdeutig: nicht eine Eigenschaft der Dinge, sondern mehrere zugleich kann das Wort ausdrücken“ (S. 216), — eine Voraussetzung, die in dieser Form heute kein Sprachwissenschaftler anerkennt.

Doch gehen wir näher auf die Behauptungen des Verfassers ein. Wir hörten soeben, wie wenig ihm die „Abstraktlinge“ behagen, er muß aber selbst zugeben, daß es ohne Abstraktion bei der wissenschaftlichen Arbeit nicht geht (S. 215). Er meint, das christliche Altertum und auch das Mittelalter habe einiges von den Hintergründen der Sprache geholt, wir aber hätten das Wissen um sie fast gänzlich verloren. Dazu sei angemerkt, daß eine eigentliche Sprachwissenschaft weder im Altertum noch im Mittelalter bekannt ist; sie setzt erst ein mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Ja, man darf sagen, daß F. Bopp im Jahre 1816 den Grund zur wissenschaftlichen Behandlung der Sprachen legte, als er sein kleines Buch über das Konjugationssystem der Sanskritsprache veröffentlichte, die er in Vergleich mit der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache setzte. Wer eine kurze, volkstümlich gehaltene Einführung in die Fragen der indogermanischen Sprachwissenschaft wünscht, greife zu dem Büchlein von P. Kretschmer, Die indogermanischen Sprachen (Göttingen 1925, 61 S.).

An den Beginn seiner Ausführungen stellt Kromer einige Bemerkungen über orientalische Priesterweisheit, die in den Alt Sprachen wie in den sog. Primitivsprachen weiterlebe, ja selbst in unserer Sprache noch weiterklingen soll. Wie will Kromer einen solchen Beweis führen? Wie denkt er sich z. B. die Verbindung der altorientalischen Priesterweisheit zu den sog. Primitivsprachen? Doch sehen wir uns diese altorientalische Priesterweisheit näher an.

Den ersten Satz: „Die sichtbare Form eines Dinges entspricht vollwertig seinem Wesen“ wollen wir den Philosophen zur Begutachtung überlassen, da er ja die Sprachwissenschaft nicht eigentlich angeht. Für uns ist der zweite Satz wichtiger: „Die Wortreihen und Sprachkategorien sind aufgebaut nach äußeren Formkriterien der Dinge, die sie bezeichnen“. Ich stelle diesem Satze die Anschauung eines heutigen Sprachwissenschaftlers, des Rostocker Professors H. Güntert, entgegen, der sich in dem ausgezeichneten Buche „Grundlagen der Sprachwissenschaft“ (Wissenschaft und Bildung Nr. 210, Leipzig 1925) über die heute zur Erörterung stehenden Fragen der Sprachwissenschaft klar

und gemeinverständlich äußert¹. Was Sprache ist, bestimmt er S. 9 folgendermaßen: „Die Sprache ist ein allgemein üblich gewordenes, sinnliches Ausdruckssystem von Zeichen und Symbolen, die sich nach Bedarf mechanisch hin- und herschieben lassen, eine Art von Bedeutungsmechanismus; die einzelnen Worte sind nur willkürlich gewählte, aber dann objektiv gewordene Marken und Klangzeichen zum Ausdruck von Gefühlen, Vorstellungen und Begriffen; erst war der Begriff durch geistige Arbeit erzeugt, dann wurde er mit Geräuschen und Klängen, die von den Sprachwerkzeugen hervorgebracht werden, fest assoziiert, so daß er nicht jedesmal wieder von neuem durch Nachdenken gewonnen werden muß“. Es ist demnach so, daß z. B. das Lautgebilde „Mensch“ nur ein Symbol, eine Marke, ein andeutendes Zeichen für den Begriff Mensch ist. Warum nun in der Sprache der Begriff gerade dieses und kein anderes lautliches Zeichen gefunden hat, das zu erörtern ist gewiß eine wichtige Frage der Forschung, aber eins steht fest, daß beides nicht von Natur aus zusammengehört oder zusammenfällt. Als Analogie zieht Güntert mit Recht die Schrift heran. „Die einzelnen Buchstaben sind Zeichen für Laute, geschriebene Wörter und Sätze sind Zeichen und Symbole für die gesprochenen, aber ein innerer, von der Natur gegebener Zusammenhang besteht zwischen Buchstaben und gesprochenem Wort ebensowenig, wie zwischen Wörtern und den durch sie veranschaulichten Begriffen. Dies zeigt wieder die Verschiedenheit der Schriftarten; ob ich ein Wort mit lateinischen, deutschen, griechischen Buchstaben schreibe, ob ich es in verschiedenen Systemen stenographiere, ist ganz gleichgültig. Stets ist die Schrift nur ein willkürliches Ausdruckszeichen für die gesprochene Rede“ (S. 11).

Nun haben wir alle eine Frage auf dem Herzen, die schon den alten Lessing gequält hat, wenn er im 47. Brief antiquarischen Inhaltes schreibt: „Mir ist es selten genug, daß ich ein Ding kenne und weiß, wie dies Ding heißt; ich möchte sehr oft auch wissen, warum dies Ding so und nicht anders heißt“. Aber diese Frage kann nur durch eine Geschichte der Wortformen beantwortet werden. Man sollte ja zunächst erwarten, daß eine Sprache unverändert durch die Jahrhunderte weitergegeben würde, aber bekanntlich ist das nicht der Fall. Die Veränderung erfolgt nach bestimmten Lautgesetzen, um deren Festlegung und Anwendung sich die Sprachwissenschaft aufs eifrigste bemüht. Und hier erhebt sich eine methodische Forderung, die dem Sprachwissenschaftler in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß man eine Wortvergleiche nicht nach dem äußeren Klang der Wörter vornehmen darf, der oft trügt und ganz zufällig ist. Ich gebe hier wieder Güntert das Wort: „Der schlimmste Feind der Wortvergleiche ist der äußere Anklang der Worte, dem der Verächter der „Lautgesetze“ vollkommen preisgegeben ist. Aber solche Anklänge trügen häufig und sind oft ganz zufällig. Das englische Wort ewe (gespr. jū) „Mutterschaft“ hat nichts zu schaffen mit ungarisch juh (gespr. ju) „Schaf“; in der Sprache der Pueblo-Indianer heißt penta „fünf“, ohne daß dabei an einen Zu-

¹ Ich möchte dieses Buch allen Missionaren, die sich für die Fragen der Sprachwissenschaft interessieren — hoffentlich sind es viele, die damit eine schöne missionarische Tradition fortsetzen — recht empfehlen. Als Einführung kenne ich kein besseres.

sammenhang mit den griech. *pente* zu denken wäre. Es walten keinerlei historische Beziehungen zwischen so ähnlich klingenden Wörtern wie engl. *bad* „schlecht“ und neupers. *bad* „schlecht“ — samojedisch *wind* „Seele, Hauch“: nhd. *Wind* — ahd. *ilico* „eilig“: lat. *ilico*, „sofort“ — engl. *much* „viel“: span. *mucho* „viel“ usw. (S. 18).

Gegen diese Grundforderung der Sprachwissenschaft verstoßen durchweg die zahlreichen Etymologien Kromers. S. 21 A. 4 werden als gleichwertig hingestellt lat. *GUL-a* Kehle; (H)AL-v-us Schoß und Coel-um Himmel. Zunächst eine Frage: Mit welchem Recht fügt Kromer dem lat. *Worte alvus* ein *H* hinzu? Irgendwelche Gründe wußte Kromer aus der Geschichte des Wortes kaum beizubringen. Die Sprachwissenschaftler hat dieses Wort besonders interessiert; vgl. die eingehende Behandlung bei A. Walde, *Lat. etymol. Wörterbuch*, 2. Aufl., Leipzig 1910, S. 30. Ich finde aber keinen, der es gewagt hätte, dem *Worte ohne Begründung* ein *H* vorauszusetzen. Das lat. *coelum* oder *caelum* bringen die Sprachwissenschaftler mit * *caid-lom* zusammen, das soviel wie heiterer Himmel bedeutet, sie erinnern an das altnord. *heidr*, klar, unbewölkt, demgegenüber stellen sie das Wort *gula* zu der idg. Stammsilbe *gel* = verschlingen (Walde a. a. O. S. 355). In derselben Anmerkung ist gr. *KOIL-i-a*, Schoss. mit *HEL-i-os* zusammengebracht. Nun geht der Stamm *KOIL* zurück auf * *koFīlos*, wie das lat. *cavus* erkennen läßt. Das gr. *ήλιος* (hom. *ήέλιος*) lautete ursprünglich * *σαFελιος*, damit entspricht es dem lat. *sol* aus * *sāvōl*, got. *savil* aus einer indogermanischen Wurzel *saw*, die „leuchten“ bedeutet. Diesen durch sprachgeschichtliche Forschung festgestellten Etymologien gegenüber erscheinen die Etymologien Kromers als ganz willkürlich. Das Gleiche heiße sich an den S. 221 A. 13 zusammengestellten Wortgruppen leicht nachweisen, aber es genügt hier, das Grundsätzliche herauszustellen.

Aber sollte denn gar keine Beziehung zwischen Wortkörper und Wortbedeutung bestehen? Gewiß, bei einer Klasse von Wörtern, die aber nicht sehr umfangreich ist, wird diese Beziehung allgemein anerkannt, bei den sog. schallnachahmenden Wörtern. Sonst gilt das Wort Günterts: „Daß das Wort gerade die und keine andere Bedeutung besitzt, ist lediglich das Ergebnis der historischen Entwicklung, der ununterbrochenen Tradition von Geschlecht zu Geschlecht, aber nicht durch die Gestalt des Wortkörpers bedingt. Wenn „laus“ im Deutschen ein Insekt, im Lat. das Lob bedeutet, wenn das deutsche „kalt“ das Gegenteil von ital. *caldo* besagt, so ist der Wortkörper an dieser Bedeutung völlig unbeteiligt, wie ja umgekehrt derselbe Sinn in den verschiedenen Sprachen meist durch Wörter ganz verschiedener Lautgestalt wiedergegeben wird“ (S. 39).

Im Lichte dieser Erkenntnis bestreiten wir auch den 3. Satz Kromers: „Wortverwandte Dinge stehen als wesensverwandt in einem besonders engen Verhältnis zueinander“. Wie soll man sich das vorstellen, daß wortverwandte Dinge wesensverwandt sind? Will Kromer damit sagen, daß z. B. Wörter wie *Licht*, *Leuchte*, *Lohe*, *Luchs* (von den Etymologen zu der Wurzel *luh* ang. *luxan* gestellt, vielleicht von den leuchtenden Augen des Luchses) miteinander verwandt sind, weil in ihnen eine Wurzel zugrunde liegt, die „leuchten“ bedeutet, so ist damit nichts Besonderes ausgesagt. Wichtiger ist, was die Sprachwissenschaftler zu einer solchen Beobachtung bemerken. Sie weisen darauf hin, daß ein Objekt danach benannt wurde, daß eine charakteristische

Eigenschaft des Objektes ausgewählt wurde, um es dann vollständig damit zu bezeichnen. Güntert führt S. 67 das altgermanische Wort für Mensch, ahd. gomo, got. guma, an, was mit dem lat. humus = Erdboden verwandt ist. Es bedeutet also „der Irdische“, augenscheinlich im Gegensatz zu den Göttern. Aber zu behaupten, wortverwandte Dinge wie humus, homo und gomo seien auch wesensverwandt, geht doch nicht an.

Eine Zeichnung auf S. 223 bringt die christliche Ordnung der Urbildkreise zur Darstellung. Das sieht fast so aus, als ob das Christentum nun auch sprachlich ganz neue Voraussetzungen geschaffen habe. Aber ebensowenig wie Christus und das Christentum das Physiologische und Psychologische der Menschen geändert haben, haben sie die Sprache geändert. Sie ist genau so etwas Natürliches im Menschen, wie es andere Vorgänge sind. Ein griechischer Heide des 1. Jahrhunderts hat sich keiner anderen Sprache bedient als die Evangelisten und die Apostel. Daß das Christentum in anderer Weise die Sprache bereichert hat, daß durch das Mittel der Sprache die christliche Begriffswelt aufgebaut werden konnte, wird keiner bestreiten, aber dieser Punkt steht hier nicht zur Debatte.

Mitteilungen und Anregungen aus den Missionen

Die Bekehrung der Vornehmen und Gebildeten in China

Wenn wir die Missionsgeschichte Chinas der letzten Jahrhunderte durchgehen, muß es uns auffallen, daß, einige ganz wenige Ausnahmen abgerechnet, die katholische Kirche ihre Bekehrungen fast nur unter der armen Landbevölkerung machte. Abgesehen davon, daß im allgemeinen zuerst den Armen das Evangelium gepredigt wird und aus begreiflichen Gründen bei diesen auch leichter Aufnahme findet, sind ganz besonders hier in China Hindernisse und Schwierigkeiten vorhanden, an die ein auswärtstehender gar nicht denkt. Dies im Interesse der Mission darzulegen, mögen die folgenden Ausführungen dienen. Da der Verfasser bereits 30 Jahre als Missionar in China tätig ist und augenblicklich mitten in der Praxis solchen Schwierigkeiten und Hindernissen begegnet, greife ich hinein ins Menschenleben und bringe im Folgenden nur persönlich Erlebtes.

Eben stellt sich eine vornehme Witwe im Alter von 35 Jahren aus der nahen Stadt Tsining vor, in der Absicht sich hier auf die hl. Taufe vorzubereiten. Sie war die zweite Frau eines reichen Notabeln. Als solche konnte sie nicht getauft werden; nun ist sie frei, da ihr Mann gestorben. Als ich sie heute prüfte, fand ich sie gut unterrichtet. Wie kam sie überhaupt zum Christentum? Vor einem Jahre fand sie sich unter unseren Flüchtlingen und machte Bekanntschaft, schloß Freundschaft mit einer gut katholischen vornehmen Witwe, die auch vor einigen Jahren erst das Christentum kennengelernt hatte. Durch diese belehrt und bekehrt, fand sie während ihres unfreiwilligen Aufenthaltes hier im Flüchtlingslager den Weg zum wahren Glauben. Im März dieses Jahres lud sie mich mit anderen vornehmen Gästen zu Tisch in der Absicht, sich dankbar zu erzeigen, mehr mit dem Missionar in Verbindung zu treten, ihre Familie und einige Vornehme mit dem Missionar

bekannt zu machen. Die Gäste stellten sich nach und nach ein. Die Damen aber nahmen nach alter Sitte nicht am Essen teil, standen aber gegen chinesische Sitte so in unserer Nähe, daß sie alles beobachteten und anhören konnten. Später sagte mir die Gastgeberin, sie habe dies absichtlich so angeordnet, damit auch die Damen den Missionar so aus nächster Nähe sähen, seine Religionsgespräche hören könnten, ihn und die katholische Religion so kennenlernten. Vor 10—15 Jahren war es einfach unmöglich, bei Tisch über Religion zu sprechen; dies hat sich nun Gott Dank geändert, so zwar, daß man jetzt vor dem Missionar fast immer auf Religion zu sprechen kommt. Der Witwe hatte ich gesagt: ich würde nur ihrer Einladung folgen, wenn sie sich taufen ließe resp. sich ernstlich auf die Taufe vorbereite und um auch ihre Familie religiös zu beeinflussen. So war es mir recht angenehm, als gleich bei der ersten Begrüßung die Herrn das Gespräch auf die Religion brachten. Unser guter Br. Camillus treu an meiner Seite war auch Gegenstand der Unterhaltung. Was ist die katholische Religion, wie steht sie zum Protestantismus, was ist Priestertum, was Ordensstand? Was hat der Priester für einen Bildungsgrad, was ist Bischof, was Papst, was Christus? Was wird erfordert, um Christ zu werden, was hindert, Christ zu werden, können Beamte und Kaufleute auch Christ werden? usw. Als erster nahm ein chinesischer Arzt das Wort: „Ich bin auch ein Christ, ein armer Sünder“. Offenes, aber beschämendes Bekenntnis vor all diesen Heiden. Wie kam dies? Niemand wußte, daß dieser Herr katholisch war, selbst die obengenannte Witwe nicht, bei der er zur Miete wohnte und gut bekannt war. Er erzählte, er sei mit 11 Jahren getauft worden — jetzt ist er bereits 44 —, mit 12 Jahren sei er weit weg in eine ganz andere Provinz gegangen, dort habe er die Gewerbeschule besucht, sei Kaufmann geworden, dann Militärarzt, Chefarzt und praktiziere nun seit einigen Jahren hier in Tsining-Stadt. Er habe nie Christen von seiner Stellung gefunden, daher sich auch seit 32 Jahren nie als Christ bekannt, da es ihm unmöglich war, seine Christenpflichten zu erfüllen. Wenn ich mich als Christ bekenne, muß ich doch auch danach leben. Ich fragte ihn, aber wie kamen Sie dazu, sich heute vor mir und diesen Herrn als Christen, ja als Sünder zu bekennen? Seit 32 Jahren, sagte er, war ich noch nie so nahe bei einem Priester und ich mußte mich als Christen und Sünder bekennen. Nachdem ich mich noch weiter bei und über ihn erkundigt, führte ich ihn zu seinem Pfarrer in Tsining-Stadt, der ihn als guter Hirt freundlichst aufnahm und weiter hilft, alles in Ordnung zu bringen.

In der Tafelrunde war als vornehmster chinesischer Gast ein junger Oberbürgermeister. Er war sehr freundlich, gesprächig und besonders interessiert für Religion. Am anderen Tage suchte er mich wieder auf und erkundigte sich genau über unsere Religion und fragte mich dann, ob Beamte wie er auch katholisch werden könnten. Was ich natürlich bejahte und an Beispielen illustrierte. Für mich war es eine Freude, zumal seine junge Frau auch sich interessierte. Auch die oben genannte Witwe war zugegen. Als diese nun sah, daß ich mich des Mannes so annahm und mich bemühte, ihn aufzuklären, sagte sie plötzlich: „Priester gib dir doch keine Mühe, er kann ja nicht katholisch werden, denn er hat ja zwei Frauen“. Für mich kam dies wie ein kalter Wasserstrahl und der Herr wurde traurig. Später hörte ich von derselben Witwe, daß er auch Opium rauche und ein anderer sagte mir, jener

könne nicht Christ werden, er habe in letzter Zeit zuviel Ungerechtes erworben.

Der reiche *Herr N.* in unserem Catechumenatsdorfe hat drei Frauen. So kann er nicht getauft werden, auch nicht seine zweite und dritte Frau, die erste bereitet sich auf die Taufe vor.

Eine andere junge Frau, unter allen Frauen am besten unterrichtet, wirklich fromm, kann nicht getauft werden, weil sie zweite Frau ist. Ihr Mann früher Kreismandarin, möchte auch getauft werden, lernt Gebete, hat aber dies Hindernis. Die erste zu entlassen bringt er auch nicht fertig, da sie alle drei gut miteinander auskommen. Die erste Frau bereitet sich zudem auf die Taufe vor und wird in zwei Wochen ein Kind Gottes.

Eine andere Dame wurde vor drei Monaten hier getauft. Sie war die siebte Frau; ihr Mann, der zugleich 14 Frauen hatte, ist schon tot, was ihrer Seele so zum Nutzen wurde.

Eine vornehme *Mohammedanerin* will christlich werden. Ihre Glaubensgenossen in unserem Flüchtlingslager merkten es und sofort wurde sie boykottiert, aber trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse hält sie durch. Da ihr Mann, auch Mohammedaner, ihr die Freiheit läßt, helfe ich ihr und unterstütze sie in ihrem Vorhaben und nun ist sie Gott Dank getauft und eine unserer eifrigsten Christinnen. Wegen ihrer mohammedanischen Glaubensgenossen kann sie wohl nicht mehr ihr früheres Heim beziehen und will sich mit Familie hier in der Nähe der Mission ansiedeln. Der Mann im Herzen katholisch, wohnt unserem Gottesdienste bei, wagt aber jetzt noch nicht die Taufe zu empfangen, weil seine Glaubensgenossen ihn nicht aus dem Auge lassen und er durch zu schnelles Handeln ihre Rache heraufbeschwören würde.

Ein Gutsbesitzer, früher Beamter im Finanzministerium, ist seit einem Jahre einer der eifrigsten Besucher des Gotteshauses und meiner Katechesen und hat den besten Willen getauft zu werden. Sein Bruder — Advokat — ist mit Frau und Kind bereits getauft, sein dritter Bruder wird dieser Tage getauft. Sein Vater wurde voriges Jahr hier in der Sterbestunde getauft. Nun müssen noch die Leichenfeierlichkeiten nachgeholt werden, wie das so Sitte ist bei den Notabeln. Bei dieser Gelegenheit kommen zahlreiche heidnische Verwandte, Bekannte, Freunde mit all ihrem Aberglauben und da ist es für ihn als ersten Sohn und Haupt-Erben eine fast moralische Unmöglichkeit, am Aberglauben vorbeizukommen. Aus diesem Grunde will er mit der Taufe warten, bis die Feierlichkeiten vorbei sind.

Manche werden nicht Christ, weil die Eltern noch leben und so das heidnische Begräbnis mit all seinem Aberglauben noch bevorsteht, andere deshalb nicht, weil sie dann die Ahnen nicht mehr in der üblichen Weise verehren dürfen. So war ich neulich bei einer vornehmen Familie zu Gast, aus der sich jetzt eine der Damen auf die Taufe vorbereitet. Als ich nun diese Dame fragte, weshalb wollen denn die anderen Familienmitglieder nicht christlich werden, erhielt ich zur Antwort: „Sie meinen, dann könnten sie nicht mehr die Ahnen verehren“.

Ein anderes Hindernis, allerdings seltener, ist der Buddhismus in vornehmen Familien. So ist hier eine Dame, bei unseren Schwestern erzogen. Innerlich ist sie längst christlich und möchte auch gerne ge-

tauft werden. Sie kann den Schritt vorläufig nicht tun, da die Schwiegereltern buddhistisch sind.

Andere lassen sich durch die Gerüchte, die über das Christentum im Umlauf sind, abhalten. War da die Verwandte unseres Shantung-Gouverneurs. Ihr Mann war Beamter in Yenchowfu-Stadt und sie selbst stand kurz vor der Taufe. Zu unserem großen Erstaunen und Bedauern erschien sie nicht mehr zur Katechese und zum Gottesdienst. Wir erfuhren, daß sie nicht getauft werden wolle. Was war geschehen? Die Jungfrau und Katechistin, die mit ihr sehr gut bekannt war und der es wirklich leid tat, wollte den Grund, weshalb sie nicht getauft werden wollte, von ihr selbst erfahren. Die Dame sagte ihr: Es sei eine Verwandte zu ihr gekommen und habe sie gewarnt, sich taufen zu lassen. „Ich weiß, sagte diese zu ihr, Du willst bald getauft werden, nun sei vernünftig und höre auf mich. Was ich Dir jetzt sage, wirst Du mir nicht glauben, aber es ist die Wahrheit: Man wird Dir Herz und Augen ausreißen, daher bin ich gekommen, Dich zu warnen und doch nicht diesen Schritt zu tun.“ Was die Jungfrau auch sagte, um ihr dies auszureden, es half nichts, obschon die Dame doch aus nächster Nähe das Christentum kannte. Hier ist tatsächlich unter den Heiden das Gerücht verbreitet, bei der letzten Ölung würden dem Kranken Herz und Augen ausgerissen — ein anderes Gerücht, es werde dem Kranken ein Nagel durch den Kopf getrieben.

Es ist fast unmöglich, Schüler und Schülerinnen zu taufen, wenn sie auch noch so gut unterrichtet, noch so fromm sind, wegen der Heirat, der sie entgegengehen und bei der sie sozusagen immer von den heidnischen Eltern abhängen.

Für Beamte liegt ein großes Hindernis in der Korruption des Beamtenwesens. Für einen guten Katholiken, der seine Christenpflichten treu erfüllen will, entstehen dort fast unüberwindliche Hindernisse, so daß es meist unmöglich ist, beides zu verbinden. So las ich dieser Tage noch in den Zeitungen, wie überall, besonders in den Städten, die Beamten angehalten werden, den Götzenkult des Stadtgottes und des Confuzius zu pflegen, ihre Tempel zu restaurieren, was selbstverständlich unseren Christen verboten ist. Ein Privatmann kann sich da schon leichter zurückziehen, aber wie soll dies ein christlicher Beamter tun, der ja Führer sein soll.

Wie schwierig ist es doch in den chinesischen Städten, das Christentum zu verbreiten! Wie die Beamten, so haben auch die Notablen, die Reichen in der Stadt, durchweg mehrere Frauen, rauchen vielfach Opium, haben auf dieser Erde, was sie wünschen. Sie haben gar kein Verlangen nach Höherem, haben gar nicht die Kraft dazu, sich aufzuraffen und sehen im Christentum nur einen frechen Eindringling, der ihrem so angenehmen Leben durch allerlei Vorschriften ein Ende machen will, ihnen also nur Nachteile, aber menschlich gesprochen keine Vorteile bringt. Das ist die Wahrheit über die Schwierigkeiten und Hindernisse bei der Christianisierung der Vornehmen und Gebildeten in China, so wie es der Schreiber in seiner 30jährigen Missionspraxis selbst mitangesehen und persönlich erlebt hat.

China-Shantung.

P. Heinr. Pley, S. V. D.

Buchbesprechungen

Josef Alb. Otto, S. J., Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan. Freiburg i. Br. Herder. 1939. 8°. XXVIII u. 551 S. Geb. 18 RM.

Wie ein beigegefügter Vermerk anzeigt, beginnt das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen mit diesem wertvollen Buche die 3. Reihe seiner Studien; wegen der Gleichförmigkeit mit den früheren Serien wäre es besser gewesen, die Kennzeichnung an die bei den vorausgehenden Veröffentlichungen übliche Stelle zu setzen. Der Verfasser bietet eine zeitlich zwar begrenzte, räumlich aber alle in Frage stehenden Gebiete umfassende Gesamtschau von der Gründung und ersten Entwicklung der neuen Jesuitenmission unter dem großen Ordensgeneral J. Ph. Roothaan (1829—1853). Die gewaltige Leistung der wiedererstandenen Gesellschaft Jesu auf dem auswärtigen Missionsfelde tritt um so wuchtiger hervor, weil Otto in einer Vorgeschichte (1773—1829) zunächst einen Einblick in die fast verachtende Wirkung der durch Rom 1773 verfügten Auflösung des Ordens vermittelt. Dem Niedergang des Missionswerkes folgte im 19. Jahrhundert ein verheißungsvoller Aufstieg, an dem der Jesuitenorden sofort nach seiner Wiederherstellung teilnahm. Zwar blieb auch vor 1814 der Missionswille stark und die Missionstat war nicht völlig erloschen (sie wurde in der Hauptsache von den in Rußland noch geduldeten Jesuiten gefördert), aber nach der Wiederherstellung mehrten sich die Missionsangebote in solcher Fülle, daß anfangs nur den wenigsten Forderungen Genüge geschehen konnte. Es muß als ruhmreiches Zeugnis für die Tätigkeit früherer Jesuitenmissionare gebucht werden, daß gerade aus den von ihnen ehemals missionierten Ländern immer wieder so eindringliche Rufe um Rückkehr des erprobten Ordens an den Generalobern gelangten; nicht geringere Anerkennung verdienen auch die beiden ersten Generalobern (P. Brzozowski u. P. Fortis), die sich bei der ungenügenden Mitgliederzahl weigerten, weniger gut ausgebildete Kräfte auf das Missionsfeld zu entsenden und es vorzogen, selbst auf verlockende Missionsangebote zu verzichten. Mit dem Abschnitt Missionsarbeit, Versuche und Anfänge (S. 53—99) schließt die für das Verständnis wichtige Vorgeschichte und es folgt die eigentliche Gründungsgeschichte.

Ausgehend von der missionarischen Weltlage und der Beschreibung der Gesellschaft Jesu unter dem General Roothaan im allgemeinen (S. 99—109), sowie der persönlichen Einstellung desselben zum Missionsgedanken (Wiederaufnahme der Missionsarbeit durch P. Roothaan S. 110—115) tritt der Verfasser mit der Zeichnung der einzelnen Missionsgebiete in ihrer Gestaltung, Missionslage und Missionsnot an das Thema selbst heran. Die Missionsrufe und -angebote, die Verhandlungen und die Annahme bzw. Ablehnung der Betreuung sowie die Ausführung der Missionsarbeit werden geschildert. Hier liegt der Hauptwert des Buches, in dem eine fast unübersehbare Fülle von Erkenntnissen und Ereignissen in flüssiger, sachgemäßer Darstellung festgehalten oder zum ersten Male besonders aus dem reichlich verwerteten Archive des Ordens veröffentlicht ist. Jeder Missions- und Kirchenhistoriker wird gerade diesen Teil aufrichtig begrüßen. Das beschriebene Missionsfeld dehnte sich über weite Strecken des Orients (S. 116—193), Afrikas (S. 193—248), Indiens (S. 251—350), Chinas und Japans (S. 350—387), der Vereinigten Staaten (S. 387—452), Kanadas (S. 454—471), Lateinamerikas und der Antillen (S. 471—492) und endlich Ozeaniens (S. 492—495) aus. Ein dritter Teil bietet die Grundzüge der Missionsarbeit mit den Unterabteilungen: Allgemeine Kennzeichnung, Sorge für den einheimischen Klerus und Ergebnis und Stand im Jahre 1853. Mit großem Fleiß hat der Verfasser eine reiche Literatur herangezogen und verwertet.

Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einer so weitschichtigen Arbeit einzelne Wünsche offen bleiben. Nicht selten tritt bei der Lektüre der Gedanke zwischen die Zeilen, daß eine Spezialforschung das aufgezeigte Problem erfassen und weiterführen möchte. Bezüglich des kritischen Maßstabes, der zugrunde liegt, verdient der im Vorwort aufgezeichnete Satz Beachtung: „Es gibt eine kritische Unwahrhaftigkeit und Liebe, aber auch eine lieblose Kritik und Wahrhaftigkeit. Beides versuchten wir zu vermeiden. Wenn wir Schwächen und Unzulänglichkeiten erwähnten — wir hatten selten Grund dazu —, dann vergaßen wir nie, daß wir von Mitbrüdern und ihren Mitarbeitern sprachen.“ Ein konzilianter Ton ist durchaus berechtigt, solange der Inhalt in Einklang steht mit dem ersten Satz einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung (ut nihil falsi dicere audeat, ut nihil veri dicere non audeat). Zum Erweis dieser Übereinstimmung wäre wohl zu dem an sich reichen Quellenmaterial auch eine stärkere Heranziehung des Propaganda-Archivs wünschenswert gewesen. Es mag das Urteil des Verfassers zutreffen, daß „das Propaganda-Archiv für unsere Zeit (gemeint ist die Vorgeschichte) weniger Bedeutung hat, da es sich hier meist um Vorgänge innerhalb des Ordens handelt und überdies der Briefwechsel der Propaganda mit der Ordensleitung auch im ASJR (Archiv der Gesellschaft Jesu zu Rom) und der über die genannte Chinaexpedition im AV (Geheimarchiv des Vatikans) erreichbar ist“ (S. XIII); dennoch hätte die Bezugnahme auf das genannte Archiv und seine Ausbeutung die objektive Geltung des Gebotenen stark unterstrichen. Der Wunsch wäre noch ernster auf die „Gründungsgeschichte“ auszudehnen, und es dürfte nichts unversucht bleiben, um gegebenenfalls noch verschlossene Tore zu öffnen (vgl. S. XV). Damit soll das Jesuitenarchiv als Quellenwerk keineswegs an die zweite Stelle verwiesen, noch die Vermutung heraufbeschworen werden, bei seiner Verwertung habe irgendwie Voreingenommenheit gewaltet, aber es ist Sache des Historikers, die einschlägigen Quellen nach Zuverlässigkeit und Begründung abzuwägen und daraus dem Leser das als berechtigt nachgewiesene Urteil zugänglich zu machen, wie es der Verfasser übrigens selbst andeutet: „denn nicht deshalb, weil etwas in den Quellen steht, ist es auch schon richtig“. (S. 356 Anm. 22.) Es wäre unseres Erachtens um so günstiger gewesen, da die Stellung der Propaganda zum Orden nicht immer in eine reine Harmonie ausklingt, wie es der Verfasser zu verschiedenen Malen mit erfrischender Freimütigkeit ausspricht (vgl. u. a. S. 15; 71; 76; 331; 505). Die intensivere Beleuchtung der Konfliktstoffe hätte eine klarere Durchsicht ermöglicht und zugleich der geschichtlichen Erkenntnis gedient; nicht zuletzt wäre, aller Wahrscheinlichkeit nach, aus den dort vorhandenen Beständen eine reiche Ausbeute möglich geworden bei jenen Ereignissen, die über den eigenen Orden hinausgriffen und ihn beim Betreten des Arbeitsfeldes oder während der Missionierung mit andern Ordensgenossenschaften in Berührung setzten, zumal die Archive dieser Orden selbst nicht verwertet wurden, wohl weil der Verfasser sie nicht einsehen konnte. — Ein eigenes Kapitel über die auf dem Missionsfelde befolgte Missionsmethode wäre ebenfalls eine Bereicherung. Der Verfasser hat die wenigen Angaben darüber meist in den Abschnitt „Missionarische Tätigkeit“ verwoben. Wenn auch „die ganze Missionsarbeit des Ordens ein Neuanfang war“ (S. 494), so geschah dieser doch, mindestens zum guten Teil in Gebieten, die einige Jahrzehnte vorher noch zum eifrig gepflegten Missionsacker der Jesuiten gehörten, über den auch Beschreibungen vorlagen (vgl. Schurhammer ZM. 1922, 129; Huonder ebd. 1921, 150; Kilger ebd. 235 u. a.), die den ausziehenden Missionaren richtunggebend dienen konnten.

Die gemachten Ausstellungen sollen nur Anregungen für eine gelegentliche Neuauflage sein. Im positiven Gehalt übertrifft das Werk weit das bisher über diese Zeitspanne und diesen Fragenkomplex veröffentlichte Material und bietet zugleich einen Ansporn für andere Missionsorden, die durch ähnliche Veröffentlichungen den Weg zu einer in allem befriedigenden Missionsgeschichte bahnen würden.

Paul Andres O. M. I.

Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen in 3 Bänden von *Paul Schebesta* S. V. D. I. Band: Geschichte, Geographie, Umwelt. Demographie und Anthropologie der Ituri-Bambuti (Belgisch-Kongo) mit 1 Karte, 32 Bildtafeln, 16 Erläuterungsskizzen, XVIII u. 430 S. u. 8 S. Sachregister. Bruxelles 1938. Preis 250 frs. belges.

Niemand ist so berufen wie P. Schebesta, uns das Großwerk „Die Pygmäenvölker der Erde“ zu schenken; es erscheint in zwei Reihen: I. Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri (Afrika), II. Die Negritos Asiens. Es läßt sich hier nur andeuten, welche Fülle wissenschaftlicher Forschungsergebnisse und kritischer Richtigstellung widersprechender Teilberichte schon der 1. Band der Gesamtschau enthält.

Der 1. Teil behandelt Geschichte, Geographie und Demographie der Ituri-Bambuti. Sie bilden etwa 35 000 Kopf stark ein Drittel der zentralafrikanischen Pygmäen und bewohnen als ausgesprochene Waldmenschen und Wildbeuter hauptsächlich nördlich des Ituri ein Gebiet von 100 000 qkm, so daß durchschnittlich 3 qkm als Schweif- und Sammelgebiet auf den Kopf kommen. Sie leben in Clans von etwa 50 Personen im Durchschnitt, was mörderischen Epidemien vorbeugt. Der Gesundheitszustand ist gut. Kinderliebe und Fruchtbarkeit verhüten die Vergreisung. Nur die waldfressende Zivilisation und Ausartung des symbiontischen Verhältnisses zu den Waldnegerbauern könnte die Existenz der Bambuti bedrohen.

Die Anthropologie der Ituri-Bambuti (2. Teil) häuft Beweis auf Beweis für ihre rassisch-völkische Eigenart und widerlegt schlagend die Degenerationshypothese, nach der die Pygmiden nur ein Sammelname degenerierter Kümmerformen verschiedener großwüchsiger Negerrassen sein sollen. Die Bambuti sind die kleinste Rasse der Erde; die mittlere Körpergröße der Männer beträgt 143 cm, die der Frauen 136 cm. Wo das Höchstmaß 150 cm überschreitet, liegt meist Verdacht auf Bastardierung vor. „... aus dem Wachstum im Kindesalter (konnte) der Beweis erbracht werden, daß die Retardation des Wachstums und der Gewichtszunahme in den drei Streckungsperioden gleichmäßig proportional erfolgt und darum rassisch-biologisch bedingt ist und mit Degeneration nichts zu tun hat“ (299). Kinder wie Erwachsene sind gut genährt, so daß die Bambuti zwar die kleinste, aber nicht die leichteste Rasse der Menschheit sind. Primitiv und unnegerhaft sind u. a. die Rumpfproportionen: gegenüber dem langen, taillenlosen Rumpf sind die Beine kurz und schwächling mit plumpen Knien, die Arme überlang und schwächlich, die Hände fein und zierlich, nicht aber die Füße. Mit den Zehen heben die Bambuti gern am Boden liegende Sachen auf. Die stark Lordose läßt den Bauch vortreten und täuscht Steatopygie vor. Das engspiralige Pfefferkornhaar ist nicht wollig wie bei den Negern und hat einen bräunlichen Schimmer. Bart und Körperbehaarung ist stärker als bei den Negern entwickelt; Lanugohaar nicht selten. Die Haut ist relativ hell und faltenarm. Der Kopf ist groß, mesokephal, mit starker Tendenz zur Brachykephalie. Langköfigkeit ist nur mit 7—9 Proz. vertreten und vielleicht Boskop-Einschlag (? s. S. 402). Die steile, vorgewölbte Stirn zeigt Stirnhöcker, die oft blasenartig zusammenfließen. Die großen braunen Augen sind kräftig umrandet. Zwischen Jochbogen und Schädel findet sich eine markante Einsattelung. Abstoßend wirkt die große, typische Knopfnase (Nasenindex über 100 und Nasenbasisindex unter 45!). Auch Trichternase ist häufig. Lange, konvexe Oberlippe, breiter Mund, rotschimmernde Schleimhautlippen, Alveolarprognathie, fliehendes Kinn und moschusartige Ausdünstung seien als weitere Merkmale der Bambuti genannt.

Infolge der Symbiose mit den Waldnegern findet man neben Bambuti Bastarde (Bambutoide, Pygmoide), aber auch die ersteren sind nicht homo-

gen. Augenschein und rechnerische Auswertung der Maßzahlen erlauben wenigstens einen Typus I und II als offenbar sehr alte Rassekomponenten zu unterscheiden; sie können wegen ihrer Verbreitung im ganzen Wohngebiet der Bambuti nicht als Lokal- oder Gautypen gewertet werden. Der hellere, sympatischere Typus I, der ihnen das Hauptgepräge gibt, ist im Osten stärker vertreten; im Westen ist der weniger hellhäutige, finstere blickende Typus II häufiger beigemischt. Die von Jadin und Julien ausgeführte Blutgruppenuntersuchung ergab bei den Ost-Bambuti (Efé) als rassenreinsten Ituri-Pygmäen einen nahezu gleich hohen Prozentsatz der Blutgruppen O, A und B, nämlich 30. 62; 30. 33; 29. 07. Bei den West-Bambuti (Aka) ähneln die Indizes jenen der Mischlinge. Die Tabellen zeigen, daß bei Einkreuzung von Negerblut die B- und AB-Gruppe der Bambuti zugunsten der A- und O-Gruppe schrumpften (149/150).

Leider fehlen prähistorische Bambuti-Funde gänzlich; sie verfertigten keine Werkzeuge aus Stein und Bein und die Huminsäuren des Regenwaldbodens sind der Fossilierung der Skelette feindlich. Was sich an Steinwerkzeugen längs der Flußläufe im Ituriwald bisher fand, deutet auf frühneolithische Eindringlinge, mit denen die Bambuti vielleicht schon früh in Symbiose lebten, in der sie ihr Idiom bis auf erhaltene Spuren preisgaben. Es wäre äußerst dankenswert, wenn Missionare, Hand in Hand mit Kolonialbeamten, jede prähistorische Spur beachteten und fossiles, auch rezentes Skelettmaterial, das noch überaus spärlich ist, der Wissenschaft zuführen wollten.

Wirkt der 2. Teil belehrend und klärend, so der 3. über die Beziehungen der Ituri-Bambuti zu den übrigen Kleinwüchsigen Afrikas revolutionär. Nach Schebesta sind die Bambuti die rassenechten Pygmäen und vielleicht die älteste bislang erfaßte Population Afrikas. In allen Bambutoiden-Gruppen herrsche eine Bambuti-Grundsicht vor, wobei das Rassebild von Stamm zu Stamm wechsele je nach dem Grad eingekreuzten Bambutiblutes. Die Waldneger seien eine Kontaktform aus Negern mit Bambuti, die zu ihrer Bildung viel Blut beigesteuert haben und noch beisteuern. Das müßte folgerichtig zu einer bambutoiden Waldnegerform (seßhafte Bananenbauern) führen, wie nach Dart und Schebesta die Buschmänner eine Bambutoiden ähnliche Bildung sind, entstanden aus einer Boskop-Komponente, überdeckt durch eine Busch-, d. i. Bambuti-Komponente! „Wenn die Buschmänner trotzdem nicht zu den Pygmoiden gerechnet werden, dann deswegen, weil sie eine spezialisierte Wüstenform, die Bambuti aber eine spezialisierte Waldform sind“ (404), geblieben sind? Im übrigen stehen die Pygmäen „von allen Rassen den Negern wegen einiger ähnlicher Merkmale am nächsten, weswegen man sie zu den Negriden zählen kann“ (404). Über den wurzelhaften Zusammenhang zwischen Bambuti-Zwergen und hochwüchsigen Negerrassen und den Zusammenhang zwischen Bambuti und den Negritos Asiens wird der Schluß des Gesamtwerkes handeln; der 2. Band der I. Reihe über Kultur und Geisteshaltung der Bambuti. „Darüber kann kein Zweifel bestehen, daß die Bambuti nicht nur rassisch, sondern auch psychologisch und kulturgeschichtlich ein Urphänomen unter den Rassen und Völkern der Erde sind“ (404).

Zu solch mutigen Sätzen voll neuer Gesichtspunkte wird noch viel zu sagen sein, ehe es zum einstimmigen Urteil über die Zwergvölker der Erde kommt. Der vorliegende Band ist gut ausgestattet. Dankenswert sind die 96 Photos der Bildtafeln. Auf die Literatur wird in Fußnoten verwiesen. Der Druck ist relativ fehlerfrei und selten stören die Druckfehler den Sinn, was sowohl dem Institut Royal Belge, auf dessen Kosten das Werk erscheint, wie dem Verleger zu Ehren gereicht. Mögen die weiteren Bände des Standwerkes rasch erscheinen, mit dem wiederum der Name eines Forschers im Priesterkleide unauslöschlich in die Geschichte der Wissenschaft eingeht.

F. Rüschkamp S. J.

P. Pasquale M. D'Elia S. I., *Le origini dell' arte cristiana cinese* (1583—1640). Reale Accademia d'Italia, Studi e documenti 9. Con tavole in fototipia. Roma 1939, R. Accademia d'Italia 136 S. 8°. L. 50.

Der Verfasser fand im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu ein Werk über die Methode des Rosenkranzgebetes mit 14 Bildern im chinesischen Stil, das von Giovanni da Rocha S. J. um 1620 verfaßt und ins Chinesische übersetzt wurde. Eine Besprechung des Verfassers mit dem Sekretär der Propaganda Mons. Costantini über dieses Werk führte zu der Schlußfolgerung, daß der chinesische Künstler das mit Kupferstichen versehene Buch des Jesuiten Girolamo Nadal „Adnotationes et meditationes in Evangelia“ (Antwerpen 1595) als Vorlage benutzt hat. Um den Lesern einen Vergleich zu ermöglichen, sind deshalb auch die Bilder aus Nadal abgedruckt. Diese Entdeckungen nahm der Verfasser zum Anlaß, um in 8 Kapiteln folgendes zu behandeln: 1. Ein modernes oder ein altes Problem? (nämlich die einheimische christliche Kunst); 2. Der Geist der Anpassung des P. Matteo Ricci; 3. Die von P. M. Ricci in China eingeführte westliche Malerei; 4. Kopien europäischer Bilder, die von chinesischen Malern angefertigt sind; 5. Die ersten Proben einer chinesischen christlichen Kunst; 6. 15 Kunstwerke chinesischer christlicher Kunst um 1620; 7. Das europäische Original dieser Kunstwerke; 8. Die chinesische Kunst in den Werken des Giulio Aleni S. J. und Adam Schall von Bell S. J. In einer Conclusion (S. 125—127) werden vom Verfasser zwei Ergebnisse seiner Forschungen vorgelegt. Erstens: die Anpassung der chinesischen Kunst an die christliche Kunst wurde schon um 1600 als Problem empfunden und seit Ricci und seinen unmittelbaren Nachfolgern im Sinne der heutigen kirchlichen Anweisungen erfolgreich gelöst (S. 125). Zweitens: die Behauptung, daß die ersten Jesuiten-Missionare das Leiden und den Kreuzestod Jesu den Chinesen nicht bekanntgegeben hätten, um ihre Predigt ihnen angenehmer zu machen, ist unrichtig und wird widerlegt durch die fünf Passionsbilder in dem Werk von da Rocha, ferner durch sechs Passionsbilder in der Erklärung des Evangeliums von Giulio Aleni 1635 und durch zwölf Passionsbilder in einem Werk von Adam Schall für den Kaiser von China 1640 (S. 122—124). — Neben diesen missionsgeschichtlichen Ergebnissen ist für den Leser und besonders für alle, die sich in den Missionen um eine einheimische christliche Kunst bemühen, ein Vergleich durch Augenschein zwischen der abgedruckten europäischen Vorlage und den chinesischen Bildern lehrreich. Man erkennt, daß der chinesische Künstler sich bemüht, das europäische Bild in chinesische Formen zu übertragen. Die Architektur mit wenigen Ausnahmen, die Landschaft, die Gesichter und Gewänder sind chinesisch; das Grab Christi ist nicht ein Felsengrab wie auf dem europäischen Original, sondern ein Grabmal nach chinesischer Sitte. Deshalb urteilt D'Elia: „un opera intelligente di adattamento“. Dem Kritiker drängt sich bei einem solchen Urteil die Frage auf: Hat der chinesische Maler sich nicht zu viel an sein westliches Vorbild gehalten, wenigstens bei einigen Bildern, und weshalb? Hat es an Belehrung über die richtige Anpassung durch die Missionare gefehlt oder haben sie selbst dem Künstler die europäische Form zu stark empfohlen? Bei Bejahung dieser Fragen müßte die Behauptung des Verfassers in der ersten Schlußfolgerung etwas abgeschwächt werden. Im 1. Kapitel betont der Verfasser, daß das Problem der künstlerischen Anpassung nicht erst in der Gegenwart auftaucht, sondern schon von einigen Jesuiten-Missionaren seit den Anfängen ihrer Mission in China geprüft und „im heutigen Sinne“ gelöst wurde; zur Wahrung des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhanges hätte er hier wenigstens kurz auf die Anpassungsversuche der früheren Periode unter den Nestorianern und Franziskanern hinweisen sollen, wie es S. Schüller in *Le Bulletin des Missions*, Abb. St. André 1937, Nr. 2, S. 101—113, getan hat. Trotzdem, P. D'Elia hat einen verdienstvollen Beitrag zur Anpassungsfrage geliefert. Vor allem kann sein Werk einheimischen Künstlern in den Missionen einen Weg zeigen, wie man vom

eigenen Volkstum aus biblische Begebenheiten erlebt und äußerlich formt und auch wie man sich vor zu ängstlicher Anlehnung an europäische Kunstwerke hüten muß.
M. Bierbaum.

Monumenta Nipponica. Studies on Japanese Culture, Past and Present.
Sophia University Tokyo. Vol. II, 1939, Nr. 1. 332 Seiten.

Die vorliegende Nummer der führenden japanologischen Zeitschrift ist wieder sehr imposant und reichhaltig. So finden wir in ihr Aufsätze über die Kangaku und Kokugaku (H. Hammitzsch), die japanischen Verbalformen auf Yu (J. L. Pierson jr.), die chinesische Laute (R. H. van Gulik), alte japanische Karten (Hiroshi Nakamura) und eine Bücherrevue. Für die Missionswissenschaft sind vor allem die Beiträge von C. R. Boxer (The Embassy of Captain Gonçalo de Siqueira de Souza to Japan in 1644—1647), J. Laures (Die alte Missionsbibliothek im Pei-t'ang zu Peking), P. Humbertclaude (Myôtei Mondô. Une apologetique chrétienne des 1605) und H. Müller (Hai-Yaso, Anti-Jesus) von Wichtigkeit. C. R. Boxers romanhaft spannender Beitrag handelt zwar über eine rein weltlich abgezwckte Gesandtschaft, wirft aber bezeichnende Lichter auf die Missionsgeschichte. Es kommt deutlich zum Ausdruck, daß Japan damals die Mission vernichtete und ablehnte, weil es für seine Unabhängigkeit fürchtete. Laures' Aufsatz, der sich namentlich mit den Japonica befaßt, ist deswegen besonders wertvoll, weil es sich hier um „einen der größten Schätze . . . der katholischen Mission im fernen Osten“ handelt. Aber am wertvollsten ist wohl der Quellenbeitrag von Humbertclaude, der uns einen sehr interessanten Einblick in das innere geistige Ringen zwischen Shinto, Buddhismus und Christentum im 16. und 17. Jhd. gewährt. Von dem Dokument Hai-Yaso von Hayashi Razan gilt Ähnliches, wobei noch zu beachten ist, daß Hayashi Razan seiner Zeit die Erlasse der Regierung gegen das Christentum redigierte. Eigene Erwähnung verdienen auch die Beiträge von Repetti über japanische Exulanten Reliquien in Manila. Geistes- und religionsgeschichtlich wichtig sind außer dem schon genannten Beitrag von Hammitzsch besonders die Übersetzungen japanischer Texte des Kamo Mabuchi, Motoori Norinaga und Hirata Atsutane von H. Dumoulin, H. Stoltz und W. Schiffer. Man beachte hier etwa die japanische Kritik des Buddhismus. Alles in allem kann man den Jesuiten in Tokyo nur Glück zu dem glänzenden Band wünschen.

Thomas Ohm.

Willem A. Grootaers und Dries van Coillie (beide C.I.C.M.): *Proeve eener Bibliographie van de Missionarissen van Scheut* (Congregatio Immaculati Cordis Mariae). Beilage zu „Kerk en Missie“ 19. Jahrg. Nr. 1 (71), Januar 1939; Brüssel, 40, Middaglijnstraat. 115 S. 8°.

Die vorliegende Bibliographie wird herausgegeben zum 75jährigen Gedächtnis der Gründung der Kongregation (28. November 1862). Was hier „Versuch“ (Proeve) genannt wird, ist eine Arbeit, wie man sie jedem Orden und jeder Missionsgesellschaft wünschen möchte, mag auch vielleicht das eine oder andere Stück noch fehlen, was bei solchen Bibliographien immer möglich ist. Das Buch zählt alphabetisch die Autoren der Gesellschaft auf mit dem jeweiligen Geburts- und etwaigen Todesdatum und mit dem Ort ihrer Wirksamkeit und bringt dann die Titel der von ihnen verfaßten selbständigen Schriften, sowie unter eigener Numerierung der Zeitschriftenartikel. Ausgeschlossen sind die Artikel in der Tagespresse, in Pressekorrespondenzen, sowie insbesondere die Artikel der eigenen Propaganda-Zeitschriften in Belgien, Holland und auf den Philippinen. Im übrigen gibt die Zusammenstellung ein reiches Bild von der fleißigen Arbeit der Scheutvelder Missionare in Mission und Heimat. Natürlich konzentriert sich diese Arbeit auf die Mis-

sionstätigkeit in den zahlreichen Apostolischen Vikariaten der Gesellschaft: in der Mongolei (heute: Jehol, Siwantze, Soei-yuen, Tsining, Chihfeng), China (Kansu und Ili bis 1922, dann noch Tatung), auf den Philippinen und im Kongogebiet (Kasai, Neu-Antwerpen, Leopoldstadt und Boma). Die neue Präfektur Makassar (1937) ist noch kaum behandelt, da die Bibliographie dem Jubiläum entsprechend nur bis zum Jahre 1937 reicht. S. 95 folgen anonyme Bücher und Aufsätze, S. 100 Gesellschafts- und periodische Schriften, offizielle Schriften der Oberen und eine Aufzählung der Redakteure, dann 106 eine eingehende systematische Liste sämtlicher Veröffentlichungen. Darin tritt besonders hervor die Bedeutung der Schriften in etwa 18 Eingeborensprachen. Wir wünschten derartige Bibliographien für sämtliche Missionsgesellschaften. Das wäre eine wertvolle Ergänzung zu den sonstigen Missionsbibliographien.

B. Biermann O. P.

G. B. Tragella, *Missionario Apostolico, Italia Missionaria*, Roma-Italica Gens, Milano-Pont. Istitio Miss. Estere 1939, 372 S. 8°. Lire 12.

Weil der Titel dieses Werkes mehrdeutig ist, erklärt der Verfasser zunächst, was er darstellen will: die heutige Glaubensausbreitung unter den nichtchristlichen Völkern in jenen Gebieten von Afrika und Asien, deren Leitung und Bebauung italienischen religiösen Genossenschaften von der obersten Missionsbehörde anvertraut ist. Jedes Kapitel ist nach drei Gesichtspunkten gegliedert: die Umwelt des einzelnen Gebietes, seine geschichtliche Entwicklung, der heutige Zustand der Mission. Die statistischen Angaben über die einzelnen Missionen berücksichtigen die Lage um die Mitte des Jahres 1938; als Quellen dienen dem Verfasser hauptsächlich die Veröffentlichungen der verschiedenen Genossenschaften. Unter solcher Abgrenzung und Arbeitsweise ist ein klares Gesamtbild entstanden, in dem wir die vielseitige Tätigkeit italienischer Missionare in Arabien (S. 5—8), Indien und Indochina (S. 9—97), China und Japan (S. 98—246), Ägypten (S. 247—256), Italienisch-Afrika (S. 257—288), Englisch-Afrika (S. 289—356) kennenlernen. Der Wert des Buches wird erhöht durch zahlreiche Karten der einzelnen Missionssprengel und statische Tabellen. Wenn hier und da Ungenauigkeiten unterlaufen sein sollten, was der Verfasser selbst wegen der Fülle des Stoffes voraussieht (S. XIII), und wenn für einige Gebiete, besonders für Libyen und Italienisch-Ostafrika, noch nicht das letzte Wort gesprochen werden konnte, so müssen wir doch die Gesamtleistung aufrichtig bewundern: eine klare, gut disponierte, reichhaltige Darstellung des missionarischen Italien, die von hohem Wert für die Missionskunde ist, die aber auch, wie der Sekretär der Königl. italienischen Geographischen Gesellschaft im Vorwort betont (S. X), das Verdienst der Missionare um die Erforschung unbekannter Völker und Länder erkennen läßt.

M. Bierbaum.

De Priestermissiebond — Beschouwingen, Voorschriften, Privilegien. Door den Priestermissiebond in Nederland aangeboden aan zijn leden. Kerstmis 1938. 136 S. 8°.

Das Heft, das als Neuausgabe für die „Pauselijke Missieactie“ von 1930 erscheint, umfaßt im ersten Teil zwei Aufsätze: von P. Paolo Manna über die allgemeinen Grundlagen des Priestermissionsbundes (p. 9—46) und von Prof. Mulders von Nymwegen über die Geschichte des PMB in Nederland (p. 49—56). Bei der Vorgeschichte des PMB wäre wohl ein Hinweis auf ZM 27, Freiburg 1937, S. 250—52 angebracht gewesen; betreffend P. Manna hätte man gern das Zitat aus der Ausgabe seiner Schrift von 1909 gesehen, auf die es ankommt, wenn man Beweise der Priorität bringen will, anstatt der, wie ausdrücklich erwähnt wird, erweiterten Ausgabe von 1923. Der

2. Teil — „Documenten“ — bringt zunächst päpstliche und dann spezielle bischöfliche Erlasse über die Missionspflicht der Geistlichkeit und den PMB in Niederland mit praktischen Anweisungen für die Missionspropaganda (p. 57—93). Es folgen noch (p. 94—128) die den Klerus interessierenden Bestimmungen über die päpstlichen Missionsvereine und als Anhang die allen Missionsförderern bewilligten Ablässe und wichtige Adressen. Eine ähnliche Zusammenstellung würde auch für Deutschland praktisch sein.

B. Biermann O. P.

Dr. phil. G. Capellanus, Sprechen Sie Lateinisch? Moderne Konversation in lateinischer Sprache. 12. vermehrte u. durchgesehene Auflage (24.—25. Tausend) besorgt von Prof. Dr. G. Merten. Bonn u. Berlin 1939, Ferd. Dümmlers Verlag, 143 S. Geb. 2,70 RM.

Das von Humor erfüllte Büchlein kann den deutschen Missionaren für die Praxis — Verkehr mit ausländischen Priestern, Lateinunterricht im Missionsseminar — empfohlen werden. Hier wird deutlich, daß und wie das „tote“ Latein auch für Begriffe und Begebenheiten der neuesten Zeit verwendbar ist. Die Zusammenstellung einiger philosophischer und juristischer Sentenzen und klassischer Verse hat besonderen Wert. In der Neuauflage erscheint auch ein für den Missionar brauchbarer Abschnitt über Medizinisches: Beim Arzt, am Krankenbett, eine Operation. Bm.

Gerhard Rosenkranz, Die religiöse Lage Japans in der Gegenwart (Schriftenreihe der Ostasienmission 11). 19 S. 8°.

Gerhard Rosenkranz, Von Japan will ich euch erzählen. Verlag der Ostasien-Mission, Berlin-Steglitz 1939. 28 S. 8°.

In der zweiten Schrift werden die Kinder in japanisches Leben und in die japanische Mission eingeführt. Die erste Schrift behandelt im wesentlichen das Problem des religiösen oder nichtreligiösen Schinto, das für die Japanmission eine Lebensfrage ist. R. kommt zu dem Schlusse, daß die offizielle Erklärung, Schinto sei keine Religion, „nicht aus der Sache getroffen, sondern von außen an die Sache herangetragen wurde“, um die Verbindung mit den europäischen Völkern zum Nutzen Japans aufnehmen zu können. Die Erklärung werde deshalb zwar in den Tempeln betont, aber der Kult werde wie früher auch heute weiter religiös gestaltet und in den Schulen werde ebenso offiziell der religiöse Schintokult und Schintoglaube gelehrt und verlangt. Es ist gut, daß auch wir Katholiken trotz der Erklärung der Propaganda von 1936 die Schwierigkeit der Lage nicht verkennen.

B. Biermann O. P.

Die deutsche evangelische Heidenmission. Jahrbuch 1939 der vereinigten deutschen Missionskonferenzen, herausgegeben von Dr. Walter Freytag, Hamburg 1939, Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe. 104 S. 1,00 Mk.

Aus den Beiträgen des Jahrbuches seien folgende hervorgehoben, die weitere Missionskreise interessieren dürften: Missionsdirektor Dr. K. Hartenstein, Die trinitarische Verkündigung in der Welt der Religionen S. 3—13; Prof. Dr. H. D. Wendland, Schriftgebundenheit und Geistesleitung in der urchristlichen Mission S. 13—19; Lic. H. Meyer, Die Bedeutung der Sakramente für den Aufbau heidenchristlicher Gemeinden S. 20—28; Missionsinspektor E. Kellerhals, Die missionarische Lage in Ägypten S. 28—36; Lic.

J. Müller, Wandlungen auf dem chinesischen Missionsfeld S. 37—40; Dr. W. Freytag, Zur neuen Statistik der evangelischen Weltmission S. 40—42; Missionsdirektor E. Ramsauer, Die christliche Ewe-Jugend S. 42—50; Miss. Inspektor M. Küchler, Jugend und Gemeinde in Ostafrika S. 50—59; Dr. W. Freytag, Rundschau über die deutsche evangelische Heidenmission i. J. 1938 S. 60—81. — Einige Beispiele von missionsmethodischen Ausführungen, die auch für unsere Missionare wertvoll sind. Dr. Hartenstein betont, „daß es gerade die biblische Dreieinigkeitslehre ist, die die Kirche Christi in aller Welt vom Untergang in den Religionen, von einem alle Unterschiede verwischenden Synkretismus bewahrt hat. Dies gilt ebenso für die große Missionszeit des Christentums in den ersten Jahrhunderten, wie für diejenige der Gegenwart . . . (S. 8). — H. Meyer setzt sich stark für die Bedeutung der Sakramente bei der Missionstätigkeit in Indien ein und schreibt: „Was würde die Gemeinde verlieren, wenn man ihr nur predigen und die Sakramente zurücktreten lassen würde? Alles! Der Satz: »Das Wort ward Fleisch« würde seine Erfüllung im Leben der indischen Gemeinde nicht finden. Das Wort wäre wohl da, aber es würde keine Gemeinde im Fleisch entstehen . . . Gott baut seine Gemeinde mitten in dieser Welt durch die Taufe und läßt sie wachsen durch das Abendmahl, weil es ihm gefallen hat, seinen Sohn in das Fleisch kommen zu lassen. Die westlichen Kirchen werden sterben, wenn sie fortfahren, das Christentum zu einer Gottes- und Weltanschauung zu entleeren und die Sakramente zu mißachten. Wir würden den Tod der abendländischen Kirchen nach Indien übertragen, wenn wir es Gott verwehren wollten, in dem Lande der tiefen und doch so unwirklichen Gedanken unter den sichtbaren Zeichen des Wassers, des Brotes und Weines lebendig gegenwärtig zu handeln“ (S. 27—28). — Für die Mission unter den Mohammedanern verlangt Kellerhals bei der Anwendung der indirekten Methode (Schule, ärztliche und soziale Fürsorge), daß man auch bei diesen äußeren Hilfeleistungen „klar zu verstehen gibt, was das innerste Anliegen ist. Die Klarheit und Sauberkeit des Firmenschildes scheint mir dabei ebenso wichtig wie die letzte und innerste Ausrichtung aller Mitarbeiter auf den missionarischen Endzweck des Dienstes“. Bei der direkten Methode beschritt man früher gern den Weg des Angriffs und der Diskussion. Aber bei der jüngeren Generation scheint die Form des zeugnishaften Bekenntnisses vorherrschend zu sein aus der Erkenntnis heraus, „daß der Mensch eines fremden Glaubens nicht dadurch für das Evangelium gewonnen wird, daß man seine Religion angreift oder daß man sich in ein Streitgespräch einläßt. Der Weg des Zeugnisses ist nicht nur taktisch besser, sondern wohl auch sachlich dem Evangelium angemessener“ (S. 31). Kellerhals ist der Überzeugung, daß der Islam eine „ausgesprochen anti-christliche“ Religion ist, sich dem Christentum überlegen weiß und die wesentlichen Wahrheiten im Namen der göttlichen Offenbarung als „Blasphemie“ aufs schärfste bekämpft (S. 35). — Nach dem Stand vom Ende des Jahres 1937 hatten die im Deutschen Evangelischen Missionstag zusammengeschlossenen Missionsgesellschaften 1659 europäische Missionskräfte und 12 791 besoldete eingeborene Mitarbeiter auf den Missionsfeldern und betreuten 1 402 893 Heidenchristen und 65 105 Taufbewerber. In 4737 Volksschulen und 154 Höheren Schulen wurden 288 704 Schüler unterrichtet, in 37 Krankenhäusern waren 38 europäische Ärzte und Ärztinnen tätig (S. 60). bm.

Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen. Sonderheft von „Eine heilige Kirche“, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft, herausgegeben von Friedrich Heiler. 21. Jahrgang, Heft 1/5, Januar/Mai 1939 (168 S.). Ernst Reinhardt, München.

Wenn der Kreis um Heiler ein solches Thema behandelt, darf man Wertvolles erwarten. Mit gewohnter Belesenheit und Gründlichkeit eröffnet

Herausgeber durch einen umfassenden Beitrag über den „Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit“ (1—48) den Reigen der Abhandlungen. Er schildert den Dienst der Frau in Natur- und Kulturreligionen als Medizinfrau und Zauberin, als Seherin und Weissagerin, als Haus- und Amtspriesterin. Letztere, meist durch „Keuschheitsopfer“ in Prostitution oder Jungfräulichkeit an die „Gottheit“ gebunden, stellt in der „Hierodule“ die tiefste Erniedrigung und in der „Vestalin“ die reinste Blüte des weiblichen Amtspriestertums im Heidentum da. Bei den Hochreligionen — Brahmanismus, Hinduismus, Jainismus, Buddhismus, Judentum, Islam — zeigt sich weithin ein Zurücktreten des Frauendienstes. Die völlige Neuwertung der Frau durch das Christentum, das ja mit dem „Dienst einer Frau“, der Mutter des Herrn, seinen Anfang nahm, läßt die schöpferischen Kräfte der religiösen Veranlagung bei der Frau zur höchsten Vollendung kommen. „Im Hinblick auf den religiösen Dienst der Frau gleichen die Hochreligionen einer Wüste, in der sich mehr oder weniger zahlreiche Oasen befinden. Demgegenüber gleicht das Christentum einem unendlich reichen Garten, in dem zahllose wundersame Blumen blühen, von denen eine jede ihre besondere Schönheit und Lieblichkeit besitzt“ (36). Hohe Worte findet Heiler für das „Nonnentum“, gerade auch im mittelalterlichen, katholischen Deutschland: „Ungeheure schöpferische Kräfte hat das christliche Nonnentum entbunden . . . Das sanctum und providum, welches Tacitus an der germanischen Frau rühmte, erlangte im mittelalterlichen deutschen Nonnentum eine einzigartige Entfaltung“ (45). Dagegen überzeugt nicht, was Heiler über die „sakramentale Weihe“ der Diakonissen im Urchristentum meint, ebensowenig die gleiche These in dem sonst wertvollen Beitrag von Fr. Wiechert über „Die Geschichte der Diakonissenweihe“ (57—76). Selbst wenn die Diakonisse damals dem „Klerus“ zugerechnet wurde, eine Frage, die immer noch umstritten ist, so ist ihre „Weihe“ nur als Sakramentale und nicht als Sakrament aufzufassen. Mehr läßt sich auch aus den Texten nicht herausholen, oder aber man müßte annehmen, die vom Hl. Geist geleitete Kirche hätte tausend Jahre ein göttliches Recht der Frau vorenthalten. Dr. med. Anna Bramsen, die viele Jahre Missionsärztin in Indien war, bietet eine kurze, in Anbetracht der Wichtigkeit ihres Gegenstandes zu kurze, aber eindringliche Studie über den „Dienst der Frau in der Mission“ (116—120), die mit einer Mahnung zur Neubesinnung über Sinn und Weise der protestantischen Frauenmission zu mehr „frauenhafter“ Art schließt. Gut hat Anne Marie Heiler in der mit warmer Teilnahme geschriebenen Arbeit über „Die Mystikerin in der Kirche“ (88—112) die strenge Kirchlichkeit der großen Mystikerinnen herausgestellt, die allerdings bei Madame Guyon, im Gegensatz zu ihrem großen Verteidiger Fénelon, fehlte. Kirchlichkeit aber ist immer wichtigstes Kennzeichen echter Mystik, da Gott sich nicht selbst widersprechen kann. Was Esther von Kirbach über den „Dienst der Mutter in der Kirche“ (112—116) sagt, gehört bei aller Kürze zum Tiefsten und Schönsten, was je darüber geschrieben wurde: „Wir sollen Mutter sein — so sehr — so ganz, daß unseren Kindern am Beispiel der eigenen Mutter etwas von dem aufgehen kann, was es bedeutet, daß die Kirche Mutter heißt.“ Von den andern Beiträgen sei nur noch auf den kritisch würdigen Überblick über „Neueres Schrifttum über Frau und Religion“ hingewiesen.

J. A. Otto S. J.

Die Briefe des Francisco de Xavier 1542—1552. Ausgewählt, übertragen und kommentiert von Elisabeth Gräfin Vitzthum, Leipzig 1939, Verl. Jakob Hegner. 336 S. Geb. 9,50 Mk.

Diese Auswahl aus Briefen, die Francisco vom Beginn seiner Missionstätigkeit bis kurz vor seinem Tode verfaßte, sind das Selbstzeugnis eines Apostels, der eine neue Welt für Christus erobern wollte und im Interesse

dieser Aufgabe Berichte über seine Erfolge und Mißerfolge und über seine Methoden an die Leitung seines Ordens, an Mitbrüder, an den König von Portugal, an Kolonialbeamte und Kaufleute gesandt hat. Es sind also Missionsbriefe, aber nach dem richtigen Urteil der Verfasserin mit einer gewissen Einschränkung: „Nicht die Mission steht im Vordergrund, sondern der Mensch, nicht die Methode, sondern die Persönlichkeit, nicht das Werk, sondern der Heilige“ (S. 26). Zur Begründung führt die Verfasserin noch aus: „So genial immer Xavier auch als Schöpfer eines einheitlichen Missionsgebietes und als Begründer der verschiedensten Missionsweisen gewesen ist, — größer war er immer als Mensch, und seine gigantischen Erfolge gründen nicht in erster Linie in seiner Methode, sondern in seiner Persönlichkeit . . . Indien wird Heimat, weil die Wärme eines einzigen Herzens Kraft genug hat, diese Welt zu beseelen. Über der Weite des irdischen Raumes aber wölbt sich die Weite der Ewigkeit: Gott, Er allein, ist der Grund und das Ziel dieses Menschen, dieses Werkes, dieser Briefe. Wie Magellanus die irdische Aufgabe des Kolumbus vollendet hatte, so erfüllte Xavier dieses Kolumbus geistiges Anliegen“ (S. 28—29). — Inhaltlich hat das Buch 3 Teile: 1. eine Einführung in die Zeit, in das Leben und in die Briefe des Francisco; 2. der Text der Briefe mit einem kurzen Kapitelvorspruch nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: Der Beginn, das Bewußtsein der Sendung, Hoffnung, der große Plan, die Höhe, Ermüdung, die Krise, das Tor zur Vollendung; 3. ein Kommentar zu den einzelnen Abschnitten, wo mit gesunder Kritik auch Schwierige und umstrittene Fragen gestreift werden, wie die Stellung des Heiligen zur Heranbildung des einheimischen Klerus, seine Sprachenbegabung, sein Urteil über nichtchristliche Kulte usw. Zum Schluß folgt ein Orts- und Personenregister und eine anschauliche vom J. Goeken angefertigte Karte der Reisewege des Heiligen in Asien.

Ein Hauptmangel der Briefausgabe besteht darin, daß die Bearbeiterin sich auf die französischen Übersetzungen der Xavier-Briefe von Thibaut S. J. (1922) und Pagès (1855) gestützt hat, so daß Zweifel über die Echtheit aller Stellen und auch über eine dem Sprachgeist des Originals entsprechende Übertragung ins Deutsche bleiben. Ein Ausweg, der deshalb gewählt wurde, weil weder die kritische Ausgabe aller Originaltexte der Briefe noch die danach in Angriff genommene deutsche Ausgabe von P. Schurhammer S. J. benutzt werden konnte. Weil aber ohne Zweifel wesentliche Gedanken des Heiligen wiedergegeben werden und das Bild des „Conquistador das animas“ durch eigene Zeichnungen der Verfasserin belebt wird, die ein feines Stilgefühl und ein mehr als gewöhnliches Einleben in den Geist des hl. Ignatius und seiner Gesellschaft bekunden, ist die Briefsammlung ein beachtlicher Beitrag zum Verständnis des Apostels von Indien und Japan. Darüber hinaus werden die christlichen Leser in der Heimat durch das Buch an ihre Missionspflicht erinnert und der Missionar an der Front wird von der Heldengestalt des Francisco zu neuer Berufsfreude entzündet.

M. Bierbaum.

Hermann Hoffmann, Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in den Heidenmissionen. Aus der Sammlung „Zur Schlesischen Kirchengeschichte“, Nr. 36. 74 S. Breslau 1939, Franke Verlag.

Bekannt ist der große Anteil des katholischen Deutschlands durch die Jesuiten am Missionswerk des 17. und 18. Jahrhunderts. H. bietet einen kleinen Abschnitt aus dieser Zeit: den Anteil der „böhmischen“ Ordensprovinz. Hauptquelle ist ihm die, allerdings lückenhafte, Sammlung der „Indipetae“ (Bittbriefe um die Missionssendung) im Archiv von Gesù zu Rom. Bei der Bedeutung dieser Briefe wäre es zu wünschen, wenn der umfassende Katalog, den P. José Zola S. J., Archivar des Ordens, 1934 für die 29 Bände mit ca. 14 300 Briefen aus den Jahren 1585—1772 zusammengestellt hat, ge-

druckt werden könnte. Der Band „Bohemia“ enthält 500 Bittbriefe von 240 Verfassern, von denen 190 nicht ans Ziel ihrer Wünsche kamen. 114 Missionare fehlen dagegen in der Sammlung, auch ein Zeichen ihrer Lückenhaftigkeit. Die Liste der 240 Bittsteller mit Namen und Datum der Briefe wird von H. abgedruckt. Die Zahl der Missionare betrug 163. In ihren kurzen biographischen Skizzen bietet H. wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen zu A. Huonder, Deutsche Jesuitenmissionare im 17. und 18. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1899). Leider ist nun auch P. A. Văth über die Herausgabe des von Huonder mit ungeheurem Fleiß gesammelten neuen Archivmaterials dahingestorben. Die Studie von H. Hoffmann ist ein neuer Ansporn, endlich das geplante Werk zu vollenden.

J. A. Otto S. J.

Ed. Horst von Tscharnier, China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik. Mit 10 Tafeln und 2 Abbildungen im Text. Ernst Reinhardt, München 1939. 128 S. Brosch. RM. 4,80, Leinen RM. 6,50.

Der Verfasser, der nach einem längeren Aufenthalt in China mit einer germanistischen Arbeit in Berlin promoviert hat und heute Privatdozent der Sinologie in Bern und Genf ist, behandelt ein Thema, das für die deutsche Literaturgeschichte wie für die Kenntnis der Beziehungen zwischen den Kulturen Chinas und des Abendlandes von gleichem Interesse ist. Seine Arbeit ist ebenso gründlich und gediegen fundiert, wie sie gut geschrieben und angenehm zu lesen ist. Der Eintritt der chinesischen Vorstellungs- und Gedankenwelt in die Dichtung, ja die Weltanschauung Deutschlands tritt uns hier in den Stufen seiner geschichtlichen Entwicklung höchst anschaulich vor Augen.

Die Erschließung Chinas für den geistigen Gesichtskreis des Westens beginnt nach den vagen und etwas fabelhaften Vorstellungen, die sich das späte Mittelalter gebildet hatte, mit den Arbeiten der Jesuitenväter, die vom Ende des 16. bis zum Ausgang des folgenden Jahrhunderts die klassische, also vor allem die konfuzianische Literatur der Chinesen durch Übersetzungen zugänglich machten, sie bereichert und vertieft sich im 18. Jahrhundert auf demselben Wege wie durch einige Reisebeschreibungen und die vielerlei Erzeugnisse des chinesischen Kunstfleißes, die immer zahlreicher nach Europa gelangen und geradezu als Chinamode die Kunst des Barock, des Rokoko und der Landschaftsgärtnerei aufs stärkste beeinflußt haben.

In der deutschen Barockdichtung spielt China bei Opitz und Grimmelshausen zunächst noch eine mehr dekorative Rolle. Christ. W. Hagdorn verfaßt 1670 den ersten in China spielenden Roman, der die Eroberung des Reichs durch die Mandschuren in einer abenteuerlichen Ritter- und Liebesromantik höchst barock darstellt. 1673 folgt ihm E. W. Happel und 1686–88 der Schwyzer Kapuzinerpater Rudolf Gasser auf denselben Pfaden, wobei die Bekehrung des Ostens zum Christentum eine immer größere Rolle spielt. Selbst Lohensteins kunstvollerer Roman Arminius (1689–90), der in eine ältere Vergangenheit zurückgreift, hält sich doch noch in einer äußerlich barocken Exotik.

Erst durch Thomasius und Leibniz wird die chinesische Weltanschauung und Staatsordnung zu einem Idealbild auch der deutschen Literatur. Nach den fingierten Chinesenbriefen des Marquis d'Argens (1739) und Friedrichs des Großen (1760) erscheint 1771 Albrecht von Hallers Usong, 1772 Wielands Goldener Spiegel, zwei Erziehungsromane, in denen junge Fürsten die chinesische Regierungsweisheit einer aufgeklärten Volksbeglückung erfahren und anwenden. Schon zuvor (1752) hatte Metastasio in Wien eine Oper nach chinesischen Motiven verfaßt und der Student Friedrichs in Göttingen schreibt 1774 ein Drama nach chinesischem Vorbild. Der Fabeldichter Pfeffel behandelt die klassischen Beispiele der Kindesliebe und Aufopferung in anmutigen Verserzählungen. Ludwig August Unger verfaßt um

dieselbe Zeit chinesische Elegien und Sonnette voll Naturgefühl und Empfindsamkeit. Im Gegensatz zu diesen Vorgängern standen unsere klassischen Dichter, standen Herder und Goethe in ihren Anfängen der Chinamode des Rokoko kritisch, ja ablehnend gegenüber. Bald aber entstand auch in Weimar ein lebhafteres Interesse für die in England und Frankreich erscheinenden Übersetzungen chinesischer Dichtung. Goethes Freund K. A. von Seckendorff veröffentlichte 1783 den philosophischen Roman: „Das Rad des Schicksals“, dessen Helden Lao-tse und Chuang-tse sind. Schiller wurde von chinesischer Weisheit berührt, seine Bearbeitung von Gozzis Turandot (1801) zeigt auch in chinesischem Sinne einen höheren Ernst als ihr Urbild und 1800 trug er sich mit dem Plan einer Übersetzung des Romans Hao-chiu-chuan. Und in den Tagen der Schlacht bei Leipzig beschäftigte sich Goethe eindringend mit chinesischen Studien. Sein Ideal der Weltliteratur führte ihn wieder 1827 zu chinesischen Romanen und Gedichten, es entstanden eigene Nachdichtungen und endlich die Folge der „Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten“, eine reife und schönste Vermählung goethescher und chinesischer Lyrik, deren Wesen, ihm selber kaum bewußt, einander im Tiefsten verwandt ist. — Von Tscharners Darstellung ist ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Geschichte der deutschen Dichtung, sondern darüber hinaus zum Verständnis der Wechselbeziehungen zwischen den Kulturen Chinas und des Abendlandes.

Ascona (Schweiz).

Prof. Dr. Otto Fischer.

J. A. Jungmann, Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, Freiburg (Herder), 1939, S. VI u. 37.

Einer Zentralfrage des religiösen Unterrichtes im allgemeinen gewidmet, enthält diese Schrift auch wertvollste Anregungen für die religiöse Unterweisung in der Mission. Es besteht für den Katholiken immer irgendwie die Gefahr, daß angesichts der vielen Motive seiner Glaubens- und Sittenlehre sein religiöses Leben sich zersplittert, ohne eine stilreine und echte Wesensmitte zu finden. Die gleiche Gefahr bedroht in noch höherem Maße den Religionsunterricht. Wie leicht wird da die zeitliche Zerlegung des Stoffes zu einer Wesenserlegung und behindert so von vornherein die Einheitlichkeit der christlichen Lebensfülle. Wo diese aber nicht vorhanden ist, droht Mißbildung, Karikatur, Entseelung, Verfall. Verf. prüft die in Frage kommenden möglichen Mittelpunkte: die Kirche, die Eucharistie, die Dreifaltigkeit, die Gnade und entscheidet sich für Christus als den Angelpunkt christlicher Belehrung und Erziehung. Er gruppiert seine Gedanken um folgende Gesichtspunkte: 1. Konzentration in der religiösen Unterweisung; 2. Der Konzentrationspunkt in der katholischen Glaubenslehre; 3. Die Bedeutung der Christozentrik in der heutigen Glaubensverkündigung; 4. Praktische Hinweise. Die Lektüre mag dem Leser ein Anlaß zu einer gewissenhaften methodischen Selbstprüfung sein.

J. P. Steffes.

J. M. Verweyen, Leben und Mysterien, Breslau (O. Borgmeyer) 1939, S. 213.

Ein gedankenreiches Buch, das neuartige Aufstiege des Geistes zu Gott und seinem Reiche aufschließt und alte Wege in eine neue Beleuchtung hineinrückt. Der erste grundlegende Teil führt den Leser in weitausgreifender und detaillierter Sicht durch alle Stufen und Wandelgänge der Wirklichkeit, des Bewußtseins, der Entwicklung, der Welt- und Lebensanschauung. Der Hauptteil breitet vor uns aus das Geheimnis des Lebens, der Verwandlung, der Harmonie, der Erlösung, der Ewigkeit, des Glaubens. In umfassender Schau wird dem Leser deutlich, wie alle irdischen Gedankenwege im überirdischen Bereiche Gottes ihren „naturgemäßen“ (wenngleich übernatürlichen)

Abschluß, ihre Sinn- und Werterfüllung finden. Es handelt sich dabei um eine sachlich konkrete Führung der Seele anhand ihrer greifbaren Wirklichkeiten, die sie aber instand setzt, durch alle irdischen Hüllen hindurch auf das ewige Geheimnis zu lenken, von den irdischen Bildern her ein gewisses anschauliches Verstehen der überirdischen Dinge, und es auch von diesen her einen neuen Blick für die Ordnungen der Erde zu gewinnen. Auch dem Missionar spendet das Buch für den Aufbau seiner religiösen Belehrungen und für die gedanklichen Wegeleitungen mannigfache Anregungen. J. P. Steffes.

H. Stammler, Die geistliche Volksdichtung. Als Äußerung der geistigen Kultur des russischen Volkes. Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher, begr. von A. Leskien und E. Berner. III. Reihe: Texte u. Untersuchungen Nr. 8, Heidelberg (C. Winters, Universitätsbuchhandlung) 1939, S. 171.

Dieses Buch berührt den Interessenkreis unserer Viermonatsschrift, weil Rußland immer mehr zu einem Missionslande wird (wenn auch an die Aufrichtung einer Mission noch nicht im entferntesten zu denken ist), und wir in der genannten Schrift einen tiefen Einblick gewinnen in die ertümlich religiöse Seele des russischen Volkes und den engen Zusammenhang sehen zwischen Volksseele und religiöser Volksdichtung. Der Verf. erschließt uns an der Hand der letzteren einen Blick in das religiöse Empfinden des Mittelalters und läßt uns erkennen, wie tief die Seele ergriffen ist von den Lehren und Forderungen des Christentums, wie vor dem Auge der Menschen mit wuchtiger Intensität stehen die Bilder des Jüngsten Gerichtes und wie ihnen deshalb vor allem als Ideal erscheint der klösterliche Asket, der sich bereit hält für „den Tag und die Stunde, die niemand weiß“. Der Verf. macht darauf aufmerksam, wie stark Motive der mittelalterlichen Gläubigkeit neuere Denker und Dichter beschäftigt hat, und wie die Angst vor den letzten Dingen gleichsam als dunkele Ahnung kommender furchtbarer Ereignisse und Gerichte die russische Seele überschattete. Gedichtproben belegen das Gesagte. Leider sind nicht alle beigelegten Beispiele ins Deutsche übertragen.

J. P. Steffes.

E. Pfennigsdorf, Der kritische Gottesbeweis, München (Ernst Reinhardt) 1938, S. 64, br. RM. 1,80, gbd. RM. 3,30.

Da die Ausführungen der genannten Schrift so verlaufen, daß sie in verschiedener Beziehung den Missionar angehen, so sei ihrer auch an dieser Stelle gedacht. Die herkömmlichen Gottesbeweise (hier als kosmologischer, physicotheologischer, ontologischer und moralischer Beweis angeführt) werden mit der seit Kant ähnlichen Begründung abgelehnt. Im Anschluß an den Philosophen Teichmüller läßt der Verf. an ihre Stelle den kritischen Gottesbeweis treten. Er geht dabei aus von unserem Bewußtsein als der Quelle aller Seinerfassung. Nur, was sich irgendwie im Bewußtsein vorfindet, können wir als seiend feststellen. Nun aber ist Gott nach dem Verf. eine allgemeine Tatsache des Bewußtseins, wie Anthropologie, Ethnologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte zwingend nachweisen können. Die Buntheit, Fülle, ja Gegensätzlichkeit und sichere Falschheit vieler Gottesvorstellungen ist kein Gegenargument. Denn es muß scharf geschieden werden zwischen Erkenntnis d. h. Formulierung in Worten, Bildern und Begriffen einerseits und der einfachen Bewußtseinsgegebenheit andererseits. Wenn man nach dem Verf. alles das aus den Gottesvorstellungen der Menschen und Völker hinwegnimmt, was aus nichtreligiösen Bereichen in unzulänglicher Weise in die Präzisierung des Göttlichen hineingenommen wurde, so taucht hinter der Menge der Verschiedenheiten die große Einheit auf. Dieses allgemeine Gottesbewußtsein wäre nach dem Verf. ohne die tatsächliche Wirk-

lichkeit Gottes nicht möglich. Kritisch wäre hier anzumerken, daß doch noch die Bedingungen genauer umschrieben werden müßten, unter denen eine Bewußtseinsgegebenheit als reales objektives Dasein angesprochen werden kann, da sich ja auch Fiktionen im Bewußtsein vorfinden; ferner möchte ich betonen, daß auch die bisherigen Gottesbeweise in den Händen kritischer Denker nicht gewissermaßen apriorische Entdeckungen Gottes darstellen sollten, sondern vielmehr nachträgliche Rechtfertigungen und Klärungen des als vorhanden vorausgesetzten Gottesbewußtseins. Ohne ein Bewußtsein von Farben diskutiert man doch nicht über Farben. Eine derartige Rechtfertigung unternimmt der Verf. gewissermaßen selbst und zwar nach zwei Seiten hin: negativ gegen Kant durch den Hinweis, daß es sich hier nicht um bloße Begriffe und unbefugte Grenzüberschreitungen handele, sowie gegen die dialektische Theologie unter Betonung, daß diese selbst im Anschluß an Kierkegaard mit philosophisch-dialektischen Mitteln eine Sicherung des Gottesbewußtseins erstrebe; positiv durch die Darlegung, daß der Mensch in seinem eigentlichen Wesen, im Erkennen und Lieben, nur begriffen werden könne aus der Tatsache, daß sein Bewußtsein irgendwie im Göttlichen ruhe, sowie durch den Aufweis, daß das wie alles Geschichtliche dem Wandel unterworfenen Bewußtsein in Christus seinen Gipfel und ruhenden Pol gefunden habe.

J. P. Steffes.

G. Asmus, *Die Zulu. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes*. Mit 21 Abbildungen auf 16 Kunstdrucktafeln. Essener Verlagsanstalt 1939, S. 285.

Der Verf. hat den Druckabschluß seines Buches nicht mehr erlebt. Es stellt die Frucht seiner dreißigjährigen Missionsarbeit unter den Zulus, die zur südafrikanischen Gruppe der Bantuneger gehören, dar und ist erwachsen aus langen, eigenständigen Beobachtungen und von ihm niedergeschrieben in Afrika ohne die Möglichkeit, sich einer gelehrten Apparatur zu bedienen. Aber gleichwohl sind die Betrachtungsweisen und Gesichtspunkte durchaus wissenschaftlich orientiert. In flüssiger, angenehmer Diktion entwirft der Verfasser eine allseitige Phaenomenologie der genannten Volksgruppen, in der alle wesentlichen Momente der soziologischen und wirtschaftlichen, der religiösen und profanen, der privaten und kollektiven, der friedlichen und kriegerischen, der magischen und natürlichen, der geschlechtlichen und allgemein menschlichen, der alltäglichen und festlichen, der sachlichen und geistigen Lebenskreise sichtbar werden. Und was noch besonders zu betonen ist, alle Verhältnisse und Lebensäußerungen werden in den Gesamtrahmen einer umfassenden Weltanschauung hineingearbeitet und aus dieser heraus begriffen. So entsteht ein außerordentlich reiches und z. T. sehr tief sinniges Gesamtbild eines Volkes, das dem Missionar viel zu denken gibt, besonders angesichts der immer dringlicher sich ankündenden Probleme der Europäisierung.

J. P. Steffes.

H. Frick, *Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut*. Basler Missionsstudien, Neue Folge Nr 16; Evangel. Missionsverl., Stuttgart und Basel, 1938, S. 52.

Dem Missionar wird vielfach zum Vorwurf gemacht, er zerstöre fremdes Volkstum — ein Vorwurf, dem die Tatsache verborgen blieb, wie häufig gerade die Mission bedrohtes Volkstum schützte und erhielt. Freilich bedeutet es für den Missionar eine schwierige Aufgabe, beides zu vereinen: Christianisierung und Schutz des Volkstums. Unter Ablehnung einer quantitativen-kasuistischen Lösung, wie der Verf. sie in der Entscheidung Roms gegenüber dem japanischen Staatshintô glaubt sehen zu sollen, wie unter Verzicht auf alle Methoden, die Anpassungen irgendwelcher Art empfehlen, versucht Fr.

in sieben Thesen das Verhalten des Missionars gegenüber dem heidnischen Volkstum grundsätzlich zu umschreiben. Diese kreisen formell zwar nur um das Wort der Verkündigung, bieten aber in ihrem prinzipiellen Charakter weiter reichende Anregungen (wie der Verf. durch das beigegebene interessante Bildmaterial selbst bezeugt). Die Thesen lauten in Kürze und z. T. freier Wiedergabe: 1. Das Evangelium ist in die fremde Sprache des zu missionierenden Volkes zu übersetzen. Um das vorchristliche Erbgut der Muttersprache hat sich der Missionar ebenso zu bemühen wie um die Reinheit seiner Botschaft. 2. Das Eingehen auf die Muttersprache und auf anderes vorchristliches Erbgut ist so lange in Ordnung, als es sich um Umschmelzung im Sinne echter Christlichkeit handelt. 3. Dafür läßt sich eine allgemein gültige Regel nicht a priori aufstellen, denn von großer Wichtigkeit ist jeweils die geschichtliche Situation, die besondere Lagerung der Verhältnisse nach Ort und Zeit. 4. Konservative und fortschrittliche Tendenzen sind in fruchtbaren Einklang zu bringen, die Sorge um die Reinheit des Evangeliums mit dem Bemühen um seine verständliche volkstümliche Verkündigung. 5. Das Evangelium darf nicht durch Gesetze vorbereitet werden. Der Missionar glaubt, daß der Segen Gottes die Verkündigung begleitet ungeachtet des jeweiligen Zustandes der Hörer. 6. An der Volkskirchlichkeit ist möglichst festzuhalten. 7. Das vorchristliche Erbgut ist der Acker, das Evangelium ist die Saat, beide sind mit „und“ zu verbinden, aber je in ihrer Art zu bewahren. Da auch der katholische Missionar diese Leitsätze sich weithin zu eigen machen kann, beweist er, daß er sich keineswegs mit einer Quantifizierung und Kasuistik begnügt, sondern da, wo er scheinbar von ihnen Gebrauch macht, es nur im Sinne von These 7 tut. Besonders hingewiesen sei noch auf folgende Bilder, die eine gewisse Erfüllung der Forderung des Verf.s darstellen: Evangelische Kapelle in Sango, Ostafrika, S. 15; katholische Kirchenanlage in Belgisch-Kongo (Entwurf), S. 16; Goliathfigur aus einem christlichen Wajanspiel, Java, S. 20; „Friede“, Predigtbild aus China, S. 21; Maria als Kaiserin von China, S. 24; daneben S. 25: Chinesisch-buddhistische Kwanyin; Nazarener-Christus als chinesischer Kinderfreund, S. 30; zwei Versuche, die Dreifaltigkeit indonesisch darzustellen, S. 35; Kruzifix, Schnitzwerk eines Papua für einen evangelischen Kirchenraum, S. 41; Christus in der Wüste, buddhistische Stilisierung eines Japaners, S. 45; indische Darstellung der Weisen aus dem Morgenlande, S. 49.

J. P. Steffes.

Expectatio Gentium. Pour répondre à leur attente. Rapports Français de la XIII^e semaine de Missiologie de Louvain, 1935, Publications du Museum Lessianum, l'Edition universelle, S. A., Brunelles (53, rue royale), p. 192.

Der Titel erweckt im Leser zunächst falsche Vorstellungen. Er denkt an Vorträge über die Heilserwartung in den religiösen und mythischen Vorstellungen der Heidenvölker — gewiß ein lockendes Thema für eine Missionswoche. In Wirklichkeit aber widmen sich die einzelnen Beiträge den verschiedensten Objekten der Missions- und Religionswissenschaft. Nach den offiziellen Einführungen eröffnet p. 19 P. Van den Eynde, des Pères Blancs, die Vortragsserie mit dem Thema: Le Caractère Religieux du Noir. Es folgen: P. Tastevin, C. S. Sp., Le fétichisme et sa signification; E. de Jonghe, Prof. de l'université de Louvain, Quelques aspects de la connaissance des coutumes et institutions indigènes; E. Leplae, Prof. de l'université de Louvain, L'amélioration de l'agriculture indigène — Jardins scolaires — Alimentation indigène; P. De Graer, O. Pr., État actuel des recherches sur la médecine indigène en territoire de Doruma (Uélé); M. Sohler, Procureur du Roi à Arlon, L'utilité de connaître les coutumes indigènes; P. Lotar, O. Pr., L'étude du droit coutumier par le missionnaire; P. Plüssart, O. S. B., Les centres industriels du Katanga et leur conquête spirituelle; R. P. Vandenbulcke, Pro-

vincial des Pères du St. Esprit, Comment traiter les Chefs Noirs?; P. Van Melckebeke, C. J. C. M., La collaboration spontanée et gratuite des chrétiens à l'évangélisation. Wie man sieht, wird von berufenen Fachleuten mannigfache Belehrung geboten. — Angeregt sei hiermit eine Tagung, die sich nun wirklich der im Titel dieses Buches ausgesprochenen schönen und für die Mission so wichtigen Frage nach der Heilserwartung der Völker widmet.

J. P. Steffes.

W. Knuth, *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria*. Verlag Konrad Triltsch, Würzburg 1934, 91 Seiten, 3 RM.

Die Besprechung der vorliegenden Untersuchung in dieser Zeitschrift ist in etwa dadurch gerechtfertigt: Wie das ganze denkerische und schriftstellerische Bemühen Philons ist auch seine Anschauung und Lehre von der Sünde eine Frucht der Diasporamission des hellenistischen Judentums unter dem Griechentum; es entspringt dem Versuch Philons, die ganz und gar von Gott her begründete monotheistische Ethik des A. T., besonders seine aus dieser Sicht bestimmte Auffassung auch der Sünde, mit dem hohen sittlichen Idealismus der tieferen und ernsteren griechischen Philosophie zu verbinden. Philon mag dabei hie und da dem Platonismus, besonders seiner dualisierenden Denkweise in der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele im Menschen, stärker verfallen sein, als es das theistische Schöpfungsdogma an sich zuläßt. — Das tritt vielleicht am stärksten in seiner Bewertung der Lust beim sittlichen Handeln zutage. Dennoch bedingt sein ernster Wille zum Theismus im Gegensatz zu dem immer wieder durchschlagenden Pantheismus gerade der ernsteren griechischen Philosophie gegenüber dieser eine wesentliche Vertiefung und Verinnerlichung in der ethischen Wertung der Sünde. Andererseits bedeutet seine Befruchtung durch die griechische Philosophie in mehr als einem Punkte auch eine Korrektur und Überwindung der ethischen Veräußerlichung des spätjüdischen Rabbinentums und seiner bloß kasuistisch-juristischen Einstellung. Ja, Philon darf teilweise geradezu als ein Vorläufer der organischen Synthese (nicht eines äußerlichen und unorganischen Synkretismus) von Christentum und edlem Griechentum wie in der Ethik überhaupt, so auch in der Bewertung der Sünde als ein Werkzeug des Logos spermatikos angesprochen werden und hat als solcher auf die frühchristlichen Schriftsteller gewirkt. Die vorliegende Schrift stellt mit reichen Einzelnachweisen aus dem Schrifttum Philons das Sündenproblem bei ihm dar nach folgenden Gedankengruppen: der Ursprung, das Wesen, die Überwindung der Sünde; sie läßt dann eine abschließende Untersuchung der Quellen des philonischen Sündenbegriffes (nämlich des alttestamentlichen und rabbinischen, wie des platonischen, stoischen Sündenbegriffes und in dem antiken Mysterienwesen) folgen und schließt mit der historischen Perspektive: Philons Sündenbegriff bei Augustin. Dankenswert sind neben der klaren und sachlich begründeten Entwicklung und Entfaltung des Problems die reichen Quellenbelege, die wohl einen im ganzen zutreffenden Einblick in die Auffassung Philons auch dann noch gewähren, wenn man in der Beurteilung Philons mit dem Verfasser nicht in allem einig geht. Hie und da ist man versucht, Philon gegen seinen Beurteiler in Schutz zu nehmen, so — um nur einiges herauszugreifen — gegen den Tadel, daß er Religion und Ethos nicht scharf genug trenne. Das ist in der Form, wie der Verf. es sich wohl denkt, vom theistischen Standpunkt gar nicht möglich, da Gott der Urgrund alles Sittlichen, die sittliche Ordnung in Person ist. Andererseits dürfte die Überbetonung der sittlich-subjektiven Gesinnung auf Kosten der gegenständlichen Werte und Ziele der Sittlichkeit, wie die Psychologisierung der Erlösung bei Philon kritischer bewertet werden, als es durch den Verf. geschieht. Auch der historische Ausblick auf Augustinus reizt zu kritischen Einwänden. Aber im ganzen darf nicht nur der Ethiker und Theologe,

sondern auch der Missions- und Religionshistoriker, ja selbst der Missionar dem Verf. für die Schrift dankbar sein, weil sie ein Beitrag ist zur Behandlung und Erörterung von grundlegenden, grundsätzlichen und praktischen Problemen, die auch heute noch und immer wieder die missionarische Tätigkeit und Bemühung beschäftigen, sei es im außerchristlichen, sei es im innerchristlichen Raum.

P. Tischleder.

1. *Zur Ethnographie der Bhils von P. Paul Konrad*, 99 S. u. XII Bildtafeln mit 45 Abb. (Sonderabdruck aus: *Anthropos* Bd. XXXIV 1939).
2. *Ein Volk zwischen Gestern und Morgen. Meine Fahrt zu den Bhagoria-Bhils in Zentralindien*. Ein Tatsachenbericht von P. Paul Konrad S. V. D. 364 S. mit 261 Bildern o. J. (1939). Verl. Ciesliks Buchh. F. Kitzler, Preiskretscham OSL. 4,50 RM.

In diesen beiden Veröffentlichungen, von denen die erste für wissenschaftliche Fachkreise, die zweite für alle Missionsinteressierten bestimmt ist, gibt der Verfasser seinen Bericht über eine Forschungsreise zu dem vorarischen Volke der Bhils in Zentralindien. Seit einigen Jahren ist die Missionierung der Bhils von Steyler Patres aus der Hand ihrer Begründer, französischer Kapuziner, übernommen worden. In der richtigen Erkenntnis, daß die Missionierung nur bei Anknüpfung an die volkliche und religiöse Eigenart Erfolg haben kann, verbinden die Missionare mit ihrer Tätigkeit ethnographische Studien. Die französischen Missionare, die jahrelang zuvor in dem gleichen Gebiete gearbeitet hatten, waren der Meinung: Die Bhils sind Realisten und haben keine eigenen religiösen Ideen! Die Bemühungen P. Konrads aber haben ergeben, daß hinter animistischen und hinduistischen Vorstellungen der Glaube an einen Gott, den Schöpfer und Vater der Welt lebt; die übrigen Götter sind nur seine „Angestellten“. An diesen religiösen Urbestand vermag die Missionierung wieder anzuknüpfen.

Besonders das zweite Buch ist spannend und lebendig geschrieben. Auf Grund der mustergültigen ethnographischen Beobachtungen entsteht ein sympathisches Bild dieses bislang unbekannten Volkes. Mit den Erlebnisberichten sind gründliche Überlegungen über die Missionsmethode verbunden. Die flüssige Art des Schreibens, der interessante Inhalt, der überaus reiche und schöne Bilderschmuck, dabei der erstaunlich niedrige Preis lassen eine weite Verbreitung des Buches im Volke und damit eine vermehrte Anteilnahme unseres gläubigen Volkes an den Sorgen und Schwierigkeiten der Missionsarbeit erhoffen.

D. Dr. G. Siegmund.

Dr. P. J. Zoetmulder S.J., *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek-Litteratuur*. J. J. Berkhout, Nijmegen 1935. 8°, VIII u. 430 S.

Das vorliegende Werk bringt einen Beitrag zu den ostasiatischen Lehren der Religionen, die dort aus dem westlicheren Asien eingeführt sind; um darin zu zeigen, wie sich einzelne Ideen, oder auch ganze Systeme zu Eigenheiten und Absonderlichkeiten umbilden. Wir sind ja solche Dinge gerade aus Asien, besonders aus Ostasien gewöhnt, wo die buddhistische Vertretung Vorderindiens sich in die verschiedensten Untergruppen gespalten hat. Schon in Vorderindien erlebte man das, im Osten allerdings um so stärker. So auch hier. Mohammedanismus und Hinduismus erfahren pantheistische und monistische Auffassungen, oft genug in durchaus systematischer, ja fast wissenschaftlicher Weise ausgebaut. Auch die Emanation, eine besonders asiatische Angelegenheit, ist dort in verschiedenen Stufen vertreten.

Diese Systeme werden in eingeborner Sprache nach Handschriften und Publikationen vorgelegt. Besonders spielt das Buch von Bonang eine Rolle,

über das wir eine Dissertation von B. J. O. Schrieke (Leiden 1916) zur Verfügung haben. Wir kommen dabei in die älteste mohammedanische Literatur Indonesiens, bei der auch eine zweite Dissertation aus Leiden führend wurde: H. Kraemer, *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw*, 1921.

Verf. bietet eine sehr eingehende Untersuchung. Das Buch hat vor allem deswegen seinen besonderen Wert, als wir auch hier wiederum sehen, wie selbst so genormte Religionssysteme, wie der Mohammedanismus, der sich allerdings in Westasien schon zersplittert hatte, auch im Osten Färbungen annahm, die wenigstens intensives Beschäftigen mit dem System voraussetzen. Daß dabei manchmal, ja oft genug auch Annäherungen selbst an das Christentum vorkommen, ist bekannt, wie denn z. B. die russisch-orthodoxe Kirche dem Buddhismus in China und Japan mehr zusagte als andere Systeme, allein wegen der Ikonostase. Diese Erscheinung der systematischen Symbiose ist eine so prinzipielle für das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft, daß man nur mit großem Nutzen solche Bücher studieren kann. Und darin bietet uns der Verfasser gerade für Ostasien ein Buch, das auf die Dauer auch als Grundlage für solche Studien im Osten bei uns im Abendland seine Bedeutung bewahrt.

F. Hestermann.

W. Künneth und H. Schreiner, *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*. 2. Aufl. Wichern-Verlag, Berlin 1937. 4^o, 512 S. Geb. RM 7,20.

Dieses Buch, das wenige Wochen nach seiner ersten Ausgabe eine zweite Auflage notwendig machte, ist eine Sammlung von Abhandlungen verschiedener Autoren über aktuelle Fragen der Gegenwart aus dem so wichtigen Grenzgebiet zwischen irdisch sozialer, staatlicher Welt einerseits und Kirche und Reich Gottes anderseits. Trotz des zeitlich bedingten Anlasses ihrer Entstehung kommt der Schrift in verschiedener Hinsicht eine allgemeine grundsätzliche Bedeutung zu, die sie auch für den Missionar als wertvoll und wichtig erscheinen läßt. Denn auch in der Mission sind die Fragen nach dem Verhältnis von Rasse, Volk und Volkstum, Staat, Recht usw. zu Kirche und Christentum akut und von prinzipieller Wichtigkeit. In dieser Beziehung ist namentlich der erste Teil des Buches bedeutsam. Hingewiesen sei etwa auf folgende Beiträge: Die biblische Offenbarung und die Ordnungen Gottes; Die Rasse als biologische Größe; Die Rasse als Weltanschauungsprinzip; Möglichkeiten und Grenzen der Eugenik; Das Alte Testament; Das Judenproblem und die Kirche; Volk und Volkstum; Staat und Reich usw. Der zweite Teil handelt über die Beziehungen zwischen Deutschtum und Christentum. (Hier wären besonders in der dritten Abhandlung von Johannes von Walter: „Überblick über die geschichtlichen Beziehungen zwischen Christentum und Deutschtum“ mehrere Korrekturen anzubringen.) Der dritte und letzte Teil des Buches hat zum Gegenstande die völkisch-religiösen Bewegungen der Gegenwart, von denen freilich nur eine Auswahl geboten wird: Die Deutschkirche; Die nationalkirchliche Bewegung; W. Hauers „Deutsche Gottschau“; „Deutsche Gotterkenntnis“ (Haus Ludendorff).

J. P. Steffes.

**Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen**

Die Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee

Von P. Dr. Ant. Freitag S.V.D., Steyl.

Mit einer nicht zu überbietenden Klarheit und erhabenen Hoheit steht auf ungezählten Blättern der Heiligen Schrift das absolute und ewige Königtum Gottes, d. i. seine unumschränkte Herrschaft über alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge, insbesondere über die Menschenwelt, in hellem Licht. Es beginnt mit dem ersten Schöpfungsbericht der Genesis und geht wie ein roter Faden durch bis zur großen Vision vom neuen Himmel und der neuen Erde und dem ewigen Zelten des Gottkönigs bei seinem heiligen Volke in den Schlußkapiteln der Geheimen Offenbarung, „Des Herrn ist der Himmel und sein ist die Erde!“ (Ps. 89, 12). Zwar legte Gott die gesamte sichtbare Schöpfung der Krone seiner Werke, dem Menschen, zu Füßen, damit er sie beherrsche (Ps. 8, 7 und Genes. 28 ff.), aber nur, damit er das stumme Lob der Schöpfung in lauten Preisgesang seiner Herrlichkeit und die offenbaren und verborgenen Urkräfte des Weltalls durch ihre Erforschung und Dienstbarmachung in einen gewaltigen Jubelhymnus und Dankgesang auf seine ewige Weisheit, Allmacht und Liebe verwandle. Das soll des Menschen und seines ganzen Geschlechtes wahrste, letzte und im tiefsten Grunde einzige Aufgabe auf Erden sein. Und sein letztes Ziel?

Nicht um für eine kurze Zeit zu werden, zu wachsen und wieder zu vergehen schuf Gott die Menschenwelt, wie eine Blume verblüht und wie das Lied verhallt oder wie das Licht verglüht, um dann nicht mehr zu sein. Gott hauchte dem Menschen einen unsterblichen Geist ein und legte ihm die brennende Sehnsucht nach einem unendlichen Glück wie ein ewiges Heimweh ins Herz und wies ihm damit ein schöneres Ziel in seiner eigenen göttlichen Sphäre, in dem uferlosen Wonnemeere seines eigenen göttlichen Seins als Lohn für treue Erfüllung seiner irdischen Lebensaufgabe.

So steht über allem Planen Gottes mit dem Menschengeschlechte Gottes unendliche heilige Liebe. Aber nicht erst im seligen Jenseits sollte das Hereinziehen und Hineinfluten des menschlichen Seins in sein göttliches Wesen erfolgen. In einer

weit über die Natur des Menschen hinausgehenden, gnadenvollen Weise sollte sich das unendliche Wonnemeer göttlichen Wesens und Seins schon auf Erden in die menschliche Natur ergießen und sie geheimnisvoll durchdringen. Nur das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes und der Fülle des göttlichen Lebens sollte an die treue Erfüllung der Lebensaufgabe des Menschen gebunden sein. Ohne die Sünde würde daher das ganze Menschengeschlecht nicht bloß durch seine natürlichen Bande, sondern vor allem durch die Gnadenfülle und das persönliche Innewohnen Gottes ein „göttliches“ Geschlecht, das wahrhaftige Reich Gottes und Gott selbst in ihnen König in seinem Reiche gewesen sein: der heilige Dreieinige Gott wohnend und thronend in allen Menschenherzen.

Da trat in die Pläne des Ewigen mit seinem Gottesreich in der Menschenwelt die unheimliche Macht des Fürsten der Finsternis, um durch Verderben des Stamppaares das gesamte Adamsgeschlecht in ewiges Unheil zu verstricken. Durch die Sünde riß Satan die Menschheit schon in der Wurzel los von Gott und zerstörte in ihren Keimzellen mit dem göttlichen Gnadenleben zugleich das Gottesreich selbst. Das war der erste verhängnisvolle Riß, der zwischen Gott und Menschheit. Der zweite Riß ging durch alle leiblichen und seelischen Kräfte des Menschen, weil sie sich in den Dienst der Sünde gestellt hatten. So kamen Aufruhr, böse Begierlichkeit und Revolution aller Fähigkeiten unter- und gegeneinander in die menschliche Natur als verhängnisvolles Erbgut. Der dritte Riß vervollständigte das Unheil, indem um des Mißbrauchs der geschöpflichen Dinge willen die Welt dem Menschen fortan tausendfältigen Anlaß zu immer neuen Versuchungen und Sünden bereitete.

So begann alsbald die schlimme Saat der Sünde vom ersten Menschenpaare aus die ganze Nachkommenschaft zu verderben. Die Gottentfremdung und die zügellose Sittenlosigkeit wuchsen von einem Geschlechte zum andern immer mehr in die Breite über die Erde, immer tiefer ins seelische Unglück der Völker und immer fester je länger in die Herrschaft des Fürsten der Finsternis. Die dunklen Gemälde vom religiös-sittlich verwahrlosten Zustand der alten heidnischen Kulturwelt beispielsweise im Briefe an die Römer (c. 1, 18 ff.), der großen Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte (Aristides, Justinus, Tertullian u. a.) und der zeitgenössischen Schriftsteller der römischen Kaiserzeit sind ein beredtes Zeugnis für die Auswirkung der Sünde und die Herrschaft Satans in der alten Welt. Und ein Blick in die polytheistische, pantheistische Welt einiger Kulturvölker Asiens, die die halbe Menschheit ausmachen, oder in die fetischistische und animistische Heidenwelt der Naturvölker Austronesiens und Afrikas und end-

lich die religiöse Verkümmern und sittliche Zerkümmern der islamitischen Länder Vorderasiens und Nordafrikas liefern trotz mancher natürlichen Tugenden bei den Ungetauften den vollkommen schließenden synthetischen Beweis von der intensiven wie extensiven Universalität der Sünde, von ihrer Ruinierung der Völker durch den Einbruch der Herrschaft Satans in Gottes ewiges Königreich in der Menschenwelt. Ja, so universal ist dieses Heidentum, daß ungläubige Gelehrte darauf ihre allerdings glänzend widerlegte Theorie aufbauten, wonach die Vielgötterei das Ursprüngliche gewesen und daß durch das Denken und Sinnen der Menschen erst der Monotheismus entstanden sei.

Warum Gott die Sünde und das Heidentum zugelassen — und warum er all das Unheil, das sie im Gefolge haben und das er doch in seiner Allwissenheit vorausschaute, nicht hinderte, das ist sein undurchdringliches Geheimnis. Er hätte ja dieses der Sünde sich ausliefernde Geschlecht nicht ins Dasein rufen brauchen. Er hätte das sündig gewordene sofort im Keime wieder ersticken können. Er hätte ihm auch sogleich nach dem Falle wieder sein gnadenreiches Antlitz zuwenden und jede Wirkung der Sünde vernichten können. Er hätte an die Stelle des verderbten Geschlechtes sofort ein neues, ja auf Millionen Welten ein niemals der Sünde sich verkaufendes Menschengeschlecht hervorrufen können mit derselben göttlichen Willenskraft, womit er die Sternwelt ins Dasein rief. Aber es gefiel ihm von Ewigkeit, dieses Adamsgeschlecht zu schaffen, obwohl er seine Sünde und Verirrung voraussah; ihm wie ein guter Vater dem in die Irre gehenden Kinde wieder zu verzeihen und ihm neues Heil zu spenden und seine Gottesherrschaft dennoch in ihm zu begründen.

Indessen, er ließ es vorerst in die Irre gehen! In die Gottesferne. In die Abgründe von Bosheit und sittlicher Verkommenheit. Bis in die ödeste Wüste der Verzweiflung und trostlosester Verirrung. Ja, bis an den Rand des höllischen Abgrundes und ewiger Finsternis. — In das tiefe Nachtdunkel des göttlichen Geheimnisses, das über Sünde, Bosheit und Heidentum gebreitet ist, wirft nur der Gedanke einiges Licht, daß über allem Sündenelend der Völker und des einzelnen Menschen die unendliche erbarmende Vaterliebe Gottes steht und daß auch für den entartetsten von ihnen noch der absolut wirksame Wille Gottes — des erbarmenden Gottes — gilt: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim. 2, 4). Das Jubellied der Millionen aus allen Völkern und Nationen wird in Ewigkeit zum Throne Gottes dringen — das Lied derer, die auf eine für uns jetzt noch unbegreifliche Weise allein durch die Barmherzigkeit und Vatergüte Gottes um der Verdienste seines lieben Sohnes willen gerettet worden sind und werden. Freilich nur ein gütiger Vatergott konnte seine vielen Kinder so weit in die Irre gehen lassen, weil er sie immer im Auge behielt, sie immer in der Hand

hatte und ihnen das immer wirksame Heilmittel bereithielt. Gott wolte jedoch seine unendliche Vaterliebe bereits für diese irdische Welt und Zeit ins Licht stellen und seine ursprünglichen Pläne von seiner ewigen Gottesherrschaft durch das persönliche Innewohnen in den Menschen bei ihrer Wiederbegnadigung verwirklichen. Ehe noch die Sünde geschehen war, beschloß er darum in seinem lieben Sohne die ganze Menschheit zu erneuern und sie durch ihn, in ihm und mit ihm wieder in den Kreis seines eigenen seligen Lebens und Wesens hereinzuziehen (Eph. 1, 10). Und so ließ er über den sich schließenden Paradiesespforten vor den in die dunkelste Nacht der Sünde und des sich weitenden Heidentums verbannten ersten Menschen die neue Eva als Wiederbringerin des göttlichen Lebens erstrahlen und verhiess den neuen Adam, der die von Satan sich angemaßte Herrschaft zerstören werde.

Oberflächlich gesehen sieht es freilich aus wie ein Zurückweichen Gottes vor Satan, dem Fürsten dieser Welt (!), wenn nun große, herrliche Weltreiche wie Assyrien und Babylonien, Ägypten, Griechenland und Rom und die uralten Kulturreiche des Fernen Ostens und Mittelasiens, Mittel- und Südamerikas eins nach dem andern erstehen, alle geblendet von der Tyrannei des welterobernden Drachengeistes und von seinen lügnerischen Verheißungen, einerseits auf den Gipfelpunkt der Kultur erhoben, anderseits in die Tiefen seiner eigenen Gottfeindlichkeit hinuntergerissen, während Gott, dem ewigen König und Herrn aller Geschöpfe, nur ein einziges Volk übrig zu bleiben scheint, mit dem er seinen Bund schließen kann. Und dieses Volk ist dazu noch gerade das verachtetste bei den Menschen, das sittlich wie religiös unausgesetzt die heiligen Bundesbände lockert und gegen seine Gottesherrschaft aufbegehrt, das die größten Wohltaten mit Abfall und Undank belohnt. So gesehen, müßte man Gott fast beklagen, daß ihm von seiner ganzen Schöpfungskrone nur ein winzigstes Teilchen und dazu das minderwertigste geblieben.

Und doch! Immer klarer treten die göttlichen Absichten hervor. Die Reiche dieser Welt und die gleißnerische Zaubermacht des gesamten Heidentums sinkt immer wieder, sinkt immer mehr in Trümmer und Staub. In prophetischer Vision sieht Daniel die großen Weltreiche der Chaldäer, der Babylonier, der Meder, Perser, Griechen und Römer vergehen; er sieht den Gottkönig als „Menschensohn“ selber kommen, dem Ruhm, Herrschaft und Reich verliehen werden. Ihm sollen alle Nationen der Erde, alle Völker und Sprachen dienen; und seine Herrschaft soll ein ewiges, unzerstörbares Reich sein (Dan. 7).

Das kleine, verachtete Gottesvolk trägt trotz allem den Schatz göttlicher Erbarmungen und Verheißungen in sich, und zwar für die

ganze Welt. Jetzt schließt Gott seinen Bund mit ihm, um in diesem einen Volke den unverfälschten Gottesglauben und die Grundlagen für ein in der Fülle der Zeiten aufzurichtendes Universalgottesreich zu erhalten. Was jetzt nur wie ein Schatten von Gottes ewigem Königtum ist, soll dann in hellem Licht erstrahlen. Und was jetzt nur wie ein Symbol und eine glückverheißende Vorbedeutung ist und was seine seelenrettende und mit Gott verbindende Macht dem Glauben und der Hoffnung auf den kommenden Erlöser und Gottkönig verdankt, das soll dann Wahrheit und Leben für alle werden. Alsdann wird im Samen Abrahams, dem Welterlöser, jedes Volk der Erde gesegnet sein (Gen. 22, 18). Er wird der Große, Gute Hirte aller Völker werden (Mich. 5, 1. 3), der Friedenskönig und wahre Salomon, dessen Reich soweit ist, daß Sonne und Mond darin nicht untergehen und das solange währen wird, als diese selbst. Ihn werden die Heiden preisen (Ps. 71). Aber um das zu sein, wird er als Gottesknecht die Kelter des Erlöserleidens treten (Is. 53 und Ps. 21). Dann wird die neue Bundesherrslichkeit anbrechen. Auf dem höchsten Bergespitze, d. h. allen sichtbar und erkennbar, wird das Haus des Herrn sich erheben und alle Heidenvölker werden dorthin strömen, um Lehre und Leben zu empfangen (Is. 2, 2 ff.). Die Herolde des Gottkönigs werden ausgehen in alle Lande bis zu den entferntesten Inseln der Heiden (Is. c. 40 u. ff.). Die Menschheit, die wie ein einziges großes Totenfeld daliegt, wird vom Gottesgeist erfaßt werden und wieder göttliches Leben in sich tragen (Ez. 36, 26; 37, 1 ff.). Ja, Gottes Geist wird über alles, was Mensch heißt, sich ergießen (Joel 2, 28 f.; 3, 1 f.), ohne Unterschied von Rasse, Stand und Geschlecht, was doch im Judentum wie im Heidentum gerade die klaffenden Risse der Sünde immer weiter aufspaltete. Das Jubellied der Erlösten wird bis an die Enden der Erde klingen und alle werden mit Freuden die Wasser des Heils aus seinen Quellen trinken (Is. 12). Die nur durch den Glauben und die Hoffnung auf die Verdienste des Erlösers wirksamen, symbolischen Opfer verschwinden wie die Sterne vor der aufgehenden Sonne Christus, vor seinem ewigen, heiligen Opfer, das an allen Orten der Erde seine versöhnende und heilwirkende Kraft für jedes Volk und für jeden Ort geltend macht (Malach. 1, 11).

Wie eine heilige Symphonie menschlicher tiefster Sehnsucht nach wahrer und ewiger Gottverbundenheit, selig froher Erfüllung im kommenden Heiland, dem Gottkönig, und in dankbarer Lobpreisung Gottes mit den erlösten Heidenvölkern für das Heil aller Welt und die anbrechende Friedensherrschaft Gottes in seinem zeitlichen und ewigen Königreich der Kirche klingen die Psalmengesänge durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende der hoffenden und harrenden Menschheit. Ihr Erdenweg ist wie ein Pilgern durch dunkle Nacht, in der immer mehr und immer hellere Sterne aufleuchten, bis zuletzt das Morgenrot des ewigen Heils aufflammt, das der Sonne voraufzieht: Christo, dem Gottkönige der Menschenwelt.

In Christus leuchtete der Menschheit wieder die Gnadensonne Gottes entgegen. Wie in ihm, durch

ihn und mit ihm alles geschaffen (Ioan. 1, 2; Kol. 1, 16) worden, so sollte durch ihn und in ihm nun auch wieder nach Gottes ewigem Plane alles unter einem Haupte zusammengefaßt, der dreifache Riß der Sünde überbrückt (Eph. 1, 10. 22; Kol. 1, 13 ff) und der Friede im neuen Gottesreiche wiederhergestellt werden. Christus ist der Gesalbte Gottes: der in seiner Menschheit mit der Gottheit gesalbte große Prophet und Lehrer aller Völker, der eine Hohepriester der ganzen Menschheit, der für sie alle das wahre Versöhnungsoffer darbringt zugleich mit dem erhabensten Anbetungs-, Bitt- und Dankesopfer und allen jegliche Gnade des Heiles erwirbt und zuwendet, der eine große Gottkönig, dessen Reiches kein Ende sein wird nach Raum und Zeit (Luc. 2, 31—32). Johannes nennt ihn das Licht der Welt, das jeden Menschen bei seinem Eintritt in diese Welt erleuchtet (Joan. 1, 4. 10). Christus selbst sagt gleicherweise von sich: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joan. 8, 12 und 12, 46). Der Königsherold am Jordan weist auf ihn hin als das „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt“ (Joan. 1, 29). Und wieder betont Christus, daß er sich hinopfern will für das Heil der ganzen Welt (Joan. 7, 51). Die national-jüdische Bezeichnung für ihn als „Davidssohn“, die oftmals von Hilfesuchenden gebraucht wird, ist nicht auf seinen Lippen; stattdessen aber nennt er sich selbst 35mal allgemein den „Menschensohn“. Er bezeichnet sich als den Guten Hirten, der sein Leben für seine Schäflein hingibt, jedoch nicht bloß für die aus dem Hause Israel, sondern auch für die andern, die er noch herbeiführen muß, d. h. aus dem Heidentum, damit ein Hirt und eine Herde werde (Joan. 10, 17). Zuvor muß der Fürst dieser Welt, Satan hinausgetrieben werden (Joan. 12, 31), und dann, wenn er von der Erde erhöht sein wird, wird er alles an sich ziehen (Joan. 12, 32).

Als göttlicher Fremdling kam Christus in das von Gott losgerissene Menschenland; als der barmherzige Samaritan, zu den von den höllischen Räubern und Wegelagerern halbtotgeschlagenen, d. i. des göttlichen Gnadenlebens beraubten und aller übernatürlichen Gnadenausstattung ausgeplünderten Menschen. Nur der menschlichen Natur nach lebend, aber der Gnade nach tot, darum halbtot, lag das Menschengeschlecht auf seinem Heimweg zum Himmel hilflos da. Wenn schon das alttestamentliche Priestertum keine Hilfe spenden konnte, um wie vieles weniger war es erst von heidnischen Priestern zu erwarten. Der göttliche Samaritan aber neigt sich in seiner menschlichen Natur bis tief zu den Menschen herab. Durch den Wein seiner himmlischen Lehre reinigt er die tiefen und klaffenden Wunden des Menschengesistes und in die schmutzigen und schrecklichen Wunden der bösen Begierlichkeit gießt er das reinigende und heilende Öl seiner sakramentalen Gnaden. Und diese so im tiefsten Grunde geheilte Menschheit vertraut er dann

seiner göttlichen Herberge auf Erden an, seiner Kirche zur vollständigen Gesundung (Luc. 10, 25 ff.).

So wie mit Christus die göttliche Sendung zum Heile der Menschheit, die Eingliederung aller Menschen mit Hilfe seines erhabenen Prophetentums und vor allem seines Hohenpriestertums in sein ewiges Königreich, das neue Gottesreich auf Erden beginnt, so ist Christus selbst auch als erster und gottmenschlicher Missionar das erhabenste Vorbild für die missionierende Kirche und ihre missionarischen Organe aller Zeiten in der Erfüllung und Vollendung der Sendungsaufgabe Christi.

Sein einziges und letztes Ziel ist die wahre und vollkommene Gottesverherrlichung, wie es der programmatische Engelssang auf Bethlehems Fluren (Luc. 1, 14) und sein eigenes hohepriesterliches Gebet (Joan. 17, 4) bekundet und noch sein letztes Wort am Kreuze: „Es ist vollbracht“ (Joan. 19, 30) bezeugt. Diesem letzten Ziele gilt die Aufrichtung des Gottesreiches in den Menschen selbst durch die Mission der Kirche. Unausgesetzt brennt das Missionsfeuer in seinem Herzen. Aber die Liebe macht seinen Eifer nicht ungestüm, sie hält ihm den Blick offen für die noch ungelösten Aufgaben der Weltmission bis ans Ende der Zeiten. Niemand empfindet ihre Dringlichkeit mehr als er. Aber in seiner persönlichen Wirksamkeit bindet dieselbe weltweite Liebe ihn an die enggezogenen Grenzen seines vom Vater bestimmten Wirkungskreises. Christus ist immer und ganzer Missionar. Rastlos ist er tätig. Aber auch seine Ruhe gilt nur dem einen Ziele, neue Kräfte zu sammeln für größere Aufgaben und Arbeiten. Auch das Gebet ist für ihn Missionsarbeit, wichtige, doppelte Arbeit. Und dreifaches missionarisches Wirken ist ihm das Opfer. Keine Schwierigkeit kann ihn von der Erfüllung einer Pflicht zurückhalten. Keine Enttäuschung, keine Verfolgung, kein Zusammenbruch läßt ihn mutlos werden, am Gelingen verzweifeln, ärgerlich den Undankbaren den Rücken wenden und das Arbeitsfeld wechseln. Es ist eine vollständige Verkennung nicht bloß der evangelischen Berichte und Tatsachen, sondern des ganzen Wesens Jesu, wenn beispielsweise Harnack meint, Jesus habe in langsamer Erkenntnis von der Unfruchtbarkeit und Nutzlosigkeit der jüdischen Mission sich erst gegen Ende dem Gedanken der Heidenmission zugewendet.

Christus gab durch sein Leben und Handeln der Kirche aller Zeiten und allen ihren Aposteln die Losung: „Für mich den Tod, für sie das Leben!“ (Joan. 10, 15). So wie er wunderbar stille Beschaulichkeit und tägliches inniges Gebetsleben mit auf-

reibendster äußerer Tätigkeit verbindet, so auch edelste Liebestätigkeit, erhabenstes Lehren und persönliches Beispiel. Das individuelle Elend einer einzigen Menschenseele läßt ihn auf alle Müdigkeit, auf Hunger und Durst vergessen, wie man im Evangelium von der Samariterin oder von Nikodemus (Joan. c. 3 u. 4) sieht. Das soziale Elend entlockt ihm nicht bloß barmherzige Erlöserrufe (Marc. 6,34) über das arme verirrte Volk, das keine wahren Hirten hatte, sondern bewegte ihn auch selbst einzugreifen und machte ihn beispielsweise zum Wiederhersteller der Ehe. An der Erneuerung der Familie arbeitet er schon durch das erhabene Beispiel in Nazareth. Davon geht schließlich die gesamte Welterneuerung aus. In Nazareth zimmert er ebenso am Grundaufbau des Ordenswesens. Und ebendort werden auch schon die Umrisse der missionierenden Weltkirche deutlich sichtbar.

Nationale Belange fordern Christus nicht heraus. Für seine Person lehnt er das irdische Königtum entschieden ab. Er entflieht ihm geradezu (Joan. 6,15). Rein irdische Angelegenheiten verquickt er niemals mit seiner göttlichen Sendung (Luc. 12,13). Das Königtum, für das er und seine Kirche da sind, dessen Aufrichtung in der gottentfremdeten und entsittlichten Welt die einzige Aufgabe seiner und der Weltmission ist, muß in den Seelen aufkeimen und das Himmelreich auf Erden erstehen lassen (Matth. 13,1ff.). Dieses Himmelreich oder die beseligende Gottesherrschaft hat der Vater von Anbeginn der Welt an eigens für diejenigen bereitet, die ausharren bis ans Ende und selig werden. Aber die Sünde hat es den Menschen vom Paradiese an versperrt und vereitelt. Nun aber hat der Vater dem Sohne die Verwirklichung dieser Gottesherrschaft trotz Sündenfall und Verirrung der Menschheit anvertraut. Mit Christus ist darum das Himmelreich wahrhaftig auf die Welt herabgestiegen mit allen seinen Hoffnungen und Erwartungen, mit allen seinen Verheißungen und Erfüllungen (Matth. 12,28). Es hat als Ziel, die Sklaverei der Menschheit unter der Herrschaft Satans zu beseitigen und die Menschenkinder zu freien Gotteskindern zu machen. Nicht auf einmal, sondern langsam wird sich dieses Reich Gottes entfalten. Der Heiland lehrt, eigens darum zu beten im Reichgottesgebet, dem Vaterunser: „Zu uns komme dein Reich!“ Eine vollständige Abkehr von der Welt und Umkehr zu Gott ist erfordert. Der Herold des Königreiches, Johannes, beginnt daher mit dem Rufe: „Metanoeite! Tuet Buße, denn das Himmelreich ist euch nahegekommen“ (Matth. 3,4). Christus selbst eröffnet mit dem

gleichen Bußrufe seine öffentliche Tätigkeit (Matth. 4, 17); und ebenso gibt er als erste Botschaft seinen Aposteln mit auf den Weg, daß das Himmelreich angebrochen ist (Matth. 10, 7).

Israel zwar versteift sich dagegen, ein solches alle jüdisch-nationalen Grenzen sprengendes Gottesreich anzuerkennen. Aber Christus selbst zielt die Kreise desselben weit über Jerusalem und über das kleine Palästina, die wegen ihres Unglaubens dem Untergang geweiht sind, hinaus bis zum Aufgang und Niedergang der Sonne, also um die ganze Welt und sieht bereits die Heidenvölker die Plätze des einstigen Gottesvolkes einnehmen (Luc. 14, 28 ff.). Als wahre Universalkirche steht von Anfang an der Plan seiner Weltkirche vor ihm. Auf dem Felsenfundament des Papsttums (Matth. 16, 18 ff.; Joan. 21, 15 ff.) und den Grundsäulen des apostolischen Bischofsamtes (Matth. 18, 18; Joan. 20, 22) errichtet er sie. Sie sind die Lichter der Welt und das Salz der Erde (Matth. 4, 13). Die Kirche ist das auf hohem Bergesgipfel ragende, weithin sichtbare, allen entgegenleuchtende Haus Gottes, die Stadt auf dem Berge (Matth. 4, 14).

Eine lebendige Kirche muß es sein. Aus den lebendigen Bausteinen der Gläubigen aufgebaut, wie später Petrus ausdrücklich hervorhebt (2 Petr. 2, 4 ff.). Jeder von ihnen muß durch eine zweite gnadenreiche oder übernatürliche Wiedergeburt das göttliche Leben empfangen (Joan. 3, 3 ff.) durch Eingliederung in den mystischen Leib Christi. Und dieses empfangene, gleichsam noch im embryonalen oder infantilen Zustand befindliche Gnadenleben muß er durch das Sakrament der Festigung (Firmung) zur selbständigen Entfaltung und Betätigung führen. Vor allem aber bedarf dies göttliche Leben des Sakramentes des Wachstums in der heiligen Eucharistie. Das sind die Urelemente des christlichen Kirchenbaues und somit vor allem der Missionstätigkeit, denen sie ja auch stets die größte Bedeutung beigemessen hat. Immer aber ist Christus selbst nach göttlichem Plane das eigentlichste Lebenselement.

Um aber das sein zu können und so als Gottkönig in ihnen wohnen und herrschen zu können, ging Christus zuvor in den Erlösertod am Kreuze. Der Querbalken seines Kreuzes weist von Pol zu Pol wie der Längsbalken durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende und hinauf bis in den Himmel. Das Heil soll für alle sein. Das Kreuz ist sein Herrscherthron. Da beginnt seine besitzergreifende Macht über das Menschengeschlecht, und diese Macht geht über alle Welt, durch alle Generationen, und sie reicht von der Erde bis in den Himmel hinauf. Sein Blut wird der Lösepreis für das ganze sündige und verlorene AdamsGeschlecht, für jeden einzelnen. Nicht bloß einmaliger Lösepreis. Indem er das Haupt der Kirche und aller ihrer

Glieder wird, fließt der Strom seines göttlichen Lebens von ihm, dem auferstandenen und verherrlichten Christus, hinein in die Kirche und durch die Sakramente und alle Gnadenmittel in jedes Glied, das in ihm wiedergeboren wird als Kind Gottes und als Bürger des neuen Gottesreiches. Christus hat darum doppeltes Recht auf die Weltherrschaft, einesteils als Schöpfer mit dem Vater und dem Heiligen Geist, andernsteils als Erlöser, dem Gott alle durch sein Blut Zurückerkauften zum Siegespreis gegeben hat (Phil. 2,9 ff.).

Ganz natürlich mündet zuletzt Christi gottmenschliche Sendung zum Heile der Menschheit, zwecks ihrer Einverleibung in das selige Gottesreich zum Lobe des heiligen Dreieinigen Gottes, wofür es von Anfang an geschaffen war, in die Worte aus, wobei Christus wie ein königlicher Feldherr gleichsam beide Hände auf die Pole der Welt legte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; und lehret sie alles halten, was ich euch anbefohlen habe. Und siehe! Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt“ (Matth. 28,18 ff.). Man hat diese letzten Worte des Herrn als sein Testament, als seinen letzten Wunsch und Willen bezeichnet. Es ist aber mehr, viel mehr. Es ist sein strenges göttliches Gebot, der strikte Missionsbefehl, die erste und die letzte Wesensaufgabe der Kirche, womit sie steht und fällt; es ist ihre Sendung durch alle Jahrhunderte und über alle Länder und zu allen Völkern der Erde. In diesen göttlichen Missionsbefehl mußte die innere wie äußere Universalität seiner Heilslehren und Heilmittel und die äußere Weltweite seiner eigenen Missionsaufgabe ausmünden: „So wie mich der Vater gesandt hat, also sende ich euch!“ (Joan. 20,21.)

Es gibt zweifellos Abstufungen und Grade für die Pflicht zur Missionsbetätigung; aber für die ganze Kirche gilt ohne Frage die ganze Wucht und Schwere des Missionsbefehls und darum das Wort ihres ersten Völkerapostels: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige!“ (1 Kor. 9,16.) Ist doch die Kirche nichts anderes als der vom Heiligen Geist gebildete Organismus, in dem Christus selbst unausgesetzt seine eigene Sendung als Prophet und Lehrer aller Menschen und Völker, als Priester und Gnadenspender und endlich als königliches Haupt zur Hinführung ins Reich der Glorie des Heiligen Dreieinigen Gottes fortsetzt. Nicht ohne göttliche Anordnung befiehlt daher der

Heiland seinen Jüngern in einem Atemzuge mit dem Missionsbefehl, die Herabkunft des Heiligen Geistes zu erwarten, der ihnen für ihre Sendung die Ausrüstung verleihen werde. Was die Inkarnation für Christus bedeutete, die Durchdringung und Salbung seiner Menschheit mit seiner göttlichen Person durch den Heiligen Geist, das bedeutet Pfingsten für die Kirche. Es ist die Salbung des mystischen Leibes Christi mit dem verherrlichten Christus durch den Heiligen Geist, die Inhumanation Christi in die ganze Menschheit, wie Thomas lehrt. Unausgesetzt strömt seither Christus wie einst durch seine individuelle Menschheit, so jetzt durch die Kirche seinen Gottesgeist in alle Glieder hinein, sie heiligend und vollendend, aber auch sie alle mit dem missionarischen Geiste Christi erfüllend, der zur Angliederung aller noch von Gott getrennten Adamskinder drängt und keine Ruhe läßt, bis das letzte von ihnen dazu Gelegenheit gefunden hat. Durch alle Jahrhunderte wächst so der Großchristus der Kirche in immer neue Völker und Einzelindividuen hinein, bis sie ihm alle verbunden sind, soviele ihrer sich ihm zu verbinden gewillt sind und Kinder Gottes und Bürger des Himmelreiches werden wollen.

Da also liegen die tiefsten Wurzeln und Fundamente, aber auch die letzten Ziele der Weltmission: In der *Una sancta catholica Ecclesia* muß alles, was durch den ersten Adam sündig geworden und von Gott abgeschnitten wurde, mit dem neuen Menschheitshaupt Christus wieder vereinigt werden, damit Christus in allen und über alle König werde und in ihm Gott selbst durch den Heiligen Geist alles in Liebe beherrsche.

Bei dieser Eingliederung der Menschen in die Kirche als das sichtbare Christus- oder Gottesreich handelt es sich also nicht, wie so oft aus traditionellem Gegensatz zur römischen Kirche von Protestanten behauptet wird, um eine äußere Unterwerfung unter die Herrschaft von Papst, Bischöfen und Priestern, sondern um die lebendige Gliedschaft Christi, um Sein und Wesen des Christentums selbst. Die protestantische Mission ist wesentlich Glaubensverkündigung; das Ziel: Verbindung mit Christus durch das Band des Glaubens und demgemäß die äußere Lebensformung nach dem Vorbild Christi, wie er vor 1900 Jahren lebte. Die katholische Missionsarbeit beginnt zwar auch mit einer Glaubensverkündigung von Christus, aber auch mit der von der Kirche als seinem mystischen Leibe und seinem sichtbaren Reiche, mit der Verkündigung der von ihm eingesetzten Heilsordnung für alle Menschen und Völker, von der Notwendigkeit der persönlichen Eingliederung in diesen mystischen Leib, um mit Christus dem Haupte und so mit Gott im Heiligen

Geiste selbst Verbindung zu haben. Die Taufe ist somit nicht symbolisch, sondern vor allem wesentlich als Grundlage des Christentums, als erste Lebensmitteilung. Die Vorbereitung auf die Taufe ist daher missionarisch gesehen von größter Bedeutung, damit die Verbindung eine dauerhafte sei und sich gesund weiter entfalte. Nicht weniger wichtig ist die missionarische Nacharbeit an den Getauften, die Festigung durch die weiteren Sakramente der Firmung und vor allem der öfteren Kommunion, damit jedes Glied unter dem vollkommenen Haupte sich zu einem vollkommenen Gliede auswachse und zur Vollreife Christi selbst gelange. Auch das Bußsakrament fügt sich ganz in die Erziehungspraxis zu dieser Vollreife der Glieder ein, indem es den etwa durch neue Schuld wieder erstorbenen Gliedern am Leibe Christi oder kranken Gliedern das Leben von neuem oder in einer heilkräftigen Form zuströmen läßt und allen neue Lebenskräfte Christi wirksam macht. Und so auch muß das ganze religiöse Leben, die christliche Tages- wie Lebensordnung letzten Endes dem einen Ziele dienen, in der Una Sancta Catholica Ecclesia immer mehr von Christus und dem Heiligen Geist bzw. Gott erfüllt zu werden, damit so immer mehr Gott durch Christus alles Böse in der Menschheit überwinde und darüber triumphiere und die irdische Christusgemeinschaft sich zur ewigen Gottesgemeinschaft, dem Königreiche Gottes in Ewigkeit auswachse. Das alles ist Missionsarbeit und darum auch zur Zielsetzung der missionarischen Aufgaben gehörig.

Langsam wächst sich das kleine Senfkörnlein zum großen Baume aus, der seine Äste weithin dehnt (Matth. 13, 13 ff.). Das ist das Bild der Kirche, die sich zur großen Weltkirche auswächst. Und der Sauerteig kommt erst zur Ruhe, wenn er die ganze Masse Mehl durchsäuert hat. Das ist das Bild vom inneren Wachstum der Kirche und ihrer Glieder, bis sie ganz vom Leben und Geiste Christi erfüllt sind. Ganz groß und herrlich, über alles Menschenwerk und die Aufgaben irdischer Herrschaft erhaben ist die Mission der Kirche an der Menschheit, so einzigartig und wunderbar, daß alles, was jemals Menschengestalt ersonnen hat und was Menschenkraft und Menschenhände zum Aufstieg von Rassen, Völkern und Nationen getan und aufgeboden haben, weit hinter dem zurückbleibt, was Christus in seiner Kirche an ihnen wirkte und noch wirkt. Dabei ist es gleich, ob wir den tiefgehenden Einfluß auf das innerste Gestalten individueller und völkischer Kräfte oder ob wir die Weite des Wirkungsradius oder die Tiefen und Höhen wahrer Kultivierung menschlichen Lebens ins Auge fassen. Die Kirche hebt die einzelnen Menschen und die ganzen Völker aus Lastern und bodenloser Versunkenheit in Wahnglauben und geistige Umnachtung vor den höchsten Problemen der Menschheit, hebt sie empor zu neuem Leben in Christus, empor zu einem Ideal, das himmelhoch über dem irdischen Niveau der Menschheit liegt. Und diese ihre völkerbeglückende und ewig seligmachende

Wirksamkeit dehnt sie aus durch alle Jahrhunderte und über die ganze Welt.

Wenn aber das erreicht ist, daß alles, was bereit ist, in Christus Jesus durch seine heilige Kirche mit dem Leben Gottes erfüllt zu werden, die Gliedschaft an seinem mystischen Leibe und die Teilnahme an Gottes sichtbarem Königreich auf Erden erlangt hat, dann scheint das allgemeine Weltende und das Weltgericht nahe zu sein (Matth. 24, 14). Alsdann werden die toten Glieder am Leibe Christi endgültig ausgeschieden und abgestoßen, die Böcke von den Schafen der Herde Christi für immer getrennt, die im irdischen Gottesreiche noch vermischt lebten (Matth. 25, 32 ff.). Dann wird Christus der eine Gute Hirte aller Geretteten aus allen Völkern sein und der durch keine irdische Gewalt mehr zerstörbare Friede Christi wird alsdann im ewigen Gottesreiche droben herrschen. Dann sind die Pläne Gottes mit dem Menschengeschlechte endgültig in der irdischen Zeit erfüllt und ihre ewige Bestimmung beginnt. Das aber ist der letzte und tiefste Sinn der Weltmission, die Menschheit zur Entscheidung für oder gegen Christus zu bringen und die Gläubigen zur endgültigen Vereinigung mit Gott in seinem ewigen Himmelreiche. Dann wird das Dankeslied der Erlösten und Geretteten von den Lippen aller erklingen, die sich haben retten lassen, das Lied aus allen Stämmen, Rassen, Völkern und Sprachen der Erde: „Heil unserm Gott, der auf dem Throne sitzt und dem Lamm!“ (Geh. Offenb. 7, 9 ff.)

Werden und Wesen des ignatianischen Missionswillens

Von Jos. Alb. Otto S. J., Bonn a. Rh.

Vierhundert Jahre sind es heute her, daß Papst Paul III. durch feierliche Bestätigung in der Bulle Regimini vom 27. September 1540 dem Jesuitenorden kirchliches Dasein gab. Am 14. März des gleichen Jahres¹ empfing Franz Xaver durch den

¹ Ribadeneira zweifelt zwar, ob Xaver am gleichen oder folgenden Tage von Rom abreiste (Monum. Ign. Scr. I, 381); aber Lafnez und Polanco bezeugen ausdrücklich, daß Xaver seine Sendung am Tage vor der Abreise erhielt (ebd. 121 f., 147. Monum. Chronicon I, 87). Der Tag der Abreise aber war vom portugiesischen Gesandten Pedro Mascarenhas, mit dem Xaver die Reise antrat, auf den 15. März angesetzt worden, wie er am 11. März an König Johann III. schrieb (G. Schnurhammer S. J., Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer, Leipzig 1932, n. 490). Und daß die Abreise tatsächlich auch am 15. erfolgte, ergibt sich aus seinem

Ordensstifter im Auftrag des Papstes die Sendung nach Indien. Das 400jährige Ordensjubiläum der Gesellschaft Jesu ist also zugleich ihr 400jähriges Missionsjubiläum.

Nach der letzten amtlichen Statistik vom Herbst 1938 stehen von 25 954 Jesuiten 3785 Missionare in den eigentlichen Heiden- und Orientmissionen. Demnach wäre die Gesellschaft Jesu ziffernmäßig heute nicht nur der stärkste Priesterorden, sondern stellte auch die meisten Missionare². Im Jubiläumsjahre 1940 dürfte die Zahl ihrer Missionare — falls der Krieg die Entwicklung nicht aufgehalten hat — das vierte Tausend überschreiten. In den letzten zehn Jahren hat sich die Betätigung des Ordens für die Mission nicht unbeträchtlich gesteigert. Im Jahre 1928 wirkten 11 Prozent der Ordensmitglieder in den Missionen und 1938 fast 15 Prozent. Der Zuwachs betrug in dieser Zeitspanne 1297 Missionare.

Das war offenbar kein Treibhauswachstum, gehegt und gepflegt durch die Gunst der Zeiten. Weder der Orden noch seine Missionen konnten sich in ruhiger, stetiger Entwicklung entfalten. Die Zerstörung der alten Jesuitenmissionen begann schon mit dem Jahre 1759 durch die Vertreibung aus den Besitzungen der portugiesischen Krone. In den Jahren 1773 bis 1801, dem Jahre der Neubestätigung für Rußland, war der Orden gänzlich ausgelöscht, sein Missionswerk in allen Erdteilen vernichtet. Erst das Generalat des P. Roothaan (1829—1853) brachte den Wiederbeginn der Jesuitenmissionen³. Auch diese letzten hundert Jahre waren überreich an Bedrängnissen und Verfolgungen. Ganze Provinzen und Provinzgruppen wurden oft für Jahre und Jahrzehnte in ihrer Arbeit und Entwicklung gehemmt oder fast vernichtet und ihr Nachwuchs aufs schwerste gefährdet.

Wenn sich trotzdem der Orden während dieser letzten hundert Jahre in kürzerer Frist ziffernmäßig stärker entfaltete als in der alten Zeit, wenn trotzdem das Missionswerk der neuen Gesellschaft Jesu sogar das der alten an äußerem Umfang und innerer Reichhaltigkeit seiner Unternehmungen schon nach hundert Jahren bedeutend übertrifft⁴, so muß diese Tatsache dankbar als Führung jenes anerkannt werden, der die Schicksale seiner Kirche, ihrer Orden und Missionen, durch die Stürme der Zeiten sieghaft zu lenken vermag. Wenn man nun nach den tragenden und treibenden Kräften dieses 400jährigen Missionswerks der Gesellschaft Jesu forscht, wird man nach dieser Führung Gottes auf den Missionswillen des Ordensstifters, des hl. Igna-

Schreiben vom 31. März, in dem es heißt, daß er seit 16 Tagen von Rom fort sei (F. Rodrigues, *História da Comp. de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto 1931, I, I, 230, Anm. 1).

² Über den Begriff der „eigentlichen“ Missionen vgl. diese Zeitschrift 1 (1938) 240, Anm. 39.

³ Vgl. J. A. Otto S. J., *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. J. Ph. Roothaan*, Freiburg i. Br. 1939.

⁴ Über die alte und neue Jesuitenmission in Ziffern vgl. unsere Ausführungen in dieser Zeitschrift 1 (1938) 236—242.

tius von Loyola, als ihre Quelle stoßen, die in Exerzitien und Ordensverfassung weitersprudelnd bis in unsere Tage den Missionswillen des Ordens lebensmächtig erhalten hat, wie sein Missionswerk heute beweist. Es ist darum nicht ohne Reiz, im Jubeljahre dem Werden und Wesen dieses ignatianischen Missionswillens bis in seine letzten Wurzeln nachzuspüren⁵.

Zu Lebzeiten des Ordensstifters wirkten die Jesuiten schon in vier Erdteilen. In seinem Todesjahre (1556) standen von 1100—1200 Jesuiten gegen 150 in den Missionen⁶: in Ostasien, angefangen von Ormuz im Persischen Golf über die Küstenländer Indiens, Malakka und die Molukken hin bis zum fernen Japan. P. Melchior Nunes Barreto, der zweite Nachfolger Xavers in der Leitung der ostasiatischen Jesuitenmission, konnte 1555 sogar vorübergehend zu Kanton chinesischen Boden betreten. In Afrika mußte 1555 die Kongomission, die 1547 begonnen wurde, vorläufig aufgegeben werden. Dagegen reisten 1555 die ersten zehn Jesuiten in die abessinische Mission, für die sich Ignatius persönlich angeboten hatte. Die Hoffnung auf die nordafrikanische Mission an der Küste Tunis-Tripolis, für die der Ordensstifter ebenfalls sich selbst zur Verfügung gestellt hatte, erfüllte sich nicht. Doch konnte 1548 P. João Nunes Barreto, der 1556 als Patriarch nach Abessinien segelte, mit einigen Mitbrüdern in Marokko von den portugiesischen Garnisonen in Ceuta und Tetuan aus das opferreiche Apostolat des Ordens

⁵ Neben der Arbeit von A. Huonder S. J., *Der hl. Ignatius von Loyola und der Missionsberuf der Gesellschaft Jesu*, Aachen 1922, die in der spanischen Übersetzung von J. R. Goberna, *San Ignacio de Loyola y la vocación de la Compañía de Jesús a las misiones*, Burgos o. J., stark verbessert wurde, ist das Buch von J. M. Granero S. J. grundlegend, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos 1931. Außer der Quellensammlung der *Monumenta Historica S. J.* kommen für unsere Arbeit noch folgende größere Werke in Frage: A. Astráin S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I. Bd., Madrid 1902. — H. Böhmer, *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, I. Bd., Bonn 1914. — P. Dudon S. J., *Saint Ignace de Loyola*, Paris 1934. — A. Feder S. J., *Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola*, Regensburg 1922. — A. Huonder S. J., *Ignatius von Loyola*, Köln 1932. — V. Kolb S. J., *Das Leben des hl. Ignatius von Loyola*, Freiburg i. Br. 1931. — P. Leturia S. J., *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Montevideo 1938. — L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste*, III.—V. Bd., Freiburg i. Br. 1895—1909. — F. Rodrigues S. J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, I. Bd., Porto 1931. — G. Schurhammer S. J., *Der heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan*, Freiburg i. Br. 1925. — P. Tacchi-Venturi S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II. Bd., Rom. 1922.

⁶ *Monum. Chron.* VI, 41—43, 757, 825, 838. Für Brasilien lassen sich für 1556 über 30 berechnen. Vgl. S. Leite S. J., *História da Comp. de Jesus no Brasil*, Lissabon 1938, I, 560 f., 573—575.

unter den Christensklaven der Mauren beginnen. Dagegen kam der Missionsplan (seit 1553) zur Gründung von Kollegien im türkischen Orient nicht zur Ausführung. Ebenso scheiterten trotz eifriger Förderung durch den Vizekönig Juan de Vega von Sizilien und trotz der Anerkennung durch Kaiser Karl V. und den Infanten Philipp der großangelegte Flottenplan des hl. Ignatius vom August 1552 gegen Türken und Mauren, der den Seesieg der Christenheit bei Lepanto (1571) vielleicht schon 20 Jahre früher ermöglicht hätte. Erfolgreich war der Anfang der Jesuitenmissionen in Amerika, wo die Missionsarbeit 1549 im portugiesischen Brasilien unter Führung des P. Manuel de Nóbrega begann, während sich die Gründungsversuche in Spanisch-Amerika erst nach dem Tode des Ordensstifters verwirklichten.

Dieses 15jährige Missionswerk, das unter Leitung des hl. Ignatius weltweite Ausdehnung gewann, ist Frucht seines Missionswillens, den er allen seinen Söhnen einzuflößen verstand. Dieses weltmissionarische Wollen war nicht Wirkung einer plötzlichen schöpferischen Eingebung. Viele Umstände und Ursachen trugen zu seinem Entstehen und Werden bei, wenn auch nach der Gnadenführung Gottes die Persönlichkeit des Heiligen das Entscheidende war.

Die mehr unbewußten Wurzeln seines Missionswillens reichen in seine Jugend (1491—1521) zurück. Damals weitete sich sein Gesichtskreis über die Grenzen der Heimat in ferne Länder. Drei Merkmale kennzeichnen die christliche Weltlage jener Zeit: der Anfang des protestantischen Abfalls von der Kirche in Nordeuropa. Doch dürfte Inigo in seiner Jugend noch kaum von Luthers Abfall 1517 berührt worden sein. Um so nachhaltiger war der Eindruck, den die beiden andern Zeitströmungen auf ihn machen mußten: der Kampf mit dem maurisch-türkischen Islam und die portugiesisch-spanische Conquista in Übersee. Zwischen dem Jahr seiner Geburt (1491)⁷ und dem seiner Bekehrung (1521) auf Schloß Loyola vollzog sich ein grundlegender Wandel im antik-mittelalterlichen Weltbilde. Die abendländische Geschichte ging über zur Weltgeschichte. Neue, ungeahnte Länder und Völker traten in den europäischen Gesichtskreis. Im Westen entdeckte 1492 Kolumbus Amerika. Im Osten erschloß Vasco da Gama 1497/98 den Seeweg nach Indien. Beider Werk vollendete 1519—1522 Magelhäens durch die erste Erdumseglung, die nach seinem Tode von dem Unterkapitän Juan Fernández d' Elcano, einem Basken aus Inigos Heimatprovinz Guipúzcoa, zu einem glücklichen Ende geführt wurde. In diesem neuentdeckten Weltraum legten die portugiesischen und spanischen Conquistadoren die Fundamente für die großen amerikanischen und ostasiatischen Kolonialreiche. Mit den Conquistadoren zogen Missionare der alten Orden in die neuerschlossenen Länder. Die portugiesischen und spanischen Könige wurden von den Päpsten zugleich zu

⁷ Über das Geburtsjahr vgl. Leturia, Gentilhombre 30—33.

Schirmherrn der Missionsarbeit ernannt. Gleichzeitig drängten die beiden iberischen Reiche die Macht der Mauren immer weiter zurück. 1492 fiel Granada, das letzte Bollwerk des Halbmonds auf spanischem Boden. In Marokko gewann Portugal an Macht. Spanien schob seine Eroberungen an der nordafrikanischen Küste bis Tripolis (1510) vor. Dagegen wuchs im östlichen Mittelmeer seit dem Fall von Konstantinopel (1453) die Macht der Türken bedrohlich. Ihre Feldzüge gegen Polen (1498), ihr Krieg mit Venedig, dem sie eine Besitzung nach der andern entrissen, ihre Einfälle von Bosnien aus auf die italienische Küste (1499) waren Anlaß zur Kreuzzugsbulle von 1500, die aber fast nur in Spanien stärkeres Echo fand. Gewaltig stieg die Türkengefahr unter dem kriegerrischen Sultan Selim (1512–1520). Mit Syrien und Ägypten fiel ihm 1516–1518 auch das Heilige Land in die Hand. Rastlos mühte sich Papst Leo X., die Christenheit zum Kampf gegen die vorstürmenden Osmanen aufzurütteln. Auf dem Laterankonzil wurde 1517 der Kreuzzug ausgerufen. Die bereitwilligste Aufnahme fanden die päpstlichen Bemühungen unter den Hildalgos des ritterlichen Spanien, wo der Kardinallegat Egidio Canisio 1518/19 unter gewaltigem Zulauf das Kreuz predigte.

In diese spanische, ritterliche Welt der Hildalgos, die widerhallte vom Kampf gegen den Halbmond und von der Conquista, war der junge baskische Edelmann hineingestellt. Hat er um die Ereignisse gewußt? Sicher. Obwohl wir kein ausdrückliches Zeugnis dafür haben, so ist die Tatsache doch eine Selbstverständlichkeit. Etwa seit 1507 weilte er als Page in der Familie des Großschatzmeisters Juan Velázquez de Cuéllar am Hofe des Königs Ferdinand und trat 1517 in den Dienst des Vizekönigs von Navarra. Unmöglich, daß der aufgeschlossene, tatenhungrige, ehrgeizige⁸ Junker Íñigo von Loyola nichts von dem gehört haben sollte, was Tagesgespräch am Hofe des Katholischen Königs war, um so mehr, da ein Diego Velázquez de Cuéllar — wohl ein Verwandter des königlichen Großschatzmeisters Juan — in jenen Jahren als Conquistador in Westindien eine führende Rolle spielte. Das Aufblühen der Ritterromane, die Íñigo damals nach eigenem Geständnis leidenschaftlich verschlang⁹, war Folge der Maurenkämpfe und Conquista¹⁰. Noch lebendig-persönlicher mußte ihm die Reise seines Bruders Hernando 1510 nach Indien die Welt jenseits der Meere nahebringen. Leider sind wir über Einzelheiten seiner Jugend zu wenig unterrichtet, so daß sich auch nicht feststellen läßt, wie er damals persönlich zu Maurenkämpfen, Kreuzzugsplänen und Conquista stand und ob er den missionarischen Bemühungen der letzteren irgendwelche Teil-

⁸ Vgl. die Schilderung, die Nadal in seinen unveröffentlichten Dialogen gibt, bei Leturia, *Gentilhombre* 54, auch die Angaben des Heiligen selbst bei Feder, *Lebenserinnerungen* n. 1.

⁹ Feder, *Lebenserinnerungen* n. 5.

¹⁰ Leturia, *Gentilhombre* 41 f.

8 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 3. Jahrgang. 2. Heft.

nahme entgegenbrachte. Wir können und müssen aus den Lebensumständen seiner Jugend nur die eine Tatsache mit Sicherheit folgern: daß der Islam-Kampf und die Conquista mit ihren neuentdeckten Ländern und Völkern irgendwie in seinem geistigen Blickfelde lagen.

Der Anfang seiner Bekehrung auf Schloß Loyola (Juni 1521 bis März 1522), wohin man ihn nach seiner schweren Verwundung aus dem Kampf um Pamplona gebracht hatte, trägt keine missionarischen Züge. Was er in jenen Monaten der Krankheit und Genesung erlebte, war der völlige Umbruch des inneren Menschen. Gott und die eigene Seele waren die einzigen Brennpunkte jenes religiösen Kraftfeldes, das damals sein Bewußtsein beherrschte. Jeder Gedanke an apostolische Wirksamkeit lag ihm noch gänzlich fern¹¹. Wohl enthielten die beiden Bücher — das „Leben Jesu“ des deutschen Kartäusers Ludolf von Sachsen und die Heiligenlegende des Dominikaners Jakob de Voragine —, die in ihrer spanischen Bearbeitung seinem ritterlichen Geiste besonders zusagen mußten, auch manche Missionsgedanken¹². So erwähnt Fray Ambrosio Montesino, der spanische Bearbeiter des „Leben Jesu“ in seiner Einleitung auch die Verdienste der Katholischen Könige Ferdinand und Isabella um die „Entdeckung verschiedener Inseln und Länder jenseits der fernsten Meere, Indiens und anderer barbarischer Völker“¹³. Aber diese missionarischen Hinweise berührten Íñigo damals nicht. Auch das Beispiel der Heiligen, das seine Bekehrung anregte und reich an apostolischen Zügen ist, konnte seinen Blick noch nicht von der eigenen Seele weg zu apostolischen oder missionarischen Aufgaben hinlenken. Er wollte es den Heiligen gleich tun im Beten und Büßen, ja sie übertreffen, wie er in seinen Lebenserinnerungen sagt¹⁴. Aber ihr Apostolat lag ihm noch fern. Selbst die beiden so hervorragend apostolischen Heiligengestalten, wie die des hl. Franz von Assisi und des hl. Dominikus, die auf Ignatius neben dem Wüsteneinsiedler St. Onofrius nach seinem wiederholten Geständnis den stärksten Eindruck machten, regten ihn nicht zu apostolischen Gedanken an, nur zu Heldentaten des Betens und Büßens, der Weltverachtung und Armut, der bedingungslosen Hingabe an Gott¹⁵. Wohl muß ihm schon auf Schloß Loyola das Bild Christi, des Königs, aus der Einleitung und den Ergänzungen zu der Heiligenlegende, die der spanische Bearbeiter, der Zisterziensermönch Fray Gauberto Vagad, ehemaliger Bannerträger des Infanten Don Juan, dem Werk des Jakob de Voragine hinzufügte, vertraut geworden sein. Das Königstum Christi und das Gott-Rittertum der Heiligen waren Lieblingsgedanken des Fray Gauberto¹⁶. Aber Íñigo sah in diesem hei-

¹¹ Ebd. 196 f.

¹² Über die spanische Bearbeitung, die Íñigo auf seinem Krankenbett in die Hände bekam und in ihrer Ausdrucksweise und ihren Gedankengängen unleugbare Spuren in seiner Frömmigkeit und seinen Schriften hinterlassen hat, vgl. Leturia, *La conversión de S. Ignacio*, in: Arch. Hist. S. J. 5 (1936) 1—35.

¹³ Ebd. 7.

¹⁴ Feder, *Lebenserinnerungen* nn. 7, 8, 9, 14.

¹⁵ Ebd. nn. 7, 9. — Leturia, *Conversión* 17—20.

¹⁶ Leturia, *Conversión* 11 f., 20—25.

ligen Gott-Rittertum nur das hochgesinnte Streben nach persönlicher Heiligkeit, nach hochherziger, ritterlicher Hingabe und Vasallentreue an den Ewigen König, nicht aber das Apostolat, das Kämpfertum für die Ausbreitung des Reiches Gottes in der Welt, sondern nur den Kampf um die Eroberung der eigenen Seele für Christus. Die Frucht der Bekehrung auf Schloß Loyola war Ascese, nicht Apostolat¹⁷. Darum war sein Entschluß, nach dem Heiligen Lande zu pilgern, nur asketisch als Andachts- und Bußübung, nicht aber apostolisch oder missionarisch begründet¹⁸. Als „santo e piadoso ejercicio“ wurde diese Wallfahrt ihm in der Einleitung des „Leben Jesu“ angeraten¹⁹. Darum plante er, nach seiner Rückkehr aus Jerusalem sich ganz dem beschaulichen Leben als Bußpilger oder Kartäuser zu widmen, und sandte schon damals einen Diener nach Burgos, um über die Regel der Kartause von Miraflores Erkundigungen einzuziehen²⁰. Die beiden Welten — die alte Welt seiner Jugend mit ihren Eitelkeiten und Verirrungen, aber auch mit der Weite ihres Horizontes und die neue Welt seiner Bekehrung auf Schloß Loyola — lagen in seiner Seele noch ohne jede bewußte Verbindung nebeneinander²¹. Die erste wurde mit Verachtung, ja mit „Haß“ verneint²², die zweite mit tiefster Inbrunst bejaht. An eine apostolische Rückwendung zur alten Welt seiner Jugend dachte er nicht. Und doch lag gerade in dem Gedanken vom Königtum Christi, des „Eterno Principe Christo Jesu“, des „Rey de los Reyes e Señor de las Virtudes“²³, und vom Gott-Rittertum der Heiligen, wie Fray Gauberto es so packend schilderte, ein starker missionarischer Antrieb, wenn Inigo diese Gedanken in die Welt seiner Jugend hineingestellt hätte. Aber gerade das tat er nicht.

Erst in Manresa (März 1522 bis Februar 1523) kamen die apostolisch-missionarischen Kräfte zum Durchbruch. Manresa wurde Wiege der ignatianischen Frömmigkeit und Missionstat. In seinen Betrachtungen und mystischen Erlebnissen, die ihn — zumal bei der Entrückung am Ufer des Cardoner — in einen völlig neuen Menschen umschufen²⁴, fand zwischen der Welt seiner Jugend und der Welt seiner Bekehrung jene schöpferische Begegnung statt, aus der sein Apostolat und sein Missionswille wie ein heiliges Feuer emporschlug. Die beiden so gegensätzlichen Lebensabschnitte seiner stürmischen Jugend und seiner Bekehrung auf dem Schloß seiner Väter waren wie zwei fruchtbare Prämissen, aus denen er zu Manresa unter Gottes unmittelbarer Leitung²⁵ die apostolisch-missio-

¹⁷ Feder, Lebenserinnerungen n. 14.

¹⁸ Ebd. nn. 8, 9.

¹⁹ Leturia, Conversión 32.

²⁰ Feder, Lebenserinnerungen n. 12.

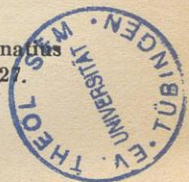
²¹ Vgl. die Andeutung in Feder, Lebenserinnerungen nn. 24—26 und Leturia, Conversión 25.f.

²² Feder, Lebenserinnerungen n. 12.

²³ Leturia, Conversión 22.

²⁴ Feder, Lebenserinnerungen n. 27—31.

²⁵ Über diese unmittelbare göttliche Führung äußerte sich Ignatius selber mit eindringlichen Worten. Vgl. Feder, Lebenserinnerungen n. 27.



narische Folgerung für sein ganzes Leben zog. Das Apostolat, den „Seelen helfen“, wie er sich auszudrücken pflegte, wurde die beherrschende Leidenschaft seines Lebens²⁶. Dieses apostolische Wollen war also nicht das Erste in seiner Bekehrung, das er nachträglich religiös zu begründen und vertiefen suchte, etwa nur eine religiöse Fortsetzung jugendlichen Draufgängertums und Machtwillens. Die Entwicklung ging genau den umgekehrten Weg. Die ungeheure Neuheit, mit der er das Christentum in Loyola und Manresa erlebte, wurde ihm Aufruf: Kündler eines neuerlebten und neugelebten Christentums zu sein. Überaus bezeichnend dafür ist ein Wort des Heiligen aus seiner späteren Studentenzeit (1527) in Alcalá, wo er wegen seiner apostolischen Reformtätigkeit mit Inquisition und geistlichem Gericht in Konflikt kam. Als der Generalvikar Figueroa, der Ignatius im Gefängnis verhörte, meinte, er hätte einige Neuerungen vorgebracht, entgegnete Ignatius erstaunt: „Herr, ich glaubte nicht, daß es eine Neuerung sei, unter Christen von Christus zu sprechen“²⁷. Aber das war gerade das Geheimnis seiner Bekehrung und apostolischen Berufung: den neuerlebten Christusglauben neu zu leben und neu zu künden. Apostolat war also nicht Anlaß seiner Bekehrung, sondern ihre reife Frucht, staunende Dankbarkeit eines Sünders, der bis ins Innerste gedemütigt und beschämt über seine unritterliche Untreue und sündhafte Nichtigkeit vor dem gekreuzigten Gott in schluchzender Reue kniet und sich nun, statt verworfen und verdammt oder auch nur begnadigt, von dem Ewigen König sogar zum Mitkämpfer und Herold aufgerufen weiß. Manresa war İñigos erstes Arbeitsfeld. In seinem Seligsprechungsprozeß erzählten Zeugen geradezu Erstaunliches über die Erfolge seines Apostolats²⁸. Aber sein Wollen zielte schon weiter. Über den erwachenden Missionswillen und etwaige persönliche Missionspläne haben wir keine direkten Zeugnisse aus jenen Monaten. Und doch stand für ihn persönlich damals die Mission, genauer die Mohammedanermision im Heiligen Lande, im Vordergrund seines apostolischen Wollens und Planens. Aus dem Kämpfer gegen Mauren und Islam, der noch nach seiner Bekehrung auf dem Ritt von Loyola zum Montserrat einem Mauren den Dolch in die Rippen stoßen wollte, um die gelästerte Ehre der Gottesmutter zu rächen, wird der Missionar, der die Mohammedaner für Christus gewinnen will. Der Mangel an direkten Zeugnissen

²⁶ Monum. Chron. I, 21, 25.

²⁷ D. Bartoli S. J., *Delle Vita e dell'Istituto di S. Ignazio*, Brescia 1838, lib. I, cap. XXXIII.

²⁸ Zeugnisse bei Dudon 91 f.

aus der Manresazeit für seine neue missionarische Einstellung erklärt sich daraus, daß Ignatius absichtlich seine apostolischen Pläne verschwieg, wie er später ausdrücklich gesteht²⁹. Vielleicht fürchtete er — nicht mit Unrecht, wie die kommenden Ereignisse bestätigten — aus der Mitteilung seiner Missionspläne eine Gefährdung der ganzen Palästinafahrt. Auf jeden Fall war es „sein fester Entschluß, in Jerusalem zu bleiben und immer wieder die heiligen Orte zu besuchen. Er hegte ferner den Vorsatz, neben dieser Andachtsübung auch den Seelen zu helfen. Zu diesem Zwecke trug er Empfehlungsschreiben für den Guardian (der Franziskaner, denen die Pflege der heiligen Stätten anvertraut war) bei sich“³⁰. Diese „Seelen“, denen Ignatius helfen wollte, waren nach den Zeugnissen von Polanco und Laínez die Ungläubigen und Mohammedaner, für deren Bekehrung er bis zum Lebensende arbeiten und selbst im Martyrium sein Leben hingeben wollte³¹. Aus der frommen, vorübergehenden Pilgerfahrt, wie er sie seit seiner Bekehrung auf Schloß Loyola geplant hatte, ist durch Manresa auch eine apostolische, dauernde Missionsfahrt geworden.

Leider hat uns Ignatius nicht erzählt, was ihn zu diesem grundlegenden Wandel in Manresa geführt hat. Doch ist die Ursache leicht zu ahnen: das neue Christusbild, das ihm in den langen Stunden des Gebetes und mystischer Beschauung zu Manresa strahlend aufleuchtete, das dynamische Christusbild der Exerzitien. Bekanntlich hat Ignatius zu Manresa die „Exerzitien“ im wesentlichen selbst „gemacht“ und niedergeschrieben³², vor allem die beiden großen Betrachtungen vom „Reiche Christi“ und von „Zwei Fahnen“, die ihn nach Nadals ausdrücklichem Zeugnis zum Apostolat bestimmten³³. Und gerade diese beiden Betrachtungen sind mit ungeheuren apostolischen Kräften geladen. Wenn auch in der unmittelbaren Anwendung der „Reich-Christi-Betrachtung“ der Blick des Exerzitanten auf das

²⁹ Feder, Lebenserinnerungen n. 45.

³⁰ Ebd.

³¹ Laínez: „y allí le vino deseo de ir á Iherusalem, com propósito que, si fuese Dios servido, quedaría allí para aprouecharse á sí, y si plugiese á Dios, también á los infieles“, Monum. Ign. Scr. I, 105. — Polanco: „ut inde Hierosolymam pergens, ibidem si fieri posset permaneret; nec solum suae devotioni satisfacere in sanctis illis locis inuisendis, sed etiam infidelibus (si qua ratione ostium ipsis [!] aperiretur). Christi fidem ac doctrinam praedicare, et multa propter ipsius amorem agere et pati proposuerat“, Monum. Chron. I, 26. — Ders.: „Determinó de yr a Hierusalem por deuoción de uisitar aquellos santos lugares, y después quedar en aquellas partes para uer si entre los moros podría hacer algún fructo, o morir por Xpo. entre ellos“, Monum. Polanc. Compl. I, 507.

³² Vgl. darüber die Prolegomena zu Mon. Ign. Exerc. 27—35. — A. Codina S. J., Entstehung der Exerzitien, in: „Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius“, hrsg. von G. Harrasser S. J., Innsbruck 1925, I, 1—14.

³³ Zitiert bei Codina 2; Zeugnis von Manareus ebd. 7.

Heidenland und Gottesreich der eigenen Seele gelenkt wird, so soll dadurch keineswegs der Wille zum Apostolat, zum „laborare mecum“ räumlich eingegrenzt, sondern verinnerlicht und darum vertieft werden. Die Betrachtung von „Zwei Fahnen“, deren unmittelbares Ziel die Erkenntnis der Taktik Jesu ist, d. h. des heiligen Radikalismus der aufs Ganze und Letzte geht im Sinne des franziskanischen „evangelium sine glossa, sine glossa, sine glossa“ und des ignatianischen „Dritten Grades der Demut“, ist ausdrücklich über das persönliche Vollkommenheitsstreben hinaus ausgeweitet, wie aus der Zusammenfassung vor dem „Zwiegespräch“ klar hervorgeht³⁴. In der Betrachtung vom „Reiche Christi“ erlebte Ignatius die Begegnung zwischen der neuen Welt seiner Bekehrung und der alten Welt seiner Jugend, die apostolisch-missionarische Hinwendung zu dem, was einst am Hofe des spanischen Königs in seinen Gesichtskreis trat. Zu Manresa sah er „Christus, unsern Herrn, den Ewigen König . . . und vor ihm die gesamte Welt“ und hörte seinen Ruf: „Mein Wille ist es, die ganze Welt und alle Feinde zu gewinnen und so in die Herrlichkeit meines Vaters einzugehen. Wer deshalb mit mir kommen will, muß mit mir arbeiten (trabajar), damit er, wie er mir in den Mühen folgte, so auch in der Herrlichkeit folge“. So läßt Ignatius den Ewigen König in den Exerzitien zur betenden Seele sprechen. Nicht nur der „geschichtliche Christus“, der „Christus gestern“, der einst zwischen Krippe und Kreuz unsere Menschenwege ging. Nicht nur der „triumphierende Christus“, der „Christus in Ewigkeit“, der verklärte Hohepriester im Königsglanze des ewigen Ostersieges zur Rechten des Vaters. Was Ignatius in Manresa glaubend, hoffend, liebend ergriff, war der „Christus heute“. Er schloß die beiden andern Christusbilder, die Mittelalter und Urchristentum beherrschten und in der franziskanischen und benediktinisch-liturgischen Frömmigkeit weiterleben, nicht aus. Er sah sie vielmehr in ihrer inneren dynamischen Verbundenheit. Christus, der dornengekrönte, mit Schmach gesättigte König, auf dem Kreuzweg durch die Welt in die Herrlichkeit des Vaters³⁵. Diese ignatianische Christusschau war wesentlich dynamisch, weitete sich folgerichtig aus zur Kirche, dem fortlebenden Christus heute, dessen Haupt schon eingegangen ist in die Herrlichkeit des Vaters, dessen Leib aber noch auf dem Wege ist. Kirche wurde also auch dynamisch gesehen als werdendes, wachsendes Gottesreich unter den Völkern der Erde, Kirche im Kommen, Kirche auf dem Kreuzweg durch die Welt in die Herrlichkeit des Vaters.

Eine solche dynamische Schau des Christus und seiner Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen „missionarisch“, eine Schau von hinreißender Schönheit und Kraft. Sie muß die Unerfülltheit

³⁴ Feder ergänzt in seiner Übersetzung sehr bezeichnend: „und von diesen drei Stufen aus sollen (die Gesandten Christi die Menschen)“, in: Geistliche Übungen, Regensburg 1924, 76. — Vgl. E. Böminghaus S. J., Die Aszese der ignatianischen Exerzitien, Freiburg i. Br. 1927, 81. — W. Sierp S. J., Hochschule der Gottesliebe, Warendorf 1935/37, II, 193—217, 226—233.

³⁵ Über diese Betrachtung vgl. Sierp I, 341—366, 410—434. — Über franziskanische und liturgische Züge in den Exerzitien vgl. neben Sierp I. c. auch E. Przywara S. J., in: Stimmen der Zeit 107 (1924) 401—414 u. 112 (1926/27) 147—150. — Ferner Böminghaus 89—96.

der Sendung Christi, die Existenz des Heidentums, als Anruf zum Wagnis weltmissionarischer Tat erleben. Auch darf man nicht übersehen, daß der knappe Wortlaut der Exerzitien nur eine nüchterne Andeutung von der überquellenden Fülle des ignatianischen Christuserlebnisses bietet und keineswegs die Anwendung des Heiligen auf seine eigene Person aufzeichnet, sondern allgemein-christliche Richtlinien, wie sie für alle nützlich sind³⁶. Das dynamische Christusbild von Manresa, das aus der Begegnung zwischen Ignatius' Jugend mit dem weltweiten Horizont der Conquista und Maurenkämpfe und zwischen dem „Rey de los Reyes“ seiner Bekehrung emporwuchs, war Ruf zu universal-katholischem Apostolat, aus dem Ignatius für sich persönlich allerdings das Missionsapostolat, genauer die Mohamedanermision im Heiligen Lande als Lebensarbeit glaubte auswählen zu sollen, wie der Plan seiner Missionsfahrt nach Palästina beweist. Der Ausdruck „conquistar todo el mundo“ im Exerzitienbüchlein gibt der ignatianischen Auffassung vom Weltapostolat, das zunächst nicht ausdrücklich von „Missionen“ spricht, dennoch eine gewisse missionarische Färbung. Ignatius brauchte wohl mit Absicht das Wort „conquistar“ und nicht „sujetar“, wie spätere Übersetzungen anzudeuten scheinen³⁷. Die missionarische Färbung des „conquistar“ liegt weniger in seinem Inhalt („erobern“ statt „unterwerfen“), als vielmehr in seiner Zeitbedeutung. In diesem Wort leuchtete die strahlende Welt seiner Jugend auf, das eherne Zeitalter der Conquista. Christus wurde von Ignatius seit Manresa als der „Conquistador“ der Welt erlebt. Und darin liegt offenbar eine missionarische Sicht des Apostolates angedeutet, da sich die „Conquista“ auf die nichtchristliche, heidnische Welt, also auf die Missionsländer bezog. Gewiß soll diese missionarische Färbung des Wortes „conquistar“ nicht überschätzt werden. Aber man darf sie auch nicht ganz übersehen. Im übrigen erkennen wir die Anwendung,

³⁶ Der „Nutzen anderer“ war ja nach dem eigenen Geständnis des hl. Ignatius Hauptanlaß der Niederschrift von „einigen Sachen“ im Exerzitienbüchlein, Feder, Lebenserinnerungen n. 99. — Monum. Chron. I, 21.

³⁷ „Conquistar“ steht im spanischen Urtext, den Ignatius durchsah und verbesserte. Die „Versio prima“, die um 1534 von Ignatius selbst oder einem Gefährten unter seiner Überwachung hergestellt und von seiner Hand verbessert wurde, übersetzt richtig „expugnare“, ebenso die Übersetzung des Peter Faber und die des englischen Humanisten Johannes Helyar. Dagegen hat die „Versio vulgata“ „subjicere“, ebenso die Übersetzung des P. Roothaan. Auch Feder schreibt „unterwerfen“; vgl. Monum. Ign. Ex. 318—321, 589, 632. — Feder, Geistl. Üb. 60 f. — Vgl. auch die Bemerkung von Codina bei Harrasser 115.

die Ignatius aus seinem Beten in Manresa für sein eigenes Leben machte, vor allem aus seinem Missionsplan für Palästina.

Aber dieser Missionsplan scheiterte. Wohl konnte Ignatius die heiligen Stätten besuchen, durfte aber nicht bleiben. Diese Enttäuschung hat jedoch sein apostolisches Wollen nicht brechen können. Im Gegenteil. Der Wunsch, „den Seelen zu helfen“, wurde noch größer³⁸. Um sein Apostolat fruchtbarer zu gestalten, entschloß er sich, Priester zu werden. Über sein missionarisches Denken während der Studien in Barcelona, Alcalá und Salamanca und seit 1528 zu Paris ist nichts bekannt. Aber die beängstigend wachsende Türkengefahr — 1529 stieß der Sultan bis Wien vor —, die unermüdlichen Anstrengungen des Papstes Klemens VII., die christlichen Fürsten gegen den anstürmenden Islam zu einen, ferner die wachsende Ausdehnung der Conquista in Amerika und ihre missionarische „Conquista espiritual“ können nicht ganz ohne Eindruck auf Ignatius geblieben sein. Trotz der Studien erlosch sein Aposteleifer nicht. Zweimal brachte dieser ihn sogar in Konflikt mit Inquisition und geistlichem Gericht. Schon suchte er für seine apostolischen Pläne Gefährten zu gewinnen³⁹. Auch der ignatianische Missionswille brannte weiter. Die Missionspläne von Manresa für das Heilige Land gab er nicht auf. Dafür ist das Missionsgelübde von 1534 auf dem Montmartre zu Paris das unwiderlegliche Zeugnis.

An der Pariser Universität hatte Ignatius sechs neue Gefährten gewonnen, darunter auch Franz Xaver, denen er seine begeisterte Hingabe an Christus und die Reichsgottesarbeit mitzuteilen verstand. In den Exerzitien⁴⁰ erlebten sie unter Ignatius' Führung den Königsruf von Manresa auch als Missionsruf. Das Band heiliger Freundschaft in Christus besiegelten sie am Morgen von Mariä Himmelfahrt 1534 in der Marienkapelle des Montmartre durch die drei Gelübde der Armut, Keuschheit und Wallfahrt nach Jerusalem⁴¹. Das dritte Gelübde war aus-

³⁸ Feder, Lebenserinnerungen n. 50. — Monum. Chron. I, 31.

³⁹ Feder, Lebenserinnerungen n. 71.

⁴⁰ Nur Franz Xaver machte die Exerzitien erst in den Ferien nach den Gelüben.

⁴¹ Böhmer, 147—150, hat wohl die ganze Tiefe der Feier nicht erfaßt. Zu äußerlich sieht er darin die Gründung einer „Studentenverbindung für Mohammedanermission im Heiligen Lande“. Diese war aber nicht „Zweck“ des Freundesbundes. Was diese jungen Männer zutiefst zusammenschloß, war die gemeinsame Christusliebe und Reichsgottesbegeisterung, als deren Frucht allerdings das Apostolat und besonders die Missionsarbeit im Heiligen Lande erwuchs. Vgl. die Deutung des Montmartre-Gelübes in der Studie von H. Rahner S.J., Vom Montmartre nach Sankt Paul, in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen 13 (1932/34) 389—398. Danach war das Gelübde die endgültige Formung der „Liebesgemeinschaft“ in Christus unter den ersten Gefährten des hl. Ignatius, die dann 1539/40 zur „Rechtsgemeinschaft“ eines kirchlichen Ordens ausgestaltet wurde. R.s Deutung könnte, wohl gegen seine Absicht, den Eindruck erwecken, als habe der Missionsgedanke im Montmartre-Gelübde nur eine Nebenrolle gespielt. Und doch war das dritte Gelübde ein wahres Missionsgelübde. Gewiß war ihr

drücklich als *Missionsgelübde* gedacht. Leider kennen wir nicht mehr den Wortlaut. Aber aus den Erinnerungen des hl. Ignatius, seiner Gefährten und anderer Zeugen ist sein Inhalt genau bekannt⁴². Man wollte nach Besuch der heiligen Stätten auch unter den Ungläubigen arbeiten. Da einige diese Missionsarbeit sogar als Lebensarbeit wünschten und dort als Märtyrer zu sterben hofften, sollte nach Ankunft im Heiligen Lande an Ort und Stelle eine neue Beratung stattfinden. Die Mehrheit sollte entscheiden, ob alle bleiben oder alle nach Europa zurückkehren sollten. Falls sich aber innerhalb Jahresfrist nach Ankunft in Venedig keine Fahrtgelegenheit in den Orient bieten sollte, wolle man nach Rom gehen, um sich dem Papst zur freien Verfügung zu stellen, auch für die Heidenmissionen. Wie stellte sich Ignatius persönlich zu diesen Missionswünschen seiner Gefährten? Es scheint wohl sicher, daß er zu jenen gehörte, die in der Missionsarbeit in Palästina ihre persönliche Lebensarbeit sahen⁴³. Wenn der ignatianische Missionswille hier tatsächlich noch ganz auf die Mohammedanermision ausgerichtet ist, so

„einziger Lebensinhalt, arm im Dienste der göttlichen Majestät zu leben“. Aber dieser Dienst nahm im dritten Gelübde missionarische Gestalt an. Die Entwicklung vom Montmartre bis Sankt Paul war nicht nur die Weiterführung einer Liebesgemeinschaft zur Rechtsgemeinschaft, sondern zugleich auch die Ausweitung ihres persönlichen apostolischen Wollens von der Mohammedanermision im Heiligen Lande zum Weltapostolat. Die Zeugnisse der ersten Gefährten über den Missionscharakter des Montmartre-Gelübdes sind zu deutlich, um abgeschwächt werden zu dürfen. Auch die Tatsache, daß dieser Missionswunsch in den Gefährten noch in ihren späteren Lebensjahren lebendig blieb, beweist ihre missionarische Einstellung; vgl. die Zeugnisse bei Huonder, *Missionsberuf* 11—17 und Huonder-Goberna 23—29.

⁴² Zeugen sind Ignatius, Lafnez, Faber, vor allem Rodrigues, ferner Nadal und Polanco; vgl. Feder, *Lebenserinnerungen* n. 85. — Monum, Chron. I, 51. — Monum. Ign. Scr. I, 111—115. — Monum Faber 496. — Monum. Rodrig. 457 f. — Monum. Pol. Compl. I, 109, 509. — Unveröffentlichte Zeugnisse von Nadal und Polanco bei Leturia, *El plan misionero de Montmartre 1534*, in: *Siglo de las Misiones*, Dezember 1929.

⁴³ Der Wortlaut der Lebenserinnerungen setzt offenbar die ursprüngliche Absicht voraus, im Heiligen Lande zu bleiben: „falls ihnen aber nicht die Erlaubnis gegeben werde, in Jerusalem zu bleiben, dann“; vgl. Feder, *Lebenserinnerungen* n. 85. — Deutlicher noch Polanco: „aunque el intento dellos (d. h. der ersten Gefährten) era, después de uisitar aquellos santos lugares, entrar los infieles, y emplear la uida, y, si Dios fuese seruido, también la muerte en ayuda dellos, a gloria divina; que, no le ubiendo salido la primera uez (bei seiner Pilgerfahrt 1523), pretendía el Padre Ignatio prouarlo la segunda“, Monum. Pol. Compl. I, 509. Im Auftrag des Heiligen schrieb sein Sekretär Polanco 1553 an P. Franz Palmio: „Li primi, che congregò in Parigi N. P. Ignatio, et lui, non pasorno in Italia per far religione, ma per passar in Hierusalem, et predicar, et morir fra infideli“, Monum. Ign. Epist. V, 259.

steht doch im Hintergrunde der Beratungen und Überlegungen von Paris die ganze Weite des katholischen Weltapostolats im Sinne der „Reich-Christi-Betrachtung“ von Manresa, und zwar schon in typischer Ausprägung des späteren Missionsberufs in der Gesellschaft Jesu: persönliche Bereitschaft für die ganze Welt, auch für die Missionen⁴⁴.

Als die Gefährten sich am 8. Januar 1537 in Venedig zusammenfanden, bot sich wegen des Krieges mit den Türken keine Fahrtgelegenheit. Schon im Herbst begab sich Ignatius nach Rom, wo nach Ostern 1538 auch die übrigen Gefährten eintrafen. Obwohl schon mit dem 8. Januar 1538 das im Montmartre-Gelübde festgesetzte Wartejahr abgelaufen war, schien man doch noch nicht jede Hoffnung auf Erfüllung des Missionsplanes aufgeben zu haben. Erst ein Wort des Papstes brachte die Wende: „Warum wünscht ihr so dringend nach Jerusalem zu gehen? Euer Jerusalem ist Italien, wenn ihr in der Kirche Frucht bringen wollt!“⁴⁵ Der Augenblick war gekommen, da der zweite Teil des dritten Montmartre-Gelübdes in Kraft trat. In einer Audienz Ende 1538 bot Ignatius sich und seine Gefährten dem Statthalter Christi für das Weltapostolat („in aedificationem omnium“) an; sie seien „bereit, im Auftrag des Papstes auch nach dem fernsten Indien zu gehen“, wie Peter Faber in seinen Erinnerungen von dieser denkwürdigen Audienz, dem „Fundament der ganzen Gesellschaft Jesu“, berichtet⁴⁶. Auch dieses Angebot zum Weltapostolat enthält die kennzeichnende Form des künftigen jesuitischen Missionsberufs: die Bereitschaft, auch in die Missionen zu gehen. Zu beachten ist auch in der Formulierung Fabers — wie sooft an anderen Stellen —, daß in ihrem weltapostolischen Wollen der Missionsgedanke immer eigens betont wird.

Um die gleiche Zeit kamen aus Spanien und Paris Bittgesuche an Ignatius um Missionare für Übersee. Für seine Missionsauffassung ist wiederum die Antwort kennzeichnend, die am 23. November 1538 Peter Faber in Ignatius' Namen an Diogo de Gouvea schrieb. Dieser war Leiter des Sankt-Barbara-Kollegs der Pariser Universität gewesen zur Zeit, als Ignatius mit seinen Gefährten an diesem Kolleg studierte, und suchte seine ehemaligen Schüler zu bewegen, die aussichtslose Missionsfahrt zu den „Mauren“ nach Jerusalem mit dem Heidenapostolat in Indien zu vertauschen. Ihm schrieb Faber: „Wir, die wir uns in dieser Gesell-

⁴⁴ „paratos esse se, pro ipsius (des Papstes) arbitrio, ad annuntiandum Christi Evangelium sine ulla tergiversatione per totum terrarum orbem, etiam in locis Turcae subjectis“, Monum. Rodrig. 458.

⁴⁵ Bis zu diesem Papstwort hatte man nach Bobadillas Zeugnis über das Wartejahr hinaus an der Orientreise festgehalten, Monum. Bobad. 616.

⁴⁶ Monum. Faber 498.

schaft zusammengeschlossen, haben uns dem Papst geweiht, insofern er Herr der gesamten Ernte Christi ist. In diesem Angebot sagten wir ihm, daß wir bereit seien zu allem, was er in Christus bestimme. Wenn er uns also dorthin schickt, wohin Sie uns rufen, dann werden wir mit Freude gehen (*ibimus gaudentes*)“⁴⁷.

Da die Vorsehung den Weg nach Palästina versperrt hatte, war Ignatius nunmehr entschlossen, einen neuen Weg zu gehen: Weltapostolat und Weltmission. Deutlich zeigt sich diese missionarische Einstellung bei den Beratungen des Heiligen und seiner Gefährten März bis Juni 1539 über den ersten Entwurf der künftigen Ordensverfassung⁴⁸. Auch der Missionswille bestimmte sie, sich einstimmig für einen dauernden, festeren Zusammenschluß der bisherigen Freundesgemeinschaft zu entscheiden⁴⁹. Die missionarische Bereitschaft soll unerläßliche Bedingung für die Aufnahme in den künftigen Orden sein, auch bei weniger begabten Kandidaten⁵⁰. Jesuitenberuf soll also wesentlich auch Missionsberuf sein. Wer nicht bereit ist für die Mission, kann nicht in den Orden zugelassen werden. Ja, diese Missionsbereitschaft wird nach Auffassung der ersten Väter — wie sie es an sich selbst erlebt hatten — naturgemäß bei vielen zum Wunsche führen, auch tatsächlich in die Missionen gesandt zu werden, so daß man für diese Missionskandidaten schon in den ersten Beratungen eigene Bestimmungen traf⁵¹. Hier zeigt sich schon jene Bewegung, die seit den Tagen des hl. Ignatius in den „*Litterae Indipetarum*“, den Bittbriefen um die Missionssendung, die weitesten Kreise der Ordensjugend ergriff bis in die letzten Jahre vor Vernichtung der alten Jesuitenmissionen; diese Bewegung

⁴⁷ Monum. Ign. Epist. I, 132. — Über die Bemühungen Gouveas, die endlich 1540 zur Sendung Xavers führten, vgl. Rodrigues I, I, 217—221.

⁴⁸ Bericht und Entschließungen in Monum. Ign. Constit. I, 1—14.

⁴⁹ „mittatque (der Papst) eo ubi plus iudicaverit nos posse fructificare, siue sit turca (?) siue indi, siue heretici, siue alii quicumque fideles vel infideles“, ebd. 3.

⁵⁰ „Quod quicumque congregationem dictam vel Societatem est (ingressurus), teneatur facere votum obedientie expressum ipsi summo pontifici; quo quidem se offerat iturum ad quascumque provincias vel regiones, tam fidelium quam infidelium, et hoc est quantum ad eos, qui habuerint sufficientiam ut possint prodesse proximis ad quos mittentur . . . Illi etiam qui erunt minus sufficientes non recipientur nisi eodem spiritu ducantur, ita quod etiam voueant se obedituros summo pontifici, si mittantur ad infideles, etiamsi nihil aliud possent prestare apud eos, quam dicere quod Christus est salvator . . .“, ebd. 10.

⁵¹ „si quis ostendit desyderium suum aliquod eundi ad terras infidelium“, ebd. 12.

⁵² Vgl. Granero 76—79.

mit dem Angebot von mehr als der Hälfte der Ordensmitglieder ermöglichte dem General P. Roothaan (1829—1853) die Gründung der neuen Jesuitenmission, die nach 400 Jahren dem Missionswerk der Gesellschaft Jesu noch heute seine jugendliche Lebensmächtigkeit bewahrt. Das dritte Montmartre-Gelübde, das Missionsgelübde von 1534, wurde im Sinn des universal-katholischen Wollens der „Reich-Christi-Betrachtung“ von Manresa ersetzt und erweitert durch das Gehorsamsgelübde für das allgemeine Weltapostolat mit betont missionarischer Prägung, durch die es auch Missionsgelübde wurde⁵³. Die ganze Ent-

⁵³ Diese missionarische Einstellung allein zeigt schon, wie unhaltbar die Behauptung ist: der Jesuitenorden sei gegen den Protestantismus gegründet worden, eine Behauptung, die schon der Protestant Böhmer, 147—150, gründlich und entschieden zurückgewiesen hat. Erstaunlich sind daher folgende Sätze über jene Zeit: „Der Papst wagt nicht, den Spanier dahin zu weisen, wo dem südlichen Christentum wirklich Neuland geschenkt ist — in die spanischen Kolonien, hin zu den in die Neue Welt der Übersee hinausziehenden Granden und Spanierheeren. Der Spanier Ignaz hat diese große Schau nicht. Beide, Ignaz und der Papst, sind gehalten in einer für sie und den Süden retrospektiven Romantik . . . So starren jetzt die Päpste Roms und der spanische Ritter hin auf das nicht dem Christentum, sondern nur der Kirche Roms verlorengegangene Deutschland, statt dorthin zu hören und zu schauen, wo laut und vernehmlich die neue Gnadenstunde romanisch-südlichen Christentums geschlagen hat“; so H. Sauer, *Abendländische Entscheidung*, Leipzig 1938, 423. Diese Sätze verraten eine bedenkliche Unkenntnis der päpstlichen Bemühungen um die Mission im Zeitalter der Conquista, der ungeheuren Leistungen spanischer Missionare im spanischen Kolonialraum (nicht zuletzt der Jesuiten) und der weltmissionarischen Berufung des hl. Ignatius und seines Ordens, dem ja die „Gnadenstunde“ der Weltentdeckung und Conquista gerade zur Geburtsstunde wurde. Deutschland und Gegenreformation waren nur eine Aufgabe unter vielen, und zeitlich nicht einmal die erste. Diese war vielmehr die Heidenmission in der Sendung Xavers. Der Jesuitenorden schenkte der Kirche nicht nur einen hl. Canisius — und der war kein Spanier, sondern ein Deutscher —, sondern früher noch einen hl. Xaver. Schon eine oberflächliche Durchsicht der päpstlichen Bullen an die portugiesischen und spanischen Könige der Conquista im 15. und 16. Jahrhundert — einschließlich der berühmten Demarkationsbullen Alexanders VI. von 1493 — offenbaren das unablässige Bemühen der Päpste und ihre strengen Befehle zur Mission in den entdeckten Ländern. In der Mission gründet ja überhaupt das ganze „Königliche Patronat“, das die Päpste damals Portugal und Spanien übertrugen. Gerade kurz nach Ankunft Íñigos in Manresa unterschrieb der neugewählte Papst Hadrian VI., der letzte deutsche Papst, auf seiner Reise nach Rom im benachbarten Saragossa die berühmte Missionsbulle „Exponi Nobis“, welche die Grundlage für das gewaltige Missionswerk der Spanier in Amerika und auf den Philippinen legte. Bei dieser Gelegenheit sei hingewiesen auf die Worte aus der herrlichen Rede, die der spanische Pressechef des Ministeriums für nationale Erziehung S. Ballesteros Gaibrois im Fontalba-Theater zu Madrid auf dem Weltmissionssonntag 1939 hielt: „Unsere Missionare, die in alle Weltteile die spanischen Conquistadoren begleiteten, haben neue Welten für den christ-

wicklung des ignatianischen Missionswillens gipfelt in dem Satz aus dem Abriß der Ordensverfassung (*Formula prima Instituti*), die von Ignatius am 3. September 1539 dem Papst eingereicht und am 27. September 1540 von diesem feierlich bestätigt wurde: Alle müssen zum Gehorsam bereit sein, „ob sie (die Päpste) uns zu den Türken oder zu irgendwelchen anderen Heiden in Gegenden, die man Indien nennt, schicken, oder zu irgendwelchen Häretikern oder Schismatikern oder auch zu den Gläubigen“⁵⁴.

Deutlich wird aus dieser Entwicklung das Wesen des ignatianischen Missionswillens und des jesuitischen Missionsberufes erkennbar, das später von Ignatius in der Ordensverfassung noch schärfer herausgearbeitet wurde. Danach ist jedes Ordensmitglied, Priester, Scholastiker, Laienbruder, durch das Gehorsamsgelübde — die „Professen“ obendrein noch durch das vierte Gehorsamsgelübde gegen den Papst — auch auf die Mission verpflichtet. Der Umfang dieser Missionspflicht wird in der Ordensverfassung genau festgelegt: persönliche Bereitschaft aller auf Befehl des Papstes oder des Ordensobern auch zu den Heiden zu gehen. In dieser weltmissionarischen Bereitschaft als Pflicht jedes einzelnen Ordensmitgliedes liegt das Neue, das Ignatius für die Entwicklung des Missionsberufes in der Geschichte der Orden gebracht hat. Er hat als erster die Missionspflicht in den Ordensgelübden verankert und dadurch den Ordensberuf wesentlich auch zum Missionsberuf gemacht. An sich schließen die Ordensgelübde keine Missionspflicht ein, auch nicht das Gehorsamsgelübde. Die Oberen können ihren Untergebenen nicht jede beliebige Arbeit auftragen, sondern nur im Rahmen der betreffenden Ordensverfassung. Nach verfassungsgemäßer Missionspflicht teilen sich die Orden in drei Gruppen⁵⁵: Der ältere Typ vor dem hl. Franz von Assisi kennt keine Missionspflicht. Keine Regel dieser älteren Orden nennt

lichen Glauben gewonnen. Dank ihrer Arbeit können wir heute behaupten, daß über ein Viertel der Katholiken der Welt — 100 Millionen in Amerika und 8 Millionen auf den Philippinen — die imperiale Gabe Spaniens an die Sache der Evangelisation darstellt. Spanien ist eine missionarische Nation, da ihr Innerstes übersättigt ist von Gott, wie wir in dem Basken Ignatius und dem Navarresen Franz Xaver, in den Kastiliern Teresa und Johann vom Kreuz sehen.“ Vgl. *Agent. Fides* Nr. 707, span. Ausgabe NS 215.

⁵⁴ *Monum. Ign. Constit.* I, 27 f.

⁵⁵ Vgl. Th. Grentrup S. V. D., *Jus Missionarium*, Steyl 1925, I, 87—89. Für die Franziskaner ergänzt durch O. Van der Vat O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, Werl 1934, 9—38. Für die Dominikaner vgl. B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924, 8 f.

die Mission ausdrücklich als Werk des Ordens. Die tatsächlichen Missionsleistungen, und diese waren gewaltig, entsprangen der freiwilligen Hochherzigkeit, die in den Mönchsklöstern lebendig war. Der hl. Franz brachte eine Neuerung. Er nahm als erster die Missionsarbeit in seine Regel auf, ohne aber damit eine Missionsverpflichtung für den Orden oder die Einzelnen schaffen zu wollen. Kein Untergebener darf gegen seinen Wunsch zur Mission verpflichtet werden. Mission soll ein Werk freiwilliger Hochherzigkeit sein. Ähnlich dachte der hl. Dominikus und seine Nachfolger. Immer wieder schärften sie die Freiwilligkeit ein. Und die großartige Missionsgeschichte beider Orden in Mittelalter und Neuzeit beweist die Lebensmächtigkeit ihres missionarischen Wollens. Der Franziskaner Raimundus Caron im 17. Jahrhundert erklärte es sogar für eine schwere Sünde, falls ein Oberer einen Untergebenen gegen dessen Willen in die Missionen sende, weil ein derartiges Unternehmen in sich gefährlich sei („intrinsece periculosum“) ⁵⁶. Wie beherrschend diese Auffassung und Begründung war, wie unerhört neu darum die ignatianische Ausprägung des Missionswillens wirken mußte, erhellt aus dem Verhalten des Papstes Paul III. bei Sendung der ersten Jesuitenmissionare. König Johann III. von Portugal bat seit August 1539 durch seinen Gesandten Pedro Mascarenhas den Papst um einige Gefährten des hl. Ignatius für die indischen Missionen. Aber Paul III. weigerte sich, einen Befehl zu geben mit der ausdrücklichen Begründung: das Unternehmen sei zu gefährlich. Nur, wenn sie freiwillig gingen, wolle er sie senden ⁵⁷. Noch war ja die „Formula Instituti“ mit der Missionspflicht aller nicht bestätigt. Es war also wirklich etwas Neues, daß Ignatius eine Missionspflicht aller im Orden einführte, den Heroismus zum Wagnis der Mission von allen forderte. In einigen neueren Missionsgesellschaften geht diese Entwicklung sogar weiter, indem aus der Fülle des katholischen Apostolats die Missionsarbeit als einzige oder doch wichtigste Ordensaufgabe gefordert wird.

Die innere Struktur des jesuitischen Missionsberufs läßt das Wesen des ignatianischen Missionswillens noch klarer erkennen ⁵⁸. Da die Heidenmission nur Teilaufgabe des Ordens ist, wird die persönliche Missionsbereitschaft aller immer nur von einem Teil der Mitglieder verwirklicht werden dürfen. Zu dem allgemeinen Missionsberuf

⁵⁶ Zitiert bei Grentrup 88, Anm. 2.

⁵⁷ „mas que pera jornada tam larga e pyrygosa avia mester que elles a tomarem voluntaria: por iso que os rogare eu, e que depois elle lh'o mandarya“, nach dem Bericht des Mascarenhas an Johann III. vom 10. März 1540, Monum. Ign. Epist. I, 740. — Vgl. Rodrigues I, I, 225 f.

⁵⁸ Vgl. Otto 35—38.

aller, der schon im Beruf zum Jesuitenorden wesentlich eingeschlossen ist, muß also ein besonderer Missionsberuf einzelner hinzukommen. Aus der Missionsbereitschaft muß die Missionstat werden. Dieser besondere Missionsberuf umfaßt drei Stücke: die missionarische Eignung, das missionarische Angebot und die missionarische Sendung durch den Obern. Wesentlich sind nur Eignung und Sendung, nicht das freiwillige Angebot — wie vor Ignatius —, da der Obere kraft des allgemeinen Missionsberufs jeden senden kann, der die missionarische Eignung besitzt, ob er sich freiwillig angeboten hat oder nicht. Die Freiwilligkeit der Missionsarbeit besteht schon darin, daß ja niemand gezwungen wird, Jesuit zu werden. Wer aber Jesuit werden will, muß auch zum Wagnis weltmissionarischer Tat bereit sein. Tatsächlich war es aber seit den Tagen des hl. Ignatius immer Brauch im Orden, für gewöhnlich nur solche in die Missionen zu senden, die sich freiwillig angeboten hatten. Diese Wesensstruktur des jesuitischen Missionsberufs hat einen zweifachen Wert: der allgemeine Missionsberuf aller verhindert durch seinen Pflichtcharakter, daß ein etwaiger Mangel an Eifer der einzelnen jemals die Einsatzfähigkeit des ganzen Ordens für das Missionswerk der Kirche schwächt oder übernommene Missionsverantwortung gefährdet. Der besondere Missionsberuf gibt in dem freiwilligen Angebot dem Missionswerk des Jesuitenordens den Zug persönlichen Idealismus und persönlicher Hochherzigkeit, genau wie in den alten Orden. Und die Geschichte hat bis in unsere Tage bewiesen, daß die Zahl der freiwilligen Angebote immer die Zahl der angeforderten Missionare bedeutend übertrifft. Daß Mission nur Teilziel in der apostolischen Gesamtaufgabe des Ordens ist, hat sein Missionswerk nicht geschwächt. Weil er durch die übrigen apostolischen Arbeiten tief und breit im christlichen Leben der Heimatkirche verwurzelt ist, kann er auch ohne überstarke heimatliche Missionspropaganda ein so weltweites Missionswerk schaffen, unterhalten und weiter ausbauen.

Dieser ignatianische Missionswille ist Wurzel und Kraft des 400jährigen Missionswerks der Gesellschaft Jesu. In ihr lebt durch Exerzitien und Ordensverfassung die ganze Dynamik des Christusbildes von Manresa weiter. Und solange und soweit diese Dynamik ihre jugendliche Spannkraft behält, solange und soweit wird die Gesellschaft Jesu ihre weltmissionarische Sendung im Dienste der Kirche erfüllen können: Ad Majorem Dei Gloriam.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Das deutsche Missionswerk der Gegenwart im Lichte des Völkerrechts

Von Dr. Theodor Grentrup S.V.D., Berlin.

Der Weltkrieg 1914/18 schlug dem Missionswerk tiefe Wunden. Den unvermeidlichen Schwierigkeiten, die jeder Völkerkonflikt verursacht, wurden neue Übel hinzugefügt. Die ganze Schwere der Kriegsfolgen traf den deutschen Anteil der Weltmission¹. Alle wahren Missionsfreunde und nicht minder die Neuchristen in den Kolonien und sonstwo wünschen sehnlichst, daß sich solche Katastrophen nicht wiederholen. Auch die betreffenden Regierungen werden vielleicht glücklich sein, wenn sie sich nicht ein zweites Mal mit feindlichen Maßnahmen gegen ein Werk der Religion und Kultur zu belasten brauchen. Darum sei eine kurze Erörterung dieser Frage gegeben, wobei das Völkerrecht in den Vordergrund gerückt wird.

1. Prüfen wir zunächst die völkerrechtliche Linie hinsichtlich der Missionen seit der berühmten Kongo-Akte, die 1884/85 auf der Berliner Konferenz vom „Areopag der zivilisierten Welt“ (George Goyau) verfaßt und gezeichnet wurde². Durch den 6. Artikel verpflichteten sich die 14 Staaten der Konferenz, im konventionellen Kongobecken (ganz Zentralafrika von Ozean zu Ozean) „ohne Unterschied der Nationalität und des Kultus alle religiösen, wissenschaftlichen und charitativen Einrichtungen und Unternehmungen zu schützen und zu begünstigen“, die sich die sittliche und materielle Hebung der Eingeborenen zur Aufgabe stellten. Die christlichen Missionare, die Gelehrten und Forscher sollten sich eines „besonderen Schutzes“ erfreuen. Wie der Text deutlich erkennen läßt und wie es von neuzeitlichen Staaten nicht anders zu erwarten ist, war die Triebfeder der großzügig gewährten Missionsfreiheit nicht der religiöse Eifer, sondern die Sorge um das irdische Wohlergehen der primitiven Eingeborenen. Gerade deshalb, weil die Staatsmänner damals rein menschlich-zivilisatorisch dachten, ist ihr Urteil über den Kulturwert der missionarischen Tätigkeit von Bedeutung. Daß die christlichen Missionare beider Konfessionen die in sie gesetzten Hoffnungen nicht getäuscht haben, darf unwidersprochen festgestellt werden. Die Pflege echter Seelenkultur, die Bildungsstätten und charitativen Einrichtungen in Zentralafrika (wie in anderen Ländern mit kulturarmen Völkern) ist ganz überwiegend das Werk der Missionen. Es kommt

¹ In den Jahrgängen der Missionszeitschriften 1914/19 vermerkt. Zusammenfassend J. Schmidlin, Das deutsche Missionswerk der Gegenwart, Münster 1929.

² Grentrup, Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts, Berlin 1928, S. 75 ff. George Goyau, La condition internationale des Missions catholiques, Paris 1930, p. 84 ss. M. Bierbaum, Mission und Völkerrecht, in: ZM. 1933, S. 289—307.

hinzu, daß auch der zweite Zweck der Kongo-Akte im 6. Artikel, nämlich die Aufhellung der Länder und Völker des dunklen Erdteils durch „Forscher und Gelehrte“ in erster Linie von den Missionaren verwirklicht wurde. Die ethnologischen, anthropologischen und linguistischen Forschungen in Zentralafrika sind etwa zu 80 Proz. von katholischen und protestantischen Missionaren durchgeführt worden. Je entschiedener darum die Pflicht betont wird, daß die Kulturvölker für die Entwicklung und das Wohlergehen der primitiven Völker verantwortlich sind, um so mehr muß es den betreffenden Kreisen am Herzen liegen, über alle politischen Wirren hinweg die segensreiche Arbeit der Missionare zu sichern.

Eine Ergänzung empfing der Missionsartikel der Kongo-Akte durch den 1. und 2. Artikel der Generalakte der Brüsseler Antisklavereikonferenz vom 2. Juli 1890. Die Missionstätigkeit wurde als eines der wirksamsten Mittel zur Bekämpfung des Sklavenhandels in Innerafrika bezeichnet und darum unter den Schutz der Signarmächte genommen. Auch hier spielt die Nationalität der Missionare keine Rolle, sie sollen alle zugelassen werden, das Augenmerk richtet sich einzig auf den Vorteil, den die eingeborene Bevölkerung durch ihr Wirken gewinnt.

Am 10. September 1919 wurde von den alliierten Hauptmächten (Vereinigte Staaten von Nordamerika, Belgien, Großbritannien, Frankreich, Italien, Japan und Portugal) die Kongo- und die Antisklavereiakte zusammengefaßt und umgestaltet. Artikel 11 bezieht sich auf die Missionen. Der neue Text kennt zwar nicht mehr den besonderen Schutz der christlichen Missionen, er knüpft ferner die Zulassung der Missionare an die Bedingung, daß die Nation der Missionare Mitglied des Genfer Völkerbundes ist. Trotzdem wollten die unterzeichneten Staaten den Grundsatz der missionarischen Freizügigkeit im Kern bewahren, denn sie erklärten, daß die Missionare jeder dem Vertrag beitretenden Macht „ohne Rücksicht auf Nationalität und Kultus“ geschützt und gefördert werden sollten. Es verdient Beachtung, daß man selbst in der mit nationalen Spannungen außerordentlich geladenen Zeit nach dem Weltkrieg das Ideal der offenen Tür für alle Missionare wenigstens grundsätzlich nicht angetastet hat.

2. Wegen ihrer Vergangenheit erwecken die Mandatsgebiete in Afrika und Ozeanien unsere lebhafteste Aufmerksamkeit. Sie umschließen ein blühendes Missionswerk, an welchem die deutschen Missionare heute wieder einen bedeutenden Anteil besitzen. Es wirken deutsche Missionare in allen britisch verwalteten Mandatsgebieten Afrikas und in den ozeanischen Mandatsgebieten auf Neuguinea und Neupommern, auf den Karolinen und Admiralitätsinseln. Im britischen Teil Togos und Kameruns sowie auf den Karolinen und den Admiralitätsinseln sind seit dem Weltkrieg deutscherseits nur protestantische Missionare tätig, im britisch verwalteten Kamerun vereinzelt auch deutsche katholische Missionare, in den übrigen obengenannten Kolonien wirken deutsche Missionsgesellschaften

(Ordensprovinzen) beider Konfessionen. Die französisch verwalteten Teile Togos und Kameruns sind ohne deutsche Missionare. Die Mandatsgebiete Afrikas und Ozeaniens zählen auf katholischer Seite an deutschem Personal 358 Priester, 346 Laienbrüder und 552 Ordensschwwestern, die 233 000 getaufte Eingeborene betreuen und 2282 Schulen mit 72 000 Schülern unterhalten³. Das deutsche protestantische Missionswerk in den Mandatsgebieten umfaßt 184 Missionare, 77 Schwestern und 219 andere Mitarbeiter (Missionsfrauen, Ärzte, Handwerker usw.), es zählt 285 000 getaufte Eingeborene und 1712 Schulen mit 83 000 Schülern⁴. Die Summe des deutschen Missionspersonals in den Mandatsgebieten beläuft sich also auf 1726.

Das Schicksal dieser Missionen hängt an verschiedenen Völkerrechtsbestimmungen und politischen Maßnahmen. Für alle Mandatsgebiete erklärt Artikel 22, Absatz 1 der Völkerbundssatzung: „Das Wohlergehen und die Entwicklung dieser Völker bildet eine heilige Aufgabe der Zivilisation“. Präsident Wilson hat dies auf der Friedenskonferenz am 14. Januar 1919 noch kräftig unterstrichen: „Wir erkennen in der feierlichsten Weise an, daß wir gegenüber den hilflosen und unentwickelten Völkern der Welt, gerade weil sie sich in diesem Zustande befinden, die Verpflichtung haben, in erster Linie ihre Interessen zu wahren, ehe wir sie unseren dienstbar machen“⁵. Aus der Erkenntnis, daß die Mission die vornehmste Trägerin der Kultur bei den primitiven Völkern ist, hätte der Schluß gezogen werden müssen, die deutschen Missionare in den Mandatsgebieten entweder zu belassen oder sie vollgültig zu ersetzen. Was tatsächlich geschehen ist, soll hier nicht erörtert werden, aber für die Gegenwart sei festgestellt, daß eine Behinderung oder gar Ausschaltung der Tätigkeit deutscher Missionare in den Mandatsgebieten mit einer empfindlichen Störung der Kulturpflege bei den Primitiven verbunden wäre. In den Missionskreisen, ob es deutsche, französische, italienische oder sonstige sind, herrscht darüber gar kein Zweifel. Aber auch Fernstehende werden einsehen, daß es schwer hält, 1726 Missionare und Missionshelfer auch nur rein zahlenmäßig mit einem Schlage zu ersetzen, daß es aber unmöglich ist, den neuen Missionaren im Handumdrehen die erforderlichen Sprach- und Landeskenntnisse zu vermitteln, die zur Fortführung des Werkes notwendig sind.

Während der angezogene Artikel der Völkerbundssatzung nur kraft eines allgemeinen Grundsatzes die Mission berührt, gehen die 1920 für die Mandatsgebiete genehmigten Statuten ausdrücklich auf die Rechtsstellung der Missionare ein. Für uns kommen nur die Statuten für die Mandatsgebiete der Klasse B (Togo, Kamerun und Deutsch-

³ Stand von Mitte 1939 nach den Angaben von Joseph Peters in dieser Zeitschrift I. (1940), S. 65 ff. Aus der Statistik ist allerdings nicht zu ersehen, wieviel reichsdeutsche und wieviel volksdeutsche Missionare gezählt werden.

⁴ Stand von 1938 nach den Angaben des H. Missionsinspektors Braun von der Berliner Mission.

⁵ Bei Poeschel, Die Kolonialfrage im Frieden von Versailles, Berlin 1920, S. 125.

ostafrika) und der Klasse C (Südwestafrika, Neuguinea und Südseeinseln) in Betracht. Die Bestimmungen über die Missionare in den Statuten für die Klasse B sind freiheitlicher als die in den Statuten für die Klasse C, doch brauchen wir darauf nicht näher einzugehen. Wichtig ist aber der Hinweis, daß die Zulassung von Missionaren in die Mandatsgebiete B und C davon abhängig gemacht wird, daß der Heimatstaat der Missionare dem Völkerbund angehört. Damit wurde ein Element in die Missionsfrage getragen, das 1. der Mission von Natur fremd ist, 2. bei strenger Durchführung ein Unrecht gegen die eingeborene Bevölkerung ist, deren Betreuung eine Verengung erfahren mußte, 3. die Verwaltung der Gebiete schädigt, weil fähige Mitarbeiter ausgeschaltet wurden, 4. mit der Erklärung von der heiligen Aufgabe der Zivilisation gegenüber den primitiven Völkern schlecht vereinbar war.

Wegen dieser Gründe, die unausgesprochen wirkten, ist die Verklammerung der Missionserlaubnis mit der Genfer Mitgliedschaft von Anfang an durchbrochen worden. Im australischen Mandatsgebiet konnten die Missionare mit geringen Ausnahmen bleiben. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika schlossen in den Jahren 1922, 1923 und 1925 mit den Mandatsmächten Verträge ab, die u. a. die Völkerbundsklausel zugunsten ihrer Missionare außer Kraft setzten. Dem Deutschen Reich gelang es, mit der Südafrikanischen Regierung wegen Südwestafrika ein Übereinkommen zu treffen, worin bestimmt wurde: „Die deutschen Kirchen und die deutschen Missionen haben bisher und werden künftig von der Verwaltung von Südwestafrika eine wohlwollende Behandlung erfahren“. Im Jahre 1925 konnten die Benediktiner von St. Ottilien nach Ostafrika zurückkehren. Dies alles geschah, noch ehe das Deutsche Reich im September 1926 Mitglied des Völkerbundes wurde. Mit anderen Worten: Die Ausrichtung des Missionswerkes auf der politischen Grundlage der Genfer Einrichtung zeigte sich als schwache Theorie, die unter dem frischen Hauch der Wirklichkeit zusammenstürzte. So hat sich der Grundsatz von der Zulassung der Missionare „ohne Rücksicht auf die Nationalität“ doch wieder durchgesetzt und die Entwicklung steht heute dort, wo sie mit der Kongo-Akte 1885 so glücklich angefangen hatte. Alle Versuche, die Missionsfreiheit unter das politische Joch zu beugen, sind auf die Dauer gescheitert. Die Vergangenheit möge für die Zukunft eine Lehre sein.

3. In den Völkerkonflikten ist es für die Missionen die Kernfrage, ob ihre Neutralität von den kriegführenden Staaten anerkannt wird. Sie besagt negativ, daß die Staatsführung eines Missionslandes nicht Missionare nur deshalb interniert, verbannt oder sonstwie benachteiligt, weil sie Bürger des gegnerischen Staates sind; sie will positiv, daß alle Missionare ohne Unter-

schied der Nationalität das Werk der Glaubensverbreitung und Kultur unter dem Schutz der Landesgesetze auch während des Krieges fortsetzen können. Die innere Begründung der Neutralität der Mission ist gelegentlich des Weltkrieges eingehend behandelt worden⁶. Ich möchte das nicht wiederholen, sondern nur ein paar Bemerkungen praktischer Art hinzufügen.

Der schärfste Verstoß gegen den neutralen Charakter der Mission geschähe durch eine allgemeine Diskriminierung der deutschen Missionare (andere kommen im gegenwärtigen Krieg nicht in Frage) in den Kolonien und Dominions der Feindstaaten. Sie setzt voraus, daß die zuständigen Behörden alle deutschen Missionare einfach auf Grund ihrer Herkunft unterschiedslos für illoyale Bewohner halten. Darauf ist aber zu erwidern: Wer in langen Friedensjahren nicht nur im gewöhnlichen Sinne rein passiv loyal gewesen ist, sondern aktiv am Aufbau der Kultur und Wohlfahrt der Bevölkerung zur Zufriedenheit der Landesverwaltung mitgearbeitet hat, darf erwarten, daß man auch dann noch an seine Loyalität glaubt, wenn sein fernes Ursprungsland unglücklicherweise in einen Krieg verwickelt wird. Die Annahme, daß die Loyalität der Missionare mit Kriegsausbruch automatisch zu Fall komme, gründet sich bewußt oder unbewußt auf der weiteren Annahme, daß ihre Loyalität auch in Friedenszeiten nicht echt war. Daraus ergäbe sich als letzte Forderung, daß überhaupt keine fremdvölkischen Missionare in den Kolonien zuzulassen seien und in britischen Kolonien z. B. nur britische Missionare wirken dürften. Ein solcher Grundsatz aber würde 1. das Missionswerk auf weite Strecken lahmlegen, 2. gegen das in der Neuzeit geltende Völkerrecht verstoßen.

Was wir beanstanden, ist die etwaige allgemeine Diskriminierung der deutschen Missionare, die keine andere Tatsache zur Grundlage nimmt, als daß bei ihnen ein fremdstaatlicher Reisepaß gefunden wurde. Sollte sich jemand durch persönliche Schuld, was jeweils zu beweisen wäre, gegen die Sicherheit des Landes vergangen haben, so verfalle er dem Arm der Gerechtigkeit. Wir sind aber überzeugt, daß die deutschen Missionare ihre bürgerlichen Pflichten kennen und erfüllen, daß sie an Loyalität dem französischen Missionsbischof Couppé auf

⁶ Vgl. z. B. M. Größer, Die Neutralität der katholischen Heidenmission, Aachen 1920. Erzabt N. Weber, Mission und Politik unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen Lage der deutschen Missionare, in: Düsseldorfer Missionskursus 1924, S. 142 ff. Frick, Nationalität und Internationalität der christlichen Mission, Gütersloh 1917. G. Goyau a. O. 115 ff.

Neupommern (Südsee) nicht nachstehen, der den eindringenden Spähern 1914 die Antwort erteilte: „Ich werde ein Land nicht verraten, das mir mehr als zwanzig Jahre Gastrecht gewährt hat“.

Im Weltkrieg war die Lage der Missionen deshalb sehr gefährdet, weil die kriegerische Auseinandersetzung sofort in die Kolonien hineingetragen wurde. Gegenwärtig können dort keine Kampfhandlungen stattfinden, was sowohl für die Missionen als auch für die betreffenden Landesregierungen eine wesentliche Erleichterung bedeutet. Soweit die Nachrichten in den ersten Monaten seit Kriegsausbruch erkennen lassen, werden die Missionen insgesamt und die deutschen Missionare im besonderen durchgehends verständnisvoller und milder behandelt als es im Weltkrieg 1914/18 geschehen ist. Es würde dem Rechtsempfinden der ganzen christlichen Welt und den besten Traditionen des Völkerrechts entsprechen, wenn alle unbilligen Härten unterblieben und der Krieg an den Toren der Kirchen und Missionsstationen für alle Zukunft Halt machen würde.

Instruktionen der Propaganda-Kongregation für die Auswahl einheimischer Missionsordinarien und für Missionsberichte.

Von Prof. Dr. M. Bierbaum.

I. Die Auswahl der Missionsordinarien. — Vom Beginn der Kirche an stand die Auswahl geeigneter Oberhirten im Vordergrund ihres Interesses. Die Wahl wurde durch religiöse Akte vorbereitet und begleitet und im Laufe der Jahrhunderte gewohnheitsrechtlich und durch positive Gesetzgebung geregelt unter wechselndem Einfluß der Gemeinden und des Klerus, der Metropolen und Bischöfe, der Domkapitel und weltlicher Mächte. Nach der Gründung der Propaganda und nachdem seit dem 17. Jahrhundert neben die bisher übliche hierarchische Grundform der Diözesanverfassung die Apostolischen Vikariate getreten waren, überließ der Papst mehrere Male, z. B. für die fernöstlichen Missionen Asiens, den dortigen Apost. Vikaren die Auswahl eines Oberhirten für Nachbargebiete¹. In der Regel aber beteiligte sich seitdem die Propaganda in entscheidender Weise an der Auswahl der Kandidaten, wie z. B. aus dem Fragenformular der Propaganda an das Pariser Missionsseminar v. J. 1798 ersichtlich ist (Fragen bez. der notwendigen Eigenschaften eines Bischofskandidaten); in allmählicher Entwicklung bediente sich dann die Propaganda der Vorschläge der Generaloberen jener Institute, denen ein Missionsgebiet anvertraut war, dann auch der Vorschläge der Nuntien oder Apostolischen Delegaten und der für alle

¹ Th. Grentrup, Zur Geschichte und Ernennung der Apostol. Vikare, ZM 1926, S. 107 ff.

fünf Jahre vorgeschriebenen Berichte der Missionsordinarien. Zuweilen hat der Hl. Stuhl den weltlichen Regierungen und Kolonialmächten Zugeständnisse für die Benennung der Ordinarien gemacht, z. B. in den Konkordaten mit Portugal 1857, 1886 und 1928 für die indischen Besitzungen, ferner in der Vereinbarung mit Frankreich 1886 für Pondichery, wo der Ordinarius stets aus den Mitgliedern des Pariser Missionsseminars genommen werden muß.

Nach den großen Fortschritten des kirchlichen Lebens in Asien und Afrika im 20. Jahrhundert und nachdem Benedikt XV. und Pius XI. in ihren Missionsrundschriften die Notwendigkeit einheimischer Oberhirten² von neuem betont hatten, ist die Zahl der einheimischen Oberhirten in den der Propaganda-Kongregation unterstehenden Gebieten bedeutend gewachsen. Nach den Angaben der *Agentia Fides* vom 28. Oktober 1939 ergibt sich folgendes Zahlenbild: dem einheimischen Klerus sind jetzt anvertraut 1 Erzdiozese und 7 Diözesen in Indien und auf Ceylon, 3 Apostolische Vikariate in Indochina, 1 Erzdiozese, 1 Diözese und 1 Apostolische Präfektur in Japan, 1 Apostolische Präfektur in Korea, 14 Apostolische Vikariate und 10 Präfekturen in China, wo außerdem 2 Apostolische Vikariate einen einheimischen Oberhirten haben, ohne dem einheimischen Klerus anvertraut zu sein, 2 Apostolische Vikariate und 1 Apostolische Präfektur in Afrika. Im Zuge dieser erfreulichen Entwicklung entstand die Frage, ob die bisherigen Mittel zur Feststellung der geeigneten Kandidaten für die Leitung eines Missionsgebietes auch für die neuzeitlichen Verhältnisse ausreichen und welche besondere Anforderungen an einen einheimischen Missionsbischof gestellt werden müssen. Der eingeborene Missionar hat zwar durch seine Vertrautheit mit Land und Volk große Vorzüge vor den Ausländern. Aber er kann sich bei dem noch unvollkommenen Zustande der Missionskirche in der Regel nicht so reiche pastorale Erfahrungen sammeln wie ein Bischof in christlichen Ländern oder wie der von dort kommende Missionar; er verfügt auch nicht immer über jene finanziellen Mittel, die dem ausländischen Glaubensboten auf Grund seiner Beziehungen zur christlichen Heimat zufließen. Dazu kommt, daß der Eingeborene besonders in alten Kulturländern sich Autorität und Ansehen, die dem ausländischen Missionar leichter zugebilligt werden, erst erwerben muß; denn nicht sein hohes Amt ist bei der nichtchristlichen Bevölkerung ausschlaggebend, sondern seine Persönlichkeit, seine Bildung, sein äußeres Auftreten. Solche und ähnliche Umstände können die Ausübung des Hirtenamtes erschweren und verpflichten deshalb die oberste Missionsbehörde, bei der Auswahl eines einheimischen Missionsordinarius sich nicht auf Zufall oder charismatische Berufungen zu verlassen, sondern die Mittel menschlicher Klugheit anzuwenden, wie sie schon vom Völkerapostel (1 Tim. 3, 1—7) angedeutet sind.

Unter Berücksichtigung der Fortschritte der einheimischen Missionshierarchie und weil die bisherige Praxis der Auswahl nicht mehr ganz den heutigen Verhältnissen zu entsprechen schien, hat die Propaganda am 25. Januar 1939 eine Instruktion *De modo eligendi Ordinarios indigenos*³ erlassen; sie ist an die Nuntien und Aposto-

² Vgl. P. Charles, *Missiologie*, Louvain 1939, S. 120—131; *L'Episcopat indigène*.

³ Abgedruckt im *Apostolicum*, Tsinanfu 1939, S. 205—207.

lischen Delegaten in den Missionen und an alle Missionsordinarien mit Ausnahme von Australien und Neuseeland gerichtet und enthält Anweisungen sowohl für die Missionsordinarien als auch für die päpstlichen Legaten unter Beigabe eines Fragenformulars.

1. Anweisungen für die Ordinarien. — Jene Missionsoberhirten, die schon über einheimische Priester verfügen, sollen innerhalb eines Jahres nach Empfang dieser Instruktion und dann alle fünf Jahre Auskünfte in doppelter Ausfertigung über die geeignetsten Kandidaten den Nuntien und Delegaten übermitteln oder wenn sie Legaten nicht unterstehen, unmittelbar der Propaganda. Die Ordinarien können auch einen Kandidaten vorschlagen, der nicht zu ihrem Klerus gehört, falls er ihnen genau bekannt ist. — In den Missionsgebieten, die schon dem einheimischen Klerus anvertraut sind, soll folgende Praxis beobachtet werden. Der Ordinarius befragt die Diözesankonsultoren oder den Missionsrat und andere erfahrene Priester über geeignete Kandidaten. Diese Befragung geschieht schriftlich unter strenger Verpflichtung zum Schweigen und zur Vernichtung der betreffenden Korrespondenz. Unter Berücksichtigung seiner Erkundigungen schlägt dann der Ordinarius die ihm am geeignetsten erscheinenden Persönlichkeiten den Nuntien oder Delegaten oder unmittelbar der Propaganda vor. — Allen Ordinarien wird empfohlen, auch einige allgemeine Angaben darüber zu machen, für welche Mission ihre Kandidaten als Leiter tauglich sind, z. B. für eine große oder für eine kleine Mission, für ein Gebiet mit rauhem oder milderem Klima u. ä.

2. Anweisungen für die päpstlichen Legaten. — Die Nuntien und Delegaten müssen ein Exemplar der Auskünfte der Ordinarien an die Propaganda schicken und ein anderes Exemplar im Geheimarchiv ihrer Residenz aufbewahren. Sie sollen ferner Nachforschungen über die bereits vorgeschlagenen Kandidaten anstellen. Wenn eine Mission, die schon dem einheimischen Klerus anvertraut ist, einen Oberhirten erhalten soll, wählt der Legat drei Kandidaten aus, deren Namen er mit den eingegangenen Auskünften und mit seiner persönlichen Ansicht an die Propaganda schickt.

3. Das Fragenformular. — Das der Instruktion beigelegte Quaestionarium mit Fragen „de promovendo ad officium episcopale aut ad munus Vicarii Apostolici aut Ap. Praefecti“ ist bei der Propaganda schon lange im Gebrauch und nicht ausschließlich auf einheimische Kandidaten eingestellt. Das Quaestionarium ist nach folgenden Gesichtspunkten eingeteilt: a) De notis exterioribus candidati, b) De vitae curriculum, c) De qualitatibus moralibus. Zu den notae exteriores gehören u. a. die religiöse, bürgerliche und wirtschaftliche Lage der Familie des Kandidaten und ihr Ruf, der Gesundheitszustand und das äußere Auftreten des Kandidaten. Bei dem Lebenslauf muß auch angegeben werden, ob der Kandidat die erforderliche Ausbildung für sein Amt hat, ob er Eifer für die Bekehrung der Ungetauften und Milde gegen sie gezeigt hat, ob er außer Latein und Muttersprache die Volkssprache der betreffenden Mission beherrscht, ob und wann er einer religiösen Genossenschaft beigetreten ist. Bei den moralischen Eigenschaften wird u. a. gefragt, ob der Kandidat stets eine gesunde Lehre vertrat und die dem Hl. Stuhl und seinen Anordnungen geschuldete Ehrfurcht bewiesen hat, ob er erfahren in der Verwaltung der zeitlichen Güter ist, ob er sich

von Politik und weltlichen Angelegenheiten fernhält, ob er beständig und anspruchslos ist.

Die vorgelegten Fragen sollen nach dem ausdrücklichen Wunsch der Propaganda nicht bloß bejahend oder verneinend beantwortet werden, sondern mit eingehender Begründung der mitgeteilten Urteile, mit Anführung auch etwaiger Mängel des Kandidaten und mit Bezeichnung jenes Kandidaten, der am meisten geeignet für die Leitung der Mission ist. Entwicklungsgeschichtlich ist in diesem Zusammenhang folgendes bemerkenswert. Das sog. Listenverfahren⁴ (Aufstellung einer Liste mit mehreren Kandidaten), das unter dem Einfluß der Propaganda von Irland und Nordamerika aus seit dem 19. Jahrhundert üblich wurde, sich immer mehr mit dem freien päpstlichen Ernennungsrecht verband und heute zur Regel auch für die Gebiete mit ordentlicher Hierarchie geworden ist, hat sich jetzt auch allgemein in den neuen Missionsländern durchgesetzt.

Was die missionarische Bedeutung des Fragenformulars betrifft, so handelt es sich hier nicht um tote Formeln, sondern es wird Geist und Leben aus der Regierungsweisheit der Kirche sichtbar. Die römische Missionsbehörde berücksichtigt bei ihren Anfragen die Sonderverhältnisse der Missionsgebiete und wünscht Hirten, die neben den gemeinrechtlich vorgeschriebenen Eigenschaften echten Missionsgeist aufweisen, der sich besonders deutlich bekundet im Seeleneifer für die Bekehrung der Ungläubigen und in menschenfreundlicher Liebe auch zu noch „wildem Eingeborenen“, in der Aneignung der notwendigen Sprachkenntnisse und in der Enthaltung von politischen Nebenabsichten.

II. Missionsberichte. — Eine andere Instruktion vom 9. Juni 1939 *Circa prudentiorem de rebus missionalibus tractandirationem*⁵ äußert sich über die literarische und rednerische Darstellung der Missionsländer. Die Instruktion geht von der Tatsache aus, daß in der Missionsliteratur (Zeitschriften und Bücher) und in öffentlichen Vorträgen die weniger guten Seiten des Missionsobjektes oft mehr als die guten hervorgehoben werden in der Absicht, den Missionseifer bei Lesern oder Zuhörern zu wecken und sie zur finanziellen Unterstützung der Missionen zu veranlassen. Der beabsichtigte Erfolg wird ohne Zweifel dadurch erreicht, aber zugleich stellt sich die Gefahr eines Mißerfolges ein, die heute bei der Erleichterung des internationalen Verkehrs immer größer wird, da wir nicht mehr im Zeitalter Marco Polos leben. Bei den Angehörigen des betreffenden Volkes, die von solchen Berichten über ihre Heimat nur zu oft etwas erfahren, entsteht ein Ressentiment, ein Gefühl der Bitterkeit und auch der Verdacht gegen die Missionare, als ob diese sich nicht bemühen, die fremden Nationen mit wahrer Liebe zu umfassen und ihre Eigenart kennenzulernen. Auch handelt es sich hier, wie die Instruktion hervorhebt, um eine Verletzung des Anstandes zwischen den Völkern und um eine Verletzung der Gerechtigkeit und Billigkeit⁶. Wie be-

⁴ K. Mörsdorf, Das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle unter besonderer Berücksichtigung des Listenverfahrens, Bonn-Köln 1933.

⁵ Acta Ap. Sed. 1939, S. 269—270.

⁶ In diesem Sinne hat sich der Sekretär der Propaganda, Mons. Costantini, bereits am 20. Mai 1937 in einer Rede auf der Vatikanischen Presse-Ausstellung geäußert. Die Tugenden der Klugheit und Liebe müßten nicht nur die Presse der Missionsländer leiten, sondern auch die Missionsliteratur

rechtfertigt dieser Standpunkt der Propaganda-Kongregation ist, dafür zwei Beispiele aus persönlicher Erfahrung. In meinem missionswissenschaftlichen Seminar meldete sich 1933 bei der Besprechung des Themas „Mission und Volkstum“ ein chinesischer Student zu Wort und erhob scharfe Vorwürfe gegen bebilderte Missionszeitschriften, weil sie nach seiner Ansicht hauptsächlich Bilder über Mißstände in China (Räuberwesen, große Armut, ungenügende Fürsorge für Kranke usw.) veröffentlichten, aber die alten Kulturgüter des chinesischen Volkes den Lesern verschwiegen. Bald nachher kam es zu einem peinlichen Auftritt zwischen einem anderen chinesischen Studenten und dem Redner in einer Missionsversammlung in Münster. Ähnliche Erfahrungen schildert P. Egidio Roy O.F.M. in dem Artikel „Prudenza e discrezione nel presentare i problemi missionari“⁷; er stellt dabei folgenden Gedanken heraus. Wenn der Glaubensbote bei seiner unmittelbaren Missionstätigkeit das völkisch-nationale Empfinden seiner Umgebung achten muß, so muß diese Achtung auch alle Werke zur Werbung für die Missionen beseelen, im besonderen auch die Werbeartikel und Vorträge. Sonst wird das Missionswerk als Ganzes an einer Zwiespältigkeit leiden, die kein Vertrauen einflößt.

Deshalb empfiehlt die Kongregation der Propaganda allen Missionsschriftstellern und Rednern die Beobachtung folgender praktischer Anweisungen: a) Man soll über die anderen Völker so reden und schreiben, wie man wünscht, daß diese es über unser Vaterland tun; b) man soll beachten, daß die Missionstätigkeit auch unter solchen Völkern ausgeübt wird, die sich durch alte Kultur auszeichnen und die deshalb nur unwillig ertragen, wenn sie ohne Unterschied mit weniger entwickelten Völkern auf eine Stufe gestellt werden; c) man soll nicht aus Einzelfällen sich ein ungünstiges Urteil über das ganze Volk bilden; d) man soll die Mahnung des Apostels Paulus beherzigen: „Niemand geben wir irgendeinen Anstoß, damit kein Tadel auf unser Amt falle. Vielmehr erweisen wir uns in allem als Diener Gottes“ (2 Kor. 6, 3—4).

Beide Einstellungen zum Missionsobjekt, die mehr ablehnende und die anerkennende, finden wir schon im christlichen Altertum, besonders bezüglich der philosophischen Lehren der Heidenwelt, vertreten⁸. Tertullian und Laktanz sprechen und schreiben in harten Worten von den Fabeln und von der Unweisheit der griechischen Philosophen, die weder Lehrer der Gerechtigkeit sind, die sie nicht kennen, noch Lehrer der Tugend, die sie sich fälschlich beilegen. Andererseits findet Justinus eine innerliche Verwandtschaft zwischen Christentum

in den christlichen Ländern: „Man soll dafür sorgen, daß man nicht die Länder diffamiert, denen wir das Evangelium bringen wollen; wir dürfen nicht ihre Mängel und Mißgeschicke übertreiben und nicht verallgemeinern, sondern wir müssen verständnisvoll Unterscheidungen und Vorbehalte machen . . . Um die Vorurteile der Heiden zu zerstreuen und sie mit Vertrauen zu erfüllen, wollen wir ihnen Sympathie und Achtung erweisen, ohne in das Extrem der Schmeichelei zu fallen. Wir wollen versuchen, einander besser zu verstehen. Hier liegt eine der feinsten und wichtigsten Aufgaben der Missionspresse.“ Vgl. den Artikel *Un important discours de S. Exc. Mgr. Costantini*, in: *Le Bulletin des Missions*, Abbaye de St. André 1937, S. 139—142.

⁷ *Il Pensiero Missionario*, Rom 1939, S. 289—297.

⁸ Vgl. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, München 1939, S. 137—139.

und griechischer Philosophie, ebenso wie Klemens von Alexandrien und Origenes. In der neueren Missionsgeschichte begegnen wir in den Missionsberichten des Franz Xavier Ausführungen vornehmer Sachlichkeit, z. B. in seinem Schreiben vom 5. November 1549 aus Kagoshima über die Japaner: „Dieses Volk ist, soweit wir es aus unserem bisherigen Verkehr ersehen konnten, weitaus das höchststehende von allen neu entdeckten Ländern der Welt . . .“ Sachlichkeit und Maß spricht auch aus der berühmten Instruktion der Propaganda-Kongregation die Apostolischen Vikare Ostasiens vom Jahre 1659, die auch für Missionsberichte wegweisend ist: „Ihr sollt die Sitten jener Völker niemals mit den europäischen herabsetzend vergleichen, vielmehr euch mit aller Sorgfalt ihnen anbequemen. Bewundert also und lobt, was immer des Lobes würdig ist. Was kein Lob verdient, soll man zwar nicht nach Schmeichlerart preisen, sondern klugerweise zu übersehen trachten, in keinem Falle aber offen und verletzend verurteilen. Was wirklich schlecht ist, soll man durch gelegentliche Winke und beredtes Schweigen abweisen und inzwischen den Zeitpunkt abwarten, bis die Gemüter der Annahme der Wahrheit günstig gestimmt sind. Dann ist der Augenblick gekommen, die Mißbräuche allmählich abzustellen“. Von dieser Auffassung ist auch die Schrift des Apostolischen Delegaten Marella über Japan „Visions d'espoir“⁹ ganz erfüllt; er hält die Achtung vor der japanischen Zivilisation für die erste Vorbedingung einer erfolgreichen Missionsarbeit und lehnt die Bezeichnung Heidentum in seinem alten üblen Volsinne ab: „En tout cas, il faut reconnaître que le mot *paganisme*, designant cet amas de cruauté et de turpitudes justifié par de ridicules mythologies et encouragé par l'état romain, reste une appellation injuste et injurieuse pour le Japon“.

Es muß also mit der weitverbreiteten Neigung, einseitig die Fehler und Mängel des Missionsobjekts zu sehen und darzustellen, gebrochen werden, mag auch diese Neigung durch gutgemeinte apologetische Rücksichten oder durch die Zwecke der Missionswerbung hervorgerufen sein. Die Liebe zu Volk und Vaterland und die Sorge um ihr Ansehen ist nicht ein Vorrecht der Christen, sondern auch außerhalb der christlichen Welt den Menschen gleichsam angeboren; Cicero schreibt im *Liber de officiis*: „Sed cum omnia ratione animoque lustraris, omnium societatum nulla est gravior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est uni cuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est . . .“ (lib. 1, cap. 17). Anderseits bleibt für die wissenschaftliche Forschung trotz der Instruktion das Recht und die Pflicht weiter bestehen, wirklich vorhandene Mängel des Missionsobjektes aufzudecken und darzustellen, um dadurch eine vertiefte Kenntnis der Umwelt dem Glaubensboten zu vermitteln und zugleich praktische Wege für eine richtige Missionsmethode zu zeigen, wobei natürlich die Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe gegenüber dem Missionsobjekt nicht verletzt werden darf.

Mit Recht betont P. Roy, der negative Aspekt von der Heidenwelt als einer Masse, die dem Abgrund entgegenfällt, sollte durch eine positivere Sicht ergänzt oder verdrängt werden: Christi Gnade ist immer noch lebendig und überreich für alle, die ihn ehrlich suchen. Beide Ge-

⁹ Tokyo 1938, S. 28 u. 39.

sichtspunkte sind zwar mehr oder weniger biblisch begründet. Aber welcher ist der zutreffendere, der von den Sanktionen oder der von der Liebe?¹⁰ Franz Xavier mag für den positiven Standpunkt als Beispiel dienen. Als die Japaner ihm Zweifel über die Barmherzigkeit Gottes äußerten, weil Gott vor dem Erscheinen der ersten Glaubensboten sich ihnen noch niemals geoffenbart habe, erhielten sie von Xavier¹¹ die Belehrung: „Das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist den Herzen der Menschen eingeschrieben; deshalb kennen die Menschen die Gebote aus sich selbst, ohne daß ein anderer sie darin unterwiesenhätte als der Schöpfer der Welt allein“. Und er fährt fort: „Wenn man solches schon bei den wilden Völkern findet, wie muß es dann erst um ein Kulturvolk stehen? Diese Erklärung machte die guten Menschen ganz glücklich, sie waren nun vollauf beruhigt; und wir waren dankbar, sie von diesem Zweifel befreit zu wissen, der sie auf ihrem Wege zu Christus so sehr gehindert hatte“.

Die Religion in der Krisis des neuen China

Von Dr. P. A. Borgolte, Dorsten.

Neben jenen, im ersten Teil dieses Berichtes¹ dargelegten religiösen Reformbestrebungen läuft die andere Entwicklung, die nach dem offenen Bruch mit dem politischen konfuzianischen System sich immer weiter von jeder Religion entfernte. Die schon vor der Revolution in vielen Köpfen einsetzende Kritik an der orthodoxen konfuzianischen Staatsreligion wurde zur völligen Absage für jede Religion. Diese Umstellung führte zu einer wirklichen geistigen Krise, aus der die neue führende Generation gewandelt hervorging und deren Wirkungen bis in die einsamsten Dörfer des Riesenreiches zu spüren waren.

Heute hat diese Krise ihren Höhepunkt schon überschritten. Trotz aller wahrlich nicht zu unterschätzenden religionsfeindlichen Ergebnisse ist aus ihr nunmehr eine ethisch-religiöse Gegenbewegung hervorgegangen, die großen Einfluß auch auf die gebildeten Jungchinesen zu gewinnen scheint. Um diesen bedeutsamen Rettungsversuch des sittlich-religiösen Lebens ganz verstehen und bewerten zu können, sei zunächst der Verlauf und das Ergebnis jener geistig-religiösen Krise dargelegt.

¹⁰ Vgl. Charles, a. a. O. S. 123—124: „Les traces de ce mépris sont indéniables. Une théologie un peu trop courte ou nettement erronée imposait parfois au missionnaire, comme une conclusion pieuse, la condamnation globale et absolue de toute la morale des païens . . . Le fidéisme, le traditionalisme lui-même, avaient inculqué à de nombreux esprits catholiques qu'en dehors de la foi la raison ne pouvait rien. Ni théodicée, ni morale sans révélation.“ Ferner Thomas, S. th. 2, 2 q. 10 art. 4: „Infideles non possunt operari quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quae sufficit bonum naturae, aliquantulum operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent.“ Hierin gehört auch das Werk von J. Wang Tchang-tche S. J., *Saint Augustin et les vertus des Païens*, Paris 1938.

¹¹ Die Briefe des Francisco de Xavier 1542—1552, hrsg. von Elisabeth Gräfin Vitzthum, Leipzig 1939, S. 181.

¹ Siehe Jahrg. 1, 1938, Heft 3, S. 262 ff.

I. Völlige Auflösung seit 1911 bis zur endgültigen Absage.

1. Säkularisation des Geistes. Einen gar nicht zu unterschätzenden Schritt zur Säkularisation des ganzen geistigen Lebens tat der Unterrichtsminister Tsai Yuan Pai, als er 1912 die alten Klassiker aus der Elementarschule entfernte und ihr Studium an die Universität verlegte. Hier sollten sie wie jede andere alte Schrift kritisch geprüft und verarbeitet werden. Damit wurde auch dem Bildungswesen die religiöse Grundlage entzogen, die es seit Jahrhunderten besessen. Konfuzius war bislang der Lehrer in den Schulen gewesen; die Schule hatte allen Literaten mit Konfuzius' Schriften eine feste Weltanschauung gegeben. Das hörte nun auf. Und Lehrbücher mit ganz entgegengesetztem, ja schließlich antireligiösem Inhalt wurden in den höheren wie niederen Schulen eingeführt. Welche Früchte mußte das zeitigen!

Wohl erhob sich in demselben Jahre ein allgemeiner Widerspruch, auch des Südens, gegen den Ackerbauminister, der den Antrag stellte, das bis dahin größte Heiligtum der Chinesen, „die Tempel des Himmels, der Erde und des Ackerbaues praktischen Zwecken nutzbar zu machen“². Allein die antireligiöse Ausbildung wurde von Jahr zu Jahr umfassender. Als Tsai Yuan Pai Leiter der Pekinger Universität wurde, gestaltete er sie nach den ausländischen Hochschulen um. „Die unbedingte Freiheit der Wissenschaft“ wurde zum Prinzip gemacht. „Auch die kühnste, revolutionärste Weltansicht kam zu Wort“³.

Von der Pekinger Universität wurden diese jedem religiösen Glauben der Chinesen hohnsprechenden Lehren auch im Volk verbreitet. Als äußerst gute Vorbedingung dazu schuf der Professor Hu Shi die neue Schriftsprache. Die vielen Zeitungen, die sie übernahmen und für gewöhnlich nur Übersetzungen aus westlichen Sprachen brachten, haben so Zersetzungselemente von ungemein nachwirkender Kraft in die Oberschicht des Volkes geworfen. Bei den einfachen Leuten warben Vorträge und Abendkurse der Studenten und Professoren für die neue Lehre.

Zu diesem neuen Bildungszentrum Peking kamen die anderen neuen Schulen im Lande. Seitdem 1917 die alten Examina abgeschafft waren und auch dem modern Gebildeten die Staatslaufbahn offenstand, wurde das abendländische Wissen eifrigst erstrebt. Möglichkeit boten die vielen Schulen, die gemäß dem Regierungsprogramm von 1905 in den folgenden Jahren errichtet wurden⁴. Welchen Einfluß diese Staatsschulen schon gleich anfangs ausübten, wo „im großen Umfang fremde Lehrkräfte beschäftigt wurden“⁵, läßt sich leicht erraten⁶. Nach

² O. Franke, Das religiöse Problem in China, in: Archiv für Religionswissenschaft (1914) 186.

³ R. Wilhelm, Die Seele Chinas, Berlin 1926, 88.

⁴ Insgesamt 5 Universitäten, 85 technische Schulen, 440 Mittelschulen und über 57 andere Lehranstalten mit zusammen über 90 000 Lehrkräften und über 1,6 Millionen organisierten Schülern. Der Etat betrug 1,15 Millionen Taels. Vgl. G. Menz, Flutwende, Leipzig 1927, 126.

⁵ Ebd.

⁶ Auch die von den Deutschen 1909 in Tsingtau errichtete Hochschule war eine Schule des Unglaubens.

der Revolution trat an allen Schulen das Antireligiöse noch schärfer hervor.

Religiös gleichdenkend kehrten auch die Auslandsstudenten der neueren Zeit von den Universitäten Amerikas, Japans, Frankreichs, Englands und Deutschlands heim. „Mit der besten Voraussetzung“, ohne jede größere Hemmung durch ererbtes Gut hatten sie Amerikas Weltanschauung in sich aufgenommen. Pragmatismus, Naturalismus war ihr Programm, nach dem sie in China wirkten.

Zu den philosophischen und weltanschaulichen Doktrinen des Westens kam noch der wirklich überwältigende Eindruck der Technik. Und ihr müssen wir einen besonderen zerstörenden Einfluß auf die Religion der Chinesen zuschreiben. Die ungeheure naturwissenschaftlich-technische Leistung des Abendlandes hat sie am meisten erfaßt und wurde am meisten erstrebt. Kein Wunder! Da gerade hierin China nichts Ebenbürtiges aufzuweisen hatte. „Da ist es nicht zu verwundern“, schreibt ein Chinamissionar, „wenn die Chinesen förmlich überschüttet von einer ganzen Welt äußerer Errungenschaften fast alles andere, vor allem den tieferen Sinn der Erscheinungen mehr oder weniger aus den Augen verloren, ganz in Anspruch genommen mit der äußeren Bewältigung. Hatte doch die technisch-naturwissenschaftliche Entwicklung im Abendlande eine gleich verheerende Anziehung ausgeübt! Und hier war nicht wie in China alles auf einmal auf die Menschen eingestürzt. Über einen weit längeren Zeitraum hatten sich die Erfindungen ausgedehnt.“ Ihre ungläubigen Lehrer bestärkten die Chinesen noch in dieser Geisteshaltung, so daß sie die Metaphysik vergaßen oder in großer Zahl positiv ablehnten.

2. Anarchie des Geistes. Die Wirkung von all dem war in den folgenden zehn Jahren eine ungeheure religiös-sittliche Krise. Gewiß nicht in erster Linie bei den Millionen der Landbevölkerung, sondern hauptsächlich bei den Gebildeten, bei der Stadtbevölkerung, bei den Soldaten und bei dem an den Industriezentren angesammelten Proletariat. Die Lehren von der Ehereform, Frauenemanzipation, freien Liebe und von schlimmeren Dingen zerstörten bei vielen die Voraussetzungen für die Religion. Gehorsam gegen die Autorität wurde in Wort, Schrift und Bild verspottet; die Einzelpersönlichkeit mit ihrer absoluten Selbstbestimmung zum Herrn über alles gesetzt; die Religion in jeder Form als Feindin des menschlichen Fortschritts bekämpft (dieser Vorwurf wird mit der politischen Verdächtigung auch am meisten gegen das gläubige Christentum erhoben); die religionslose Moral in den Volksschulen eingeführt und der Konfuzianismus, „dieses alte Gerippe“, in jeder Hinsicht lächerlich gemacht.

Welche Ergebnisse hat nun dieser Kampf gegen Sitte und Religion gezeitigt? Vermochte er die Seele des alten China zu töten? Wie weit haben sich die führende Schicht, wie die Regierung und das Volk durch die radikale, bis zur Wurzel gehende Krise bestimmen und umwandeln lassen?

Wie war zunächst die Haltung bei den Gebildeten? Sie traten zuerst mit dem Krisenbringer, dem Abendland, in geistigen Kontakt, und sie entscheiden mit in erster Instanz über die geistige Zukunft des chinesischen Reiches.

Die Mehrzahl der „modern“ gebildeten Chinesen wurde atheistisch-materialistisch. Die naturwissenschaftlichen Errungenschaften des Abend-

landes nahmen sie so gefangen, daß sie alle höheren, dem Leben erst Sinn und Ziel gebenden Werte übersahen, vernachlässigten, ja bewußt ablehnten. Zur selben Zeit, als das Abendland aufwachte aus der Selbstsicherheit des Rationalismus und Materialismus seiner Aufklärung, als es die Unzulänglichkeit dieses Abfalls von Gott, von der Natur und vom echten menschlichen Wesen bitter erfuhr, als es sich anschickte, neue Wege für eine menschenwürdige Zukunft zu finden, verirrt sich die chinesischen Studenten, blind ihren einseitigen ausländischen Lehrern vertrauend, in den seichten dogmatischen Materialismus.

Jene Tatsache war vielleicht eine historische Notwendigkeit. Denn die universalistische Weltanschauung der Chinesen mußte vor der naturwissenschaftlichen Auffassung der Welt zusammenbrechen, und nur zu nahe lag, daß alsdann Gott und Mensch, Welt und Dinge zu dem verstümmelt wurden, was die Naturwissenschaft von ihnen aussagen konnte. So wurde diese zur ersten und letzten Wissenschaft. Sie allein hielt das Heil der Zukunft in sich beschlossen. Und damit mußte Altchina von Grund auf anders werden. Seine Kulturformen und seine sittlich-religiösen Bindungen mußten der neuen Lebensform weichen, die die rein naturwissenschaftliche Weltanschauung lehrte.

„Ein Beleg für die ganz überwiegend materialistische Richtung Jungchinas ist ein Bericht, den der Eucken-Schüler Dr. Carsun Chang in einem Aufsatz in der ‚Tatwelt‘ (Januarheft 1930) über eine schriftliche Diskussion mit den führenden Gelehrten des modernen China gibt. Der Aufsatz ist betitelt: ‚Philosophisches Ringen im heutigen China‘. Danach hatte der Verfasser des Aufsatzes vor mehreren Jahren im Tsing Hua College in Peking einen Vortrag über das Thema ‚Lebensanschauung‘ gehalten. Er hatte dabei die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens dargelegt und betont, daß die Wissenschaft der Persönlichkeit gegenüber versage, daß alle bedeutenden Lebensanschauungen zu ihrer Voraussetzung die letztlich nicht erklärbare Persönlichkeit hätten. Dieser Vortrag hat in China eine lange Diskussion hervorgerufen, in die die führenden Köpfe der jungen Gelehrtenwelt eingriffen. Fast durchweg wurde Carsun Chang von ihnen abgelehnt. Und man behauptete die Zuständigkeit der Naturwissenschaft für alle Gebiete überhaupt. Der Wissenschaft müsse auf allen Gebieten freie Bahn geschaffen werden. Die Beschäftigung mit der Metaphysik könne nur von Wichtigerem ablenken. Dies ist die allgemeine Meinung des jungen heranwachsenden Geschlechts. Der Direktor des Geologischen Forschungsinstituts in Peking begann seine Erwiderung mit den Worten: ‚Die Metaphysik ist ein Gespenst, das in Europa seit mehr als zweitausend Jahren umhergeistert. Heute hat es in Europa keinen Platz mehr, an dem es sich aufhalten könnte. Und deshalb erscheint es unter einer Verkleidung in China.‘ Die meisten Gegner Carsun Changs vertraten einen rein materialistischen Standpunkt. Es gibt in der Welt für sie nur die zwei Prinzipien Kraft und Stoff. Und aus deren Wechselwirkung erklärt sich das Weltgeschehen. Es ist daher völlig überflüssig, Gott oder eine Seele vorauszusetzen. Dr. Seufert fügt seinem Bericht über diesen Gedankenaustausch richtig bei: ‚Was in dieser Diskussion zutage tritt, das ist für das junge China charakteristisch. Der Glaube an die Wissenschaft beherrscht die Geister und schlägt alle anderen Fragen nieder. Je radikaler die Lösungen sind, die diese sogenannte Wissenschaft anbietet, desto begeisterte Anhänger findet sie, desto moderner erscheint

sie. So zieht mit dem Sozialismus die materialistische Geschichtsauffassung und noch über ihn hinaus die Theorie des Kommunismus in die Jugend ein⁷.

Es ist ganz folgerichtig, wenn bei diesen materialistisch Vorgegenommenen auch kein wahres Verständnis für das Christentum aufkommen kann. Mit den schnell erlernten Begriffen und Schlagworten der europäischen Aufklärung wird das Christentum als unwissenschaftlich abgelehnt. Durch die Naturwissenschaft widerlegt und von Europa abgelehnt, suche das Christentum nun seinen phantastischen Aberglauben und seine unwirkliche Sittenlehre den Chinesen aufzuzwingen. „Jung-China jedoch will sich nicht mit einer minderwertigen Philosophie, mit unpraktischen Sittenlehren, mit geistlosem Aberglauben und den Mythen der alten Welt füttern lassen, die von der Masse der Missionare in China als göttliche Offenbarung und historische Wahrheit ausgegeben werden“⁸.

Bei dieser kurzsichtigen und verständnislosen Abweisung des Christentums durch Jung-China spielen aber auch noch die anderen bitter empfundenen politischen Motive mit! Jung-China kann es nicht vergessen, daß die Verluste an ehemals abhängigen Gebieten, wie die Abtretung von chinesischem Boden an fremde Mächte, von den gewaltsam raubenden Staaten in scheinheilige Verbindung mit der Missionstätigkeit im Innern Chinas gebracht wurden. Darum lehnt es mit allem Recht jede Missionstätigkeit als Wegbereitung für irgendeinen Imperialismus ab. Aber übereilt sah es in jeder Christianisierung einen Versuch zur politischen Einmischung und im Christwerden eine Entfremdung gegenüber den chinesischen Interessen und einen Treubruch gegen Familie, Staat und Nation.

Wie stellte sich ferner die Regierung zur Frage der neuen Weltanschauung? Ohne jeden Zweifel war sie in diesen Jahren geleitet von der aufrichtigen Sorge um das geknechtete chinesische Volk. Ihr Ziel war die völlige Befreiung von allen Fesseln und Hemmungen, um das Reich der Chinesen zu Aufstieg und Gleichberechtigung, zu Gesundung und Wohlstand zu führen. Weil sich nun die Regierung zum größten Teil aus der jungen, gebildeten Generation rekrutierte, war in der Frage der neuen Weltanschauung für diese Zeit die oben dargelegte Haltung der führenden Schicht ausschlaggebend. Die Direktiven des Unterrichtsministers schienen zu zeigen, daß die Regierung das Ziel in religiös-weltanschaulicher Beziehung für die Zukunft klar habe.

Der radikalste Laizismus Amerikas sollte in der Schule herrschen. Die Religion durfte als Pflichtfach in keiner staatlich anerkannten Schule gelehrt werden, dem sollten sich auch die registrierten (staatlich anerkannten) Missionsschulen fügen. Dazu kamen die glatte Ablehnung der protestantischen Vorschläge, diese „Religionsfreiheit“ bringenden Vorschriften wenigstens zu mildern, ferner die Abänderung der alten Verträge über den Erwerb von Grundeigentum von seiten der Mission.

Soviel schien jedenfalls festzustehen, daß die Regierung als solche Religion in den Schulen ungern sah, die Missionsschulen nicht ausge-

⁷ P. B. Schuler, *Altes Erbe des neuen China*. Ein Beitrag zur Verständigung von West und Ost, Paderborn 1937, 282 f.; vgl. auch A. Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg 1938, 647—650.

⁸ Tang Leang-Li, *China in Aufruhr*, Leipzig 1927, 312.

nommen. Daran änderten die bekannten Einzelfakta, wie die Taufe führender Männer, die Berufung von Christen in hohe Staatsämter, das gute Einvernehmen der Benediktinerhochschule in Peking oder der Jesuitenhochschule in Schanghai mit der Regierung nichts Wesentliches.

Auch das Vorgehen der Regierung gegen wirklichen Aberglauben wirkte sich vom religiösen Standpunkt bedenklich aus, weil es eben nicht auf Reinigung des religiösen Lebens, sondern meist nur auf Zerstörung desselben abgesehen war. Viele überaus notwendige Reformen, die das soziale, politische und wirtschaftliche Leben forderten und die die Regierung mit Mut und Entschiedenheit zum Nutzen des Ganzen durchführte, brachten so dem Volke infolge besonderer Verumständung religiös-sittlichen Nachteil.

Dieser Geist der Regierung wirkte sich in den unteren Regierungsstellen durch die Tat aus. Tempel wurden in Schulen und Waisenhäuser umgewandelt. Die Bronzegötter pietätlos in die Ecke geworfen. Die Lehmgötzen in Stücke zerschlagen. Antireligiöse Bilder in den größten Heiligtümern der Nation aufgehängt.

Im nördlichen Kiangsu zogen politische Führer mit ihrer Leibwache zu einem großen berühmten alten Tempel, „wo sie Götzenbilder an Stricken ins Freie zogen und verbrannten“. „In einem Falle tat der Magistratsbeamte selbst den ersten Streich zur Enthauptung eines Götzenbildes.“ „In Taichow wurde eine große Demonstration gegen den Haupttempel der Stadt inszeniert, an der der Magistrat, der Polizeichef, der Garnisonkommandeur und die Führer der Kuomintang teilnahmen“⁹.

Diese Beispiele zeigen deutlich, welche Ergebnisse die religiöse Krise zeitigt, und wie sich die Regierung und die unteren Behörden den kommenden Neubau Chinas in religiöser Hinsicht dachten. Dem muß aber noch hinzugefügt werden, daß die eigentliche Missionierung oder Glaubensverbreitung auch in diesen Jahren von der Regierung keine direkte Hinderung erfuhr.

Hat nun die Krise auch bei den großen Massen des Volkes bestimmte Wandlungen verursacht? Wir müssen hier scheiden zwischen Stadt und Land. Auf dem Land machte sich die neue Geisteswelle im allgemeinen nicht sehr stark geltend, obwohl auch hier durch zahlreiche Schulen im Sinne der neuen „Aufklärung“ gearbeitet wurde. In der Stadt, wo schon vorher große religiöse Gleichgültigkeit herrschte, ist diese unter den zerstörenden Einflüssen noch gewachsen. Das Konfuziusopfer, ein überaus festlicher Akt, „ist z. B. aus dem öffentlichen Bewußtsein fast ganz ausgeschieden“. „Die hl. Haine... sind zum öffentlichen Belustigungspark gemacht“¹⁰. Die alte Zeit ist hier dahin. Ganz unbegreiflich schnell schwand die Idee des Himmelssohnes aus dem Gesamtbewußtsein des Volkes.

⁹ Vgl. Ostasiatische Rundschau (1929) 215 f.; vgl. auch G. Walter, Gotteskampf auf gelber Erde, Paderborn 1938, 116: „Im Jahre 1928 hat die Regierung alle Tempel, worin nur sagenhafte Wesen verehrt wurden, wie Geister der Flüsse, Berge und Winde, die drei Drachenkönige, der Gott des Reichtums, der Gott, der die Kinder vor dem Himmelshund beschützt und andere, säkularisiert und in Schulen oder Kasernen umgewandelt. Tempel des Konfuzius, taoistische und buddhistische Tempel, Moscheen der Mohammedaner und christliche Kirchen wurden davon nicht betroffen.“

¹⁰ R. Wilhelm, Die Seele Chinas 302; 262.

II. Aufbruch und Neuorientierung des religiös-sittlichen Lebens.

1. Neulebensbewegung. Nach allen Kennern der Geschichte des neuen China nahm der Radikalismus jener geschilderten Krise überaus bedrohliche Formen für den Fortbestand der religiös-sittlichen Kultur des Landes an. Bei der schicksalsschweren Frage, was wird die Zukunft dem großen Volke bringen, wird ganz China in den Abgrund und in das Chaos des kulturfeindlichen Materialismus hinabstürzen oder doch aus seiner ererbten und oft bewährten Volkskraft heraus früh genug den erforderlichen Widerstand finden, teilten sich die Meinungen der besten Kenner des Landes. Gewiß alle betonten, daß gerade für uns Europäer die Seele Chinas große Unberechenbarkeiten in sich berge und China auch in dieser Situation uns Abendländer durch einen unerwarteten Neuanfang überraschen könnte. Gleichwohl sahen viele wohlmeinende Freunde des chinesischen Volkes das Reich sterbenskrank und wagten schweren Herzens keine besonderen Hoffnungen für einen inneren Aufstieg des Landes. Die Neigung des Chinesen zum Partikularismus, sein Mangel an staatlichem Denken, sein Egoismus und sein praktischer Materialismus seien durch die areligiöse abendländische Zivilisation fürs erste rettungslos in die religiös-sittliche, ja allgemeine kulturelle Anarchie hineingezogen.

Wie die letztvergangenen Jahre nun lehren, sind diese Befürchtungen bis heute nicht eingetreten. Die Vertreter der gegenteiligen Meinung, die inmitten aller geistigen Verwirrung und trotz aller religionsfeindlichen Bestrebungen der chinesischen Volkskraft unvernichtbare passive Widerstandskraft zumuteten, haben die Situation wohl besser übersehen. Wie Alt-China trotz zeitweiliger größter verworrener Zustände immer wieder ein Ausgangspunkt und ein Hort der Ordnung wurde, so scheint auch jetzt der Zeitpunkt gekommen zu sein, wo geistige Mächte aus dem alten Chinesentum Aussicht haben, den Wirrwarr zu klären, die Anarchie zu bändigen und das Widerstrebende neu zueinander zu bringen.

Bei dem unablässigen Mühen der chinesischen Regierung um die politische und wirtschaftliche Neuordnung und Erstarkung Chinas ist zumal dem Führer Chiang Kai-Schek die grundlegende Einsicht geworden, daß das abendländische naturwissenschaftliche Wissen und technische Können allein kein Volk einigen, befreien und vorwärts bringen kann. Über diesen notwendigen Mitteln muß es Ziele sehen und Werte anerkennen, die aller Arbeit und allem Kampf erst einen überindividuellen, unvergänglichen Sinn geben. Politisches Chaos und wirtschaftlicher Niedergang wurzeln auch in einem geistigen Chaos und in einem geistigen Niedergang. Einheit und Gemeinschaft, worauf allein der Aufstieg und die Macht des chinesischen Staates beruhen können, sind nur durch Aufruf zum sittlichen Tun bei allen Bürgern des Reiches zu gewinnen.

Um diese sittlichen Mächte im Volke neu zu wecken und zu stärken, gründete Chiang Kai-Schek selbst am 13. Februar 1934 in seinem Hauptquartier zu Nanchang (in der Provinz Kiangsi) die „Neulebensbewegung“. „Das Hauptziel dieser Bewegung ist die Wiedereinführung der alten chinesischen Tugenden: ‚Höflichkeit, Recht-schaffenheit, Bescheidenheit und Schamhaftigkeit‘ und

ihre Anwendung auf das praktische Leben, „beim Ankleiden, Essen, Wohnen und Handeln“; damit sich das chinesische Volk Ordnung, Sauberkeit, Einfachkeit, Sparsamkeit, Schnelligkeit und Aufrichtigkeit aneignet, um dann gemeinsam auf Ordnung zu halten, die Organisation zu achten, seine Pflicht zu erfüllen, die Gesetze zu befolgen und sich von ganzem Herzen für die Nation zu opfern . . . Die „Neue Lebensbewegung“ ist eine Revolution im Leben des ganzen chinesischen Volkes. Sie will mit einfachen und notwendigen Mitteln die Gewohnheiten unseres Volkes, die nicht mehr den heutigen Verhältnissen genügen, beseitigen, sie will das Volk zu einem den Forderungen unserer Zeit angepaßten Leben führen. Mit einem Wort: die „Neue Lebensbewegung“ verlangt vom Volk, es solle sein Leben nach vernunftmäßigen Grundsätzen gestalten“¹¹.

Mit klugem Urteil schreibt Rosenkranz in seinem Buche: Der Nomos Chinas und das Evangelium: „Diese großen Linien der Bewegung müssen wir im Auge behalten, wenn wir auf 27 Lebensregeln stoßen, die gleichsam als Ausführungsbestimmungen gegeben werden, und die von der Aufforderung „Knöpfe deinen Rock zu“ und „Gehe links“ an bis zu hygienischen Vorschlägen hin das ganze Gebiet des chinesischen Verhaltens in Ordnung bringen wollen. Die Neulebensbewegung ist trotz ihres Sichverlierens in Äußerlichkeiten des guten Tones, die den Chinesen bisher ebenso fremd waren, wie sie dem Westen selbstverständlich sind, mehr als was sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Es wirken Kräfte in ihr, die ihr aus dem Aufbruch des chinesischen Nomos zugeströmt sind. Chiang Kai-Schek betont immer wieder, daß es sich bei dem Neuen um eine Wiedererweckung und zeitgemäße Gestaltung eines Alten handelt“¹².

2. Neulebensbewegung und Christentum. So begrüßenswert diese ethischen Bestrebungen der kulturellen Zersetzung gegenüber waren, so trugen sie anfangs gleichwohl keinen religiösen Charakter. „Es ging um eine Reformation des Li als eines personal- und sozialethischen Prinzips. Darum geht es auch heute noch; aber es ist schon längst die Erkenntnis hinzugekommen, daß menschliches Ethos nur dann von Dauer und Wert ist, wenn es religiös gebunden ist“¹³.

„Wer keine Religion hat, der gleicht einem Seefahrer ohne Kompaß auf dem weiten Ozean. Ein Leben ohne Religion hat kein Ziel. Wer keine religiösen Gedanken hat, versteht niemals des Lebens wahren Sinn, er treibt ziellos dahin, ohne viel zu erreichen. Die Religion allein macht den Menschen fähig zu einem Kampf, der mit festem Willen auf ein Endziel gerichtet ist.“ Das sind die Worte aus einer Ansprache, die Chiang Kai-Schek schon wenige Monate nach der Gründung der Bewegung an Studenten richtete, die die Universität verließen. Er empfahl

¹¹ F. T. Ishimaru: Chiang Kaischeck ist groß. Herausgeber: Cheng Chung-Verlag, Hankow-Shanghai 1938, 152. Die Bewegung zur gründlichen Reform des sittlichen Lebens wird unterstützt durch die „Volkswirtschaftliche Aufbaubewegung“, die Chiang Kai-Schek am 10. Oktober 1935 gründete. Diese Bewegung will die Wirtschaft des Reiches heben, um die wirtschaftliche Not des Volkes zu beseitigen, die ein großes Hemmnis der sittlichen Reform des Reiches ist. Ebd. 158 f.; 162—167.

¹² G. Rosenkranz, Der Nomos Chinas und das Evangelium, Leipzig 1936, 191.

¹³ Ebd. 192.

ihnen dringend, sich jetzt, nachdem sie die wissenschaftlichen Kenntnisse erworben hätten, mit Metaphysik und insbesondere mit Religion zu beschäftigen. Und auch damit begnügte er sich noch nicht. Er fuhr fort: „Jetzt, wo ihr euer Examen gemacht habt, will ich euch gleich fragen, wißt ihr, was Christentum ist? was es bedeutet? Christentum ist eine Religion mit einem Endziel und einem hohen Vorsatz. Jesus Christus, sein Gründer, war ein Revolutionär mit seiner Auffassung von Leben und Gesellschaft. Er gab ein Beispiel dafür, was Leben eigentlich sein soll. In seiner Zeit standen die Juden unter der Herrschaft der Römer. Jesus wollte sein Volk befreien und als Letztes eine Weltbruderschaft begründen. Wie wir wissen, sind die drei Prinzipien Dr. Sun Jat-sens aus der Philosophie Christi heraus entwickelt. Beide glaubten an eine Menschheitsverbrüderung. Mit diesem Ziel vor Augen war Christus bereit, sich zu opfern. Er war bereit, sich selbst zu opfern für sein Volk. Der Geist ist es, der die Menschen treibt, ihn voller Verehrung anzubeten. Euer ganzes wissenschaftliches Studium macht euch nicht tauglich zum Dienen. Aber seid gewiß: ihr leistet nur dann etwas Wirkliches für Staat und Menschheit, wenn ihr im Geiste des Christentums dient, im Geiste der Opferbereitschaft“¹⁴.

Überaus bedeutungsvoll sind diese Worte des Führers des chinesischen Volkes, weil er hier den Weg zur fruchtbarsten Auseinandersetzung mit dem Abendland beschritten hat. China soll auch sittlich-religiös sich aufschließen und für das Beste des Abendlandes sich bereit halten. Aus diesem Wunsch und Willen heraus wandte sich der Führer Chiang Kai-Shek auch direkt an die christlichen Missionare und berief sie zu Mitarbeitern an dem inneren Neubau des chinesischen Reiches. Vor katholischen und protestantischen Missionaren gab er in seiner Privatwohnung zu Chungking dem Wunsche Ausdruck, „das neue China möge nach europäischem Vorbild das Programm des ‚Neuen Lebens‘ — Freimut, Tätigkeit, Sauberkeit, Sparsamkeit und Volksgesundheit — verwirklichen. Er bat die Missionare, durch Wort und Tat die Regierung in ihrem Aufbaubestreben, vor allem im Kampf gegen den Kommunismus und den Opiummißbrauch, zu unterstützen. „Um mein Werk durchzuführen, brauche ich die Hilfe der Missionen und Missionare. Nur der christliche Glaube kann wirksam zur Ausführung meines Aufbauplanes beitragen. Denn er allein verfügt über die sittliche Kraft, er allein kann sie ändern mitteilen!“¹⁵ Die Gattin Chiang Kai-Sheks, die diesen in seiner Arbeit und Sorge für das Land vorbildlich unterstützt, erklärte in demselben Sinne vor Vertretern aller christlichen Kreise: „Die Regierung duldet die Missionare nicht nur, sondern sie heißt sie willkommen. Und warum tut sie das? Wir haben erkannt, daß der Mensch mit allem Guten, das er will, doch eben nur ein Mensch ist. Tag um Tag, Monat um Monat, Jahr um Jahr dahinzuleben, das ist so trübselig, und in diese Trübseligkeit greift das Christentum ein: es bringt uns dazu, über uns selbst hinauszuwachsen. Das Christentum hat heute in China größere Möglichkeiten als in irgendeinem anderen Lande der Welt“¹⁶.

¹⁴ Ebd. 192 f.

¹⁵ Die katholischen Missionen 63 (1935) 251.

¹⁶ G. Rosenkranz, a. a. O. 193 f.; vgl. auch Madame Chiang Kai-Shih

Dieser Geist der höchste Verantwortung tragenden Stellen des Landes wirkt sich auch in unteren Regierungskreisen aus. Sie beginnen in den christlichen Missionaren nicht mehr die Vertreter ausländischer Mächte zu sehen, sondern Männer, die von einem unbegreiflichen Geiste getrieben, ihr Vaterland verlassen haben und bereit sind, unter überaus mühevoller Arbeit an der Wiedergeburt Chinas mitzuarbeiten. Zumal in dieser Kriegszeit, wo China bei seiner dichten Bevölkerung furchtbares Flüchtlingselend erdulden mußte, bewundern sie aufrichtig und ehrlich die karitative Tätigkeit der Missionare und Schwestern. Die Werke der Barmherzigkeit in den überfüllten Spitälern und die schützende Sorge auf den Missionsstationen, die vielerorts zu großen Flüchtlingslagern geworden sind, haben bei den meisten die letzten Zweifel zerstreut, ob die Missionare auch wirklich das Beste des Landes wollen. Eine solche unermüdliche Tätigkeit der Priester und Schwestern hat ihre Vorurteile besiegt und sie zur unwiderleglichen Einsicht gebracht.

Gewiß jene Männer, die die politische Verantwortung für China tragen und die meist noch keine Christen sind, sehen in erster Linie die Kulturleistungen der Missionen. Sie schätzen an erster Stelle die physische, die soziale und die moralische Hilfe, die hier ihrem chinesischen Volke zuteil wird. Sie sehen zunächst im Christen den Bürger des irdischen Reiches, der als Christ um so mehr angehalten ist, seine Pflichten dem Vaterlande gegenüber zu erfüllen. Sie übersehen bei diesen guten Früchten des Christentums leicht das innerste Sein der Kirche, die ihrem Wesensgehalte nach Gottesoffenbarung in Wahrheit und Kraft ist. Jene Tugenden des Christentums, „die Leben und Fortschritt garantieren und außerordentlich geeignet sind, die Kräfte des Leibes und der Seele zu fördern“¹⁷, sind nur Ausstrahlungen des neuen göttlichen Lebens im Menschen, das Christus durch Sakrament und Glauben im Menschen wirkt. Und für dieses Leben in Christi Wahrheit und Gnade trägt der Missionar in erster Linie Sorge. Aber es gilt auch hier das Wort des Herrn: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Daß man die Früchte des Christentums erkennt und anerkennt, gibt die Gewißheit, daß eine neue, vielleicht überaus große Gnadenstunde für China geschlagen hat. Es bleibt aber immer noch die große Aufgabe der Missionare, bei allem Zurückfinden und Aufbruch, bei aller Neuorientierung an den Schöpfungsordnungen und bei aller Einsicht für die Früchte des Christentums, hier überall die Hinordnung auf die Übernatur deutlich zu machen, die als Gottes Gabe uns erst zu wahren Christen macht.

(Song May-Ling), *Meine Religion*. Eine persönliche Auseinandersetzung von der führenden Frau des heutigen China, in: *Akademische Missionsblätter* 23 (1935) 19—24.

¹⁷ Vgl. *Die Franziskanermissionen*. Jahresbericht des Franziskaner-Missionsvereins 30 (1936) 12.

Mahayana und Hinayana¹

Von Prof. Hans Lindemann, Wiesbaden, Wilhelminenstr. 52

1.

An dem guten und frommen König Asoka (im 3. Jahrh. v. Chr.) besitzen wir ein hervorragendes Beispiel dafür, wie die Buddhalehre

¹ Zur Ergänzung dieser Ausführungen vergleiche man folgende Veröffentlichungen: Das ältere Werk des Russen Wassiljew, „Der Buddhismus, seine Dogmengeschichte und Literatur“ (aus dem Russischen übersetzt von Schiefer, Petersburg 1860) ist zwar Fragment geblieben, gibt aber auch noch dem heutigen Spezialforscher eine wertvolle Übersicht der mannigfachen Richtungen des nördl. Buddhismus. — Eine bislang noch unübertroffene Darstellung speziell des tibetischen Buddhismus liefert der 2. Band des Buches von Carl Friedr. Köppen, „Die Lamaische Hierarchie und Kirche“, Berlin 1859 (Neudruck 1906); derselbe Verf. hat auch die erste großangelegte Gesamtdarstellung des Bs. geschrieben: „Die Religion des Buddha“, Berlin 1857 (Neudruck 1906). — Abgesehen von dem schon genannten Standardwerke von H. Oldenberg (vgl. o.), das 1920 seine 7. Auflage erlebt hat, gibt noch eine umfassende Gesamtdarstellung das Buch von H. Kern, „Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien“, 2 Bände (englisch, deutsch von H. Jacobi, Leipzig 1882 u. 1884. — H. Hackmann, „Der Buddhismus“, 3 Teile, Halle 1905/06, gibt eine treffliche Übersicht über die Geschichte des Bs. und seine Ausbreitung in den verschiedenen Ländern Asiens. — Einfach und schlicht, aber mit gediegener wissenschaftlicher Kenntnis geschrieben ist der kleine Band (aus der Sammlung Götschen „Aus Natur und Geisteswelt“) von R. Pischel, „Leben und Lehre des Buddha“, Leipzig 1906, 2. Aufl. 1910. — Edward Lehmann liefert in seinem ausführlichen, geistreich und fesselnd und mit genauer Kenntnis der geschichtlichen Grundlagen verfaßten Werk „Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion“, Tübingen 1911 (ursprüngl. dänisch geschrieben, 1907) wie Hackmann eine eingehende Übersicht über den Mahayana- und Hinayana-Buddhismus sowie seine Ausbreitung in den asiatischen Ländern, aber auch in Europa. — Der verstorbene schwedische Erzbischof N. Söderblom (dem das Buch des vorigen Verf. gewidmet ist), ein vortrefflicher Kenner der Religionsgeschichte der Völker, gibt in seiner kurzen Abhandlung „Die Religionen der Erde“, Tübingen 1919, S. 56 ff. eine kurze Charakteristik der Hauptunterscheidungslehren des Mahayana und Hinayana. — J. Witte, der kürzlich mit der Denkmünze des Japanisch-Deutschen Kulturinstituts in Tokio ausgezeichnete, verdienstvolle Forscher, behandelt mit gewohnter Sachkenntnis in besonderen Kapiteln den Buddhismus in China sowie den in Japan (s. u.) in seinem Buch: „Die ostasiatischen Kultureligionen“, Leipzig 1922 (in der Sammlung „Wissenschaft und Bildung“). — Die neueste Darstellung aus dem Bereiche des Mahayana-Buddhismus bietet auf Grund sehr ausgedehnter Quellenstudien das 1937 bei Herder in Freiburg erschienene Buch von Günther Schulmann, „Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes“. Der Verf. zeigt ein tiefes Verständnis und beweist eine durchaus positive Würdigung der großen Weltreligion. Er hält in weitherziger Weise sogar eine Gleichsetzung des Mahayana-Buddhismus mit der abendländischen Vorbereitung des christlichen Glaubens für möglich. Er vertritt ganz unvorurteilnehmend die grundsätzliche Vergleichbarkeit von Christentum und Mahayana und gelangt auf Grund davon zu der Feststellung sehr zentraler Gemeinsamkeiten, ohne daß er etwa (wie andere Forscher in ihrem apologetischen Eifer) in den Fehler verfällt, die gefundenen Parallelen auf dämonische Urhebererschaft zurückzuführen. — Die mannigfachen Abarten des

damals noch auf einen begabten, einflußreichen und charaktervollen Laienvertreter (denn A. war nur ein Laienjünger des Bs.) gewirkt hat. Er gewann durch die Religion eine Kräftigung der sittlichen Arbeit, des Pflichtbewußtseins und der Hingabe an die Gesamtheit. Seine ethischen Anschauungen sind geradezu ideal. „Alle Menschen sind wie meine Kinder“, sagte er einmal. „Wie ich meinen Kindern wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen.“ „Es gibt keine größere Tat als die Arbeit für das allgemeine Beste.“ Ist das nicht echt sozial gedacht? Und dann in dieser frühen Zeitperiode, lange vor Christi Geburt! So empfahl er allgemeine Wohltätigkeit, Milde gegen Dienende und Arme, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Duldsamkeit, Beherrschung der sinnlichen Leidenschaften und bemühte sich um gemeinnützige Einrichtungen wie Bäumeplanzen, Brunnengraben, Anlegen von Herbergen usw. Gleichwohl sind wir nicht zu der Annahme berechtigt, daß die Masse des Volkes zu seiner Zeit ihre Religion in ähnlicher Weise aufgefaßt und betätigt hat. Spuren in seinen Inschriften deuten darauf hin, daß die reine Lehre B.s schon damals nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vorhanden war. Es wird nämlich darin erwähnt, daß er einen Stupa zum zweiten Male habe erneuern lassen (Stupa, eig. „Haarschopf“, ist ein Gedächtnisbau, meist auch ein Religionsgrab). Daraus ergibt sich, daß man zu jener Zeit bereits Stupen zu errichten pflegte — und damit waren zweifellos auch Opfer, Wallfahrten und sonstige fromme Bräuche verbunden; ferner, daß man schon damals an eine ganze Reihe von B.s glaubte —, der, dem der Stupa geweiht war, galt nämlich als ein Vorgänger Gautamas. Auch der Bs. ist dem Schicksal aller großen Religionen bei ihrer Ausbreitung in die Massen nicht entgangen: er zog die Volksmenge nicht zu sich hinauf, sondern sie zog ihn zu sich herab. Unendlich groß war ja auch die Zahl der Bräuche des Glaubens und des Aberglaubens, von denen die ebenso stark phantasievoll wie religiös eingestellte Bevölkerung Indiens umklammert gehalten wurde; der Bs. hat, bei seiner bekannten weitgehenden Toleranz, diese Dinge von Anfang an nicht bekämpft noch behindert. Nach der Überlieferung haben zur Zeit Asokas schon viele Stupen bestanden, nicht bloß der in der Inschrift erwähnte. Auch werden damals bereits Plätze, die an besondere Vorgänge aus B.s Leben erinnerten, oder an denen Reliquien von ihm aufbewahrt wurden, jedenfalls solche Gedächtnisbauten gehabt haben; so sein Geburtsort, der Bodhibaum, wo ihm die Erleuchtung zuteil wurde, der Ort der 1. Predigt: Benares, und die Stätte seines Heimanges: Kuschinagara. Bald aber ging das Bedürfnis der großen Masse nach Befriedigung ihrer religiösen Anliegen durch Zeremonien, die eigentlich außerhalb der buddhistischen Religion lagen, noch viel weiter; zahlreiche andere heilige Plätze wurden angelegt, mit denen auch meist eine Reliquienverehrung verbunden war, die natürlich allerlei Aberglauben wachrief. Neue Erinnerungsobjekte wurden erfunden, die z. T. recht heidnisch waren; so ist die Errichtung von zahlreichen Bodhibäumen eine Anleihe aus

Buddhismus in den verschiedenen asiatischen Ländern behandelt auch das vortrefflich orientierende Büchlein von C. Clemen (aus „Natur und Geisteswelt“): „Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand“, Leipzig u. Berlin 1921. — Im Texte wird Buddha mit B., Buddhismus mit Bs. abgekürzt werden. Bs bedeutet: Buddhas.

älteren Volksgebräuchen. Auch B.s Fußspur (vgl. u.) und das überall abgebildete und verehrte Rad, das „Rad der Lehre“, finden sich bereits bei der Verehrung der alten Gottheiten Wischnu und Krischna. Auf einem Relief aus Asokas Zeit sind diese Zeichen schon dargestellt.

Frühzeitig bereits kam es auch unter den Mönchen selbst zu Zank und Streit um den Vorrang und zu Spaltungen in der Gemeinde. Um hier Abhilfe zu schaffen, wurden vier große Konzilien einberufen. Wichtig für die Geschichte des Bs. sind besonders das 3. und 4. Das 3. fand unter König Asoka statt. Damals waren schon viele schlechte Elemente in die Klöster eingedrungen, auch Ketzer aller Art, die gar keine Buddhisten waren. In den Klöstern war große Unordnung eingerissen, wichtige Vorschriften wurden nicht mehr beachtet. Auf einem von 1000 hervorragenden Brüdern besuchten, unter des Königs Vorsitz abgehaltenen Konzil wurde die wahre Lehre Bs. von neuem festgestellt. Von diesem Konzil an datiert die Missionstätigkeit des Bs. nach außerindischen Ländern. Der der Buddhalehre angeborne Wandertrieb hatte sich bis Asoka so ziemlich auf die nächsten Nachbarländer beschränkt. Von nun an gingen Glaubensboten nach Kaschmir, Afghanistan, den damals nach Alexanders d. Gr. Tode bestehenden griechisch-baktrischen Reichen, den Ländern am Fuß des Himalaya, dem westlichen Dekhan und nach Hinterindien. Nach dem uns besonders wichtigen Ceylon zog Asokas eigener Sohn Mahendra (Pali: Mahinda). So wurde der Bs. allmählich zu einer Weltreligion. Er brachte den noch rohen, unzivilisierten Völkerschaften Asiens indische Bildung und Gesittung.

Die nach Asokas Tode an der Westgrenze Indiens entstandenen griechisch-baktrischen Staaten erlangten auch für die indische Religion und Kultur nicht unerhebliche Bedeutung. Griechische Heere drangen damals nach Osten vor und eroberten zeitweise Boden im Nordwesten von Indien. So strömte auch griechischer Einfluß in indisches Wesen hinüber. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. regierte der große König Menander (indisch Milinda) in Baktrien. Es begegneten sich hier zwei Kulturwelten; in der buddhistischen Kunst ist diese Begegnung und Befruchtung leicht nachzuweisen — schwerer dagegen im Denken und in der Sprache. Aber auch die indische Religion hatte Nutzen davon: zwischen griechische Tempel und Feueraltäre Zarathustras wurden jetzt buddhistische Klöster gebaut; sie haben bis ums Jahr 1000 n. Chr. bestanden.

Seit 165 v. Chr. drangen von Norden und Nordwesten her zentralasiatische Eroberer in Indien ein. Es waren zuerst Saker, d. h. Skythen, sodann aber auch türkische Stämme; sie setzten nunmehr der griechisch-baktrischen Herrschaft ein Ziel. So entstand das sog. indo-skythische Reich. In diesem fand der Bs. einen Boden, der für ihn ebenso fruchtbar und ertragreich war wie der in Asokas Reich. Der größte der indo-skythischen Herrscher war Kanischka (wahrscheinlich regierte er von 78 n. Chr. an). Er heißt mit Recht der „Asoka des Nordens“; er war ein großer Eroberer, aber auch ein starker Schirmherr des Bs. Wie Asoka bei den südlichen Buddhisten, so ist Kanischka bei den nördlichen Buddhaanhängern der gefeierte Glaubensheld. Er berief das 4. Konzil nach Jalandhara; Sanskrit- wie tibetanische und chinesische Quellen berichten über diese höchst bedeutsame Versammlung. Hier wurden die hl. Schriften nochmals revi-

diert. Der Hauptzweck des Konzils war, ein besseres Verständnis der verschiedenen religiösen Parteien (damals schon 18!) anzubahnen und für sie eine gemeinsame Grundlage zu schaffen. Eine Zentralgewalt wurde freilich auch hier nicht hergestellt; die Spaltung dauerte fort. Wichtig ist dieses Konzil hauptsächlich deshalb, weil auf ihm der nördliche Bs. seine Ausprägung erhielt. Der große Kirchenlehrer, durch den er seinen Lehrtypus empfang, war Nagarjuna (zw. 150 und 200 n. Chr.). Er hat den Bs. zu einer Volksreligion gemacht und hat zu diesem Behuf die früheren Regeln und Weisheitslehren geändert und eine neue Theologie geschaffen. Er nahm ihr ihren negativen Charakter, der ihre Schwäche in ihrer Auswirkung auf die Volksseele gewesen war. Er förderte das Zusammenfließen des alten Brahmanismus und des neuen Hinduismus mit einem aufs Praktische gerichteten Bs.

Von vornherein hatten die Grenzlinien zwischen der Buddha-lehre und den übrigen religiös-philosophischen Strömungen nicht hinreichend festgestanden. Auch von den abergläubischen, in der Volksseele herrschenden Bräuchen und Vorstellungen hatte sich der Buddhajünger von Anfang an nicht vorsichtig ferngehalten, sondern war stets allzu sehr geneigt gewesen, fremde Gedankenwelt in die seine hineinzulassen und sich dem naiven Glauben der großen Masse anzubequemen. Dieser Mangel wurde besonders fühlbar, seitdem der Bs. über Indiens Grenzen hinausgedrungen war und fremde Anschauungen in dem Heimatlande B.s Eingang fanden. Gautamas Jünger hatten sich ja auch in den Gebieten des Himalaya, in Turan und Iran festgesetzt und nahmen dort einen derb ausgeprägten Kultus und Aberglauben auf; griechisches, persisches, türkisches und sonstiges Wesen strömte, wie erwähnt, nach Indien hinein. So kam es zu einer neuen Art von Synkretismus. B.s reine Lehre wurde mit artfremdem Stoff erfüllt und erheblich verfälscht; neue Ideen drangen in sie ein. Nicht nur die ungebildete Menge duldete sie, auch das Mönchtum wurde davon infiziert. Man erfand ein neues Lehrsystem, das angeblich echt buddhistisch sein sollte; andere freilich erkannten beizeiten die drohende Gefahr und hielten sich abseits.

2.

Die neue Lehre nannte sich Mahayana, das große Fahrzeug, d. h. der große Erlösungsweg; die sich ihr nicht anschlossen, bezeichneten sich als Anhänger des Hinayana, des kleinen Wagens bzw. Weges. Diese Richtung stellt den älteren Bs. dar, der sich verhältnismäßig reiner erhalten hat; der Mahayana umfaßt den späteren, entarteten Bs. Jedoch ist ihr Verhältnis zueinander in vielen Punkten unklar und unbestimmt. Beide Richtungen sind etwa identisch mit dem nördlichen und südlichen Bs.; jedoch trifft man auf den Hinayana auch in Japan, während die Verbreitung des Mahayana südwärts bis zu den Sunda-Inseln und bis in Teile von Ceylon sich erstreckt (wo sonst i. a. der Hinayana herrscht, vgl. u.). Der Mahayana hat den Bs. erst zur Weltreligion gemacht.

Die gewichtigsten Unterscheidungslehren der beiden Systeme sind kurz folgende: In der philosophisch-theologischen Spekulation des Mahayana gewinnen die im alten Bs. ausgeschalteten Begriffe von einem obersten Gott und von der menschlichen Seele wieder Raum und Bedeutung. B. hat gesagt: Alles (d. h. die ganze Welt) ist Leere; dieser Satz wurde jetzt umgedreht: Leere ist alles, d. h. macht

alles aus, erfüllt alles. Zur selben Zeit wurde „Leere“ gleichgesetzt mit dem Absoluten und für ein Wesen erklärt, das von allen Weltgegebenheiten leer ist, sie aber selbst beseelt und durchdringt. Hier finden wir den im Brahmanismus heimischen Begriff des Pantheismus wieder — der oben erwähnte „Stifter“ des Mahayana, Nagarjuna war nicht umsonst bei den Brahmanen in die Schule gegangen. Dem „Absoluten“ gab man nun auch die Namen „B.s Natur“ oder „B.s überall gegenwärtiges Herz“. Wie dieses in der Natur schlummert, so ruht es auch in der menschlichen Seele, die dadurch von ihrem Ursprung an rein und edel ist; nur haben weltliches, ungöttliches Leben, Sünde und Unwissenheit diese guten Eigenschaften an ihrer Entfaltung gehindert. Unwissenheit, d. h. Mangel an der rechten Erkenntnis, ist auch hier, wie bei B., der Grundfehler der menschlichen Natur. Er kann aber durch die Annahme der richtigen Lehre behoben und so die Seele in ihren früheren Zustand der Reinheit zurückgeführt werden. Dann vereinigt sie sich mit der Weltseele, mit B.s Natur. — Hier sind auch platonische Einflüsse unverkennbar: Die ursprüngliche Reinheit wird wiedererlangt durch die Erkenntnis des Göttlichen; die Anschauung von der Gestalt des Erlösers, der die gefesselte Seele befreit, stimmt überein mit der Lehre des gleichzeitig im Westen aufkommenden christlichen Gnostizismus — möglicher Weise auch kein bloßer Zufall.

Bekanntlich gibt es für B. nur eine Daseinsform unter vielen anderen, die der Mensch nach einem sündenfreien Leben auch erlangen kann. Jedoch sind nach B. auch die Götter nicht ewig; sie können wieder in niedrigere Existenzen herabsinken. Das höchste Ziel, das Nirwana, ist noch nicht ihr eigen, sie haben die Wiederverkörperungen noch nicht hinter sich; sie sind ja doch keine vollkommenen Gottheiten, nicht absolut überirdisch. Von jetzt an erhält jedoch im Mahayana der Begriff Gott ein ganz anderes Aussehen: es gibt nun einen höchsten und ewigen Gott, der alles durchwaltet. Der B. Gautama ist nun nichts weiter mehr als eine seiner historischen, irdischen Ausprägungen, in der er sich inkarniert hat.

Eine Anbetung B.s selbst gab es anfangs nicht. Er war ja in das große Nirwana eingegangen — wie sollte man da zu ihm beten? Aber das Volk mußte so etwas haben, suchte einen Ersatz für die Götter, die der alte B.s leugnete: es fand ihn in der Verehrung der Bodhisattwas. Damit bezeichnete man schon seit B. solche Wesen, die kraft eigenen Verdienstes auf der Stufenleiter der Entwicklung soweit gekommen waren, daß sie bei ihrer nächsten Menschwerdung erwarten durften, ein „Buddha“ zu werden. Gautama selbst war bis zu seiner Erleuchtung ein Bodhisattwa. Wenn ein solches Wesen seine irdische Aufgabe erfüllt hat, kann es ins Nirwana eingehen; dann aber kann es die gläubige Bitte nicht mehr erreichen. Da jedoch der einfache Mann göttliche Persönlichkeiten braucht, die er auch in Not und Unglück anrufen kann, so erfand man die Lehre, daß viele von jenen hohen Wesen, in ihrem starken Verlangen, den armen Menschen zu helfen, sie auf den rechten Weg zu leiten, zunächst noch freiwillig auf ihre Buddhaschaft Verzicht leisten und eine unendlich lange Zeit als Bodhisattwa den tiefer stehenden irdischen Wesen Hilfe und Beistand angedeihen lassen. Denn der Bodhisattwa lebt in einem der vielen Himmel und hat göttliche Kräfte, ist freundlich gesinnt gegen die Leiden der Menschheit und hilft gern denen, die ihn anrufen. Bodhisattwas entstanden so in stets zu-

nehmender Anzahl; oft waren es Volksgötter des Landes, in das der Bs. eingedrungen war; die alten brahmanischen Götter wurden natürlich zuerst übernommen; so ist Manjuschi nur eine Abart Brahmas; er ist der Gott der Weisheit und hat wie Brahma vier Arme; neben ihm steht Brahmas Gemahlin Sarasvati. — Der Gedanke, daß ein früherer Mensch, der den Himmel errungen hat, leicht verstehen kann, um was man ihn bittet, und unser Leiden mitfühlt, ist übrigens ja auch bei der Marien- und Heiligenverehrung zum Teil grundlegend gewesen.

Bald aber genügten auch solche Gottheiten nicht mehr. Es waren doch noch keine wirklichen Götter! So ersann man sich solche in den sog. *Dhyani-Buddhas*, von denen wohl *Amitabha* am bekanntesten ist (bei den Japanern *Amida*, vgl. u.). Ein solcher Gott lebt dauernd im Himmel, geht nicht ins Nirwana ein und hält Wacht über die Bewahrung der Lehre Bs. auf Erden. Er hat auch einen Sohn, *Avalokiteshwara*, „der Herr der Welt“, der als „Gottes Sohn“ ganz wie Christus ein Mittler zwischen Himmel und Erde ist und den Menschen hilft, zu *Amitabha* und in sein Paradies (s. u.) zu gelangen.

Die Anrufung der *Bodhisattvas* und *Dhyani-Buddhas* wird jetzt für die Laien der Mittelpunkt aller religiösen Betätigung. Sie können sich dabei berufen auf ihre guten Werke, daneben aber auch vertrauen, d. h. glauben an die Hilfe der Gottheit, in der Zuversicht, daß sie sich ihrer annehmen wird. — Auch hier bemerkt man wieder eine starke Annäherung an christliche, teils katholische, teils evangelische Gedanken; darüber s. u. Näheres.

An die Stelle des Nirwana, der höchsten Hoffnung des früheren Bs., tritt jetzt das Paradies als eine irdische Herrlichkeit ersten Ranges. Um dahin zu gelangen — und das können alle, nicht bloß Mönche, Frauen so gut wie Männer, Laien wie Gelehrte — ist nur ein gläubiges Herz und Hingabe an die Gottheit erforderlich. Es ist der Lohn derer, die ein tugendhaftes Leben geführt haben, und wer dahin gelangt, braucht vor der Wiedergeburt keine Furcht mehr zu haben. Jedoch gibt es auch einen Strafort, eine Hölle — oder sogar mehrere. — Eine derart veränderte Anschauung tritt also an die Stelle der älteren von der Erlösung durch Aufhebung und Vernichtung alles wirklichen Seins. Es ist ganz unverkennbar, daß diese Lehre und der damit verbundene Kultus vom Hinduismus, von der Verehrung *Schivas*, stark beeinflusst worden ist (vgl. o.). Die Frömmigkeitsäußerung wird in beiden Religionen „*bhakti*“, Hingabe, Ergebung, genannt (ihr klassisches Denkmal ist die Schrift *Bhagavadyita*). Jeder Gläubige kann diese Hingabe im Herzen empfinden; so wurde der Mahayana-Bs. auch zur wahren Volksreligion. Jetzt sind es die Laien, nicht mehr die Mönche, die der Religion ihr Gepräge geben, und so erst erhielt sie die Möglichkeit und Fähigkeit zu weitester Verbreitung.

Noch wichtiger als diese doch mehr oder minder theoretischen Ausführungen erscheint indes die praktische Seite der Religion. Hier befolgte der Mahayana mehr Bs. Leben als seine Lehre. Im Gegensatz zu dieser bewies ja schon B. selbst eine warme, tätige Menschenliebe; durch sie hebt sich der nördliche Bs. rühmlich von dem vulgär-Hinduismus ab. Im früheren Mönchtum war der „*Arhat*“ das Ideal gewesen, der Heilige, der durch völligen Gehorsam gegen die Buddhalehre sich selbst das Nirwana gewinnt. Jetzt tritt an dessen Stelle die Erreichung der Würde des *Bodhisattwa*, der sich selbst voll Erbarmen

aufopfert und so hilfreich die Menschen erlöst. Die Stimmung des Mitleids wurde nun viel stärker betont als im älteren Bs., Mitleid mit allem Geschaffenen, Liebe, die alle Welt umfaßt. Die menschlichen Neigungen und Triebe braucht der Gläubige nicht mehr zu bekämpfen und zu beseitigen, wie B. lehrte, nein, er muß sie nur zu reinigen und zu erheben bemüht sein durch den Grundtrieb der Liebe. Der ältere Buddhajünger kehrte der Welt den Rücken — der Anhänger des Mahayana wendet ihr teilnahmsvoll und mitleidig sein Gesicht zu. Jetzt wurde naturgemäß der Antrieb zur Mission ein regerer: man hielt es für seine Pflicht, auch der übrigen leidenden Menschheit die heilsame Lehre zu bringen. Diese Aufgabe erfüllten wandernde Mönche — deren Zahl noch heutzutage sehr groß ist. Schon B. selbst hatte das Gelöbnis der Barmherzigkeit abgelegt, er wollte nicht eher ruhen, als bis den lebenden Menschen durch ihn zur Erlösung geholfen sei. So muß im Mahayana-Bs. jeder auf eben solche Weise nach der Buddhawürde streben und danach trachten, B. ähnlich zu werden. In der buddhistischen Literatur finden sich unendlich viele Erzählungen, die das tätige liebevolle Erbarmen all' der zahlreichen Bodhisattwas dartun sollen. In einigen Richtungen des Mahayana wird die Moral, die Barmherzigkeit, sogar über das Wissen gestellt, das doch nach der älteren Lehre das Höchste ist; die Moral steht dann wiederum unter der Ergebung, dem Vertrauen, dem bhakti.

Die neue Phase des Buddhaglaubens, die seit dem Zeitalter Kanishkas datiert (s. o.), brachte auch eine andere Sprache auf als Vermittlerin ihrer Gedanken. Im sogen. südlichen Bs. behauptete sich das Pali, die uralte heilige Schriftsprache, bis heute; der Mahayana erwählte sich dafür das Sanskrit, diese alte Gelehrtensprache, die jetzt künstlich modernisiert wurde. Die Schriftstellerei trat nunmehr stärker hervor; sie erhielt die Stelle der mündlichen Überlieferung der hl. Urkunden (B. selbst hat nichts Schriftliches hinterlassen).

Jedoch darf man — bei allen erfreulichen Erscheinungen, die der Mahayana bietet — auch seine großen Schattenseiten nicht übersehen. Wir bemerkten bereits, daß wir uns hier eigentlich ganz auf heidnischem Boden befinden: die phantasievolle Götterlehre mit ihren vielen göttlichen Wesen und ihrem rituellen Tempelkultus, die recht irdisch anmutenden Freuden des Paradieses (die stark an den Islam erinnern) u. a. Nun kam auch noch die Yoga-Lehre hinzu, die sog. Yogatschara; „Yoga“ bedeutet „Anspannung“, d. h. Anspannung aller körperlichen und seelischen Kräfte, um einen Zustand der Ekstase herbeizuführen, in dem man übernatürliche Eigenschaften erhält. Das gab es freilich schon vor B.s Zeiten sowie in der früheren buddhistischen Praxis; da war es eine Folge angestrenzter Meditation oder Versenkung. Jetzt richtete der Mahayana-Gläubige seine seelische Kraft wieder mehr nach althinduistischen Anschauungen auf eine Steigerung ihrer Fähigkeiten bis zur Vereinigung mit der Allseele (vgl. o.), wodurch Wundermacht und Erwerbung magischer Eigenschaften bezweckt wird. Dabei spielen mystische Formeln, bestimmte Zeremonien (Haltung der Hand, Fingerzeichen), Gebete und Handlungen der Beschwörung eine gewichtige Rolle.

Hiermit war dem krassesten Aberglauben Tür und Tor geöffnet. Der Yoga-Lehre folgten die Vorstellungen des sog. Tantra (d. h. heilige

Schrift). Eigentlich sollte der „Tantrismus“ die Yoga-Lehre philosophisch begründen; aber er enthält hauptsächlich Anweisungen zum Treiben von Magie und Zauberei aller Art und ist vor allem stark sexuell gefärbt. Den männlichen Gottheiten stellte man weibliche (Schakti) als Ergänzungen zur Seite, und in der religiösen Kunst ergaben sich daraus häufig höchst obscene und (nach unserem Gefühl) moralisch stark abstoßende Darstellungen. — Daß im Gebiet von Tibet und der Mongolei der Bs. zum grenzenlosesten Aberglauben entartet ist, dem sog. Lamaismus (s. u.), dürfte genügend bekannt sein.

Jedoch auch auf dem Boden Vorderindiens ist etwa seit dem 7. Jahrhundert n. Chr. ein deutliches Nachlassen der Lebenskraft des Bs. zu verspüren. Sinnlichkeit, Phantastik und Aberglauben führten auch hier in stets zunehmendem Maße seine Entartung und damit sein allmähliches Absterben herbei. Gleichzeitig gelangte auch der fast ganz zurückgedrängte Brahmanismus wieder zu neuer Blüte und größerem Einfluß; er stand seinem religiösen Rivalen naturgemäß von Anfang an feindselig gegenüber. Die Hauptschuld an seinem langsamen Verlöschen trägt indes der Bs. in Vorderindien selbst. Was noch von ihm übrig geblieben war, wurde durch den Ansturm des Islam im 12. Jahrhundert hinweggeräumt. Seitdem haben sich nur hier und da in seinem Heimatlande Spuren von ihm erhalten; man stößt noch auf ihn hauptsächlich in dem nördlichen Grenzlande Nipal und am Fuß des Himalaya.

In Ceylon und Hinterindien herrscht noch die verhältnismäßig reinere Form des Bs., der Hinayana, der kleine Weg. Der Hinayana hält noch fester an der alten Buddhalehre von der Selbsterlösung und dem seligen Zustand des Nirwana; er spekuliert nicht über den Grund der Dinge und das Wesen des Daseins. Doch hat auch er mit großer Konsequenz eine Gesamtlehre aufgestellt über das Seelenleben und alles Geschehen: er leugnet jede selbständige Seele, alles bleibende, ruhende Sein — es gibt nur ein Werden, wie bei B. — und alle Wirklichkeit bzw. Substanz. Es existieren nach ihm nur sich folgende Zustände; alle Bestimmungen und Eindrücke werden sofort aufgelöst und machen neuen Platz. Jeder Zustand ist vom vorhergehenden bedingt und abhängig. Auch der Mensch ist in jedem Moment etwas anderes, Neues; sein Tun und Leiden beruht nicht auf dem Dasein einer Seele. Er steht unter dem unüberwindlichen Karma, dem Gesetz von Ursache und Wirkung, das alles Folgende an das Vorhergegangene bindet — genau wie im alten Bs. Der in der Pali-Sprache geschriebene Kanon der Gemeinde in Ceylon ist die Hauptquelle für die Kenntnis des Hinayana. Gleichwohl hat auch der Hinayana sich nicht schützen können vor heidnischer Ansteckung. Auch er verehrte schon frühzeitig B. als Gott; er hat ebenfalls Bodhisattvas, zu denen auch die Götter der Volksreligion gehören; er besitzt seinen rituellen Kultus und bestimmte Gebete; sein Mönchsleben bewegt sich vielfach in Mystik und Ekstase, und auch Magie und Zauberkunst fehlen nicht. Jedoch kann man den südlichen Bs. noch eher als eine Einheit betrachten als den Mahayana. Der hl. Kanon ist überall derselbe, geschrieben in der gleichen hl. Sprache, dem Pali, Wesen und Erscheinung der Mönche, die Einrichtung der Klöster, das Verhältnis der Laien zu den Mönchen — all' das ist in den Ländern des südlichen Bs. einander sehr ähnlich. Es sind freilich nur äußerliche Ähnlichkeiten; daneben gibt es auch Verschiedenheiten genug. Bei den nördlichen Buddhisten tritt die Differenz der Anschauungen und Gebräuche noch stärker in die Er-

scheinung. Hier kann man zwei eigenartige Strömungen bemerken: zunächst der Buddhismus der tibetanischen Richtung, der sog. Lamaismus, zu dem Tibet, die Völkerstämme des Himalaya und die Mongolei zu rechnen sind, und dann der chinesische Buddhismus, der jetzt auch Foismus genannt wird (Buddha heißt in China „Fo“), der auch die maßgebende Richtung für die Buddhaanhänger von Korea und Japan gewesen hat. Der japanische Buddhismus nimmt noch eine besondere Stellung ein.

Bei solcher Lage der Verhältnisse liegt es am Tage, daß die Einteilung in nördlichen und südlichen Buddhismus nur mit gewissen Beschränkungen als statthaft zu bezeichnen ist. Der englische Forscher Rhys Davids, s. Z. Professor des Pali und der buddhistischen Literatur in London, einer der bedeutendsten Forscher auf diesem Gebiet, der Begründer der Pali Text Society, dessen grundlegendes Werk *Buddhism*, London 1837, seitdem viele Auflagen erlebt hat, schlug sogar vor, jene Unterscheidung gänzlich aufzugeben. Dagegen setzten sich jedoch die südlichen Buddhisten ganz energisch zur Wehr. Man darf wohl voraussetzen, daß gebildete Buddhisten in dieser Streitfrage ein zutreffendes Urteil besitzen und daß ihre Überzeugung von der tatsächlichen Divergenz der Anschauungen und Gebräuche bei den beiden Gruppen der Buddhareligion auf gewichtige Unterlagen zurückzuführen ist. Bei der althergebrachten Gruppierung ist — nach den vorigen Ausführungen — auch kaum die Gefahr vorhanden, daß der Leser diese Einteilung so verstehen (oder mißverstehen) wird, als ob die Bezeichnung nördlicher und südlicher Buddhismus so etwas wie eine geschlossene Einheit darstellen solle. Die Entwicklung der Buddhalehre ist überall in ihren ausgeprägten Einzelheiten länderspezifisch erfolgt, auch wenn man den in die Augen fallenden Unterschied zwischen Nord und Süd beibehält. — In zwei folgenden Aufsätzen soll — als zwei besonders typische Beispiele für diese abweichende Ausgestaltung des Buddhaglaubens im Laufe der Jahrhunderte — die eigentümliche Ausprägung, die er auf Ceylon und in Japan erfahren hat, einer eingehenderen Betrachtung gewürdigt werden.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Die religiöse Lage in Iran im Wandel der Zeiten

Von Univ.-Prof. Dr. J. B. Aufhauser, Würzburg.

1. Überblick über Geschichte und Religionen des alten Iran

Wohl kaum ein Land der Erde blickt auf eine so schicksals- und wendereiche politische und geistige Geschichte zurück wie Iran.

Iran, wie die früher Persien genannte Landschaft auf Befehl des derzeitigen Schahs seit 31. 3. 1935 heißt, mißt etwa 628 000 Quadratmeilen, d. i. rd. 1 644 000 qkm. Großdeutschland umfaßt heute ca. 600 000 qkm, so daß also Iran fast dreimal so groß als unsere Heimat ist. Von der Gesamtfläche des Bodens des Landes sind jedoch nur 10 Proz. anbaufähig, 80 Proz. sind Steppe, meist unfruchtbares Tafelhochland, das, umgeben von über 5000 m hohen Randgebirgen (5670 m Demavand im nördlichen Elbrusgebirge, 5100 m das Zagrosgebirge im Süden) durchschnittlich 13—1600 m hoch liegt. 10 Proz. sind Salzwüste im Zentrum und Osten (Kewir-Wüste).

Während in Deutschland auf den qkm 135—142 Menschen zu rechnen sind, sind es hier in Iran nur 9,1. Die Bewohner des Landes, die Perser, gehören zur indogermanischen Völkerfamilie. Von der Urheimat der Arier in den weiten zentralasiatischen Steppen östlich vom Schwarzen und Kaspischen Meere bis Turkestan, hatten sie sich wohl nach Ostiran, dann über das Iranische Hochland bis zum Zagrosgebirge im Südwesten und ins Zweistromland (Sumerer) bzw. über das heutige Afghanistan und Belutschistan zum Indus und Ganges in Nordindien ausgebreitet und hier dauernde Landnahme gefunden (im 3. zum 2. bzw. 1. Jahrtausend v. Chr.) Reine Arier leben freilich heute nur noch in der Umgebung von Yezd, Schiras (Provinz Fars oder Pars, benannt nach dem Arier-Zweig Pars, mit alten Feuertempel-Ruinen), Isfahan. Persien war ja seit Jahrtausenden das ständige Durchzugsland für alle Erobererheere und Handelskarawanen, mochten sie ihren Weg vom Osten nach Westen oder umgekehrt nehmen. Blutmischung war so vielfach sein Schicksal, nicht zum geringsten auch durch die sogenannten Zeitehen der mohammedanischen Pilger. Außerdem finden sich noch Araber, Turkmenen, Kurden, letztere besonders im Westen, und Juden. Von den 15 Millionen Bewohnern des Landes sind etwa 2 Millionen Nomaden oder Halbnomaden. Nach amtlicher Darstellung gibt es freilich im Lande keine Nomaden mehr.

Das trockene, gesunde Hochlandklima kennt heiße Sommer und strenge Winter. Lungenentzündungen können hier bei der Höhenlage durch Herzaffektionen leicht den Tod bringen, wie in Kaschmir, Abessinien. Südlich des Kaspischen Meeres herrscht subtropisches, ungesundes Klima. Ein Sprichwort sagt: „Willst du bald sterben, dann gehe nach der Provinz Mazanderan und Gilan“. Die Malaria rafft hier alljährlich viele Opfer dahin. In diesem klimatisch völlig anders gearteten Lebensraum wuchert in den Urwäldern üppigste Vegetation, gedeihen Reis- und Baumwollkulturen aufs beste.

Die Hauptlandesprodukte sind Gemüse, Getreide, zumal Weizen, Gerste, Mai, Reis, Melonen, Baumwolle, Schafwolle, Gummi, Früchte (Aprikosen, Feigen, Rosinen, Sultaninen, Birnen), Tee, Seide, Tabak, Zucker, Opium, Salz, Eisen, Kohle, Kupfer, Schwefel, Türkis, Jute. Die Bodenschätze sind indes noch lange nicht erforscht. Reiche Ölquellen finden sich im Osten, Westen und Südwesten des Landes. Bei meiner Fahrt zwischen Bushir und Schiras sah ich das träge dahinfließende Öl gleich einem Bach strömen. Unangenehmer Schwefelgeruch hatte mich schon darauf vorbereitet. Seit 1902 werden die Schätze durch die anglo-iranische Ölkompagnie ausgebeutet. Sie beherrscht mit der Irak Petroleum Co., der Oil Concession Ltd., einer Tochtergesellschaft der letzteren, und der amerikanisch-englischen Bahrein Petroleum Co. die ganze Ölgewinnung im Nahen Osten.

Die Heimarbeit der Frauen schuf die weltbekannten persischen Wollteppiche, Schale, Seiden und Baumwollfabrikate, auch Leinwand und Textilwaren. Die moderne Industrie verarbeitet Baumwolle zu Textilstoffen, ebenso auch Zucker und Zement. Das Land ist ungeheuer reich an den von Nomaden gezüchteten Schafen und Ziegen. 1934 zählte man 16 Millionen Schafe, 6,8 Millionen Ziegen, 1,3 Millionen Rinder, 1 Million Esel, 529 000 Mauleseln, 344 500 Pferde. Weidende Schaf- und Ziegenherden gehören fast überall zum charakteristischen Landschaftsbilde. Auf den Hochsteppen fährt das Auto durch vegetationsarme Sand- und Steinflächen oft 50 Kilometer weit in absolut gerader Linie ohne jegliche Steigung auf tafelförmiger Ebene dahin. Findet sich jedoch irgendwo Wasser, so haben sich dort auch Menschen niedergelassen. Auch das kleinste Dorf hat seinen Teeladen, in dem man wohl-schmeckenden, außerordentlich billigen Tee, Eier, Fladenbrot, aber auch Schaffleisch und Geflügel erhalten kann. Diese Teeläden bieten auch vielfach die einzige Möglichkeit zur Nächtigung. Ich habe es freilich auf meiner anstrengenden Fahrt von Bushir über Schiras, Isfahan nach Teheran, die ich zum größten Teil in Lastautos zurücklegen mußte, vorgezogen, im Auto zu bleiben.

Persien ist ein Land, das bisher fast ohne Eisenbahnen war. Nur eine Linie führte von Bandar Shah am Kaspischen Meer nach Teheran, eine weitere Kleinbahn von hier nach Shah Abdulazim und eine andere nach Qum.

August 1938 wurde der Bau der transiranischen Eisenbahn, welche das Kaspische Meer via Teheran mit Bender Shapur am Persischen Golf verbindet, vollendet. Doch fahren bisher noch keine Züge. Diese Linie erschließt die landschaftlich großartigste Bergwelt mit sehr vielen Tunnels und Viadukten. Bei meiner Reise im Lande war ich 1938 noch auf Autos angewiesen. Da aber meine Devisenbestände sehr gering waren, mußte ich die 778 km lange Strecke Bushir—Isfahan im Lastauto zurücklegen. Wahrlich alles andere denn eine Luxusfahrt! Von Isfahan über Teheran nach Bagdad (1375 km) konnte ich in einem Personenauto mit anderen Fahrgästen reisen. Es bedarf einer guten Gesundheit, eines unempfindlichen Magens, um solche beschwerliche Fahrten zu machen. Zumeist wird, ähnlich wie es seit Urzeit bei den Kamelkarawanen der Fall ist, nachts gereist. Dabei führen beide Strecken über hohe Pässe, im Süden über die etwa 2800 m hohen Pir Zan- und Dokhtar-Pässe, im Westen über den Pai Taq-Paß. Meist geht die Fahrt durch siedlungs- und damit menschenleere öde Hügel- und Westenwelt.

Fahren wir von Bushir nach der vielbesungenen Gartenstadt Schiras mit ihren Rosen, Zypressen, Weinbergen und Nachtigallen, so steigt das Auto von der Meeresküste über fast 2800 m hohe Pässe (Pir Zan und Dokhtar) des Randgebirges in die Hochebene empor. Die Fahrt ist bei dem eintönigen Charakter der Landschaft, wo selbst auch die interessantesten Gebirge infolge Mangels an Waldungen und frischem Grün unser Auge nicht in gleicher Weise wie etwa in Europa, im Himalaja, in Japan oder Kalifornien erfreuen können, sehr ermüdend.

Iran gibt nur schwer die Erlaubnis, das Land zu besuchen. Sie wird nur erteilt zum Grenzeintritt an einem vorher angegebenen bestimmten Orte. Auch der Grenzaustrittsplatz muß vorher bereits festgelegt sein. Das Land kennt als Devisenland weiterhin all die sattem bekannten geldlichen Beschränkungen. Außer dem Lande gekauften iranisches Geld darf nicht eingeführt, fremde Devisen dürfen nur an den offiziellen Banken zum offiziellen Kurse gewechselt werden. Während wir z. B. in Karachi für ein englisches Pfund 130 Rial erhalten, zahlt man im Lande selbst nur etwa 75. Beim Verlassen des Landes wird der mitgeführte Geldbetrag streng geprüft, Ausweise für die fehlenden Devisen müssen durch die Wechselbescheinigungen der Banken, durch Vorlage von Rechnungen usw. nachgewiesen werden. Auch im Staatsdienst stehende Ausländer unterliegen den Devisenbestimmungen. Sie dürfen hier im Lande verdientes Geld nicht ausführen. Auch nicht etwa in Form von Altertümern, deren Ausfuhr speziell streng überwacht wird, oder von Teppichen. Nur die Mitnahme von einem Teppich ist ihnen gestattet. Infolge des schlechten Zwangswechselkurses sind Reisen im Lande verhältnismäßig teuer, zumal Fremden nicht wie in den europäischen Devisenländern Ermäßigungen (Register-Mark, Reise-Lire u. ä.) gewährt werden. Bei der Einförmigkeit und Trostlosigkeit der Landschaft, welche die freilich mächtig wirkenden Gebirgsgegenden weit überwiegt, bei der bisweilen fremdenungünstigen Stimmung der Bevölkerung, beim Fehlen all des früheren orientalischen Zaubers vermag das Land keine große Anziehungskraft zu entfalten.

Haupteinfuhrartikel des Landes sind Wollfabrikate, Motore, Maschinen aller Art, Eisenbahnmateriel, aber auch Tee und Zucker. Ausgeführt wird vor allem Petroleum, schweres Öl, Tabak, Opium, Wollteppiche, Seide, Harzgummi, Trockenfrüchte, Baumwolle, Reis, Häute, Felle. Doch ist der Außenhandel Staatsmonopol. Während von 1922 bis 1927 ein Amerikaner, Dr. A. C. Millspaugh, als Berater und Generaladministrator der Staatsfinanzen mit großen Vollmachten, von 1929—1933 ein deutscher Direktor an der Staatsbank, bis 1934 zahlreiche belgische Zollinspektoren im Lande tätig waren, sind heute all diese Stellen, ebenso wie im Telegraphendienst, der Hafenverwaltung, dem Beleuchtungswesen, durch Landessöhne besetzt. Als Hauptparole erklingt ja „Iran den Iranern — Kauft im Lande hergestellte Waren — Kauft nicht bei Juden!“ Denn auch hierzulande wendet sich die Stimmung zumal der führenden nationalen Schicht mehr und mehr gegen die Semiten.

Photographieren ist überall im Lande Fremden wie Einheimischen streng verboten. Man braucht eigene Erlaubnis, die nur schwer, in der Hauptstadt fast unmöglich zu erhalten ist. Von Rechts wegen müßte man immer von einem Polizisten begleitet werden, der zu bestimmen hätte, was man aufnehmen dürfe oder nicht. Straßenszenen, Bilder von Mollahs und Bettlern, von Heiligen-Schreinen dürfen überhaupt nicht gemacht werden. Beim Verlassen des Landes setzt man sich der Gefahr aus, daß belichtete, aber nicht entwickelte Filme konfisziert werden.

Im Morgengrauen seiner Geschichte war Persien dem angrenzenden Reiche der Sumerer (aus dieser Zeit stammt das Relief von Taleh Sepid, zwischen Bushir und Kazerun), Elamiter, Assyrer (836—710 v. Chr.) und Babylonier im Tigrisbecken zeitweilig einverleibt. In dem durch Deiokes (700—647) begründeten Reiche der Meder (700—559 v. Chr.) mit Hagmatana (griechisch Ekbatana, heute Hamadan) als Hauptstadt schufen sich die iranischen Arier ihr erstes unabhängiges Staatswesen und Reich durch Unterwerfung der Assyrer, Skythen und von Lydien. Durch Kyros d. Gr. (559—529), den Gründer der Achämeniden-Dynastie (558—331 v. Chr.) und dessen Nachfolger Kambyses (529—521) erlebte es seinen ersten Aufstieg als Weltreich, dessen letzte Vollendung unter Dareios I. (521—485, Hystaspes) seine Grenzen über Babylon bis an die Gestade des Mittelmeeres, Ägypten, Südrubland, Makedonien und nach Nordindien vorschob. Die Weltreichsidee ist hier erstanden und durch Xerxes (485—465 v. Chr.) und seine Nachfolger erstmals verwirklicht worden. Die Reliefs an der großen Halle des Xerxes in Persepolis zeigen Vertreter von 23 Nationen, die in langer Prozession ihre jährlichen Tributgaben dem König der Könige darbringen.

Wir lesen noch heute an der Innenmauer des ersten Toreingangs zu Persepolis die stolzen Worte: „Ich bin Xerxes der Große, der König der Könige, der König über viele Völker, der König von diesem großen Universum, der Sohn des Darius, der Achämeniden König. Xerxes der große König sprach: Durch die Gnade des Ahura Mazda habe ich das Portal gebaut, das Tor aller Nationen. Möge Ahura Mazda mich und mein Reich in seinen Schutz nehmen.“

Der religiöse Strukturwandel Irans im Verlaufe der Jahrtausende zeigt eine außerordentliche Buntheit in Ideen und Frömmigkeitsformen. Vor und zu Beginn der geschichtlichen Zeit finden wir in Medien-Persien die *indo-iranische*, also arische Religion mit ihrer Naturverehrung, ihren Göttergestalten Ahura, Mithra, Varuna usw. Ihre Hauptelemente werden von Zarathustra (Zoroaster) in Ostiran (Baktrien) (um 1000, nach anderen 600 bis etwa 530) in seine den bauerlichen Verhältnissen angepaßte reformierte Frömmigkeit verwoben. Ihre Hauptmerkmale sind schroffer Dualismus im Kampfe des Ahura Mazda¹ mit Ahriman, zwischen Gut und Böses, Licht und Finsternis mit lebendig ausgemaltem eschatologischen Endkampf, der aber den Dualismus überwindet und nur das Reich des Ahura Mazda, des Geistes des Lichtes und der Kraft, dessen Symbol Feuer und die beschwingte Sonnenscheibe sind, bestehen läßt. In dieses gehen die guten Menschen und nach ihrer Reinigung im Endfeuer auch die entsühnten Bösen ein. Nur die zu Dalvas gewordenen besonders bösen Menschen werden mit diesen vernichtet. Die beiden

¹ Am frühesten ist der Name Madza 714 v. Chr. in Medien erwähnt (vgl. Ed. Meyer, in: Ztschr. f. vergl. Sprachwiss. 42 (1909) 1 ff.). Angehörige der persischen Militärkolonie auf der Insel Elefantine in Oberägypten nannten sich später Mazdasnier.

altiranischen sozial-religiösen Gruppen, die Mithrasgemeinde als Sammlung der Gegner des Zoroaster, und die Gatha-Gemeinde, seine Anhänger, lagen in hartem Ringen miteinander².

Aus dieser religiösen Sphäre erstand dann in persisch-achämenidischer Zeit (558—331 v. Chr.) die altiranische Nationalreligion des Zoroastrismus oder Mazdaismus mit dem ununterbrochenen Kult des heiligen reinen Feuers. Durch Aussetzung der Toten zum Fraße durch Hunde oder Geier, letzteres auf den „Türmen des Schweigens“, wie wir sie noch heute in der Berggegend von Yezd, Shiraz, Aden, Bombay usw. sehen, soll eine Verunreinigung der heiligen vier Elemente (Erde, Feuer, Luft, Wasser) durch eine andere Leichenbeseitigung (Erd- bzw. Feuerbestattung, Lufttrocknung usw.) vermieden werden³. Doch gewährten die Achämeniden auch den Religionen der von ihnen besiegten Stämme und Völker eine Heimstätte in ihrem Reiche, ebenso wie sie, als letzter noch Kyros, deren zerstörte Kultstätten für Nannar und Enu in Ur und Babylon wiederherstellen ließen. Ja, manche von diesen Großkönigen ließen sich sogar in die Mysterien dieser unterworfenen Völker einweihen, um auch den Schutz ihrer Götter, die Freundschaft mit ihren Priestern zu gewinnen. So wurde der reine Mazdaismus bereits unter seinen berufenen Hütern, den Großkönigen, durch Vermischung mit anderen Elementen, sei es aus altiranischem Heidentum, sei es aus orientalischen Kulturen (Mithras, Anahita u. a.) getrübt und zum Magismus persischer Zauberer und Priester umgeformt.

Die in einen azurblauen Himmel ragenden Ruinen von Persepolis und Shush (Susa) künden noch heute von der vergangenen Herrlichkeit des Achämeniden-Reiches, aber auch vom Eroberungswillen eines Alexanders aus Makedonien, der auf seinem Siegeszuge durch Persien (332—330) mit seinen 40 000 Mann die damaligen Hauptstädte dieses Weltreiches Pasargadae, Persepolis, Shapur und andere mit all ihren architektonischen, skulpturellen und literarischen Schätzen in Schutt

² Vgl. Charles Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, Paris 1935; Herm. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen 1930; Christ. Bartholomae, *Zarathustras Leben und Lehre*, Heidelberg 1924; M. N. Dhalla, *Zoroastrian civilisation from the earliest times to the downfall of the last Zoroastrian empire 651 a. D.*, New York 1922; ders. *History of Zoroastrianism*, ebenda 1938 (unterscheidet folgende Perioden: Vorgathische älteste Zeit bis 1000 v. Chr., Gathische um 1000 v. Chr., Avesta-Zeit 800 v.—200 n. Chr., Pehlevi-Zeit 3.—9. Jahrh., Verfallszeit 9.—18. Jahrh., Wiedergeburt seit dem 19. Jahrh.); Wolfg. Voigt, *Wertung des Tieres in der Zarathustra-Religion*, München 1937; I. I. Modi, *A catechism of the Zoroastrian religion*, Bombay 1911; Zortoshti, *A quarterly review of Zoroastrian Religion*, Bombay 1903 ff.; G. Widengren, *Hochgott-Glaube im alten Iran*, Leipzig 1938; M. N. Whallia, *History of Zoroastrianism*, London 1938; J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostaries et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 Bde., Paris 1938; O. G. v. Wesedonk, *Das Weltbild der Iranier*, München 1933; Arthur Christensen, *Die Iranier im Handbuch der Altertumswissenschaften*, ebenda 1933.

³ Wohl ursprünglich eine primitive Bestattungsweise im östlichen Iran, die nicht religiöser, sondern hygienischer Art war zur Vermeidung von Epidemien. Noch heute schildert uns der Führer durch die Dakhmas (Türme des Schweigens) auf den Malabar Hills bei Bombay diese Art der Leichenbeseitigung als die vollendetste und zur Vermeidung jeglicher Epidemien geeignetste.

11 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 3. Jahrgang. 2. Heft.

und Trümmer legte. Es berührt uns zutiefst, auf der Inschrift zu Pasargadae zu lesen: „Oh du, wer immer du seist, und woher immer du kommst, ich bin Kyros, der Sohn des Kambyzes, der Gründer des iranischen Reiches, das Asien beherrschte. Mißgönne mir darum nicht, dies Häuflein Erde, das meinen Leib bedeckt.“ Alexander soll auch das hl. Schrifttum der Perser verbrannt haben. Das Reich seiner seleukidischen Nachfolger (323–250 v. Chr.) hatte in diesen zentralasiatischen Gebieten keine starke Verwurzelung gefunden. Weder Alexander noch die griechisch-iranischen Seleukiden konnten das religiöse Antlitz Persiens ändern oder gar neu formen. Der Widerstand der Magier, der religiös-nationalen Führer, gegen fremde Kulte der verhaßten Eroberer war zu groß. Das Reich der turanischen Parther mit der Arsakiden-Dynastie (250 v. bis 226 n. Chr.), dessen Hauptstadt das hunderttorige Hekatompylos nahe bei dem heutigen Dameghan, später Rhaga (Rey bei Teheran) war, wußte die politische und kulturelle Unabhängigkeit des Landes zu wahren, sich auch im Kampfe mit Rom um Armenien zu behaupten. Unter parthisch-arsakidischer Herrschaft hat sich der Mithraskult aus seinen persischen Heimatgemeinden schon weit zum Westen auch in die syrisch-griechisch-römische Welt bis Germanien und Britannien verbreitet. Die Verehrung des Lichtgottes Mithras, des Patrons der römischen Legionäre, und seine mystische Erlösungsreligion mit Unsterblichkeitsglauben und Mysterienkult, wurde durch diese bis an die Grenzen des römischen Reiches gebracht. Darstellungen seiner Felsengeburt, wie er sich aus der Umschlingung der Schlange, dem Symbol der Dämonen, windet, wurden in verschiedenen ausgegrabenen Mithräen (Carnutum = Petronell — Neuenheim, Hedderndorf, Schwarzerden, Osterbuck, Saalburg, Königshofen b. Straßburg, Dormagen, Dieburg b. Darmstadt usw.) gefunden. Er war zum gefährlichsten Konkurrenten des jungen Christentums geworden. Umgekehrt hatte das Judentum schon seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. und zu Anfang des 2. nachchristlichen Jahrhunderts auch Christentum und Gnosis in Persien Eingang gefunden.

Persien errang nunmehr wieder frei von mehr denn 500jähriger Fremdherrschaft seine zweite Blüte unter dem von Ardeschir (226–241 n. Chr.) begründeten einheimischen Geschlechte der Sassaniden (226–650). Den Gelüsten der Römer, ihre Herrschaft bis hierher auszuweiten, setzte König Shapur I. (241–273) durch seinen Kampf gegen Valerian ein ruhmloses Ende (vgl. die Reliefs von Naghsheh Rostam bei Persepolis und Tschogan in den Ruinen der Stadt Shapur bei Karzerun). Aus seinen siegreichen Kämpfen im Westen um 260 brachte Shapur eine große Zahl syrischer Kriegsgefangener mit und siedelte sie im menschenleeren südlichen Lebensraum seines Reiches, in Babylonien, Susiana und der Persis, der südwestlichen Provinz des eigentlichen Persien an, die nach dem eigenen Namen Fars (Pars in Pahlavi) von den Griechen Persis genannt ward. Mit ihnen kamen auch die ersten größeren Christenkolonien ins Land, das diesen völkisch-religiösen Minderheiten trotz seiner Nationalreligion volle religiöse Freiheit gewährte.

Das Christentum in Persien reicht indes noch weiter zurück.⁴

⁴ P. Peeters, *Le passionnaire d'Adiabène*, in: *Analecta Bollandiana* 43 (1925) 261 ff.; E. Sachau, *Chronik von Arbela*, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, 1915, Nr. 6; ders., *Vom Christentum in der Persis*, Sitzungsberichte der Berl. Akad. d. Wiss. 1916, S. 958–980;

Nach der im 6. Jahrhundert abgefaßten Kirchengeschichte des Mschiha-zekha (herausgegeben von A. Mingana, *Sources syriacques*, I. 1908) wäre das Christentum zuerst von Addai (Thaddäus) um 100 in der Adiabene verkündet worden. Von Mar Isaak wird berichtet, er habe den Rabhakht (Rambakht?), den Gouverneur des Landes getauft, freilich aus Furcht vor Valgesch (Vologeses) II. (77/78 bis 146/47) insgeheim. Unter seinem Wohlwollen hätte sich das Christentum im Lande ausgebreitet, um 130 wurde auch die erste christliche Kirche gebaut. Bischof Abraham mühte sich von Vologeses III. (147/48 bis 191) zugunsten der Christen in Persien ein Toleranzedikt zu erwirken. Aber die Christen waren schon damals wegen ihrer Glaubensverbundenheit mit den westlich angrenzenden, vielfach feindlichen Ländern ungern gesehen. Als die Perser 224 Mesopotamien eroberten, bestanden dort bereits 17 Bistümer.

Über die von Shapur I. in seinem Reiche angesiedelten Christenkolonien berichtet der Chronist: „Aus diesem Grunde wurden die Christen im Perserreiche zahlreich. Es wurden Kirchen und Klöster gebaut. Der Antiochener Ardak wurde Bischof. In Rew Ardasir, dem Sitz des Erzbischofs, wurden zwei Kirchen gebaut. Der Gottesdienst wurde in griechischer und syrischer Sprache gehalten“. (Chronik von Seert, herausgegeben von A. Scher, *Histoire Nestorienne inedita in Patrologia Orientalis* IV [1908] 215 ff.; V [1910] 317 ff.) Die christlichen Gemeinden Persiens waren wie gesagt hauptsächlich nationalsyrische. Sie fanden sich überwiegend in den Städten. Ihre Mitglieder, die Angehörigen der dortigen syrischen Kolonien, waren wohl meist Kaufleute und Landbesitzer. Die Zentrale dieses östlichen Christentums, das unter dem Patriarchat von Antiochien stand, war Seleukia-Ktesiphon, die von Seleukos am Tigris nach dem Tode Alexanders d. Gr. 323 v. Chr. (im nahen Babylon) gegründete Hauptstadt. Doch wohnten zur Zeit Shapurs I. wohl nur wenige Christen hier, die von einem Bischof Schalupha einen Priester erhielten. Infolge der unvorsichtigen Predigt eines zu Besuch hier weilenden Bischofs kam es zu den ersten Christenverfolgungen. Die geistig-religiöse Abhängigkeit der syrisch-persischen Christen von Antiochien bildete ja ob ihres politischen Beigeschmacks von Anfang an ein gewisses Hemmnis für die Ausbreitung und Einwurzelung des Christentums in Persien.

Damals schuf in der Hauptstadt des Landes Ktesiphon Manes (Mani 242–76) aus mazdaistischen, also altiranischen, jüdischen, christlichen, gnostischen und buddhistischen Elementen eine neue synkretistische Religion mit betonter Spiritualität und Befreiung des Geistes von den Fesseln des Leibes, der Materie. Shapur I. war ihm günstig gesinnt. Aber der mazdaistische Klerus vertrieb Mani über die Grenzen des Landes. Doch wurde er um 273 von König Hormuzd I. wieder zurückgerufen. Aber sein Nachfolger Bahram I. (Varahram) übergab ihn aufs neue den mazdaistischen Geistlichen, die ihn um 276 kreuzigten. Doch hat sich der Manichäismus weiterhin in Rhaga (Rey) als seinem Zentrum erhalten. Er hat die christliche Missionsarbeit im Osten zeitweise gehemmt, auch im Westen, in Italien wie Spanien seinen Einfluß geltend gemacht. Christliche, mohammedanische wie buddhi-

A. Allgäuer, Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien, in: *Katholik* 98 II (1918) 224 ff., 289 ff.; F. Haase, *Alte christliche Kirchengeschichte*, 1925; V. V. Bolotov, *Aus der Geschichte der syrisch-persischen Kirche*, 1901 (russ.).

stische Kreise haben das manichäische Schrifttum fast restlos vernichtet^{4a}. Später wurde er sogar die offizielle Religion der Uighuren-türken (763—840).

Im nordöstlichen Baktrien hatte auch der Buddhismus ein Zentrum gewonnen. Die Buddhastatuen in den Felsgrotten bei Bamian, etwa 50 Meilen nordwestlich von Kabul u. a. sind hierfür Zeugen. Die sassanidische Kunst hat hier auf die ersten buddhistischen Kunstschöpfungen befruchtend gewirkt und durch diese gräkobuddhistischen Statuen und Reliefs die indisch-buddhistische und durch sie späterhin die chinesisch-koreanische und japanische sakrale Kunst beeinflusst.

Unter den echt persischen Sassaniden gewann die altiranische Nationalreligion mit ihrem Zentrum Rhaga, dessen Ruinen noch heute in der Nähe von Teheran bei Rey zu sehen sind, ihre starke Organisation, ihr offizielles heiliges Schrifttum, das schon der Arsakiden-Fürst Vologeses aus den nach der Verbrennung durch Alexander verbliebenen Überresten hatte sammeln lassen: den Avesta in der altiranischen Sprache, die Erklärungen dazu, den Zend in der Pahlavi, also in der mittelpersischen Literatursprache verfaßt. Reliefs aus dieser Zeit, wie in Naghsheh Rajab (Estakhr) zeigen Könige wie Ardeschir, Shapur I., Bahram I., die ihre Krone aus der Hand des sonnenbeschwingten Ahura-Mazda empfangen⁵. Die zur Zeit der kurzen griechischen Oberherrschaft in einigen Gegenden zurückgedrängten Magier schufen sich in dem nun wieder zur Staatsreligion erhobenen und bis zur arabischen Invasion als solche bestehenden zoroastrischen Mazdaismus ihre Organisation und Hierarchie. Sie pflegten vor allem Astrologie und Medizin. Ruinen von alten Feuertempeln finden wir in der Nähe von Shiraz, Naghsheh, Rosstam bei Persepolis⁶.

Neben den Mazdayasniern gab es also damals im Lande noch Juden, Christen, Gnostiker, letztere auch Sabier genannt, und Manichäer.

All diesen Religionen gewährte die Toleranz der Sassanidenkönige freie Ausübung ihres Kultes. Doch atmet der Brief Konstantins des

^{4a} Erst neuere Estrangelo-Handschriftenreste-Funde in Turfan (1904), wie koptisch-manichäische Papyri aus Medinet Madi (Fayum 1930) schenken uns Originalschriften des Mani (Kephalaia und Briefe des Manes, herausgegeben von Carl Schmidt, Stuttgart 1935 ff.; Manichäische Homilien, herausgegeben von Hans Jakob Polotsky, ebenda 1934; A. Manichaeen Psalm-Book, edited by C. R. C. Allberry, 1936; vgl. F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wiss. Phil. Hist. Kl. 1904; Carl Schmidt, Neue Originalschriften des Manichäismus aus Ägypten, Berlin; ders., Ein Mani-Fund in Ägypten in S. B. A. W. 1933, 1—90.

⁵ Vgl. hierzu wie zu allen Fragen und Darstellungen der persischen Kunst das Prachtwerk von Arthur Upham Pope-Phyllis Ackerman, A survey of Persian Art from prehistoric times to the present, 5 Bde., London 1938; Ernst Herzfeld, Altpersische Inschriften, Berlin 1938; ders., Archäologische Mitteilungen aus dem Iran, ebenda 1929 ff.; ders., Iranische Denkmäler, ebenda 1932; ders., Iranische Felsreliefs, ebenda 1904—10; ders., A new inscription of Xerxes at Persepolis, Chicago 1932; Friedr. Sarre, Forschungen zur islamischen Kunst, Berlin 1911 ff.; ders., Die Kunst des alten Persien, ebenda 1922; ders., Erzeugnisse islamischer Kunst, Leipzig 1906; ders., Denkmäler persischer Baukunst, Berlin 1901—10.

⁶ Vgl. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938; Aly-Akbar Mazaheri, La famille Iranienne aux temps anteislamitiques, Paris 1938.

Großen an Shapur II. zu großen Optimismus: „Ich freue mich zu vernehmen, daß auch in Persien durchwegs die angesehensten Orte durch die Anwesenheit von Christen geziert sind“ (Eusebios, Hist. eccl. 5, 4, 13). Die Bekehrungen Trdats III. von Armenien gegen Ende des 3. Jahrhunderts wie jene Konstantins des Großen 312 zum Christentum schufen ja eine völlig neue Lage. Die beiden national verhaßten Gegner an der Westgrenze des Landes waren christlich geworden. Sie erbauten in ihren Städten Edessa wie auch besonders in der von Konstantin am Bosphorus neugegründeten Stadt, die seinen Namen trug, herrliche Basiliken. Vom Glanze der dortigen Staatskirchen wurden gar bald auch die Christen in Persien beeindruckt. Neben Machtpolitik und Landhunger spielte nunmehr auch Religionspolitik ihre unheilvolle Rolle im Kampfe zwischen Persien, Armenien, Byzanz und Rom. Schrieb doch Shapur II. selbst von den Christen seines Landes: „Sie leben in unserem Lande, aber teilen die Gefühle des Kaisers, unseres Feindes“. Auch Afrahat, der „persische Weise“, gesteht, daß die persischen Christen tatsächlich in ihrem Herzen auf seiten der Römer und Byzantiner standen. Bischof Bar Aggai von Seleukia-Ktesiphon (gest. 326) hatte, freilich unter dem Widerspruch seiner Mit Bischöfe, zu Anfang des vierten Jahrhunderts den ersten Versuch gemacht, sich selbst die Würde eines Metropolitens unter den persischen Bischöfen anzueignen. Damit war der persischen Kirche ein fester Mittelpunkt gegeben. Das Vertrauen der Staatsführung vermochte ihr indes auch dieser Schritt nicht zu gewinnen. Kaum war der erste christliche Kaiser des Römerreiches gestorben, regte sich in Persien bereits neben politischem Unwillen auch der Neid, die Sorge der Diener Zarathustras. Sie wußten gar bald Shapur II. (309—379) gegen seine Schützlinge aufzuwiegeln. 340, noch mehr 374 wüteten die Verfolgungen⁷. Die Christen, die sich zu einer westlichen Fremdreligion bekannten, wurden als den Armeniern, Byzantinern und Römern, also den nationalen Feinden geistig verwandt, mehr und mehr als ein unzuverlässiger Fremdkörper betrachtet. Nach dem Bericht des Kirchengeschichtschreibers Sozomenos (h. e. 2, 14) wütete die grausame Verfolgung besonders in Susiana. 160 000, nach anderen Legenden sogar 190 000 Märtyrer hätten ihr Leben für Christus hingegeben. Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon, Simeon Barsabba, wurde mit etwa 100 Gläubigen 341 ermordet. Sein Nachfolger Sahdost teilte mit 128 Religiösen 342, Baba Semen 346 das gleiche Los. Wiederum gab, als ein übereifriger Christ einen Feuertempel in Brand steckte, dies nationale Verbrechen das Fanal zum Ausbruch neuer blutiger Verfolgungen wie zum Erlasse strenger Gesetze gegen jeden Übertritt zum Christentum.

⁷ Vgl. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 1880; O. Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, 1915; J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide* 224—632, Paris 1904; Duval, *La littérature syriaque*, 3. Aufl.; Fr. Uhlmann, Die Christenverfolgungen in Persien unter der Herrschaft der Sassaniden im 4. und 5. Jahrhundert, in *Zeitschr. für hist. Theologie* 31 (1861) 3—162. Die persischen Märtyrerakten (ed. Steph. Evodius Assemani, *Acta SS. Martyrum*, Rom 1784; Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris 1891) werden dem Bischof von Maipherkat (Martyropulos) in Großarmenien Maruta (gest. 420), der sich um die Wiederherstellung der persischen Kirche nach den Verfolgungen unter Shapur II. große Verdienste erworben hat, wie Achai, 410—415 Patriarch von Seleukia-Ktesiphon, zugeschrieben. Doch ist ihre Autorschaft umstritten.

Wiederum brach eine neue Verfolgung unter Ardeschir I. um 380 aus. Die frühere tolerante Atmosphäre wurde durch den politischen Kampf speziell um Armenien immer wieder getrübt. Diese feindliche Stimmung vermochte auch ein Beschluß der von Bischof Maruta von Maipherkat in Seleukia 410 abgehaltenen Synode, die auch die Beschlüsse von Nikaia annahm, wie der Synode des Dadischo (424) nicht zu mildern, die sich gegen die Beibehaltung des Abhängigkeitsverhältnisses der persischen Kirche von Antiochien aussprachen. Yazdijird (Yezdegerd) I. (399—420) mußte um 420 seinen Erlaß, der seit 409 die Christen als Millet, als Nation mit freier Religionsübung, anerkannte, dem Lande wieder religiöse Freiheit und freundliche Beziehung zu Byzanz geben sollte, durch Ermordung von seiten der Magier büßen. Unter König Bahram V. (420—438) forderte eine neue Christenverfolgung wiederum viele Opfer. Yezdegerd II. (438—457) verbot den jüdischen und christlichen Kult und suchte besonders die Armenier für den Mazdaismus zu gewinnen. Dies blieb freilich erfolglos, weshalb er sie um 451 großenteils abschlachten ließ.

Anläßlich der christologischen Streitigkeiten 431 trennte sich die persische Kirche offiziell von der Reichskirche infolge der Konzilsbeschlüsse von Ephesus. Die Perser schlossen sich damit der Lehre des Nestorios an, dem sie in ihrem Lande Gastlichkeit und auch für die nestorianischen Schulen Wirkungsmöglichkeiten in Nisibis schufen. Der letzte Schritt zur völligen rechtlichen Loslösung der persischen Kirche von Antiochien erfolgte 498. Damals nahm der Metropolit Babaeus von Seleukia-Ktesiphon (497—503) offiziell den Titel eines Katholikos von Persien an. Als solcher trat er und damit die persische Kirche im orientalischen Sinne gleichberechtigt neben die alten Patriarchate von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Rom, Konstantinopel. Dem neuen Patriarchat von Seleukia-Ktesiphon unterstanden die Bistümer Rew Ardashir, Istakhr, Darabgird, Ardashik kurra und Meschkena dhe Kurdu. Wohl hemmten das innere Leben dieser persisch-nestorianischen Kirche mancherlei Zwistigkeiten zwischen Mönchtum und Episkopat. Gar bald aber wurde sie zu einem bedeutenden Missionsfaktor des Christentums im nahen Orient, dessen Wirkungen bis nach Südindien und nach China im 5. und 7. Jahrhundert ausstrahlten⁸.

Unter Kavadh (488—531) wollte ein neuer religiöser Reformermazdek das Land beglücken. Mit den alten mazdaistisch-dualistischen Vorstellungen von Licht und Dunkel, Gut und Böses verband er asketisch-ethisch-soziale Anschauungen, die wir heute als kommunistisch bezeichnen würden, die Nichtanwendung von Gewalt, Ablehnung von Fleischnahrung und Aufteilung aller Güter befürworteten. Die dadurch ausgelösten Dispute brachten dem Lande viel Unheil. Mit Hilfe dieses Sektierers und Reformers gedachte Kavadh die dem Throne feindliche Macht des mazdaistischen Adels und Klerus zu brechen. Doch diese beiden verbanden sich und stürzten ihrerseits den König der Könige (497). Dieser überließ nunmehr Mazdek seinen Feinden, Adel und Geistlichkeit. Sein Sohn Khusraw, den er zu sich zum Thron erhob, veranstaltete unter den Anhängern Mazdeks ein Blutbad, dem auch der

⁸ Vgl. meine Schrift, Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien, Bonn 1922, S. 79 ff.; K. Lübeck, Die altpersische Missionskirche, Aachen 1919.

Sektenstifter zum Opfer fiel⁹. Khusraw (Khosroës) I. (531—579) schloß mit Kaiser Justinian von Ostrom 567 einen Pakt, der den christlichen Minderheiten des Landes Schutz sicherte. Khusraw I., ein Freund der Philosophie, war selbst auch ein Freund religiöser Toleranz. Seinen Leibarzt Joseph von Nisibis machte er zum Patriarchen der nestorianischen Kirche (552). Damals wurden im Lande auch viele griechische und Sanskrit-Werke ins Pahlavi übertragen. Khosroës II. (590—628) Parviz, d. i. „der Siegreiche“ raubte bei seinem Feldzug gegen das verhaßte Armenien, Mesopotamien, Syrien, Palästina, Arabien und Ägypten 614—619 in Jerusalem das heilige wahre Kreuz, die heiligste und verehrteste Reliquie der Christenheit¹⁰. Doch mußte er es gar bald 625 dem byzantinischen Kaiser Herakleios mit den seit 604 geraubten vorderasiatischen Provinzen wieder zurückgeben. Den Übertritt zum Christentum verbot er abermals unter schweren Strafen.

Kurze Zeit darauf erfolgte unter Yazdijird (Yezdegerd) III. (632—642) die Hochflut des arabisch-semitischen Völkerwanderungseinbruches über den Paß von Zagros um 642. Persien hörte auf ein politisch-kulturell-religiös unabhängiger Staat zu sein und wurde dem Kalifat von Damaskus (661—786) bzw. Bagdad (786—1220) einverleibt. Die Nationalreligion des zoroastrischen Mazdaismus konnte sich unter anfänglicher Toleranz der Araber zunächst halten, erlag aber dann dauernder religiöser Verfolgung fast völlig¹¹. Wer nicht freiwillig wollte, wurde mit Gewalt dem Islam zugeführt. Inmitten dieser im ganzen Lande sich ausbreitenden fremden arabischen Religion erhielten sich nur wenige Inseln des altpersischen Feuerkultes in der Nähe von Teheran, Yezd, Shiraz und Kirman. Die dort noch heute lebenden „Parsi“ oder Guadher zählen etwa 10 000 Seelen. Auch das nestorianische Christentum konnte durch den neuen Glauben nicht völlig ausgerottet werden dank der Lebens- und Widerstandskraft, die ihm zu eigen blieb wie seines Schutzes durch das nationalsyrische Volkstum. Der persische Volkscharakter wahrte aber auch unter fremder Herrschaft seine Eigenart. blieb doch nach der arabischen Eroberung während nahezu 300 Jahre iranische Sprache und Schrift verboten. Indes in großer Anpassungsfähigkeit wußte sich iranischer Geist das Fremde (arabische Sprache und Religion) teils zu assimilieren, teils sogar in der fremden Sphäre (Sprache, Literatur, Philosophie, Korankommentaren) einen starken Einfluß zu gewinnen. Auch die in Altpersien schon übliche Sitte der Frauenverschleierung wurde damals von der arabischen Welt übernommen und bis heute beibehalten, obwohl sie nicht im Koran begründet ist. Was persischer Geist bisher nur seinem eigenen Lande gegeben, konnte sich jetzt durch Vermittlung von arabischer Sprache und Kultur einen Einfluß über die damalige Welt bis hin nach Spanien sichern. Infolge der arabischen Dezentralisation begann später irisches Selbstbewußtsein wieder zu erwachen, wurde aber bald durch den Seldschuken- (11. Jahr-

⁹ Vgl. Christensen, *Le règne du roi Kawadh et le communisme mazdakite* in *Kongelige Danske Videnskabernes Selskabernes historisk-filologiske Meddelelser* IX, 6, 1925; ders., *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen.

¹⁰ Dabei war er mit der schönen Christin Schirin verheiratet, baute er Kirchen und Klöster.

¹¹ Die arabisch-mohammedanische Bewegung des 7./8. Jahrhunderts bietet in ihrer Stellung zum Christentum vielfache Parallelen zum gegenwärtigen Weltanschauungskampfe.

hundert) und Mongolen-Einfall (1258) wieder zurückgedrängt. Doch blühte in dieser Zeit die persische Dichtung. Unsterblich sind die Gedichte eines Saadi, der zudem weite Reisen bis Armenien, Kleinasien, Palästina, Ägypten, Abessinien und Indien gemacht hat, (1184—1291) und eines Hafiz (gest. 1389), deren Gräber in Shiraz verehrt werden. Die Horden Chingiskhans und Timurlans verwüsteten das persische Hochland, die Blumengärten von Shiraz. Aber all die Lockungen fremder toleranter Fürsten, besonders Timurs wie des bengalischen Königs Hafiz nach Yezd, Hormus, Bagdad, Samarkand, ja selbst Indien einzuladen, blieben vergeblich. Echte Perser schätzten auch damals bereits ihre Heimat höher denn fremde Länder. Auch der Dichter des Frühlings, seiner Rosen und Nachtigallen, des Weines und der Liebe, dessen Ghaselen (lyrische Gedichte) der Welt zugewandt, natur- und sinnesfroh, neben dem unmittelbar wörtlichen noch einen tieferen mystisch-allegorischen Sinn haben¹², war von gleicher Gesinnung beseelt.

Die den Turkmenen der schwarzen und weißen Horde folgende schiitische Dynastie der Safavis (1500—1722) machte einer fast 900 Jahre währenden Fremdherrschaft arabischer und turk-russischer Völker über Iran ein Ende^{12a} und gab dann Persien einen großen Fürsten, Shah Abbas den Großen (1587—1629). Er eroberte nicht bloß die unter dem Dynastie-Begründer Ismail († 1524) von den türkisch-osmanischen Seldschuken geraubten westlichen Provinzen wieder zurück. Seine kulturellen Schöpfungen in der von ihm zur Hauptstadt erkorenen Stadt Isfahan, die damals nahezu 1 Million Einwohner (heute 100 140) zählte, die Shah-Abbas-Moschee, die Zotfollah-Moschee, Chehel Setun, Meidan Shah, die Chahar Bagh usw. künden ebenso wie die von ihm zur Sicherung der aus der Achämenidenzeit und noch weiter zurückstammenden uralten Seidenkarawanenwege erstellten Karawansereien und Brücken bis heute seinen unsterblichen Ruhm. Nochmals vernichtete ein kurzer Afghaneneinfall 1732 Shiraz und das südliche Persien, aber wenige Jahre darauf (1736) eroberte der turkmenische Nadir Shah Afshar († 1747) Kandahar und brachte den berühmten Pfauenthron von Delhi nach Teheran, wo er noch heute einen der kostbarsten Schätze darstellt. Die Zand- (1747—1787) und türkstämmige Quajar-Dynastie (1787—1925) konnten das frühere Groß-Persien nicht wiederherstellen. Ja aus ihrer Schwäche zogen die angrenzenden Großmächte (Rußland, England) immer wieder die Möglichkeit, sich Einflußsphären auf persischem Boden zu sichern. Die russischen Aspirationen auf persischem Boden datieren seit dem ersten Kosakeneinfall 1664 nach Persien. 1723 suchte das zaristische Rußland Georgien zu gewinnen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts weiß es sich die Seeherrschaft über das Kaspische Meer zu sichern, von 1796 bis 1864 unterwarf es sich das ganze Kaukasusgebiet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts baute es hier Straßen, Eisenbahnen und Fernleitungen. Während des Krieges drangen die Russen

¹² Vgl. Fr. Rückert, Aus Saadis Divan, Berlin 1893; ders., Ghaselen des Hafis, hrsg. von Herm. Kreyenborg, München 1926. Rückert schreibt in seinem poetischen Tagebuch 1863, S. 463:

„Hafis, wo er scheint Übersinnliches
Nur zu reden, redet über Sinnliches.
Oder redet er, wo über Sinnliches
Er zu reden scheint, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,
Denn sein Sinnliches ist übersinnlich“ (bei Kreyenborg S. 28).

Vgl. auch E. G. Browne, A history of Persian Literature, 4 Bde., London-Cambridge 1907/11—1920/24.

^{12a} Walter Hinz, Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert, Berlin 1936.

bis Isfahan vor, deutsch-türkische Truppenabteilungen und Banden unter Führung von C. v. Niedermayer, Waßmuß u. a. durchzogen das Land¹³, während im Süden England mit armenischen Banden (South Persia Rifles unter Sir Percy Sykes) den ganzen Lebensraum beherrschte und durch Straßenbauten zu sichern suchte. Nach der russischen Revolution erstanden im Raum des ehemaligen zaristischen Rußlands verschiedene Staaten (Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken). Die Bolschewiken setzten sich auch in Gilan und Mazandaran fest, die Engländer behielten ihren beherrschenden Einfluß im Süden. Iran war wie die Türkei ein verfallenes Großreich, ein Ausbeutungsobjekt der Großmächte geworden. So begann die seit 1901 einsetzende national-revolutionäre Bewegung rasch zu erstarken. Sie erhob sich gegen die wachsende Gefahr einer Aufteilung der Heimat seit dem englisch-russischen Geheimvertrag von 1907 und den englisch-persischen Vertrag von 1919 wie gegen die Kapitulationen. 1920 besetzten die Bolschewiken Pahlavi und schufen hier am Südwestufer des Kaspischen Meeres eine Sowjetrepublik. Diese wurde zwar durch den russisch-iranischen Vertrag vom 26. Februar 1921 wieder aufgelöst, aber die nationalen Kreise erhielten durch diese Ereignisse neue Verstärkung. Schließlich ward Reza Ali Khan durch seinen Marsch gegen Teheran und seinen Staatsstreich vom 21. Februar 1921 zum Kriegsminister und Diktator, am 28. Oktober 1923 zum Premierminister und nach Absetzung des Shah Achmed durch die Nationalversammlung am 31. Oktober 1925 zum Kaiser von Persien bestellt, dessen Krönung als Reza Shah Pahlavi am 25. April 1926 stattfand. Russen wie Engländer sahen sich gezwungen, das Land zu räumen. Moskau hatte schon im Vertrag vom 26. Februar 1921 auf die Kapitulationen, Vorkriegskonzessionen und Privilegien (Banken, Bahn nach Täbris, Straßen- und Kaibauten) verzichtet; auch England folgte seinem Beispiel. Nur an den im Jahre 1901 auf 66 Jahre ausgedehnten Ölkonzessionen hielt es fest. Doch wurden auch diese 1932 gekündigt, aber durch den Völkerbund gegen Bezahlung auf weitere 30 Jahre verlängert. Bedeutungsvolle Verträge hat Iran unter Führung seines neuen Herrschers mit seinen Nachbarländern abgeschlossen: mit der Türkei einen Freundschafts- und Sicherheitsvertrag am 22. April 1926 mit Zusatzprotokoll vom 15. Juni 1928; sowie einen neuen Sicherheitsvertrag am 5. November 1932; mit der Sowjet-Union eine Garantie- und Neutralitätserklärung am 1. Oktober 1927; mit Afghanistan einen Freundschafts- und Sicherheitsvertrag am 27. November 1927 mit Zusatzprotokoll vom 15. Juni 1928; den Freundschaftsvertrag mit Saud-Arabien vom 6. Mai 1932; der wichtigste all seiner Nachkriegszeit-Verträge ist der zu Saadabad am 8. Juli 1937 mit der Türkei, Irak und Afghanistan vereinbarte Nichtangriffspakt, der „unter anderem auch eine Konsultativpflicht der Paktkontrahenten vorsieht und damit zwangsläufig eine Vereinheitlichung der Politik der vier Mächte mit sich bringen muß“^{13a}; endlich wurde mit Irak ein Freundschaftsvertrag am 18. Juli 1937 abgeschlossen. Einzelne Mitgliedstaaten dieser Regionallente des Nahen Orients verbinden bekanntermaßen auch Freundschaftsverträge mit Saud-Arabien, so außer Iran auch Afghanistan (Pakt vom 6. Mai 1932) und die Türkei (vom 3. August 1929). Ein „Vertrag islamitischer Freundschaft und arabischer Brüderlichkeit“ vom 20. Mai 1934 (Vertrag von Taif) regelt wiederum die Beziehungen zwischen dem Wahabitenreich, das sich durch mancherlei Verträge seine territoriale Sicherheit garantierte, und Jemen. Das Band zwischen Iran und Ägypten wurde durch die Verheiratung des iranischen Kronprinzen Mohammed Reza mit Fawzia, der Schwester des jungen ägyptischen Königs, im Frühjahr 1939 besonders stark geknüpft. So erstand seit dem Weltkrieg im vorderen Orient eine völlig neue politische Atmosphäre, die Selbstbewußtsein

¹³ Oskar v. Niedermayer, Im Weltkrieg vor Indiens Toren, Hamburg 1936; ders., Waßmuß, der Engländererschreck, o. O. 1934; Dagobert v. Mikusch, Waßmuß, der deutsche Lawrence, Leipzig 1937.

^{13a} Vgl. Walter Wache, System der Pakte. Politische Verträge der Nachkriegszeit, Berlin 1938, S. 133.

und gegenseitiges Vertrauen der dortigen Staaten, um nicht zu sagen eine panislamische Ausrichtung verkündet. Eben (14. 2. 1940) berichten die Blätter den Abschluß eines Freundschaftsvertrages zwischen Iran und Japan. Damit hat die schicksalsreiche Geschichte Persiens mit ihrem dauernden Wechsel von Dynastien und Hauptstädten (Ekbatana, Persepolis, Hekatompylos, Ktesiphon, Shiraz, Isfahan, Täbris, Kazvin, Teheran) ihren Abschluß in unserer Zeit gefunden¹⁴.

Reza Shah Pahlavi leitet als Mann der Tat, als Diktator das Land autoritativ, man möchte fast sagen als Despot, wenn auch das Parlament erhalten blieb. 1929 wurden durch seine Energie die Kapitulationen abgeschafft, 1934 die das Kaspische Meer mit dem Persischen Golf verbindende Eisenbahn beschlossen und in Bau gegeben, die Herbst 1938 vollendet ward. Neben der äußeren Unabhängigkeit wußte der Shah die innere Sicherheit durch Ausbau des Straßenwesens und Einrichtung zahlreicher Polizeistationen absolut zu festigen. Der Fremde, der heute durch Persien reist, weiß sich überall auf den guten Hauptstraßen in polizeilichem Schutze. Auf den einzelnen Stationen kommen die Sicherheitsorgane zu den Wagen, Autos, Autobussen, um sich von dem Wohlergehen der Fremden zu überzeugen, ihre Namen zu registrieren.

Aufbau des Heeres, Ausbau und Sicherung seiner Verkehrswege (transiranische Eisenbahn [4350 km] wie der Karawanenstraßen und Kanäle), Einigung und Neuaufbau des Staates durch Behebung der seit alters eingewurzelten moralischen Mißstände wie Bestechung, Kauf von Beamtenstellen, Unterschlagung, Diebstahl, Unehrlichkeit, Korruption, Steuerausbeutung, Grausamkeit, Fehlen von Gerechtigkeit, Einbehalt des Lohnes für Soldaten und Beamte, Bedrückung der Landpächter durch die Großgrundbesitzer, Neuordnung der religiösen Sphäre wie des Unterrichtswesens und Frauenemanzipation sind neben der wirtschaftlichen Neugestaltung und Industrialisierung des Landes (Textil-, Zement- und Zuckerfabriken) die charakteristischen Merkmale des neuen Iran, dessen Nationalgefühl sich fast bereits zur Überempfindlichkeit entwickelt hat (vgl. Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Frankreich vor einiger Zeit, die erst nach Monaten wieder normal hergestellt wurden). Alles erstrebt mit dem Ausbau der zentralisierten staatlichen Planwirtschaft nur ein Ziel: die politische wie wirtschaftliche Unabhängigkeit und Sicherung des Landes. Der geistig-kulturellen Selbständigkeit dient auch der Erlaß vom 15. März 1938, demzufolge es im ganzen Lande keine Aufschriften in lateinischen Buchstaben mehr geben darf. Selbst auch die Briefbogen der europäischen Firmen müssen ihre Aufschrift in iranischer Schrift tragen, ebenso auch die Zimmer der europäischen Pensionen ihre Nummern. Die iranische (neupersische) Sprache soll von den arabischen Fremdwörtern wieder gereinigt werden, — das Ziel des „Farhangistan Iran“¹⁵.

¹⁴ Vgl. A. v. Gutschmidt, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, 1888; P. Horn, Geschichte Persiens in islamitischer Zeit im Grundriß für iranische Philologie II, 1896, 551 ff.; A. V. Williams Jackson, Persia past and present, 1906; Carl Brockelmann, Geschichte der islamischen Völker und Staaten, München 1939; Ernst Herzfeld, Archaeological history of Iran, London 1935; A. M. Moulvi, Modern Iran, Bombay 1938; Raymond Furon, La Perse, Paris 1938; Margret Boveri, Vom Minarett zum Bohrturm, Leipzig 1938; Walther Hinz, Iranische Reise, Berlin 1938; G. H. Ebtehaj, Guide book on Iran, Teheran o. J., 2. Aufl.; A. Khalatbary L'Iran et le pacte oriental, Paris 1938; M. Nakhai, L'évolution de l'Iran, ebenda 1938; A. Godard, Athar-e Iran, Haarlem 1936; George N. Curzon, Persia and the Persian Question, 2 Bde., London 1892; Arnold T. Wilson, The Persian Gulf, Oxford 1928.

¹⁵ Ein weiterer Aufsatz folgt.

Kleine Beiträge

Die Ehrung des Konfuzius und der Ahnen in China.

Zu einer neuen Entscheidung der hl. Kongr. der Propaganda bzgl. der chinenisischen Riten.

Der Osservatore Romano brachte in Nr. 295 vom 17. Dezember 1939 einen Artikel mit der obigen Überschrift (*Gli onori resi a Confucio e ai morti in Cina*). Nach einem Wort über Konfuzius, den berühmten Lehrer Chinas, der zwei Jahrhunderte vor den großen griechischen Philosophen lebte und in den klassischen Büchern die Weisheit der Vorzeit sammelte, der bis 1904 allen chinesischen Beamten und Gelehrten den Weg wies zum Erfolg und das absolute Maß war für alle Studien, legt der Verfasser die Hochachtung dar, mit der die Chinesen ihren Meister umgaben. Die Art und Weise dieser Verehrung, so erklärt er, dürfen wir nicht beurteilen nach europäischen Vergleichen und Ermessen, sondern einzig aus der Psyche des chinesischen Volkes, in die er uns einzuführen versucht. Wenn Benedikt XIV. durch seine Konstitution „*Ex quo singulari*“ im Jahre 1742 die Verehrung des Konfuzius verurteilt hat, wie sie damals geübt wurde, so müssen wir bedenken, daß darüber Jahrhunderte hingegangen sind, die zumal in den letzten Jahrzehnten zu radikalen geistigen Umwälzungen in Chinas öffentlichem und privatem Denken und Brauchtum führten. Der Laizismus und Atheismus ist in China groß geworden. Die gebildete Jugend würde sich nach ihren Studien in Europa und Amerika schämen, sich vor den Götzenbildern zu beugen, die ihre Vorfahren viele Jahrhunderte abgöttisch verehrt haben. Noch mehr: im Jahre 1904 wurden die Examina auf der Grundlage der klassischen Bücher des Konfuzius abgeschafft. Anfangs schien es, als ob die gesamte chinesische Kultur zusammengebrochen wäre, aber bald besann man sich, und der alte Traditionalismus lebte wieder auf. Dabei wurde aber — und das war das Gute an der Sache — der Sinn der Konfuziusverehrung noch mehr geklärt. „Die Chinesen betrachten Konfuzius als ihr Vorbild und verehren ihn mit Ehrfurcht. Aber die Verehrung des Konfuzius hat nichts zu tun mit Religion“, so lautete die Erklärung vom 25. September 1914 bei der Wiedereinführung des Konfuziuskultes. Am 14. Mai 1917 wurde die religiöse Freiheit proklamiert. Wiederum erklärte 1934 der damalige Minister des Äußern am Tage nach dem herzlichen Empfang des neuen Apostolischen Delegaten Mgr. Zanin vor den Autoritäten von Nanking nach einem Pressebericht, der Konfuzianismus beziehe sich nicht auf die Theologie und erhebe keinerlei Anspruch auf Unfehlbarkeit; er sei eine philosophische Lehre, keine Religion; Konfuzius sei ein großer, verehrungswürdiger Mensch, aber nicht Objekt der Anbetung.

Ähnlich, so legt der Artikel dar, ist es mit der Verehrung der Ahnen. Diese gilt mehr als kindliche Äußerung der Liebe und Dankbarkeit, denn als Bekenntnis einer irrigen Anschauung über ihr Fortleben. Wie man die Lebenden verehrt, will man auch den Toten gegen-

über die Pietät wahren. Die laizistische Bewegung in China hat auch hier ihren reinigenden Einfluß ausgeübt.

Am 8. Dezember 1935 hat der Apostolische Delegat Mgr. Marella eine für die japanischen Katholiken befreiende Erklärung abgegeben: „Alles“, so sagte er, „was eine vernünftige, gemeinhin von der öffentlichen Meinung im Sinne einer zivilen Äußerung des Nationalgefühls aufgefaßte Auslegung gestattet, darf nicht verdammt und verboten werden. Dies gilt von den Äußerungen der nationalen Ordnung sowohl als auch von den Akten der Pietät gegen die Vorfahren.“ Daraufhin hat dann die Instruktion der Propaganda vom 26. Mai 1936 den Ordinarien von Japan die Vollmacht gegeben, in Japan den Gläubigen die Teilnahme an allen Gebräuchen bei Hochzeiten und Begräbnissen zu gestatten, die „*ex circumstantiis locorum et personarum et ex communi aestimatione nunc temporis non retinent nisi sensum urbanitatis et benevolentiae*“. Papst Pius XI. aber hat hinzugefügt, daß sie dazu nicht allein die Vollmacht haben, sondern die Pflicht!

Daraus zieht der Verf. mit Recht den Schluß: Was den Japanern recht ist, ist den Chinesen billig. Auch ihnen muß gestattet werden, was nicht untrennbar ist von religiösen Irrtümern, wie Papst Pius XII. bereits in seiner ersten Enzyklika allgemein gesagt hat.

Diesen Ausführungen in dem offiziellen vatikanischen Blatt konnte man bereits ansehen, daß neue Erklärungen des Hl. Stuhles bevorstanden oder bereits ergangen waren. Tatsächlich erließ die Kongregation der Propaganda am 8. Dezember eine Instruktion, die das Verhalten der katholischen Mission gegenüber den Riten auf eine neue Grundlage stellt. Dort heißt es¹:

1. Da die chinesische Regierung mehrmals ausdrücklich erklärt hat, daß allen das freie Bekenntnis jeglicher von ihnen gewählten Religion zusteht, und ihr der Gedanke fern liegt, Gesetze oder Verordnungen auf religiösem Gebiete zu erlassen, daß also die Zeremonien zu Ehren des Konfuzius von seiten der öffentlichen Behörden keineswegs in der Absicht einer religiösen Verehrung, sondern nur zum Zweck vollzogen oder angeordnet werden, einer so hervorragenden Persönlichkeit die geziemende Ehre und den Überlieferungen der Väter die schuldige Achtung zu erweisen, ist es den Katholiken erlaubt, an den Ehrenbezeugungen teilzunehmen, die vor dem Bild und der Tafel des Konfuzius an Gedenkstätten des Konfuzius oder in Schulen geübt werden.

2. Man kann es also nicht als unerlaubt betrachten, in katholischen Schulen, vor allem, wenn es die Behörden anordnen, das Bild des Konfuzius oder auch die Tafel mit seinem Namen aufzustellen, noch auch, sie durch Kopfverneigung zu grüßen. Wenn in einem Sonderfalle ein Ärgernis zu befürchten ist, möge man die rechte Absicht der Katholiken erklären.

3. Es wird geduldet, daß katholische Lehrer und Schüler, denen es so befohlen wird, an öffentlichen Zeremonien teilnehmen, auch wenn diese Anzeichen von Aberglauben aufweisen, wenn sie entsprechend dem can. 1258 nur passiv teilnehmen und sich nur der Huldigung anschließen, die man mit gutem Grund als rein bürgerlich ansehen kann; sie müssen

¹ A. A. S., Rom 1940 p. 24—26.

dann, wie oben, ihre Absicht zum Ausdruck bringen, wenn das zur Vermeidung einer falschen Auslegung ihres Tuns nötig erscheint.

4. Kopfverneigungen und andere bürgerliche Ehrenbezeugungen vor Verstorbenen oder ihren Bildern, oder auch vor den Totentafeln mit einfacher Namensaufschrift sind als erlaubt und zulässig anzusehen.

Aus der Erwägung heraus, daß der durch die Konstitution Benedikts XIV. „*Ex quo singulari*“ vom 11. Juli 1742 allen Priestern im chinesischen Kaiserreich vorgeschriebene Eid auf die chinesischen Riten nicht völlig mit den jüngsten Erlassen dieser hl. Kongregation übereinstimmt, und daß dieser Eid als disziplinäres Mittel in unseren Zeiten vollkommen überflüssig wurde, da ja bekanntlich die alten Streitigkeiten über die chinesischen Riten nunmehr eingestellt sind und allgemein die Missionare und anderen Priester das Bindemittel des Eides nicht brauchen, um dem Hl. Stuhl bereitwilligen Gehorsam entgegenzubringen, haben die Kardinäle eine weitere Verpflichtung zu diesem Eid nicht mehr als notwendig erachtet, mag er nun in China oder sonstwo in Übung gewesen sein. Doch bleiben die anderen Vorschriften des Papstes Benedikt XIV. insofern unberührt, als Instruktionen der letzten Zeiten keine Veränderung gebracht haben, vor allem das Verbot, über die chinesischen Riten zu streiten . . . Rom, den 8. Dezember 1939.

Diese Instruktion der Propaganda bedeutet ganz sicher für China eine noch größere Umwälzung als die oben erwähnten Instruktionen für Japan und die Mandschurei. Denn dadurch werden die Konversionen in China wesentlich erleichtert, da ja an den noch immer geltenden Bestimmungen aus der Zeit des Ritenstreites sehr viele Bekehrungen scheiterten, wie die Missionare bis in die letzte Zeit berichteten. Wegen Verweigerung der Ahnenverehrung war der Chinese vielfach ausgeschlossen aus seiner Familie, unfähig, anderswo seinen Unterhalt zu finden. Es ist auch klar, daß mit der Instruktion noch nicht alle Schwierigkeiten in der Angelegenheit behoben sind. Gewisse Dinge sind erlaubt, andere sind immer noch verboten oder es ist nur passive Assistenz erlaubt, weil sie „Anzeichen von Aberglauben (*speciem superstitionis*)“ aufweisen. Was das im einzelnen ist, ist noch nicht erklärt und scheint vorläufig dem klugen Ermessen der Ordinarien zur Entscheidung überlassen. Es ist von Wichtigkeit, daß darüber keine Streitigkeiten entstehen, denn darüber, was abergläubisch sei oder nicht, ist genug gestritten worden. Bezüglich der Ahnentafel heißt es in der Instruktion (4): mit einfacher Namensaufschrift. Es müssen also die gebräuchlichen Inschriften „Sitz der Seele“ fortfallen. Ganz sicher gibt es noch manches, was abgestellt werden muß, ehe die Christen rückhaltlos die Gebräuche ihres Volkes mitmachen können. Ich erinnere an die prunkvolle Frühlingsfeier zu Ehren des Konfuzius im Jahre 1924 in Nanking, 10 Jahre nach den Erklärungen über die zivile Bedeutung der Konfuziusfeier, die uns Nora Waln als Augenzeugin schildert², wo dem Konfuzius ein Ochse dargebracht und erklärt wurde, der „heiligste“ Konfuzius sei „dem Himmel ebenbürtig“, „des Himmels heiliger Sohn“ — der „Himmel“ ist aber der höchste Gott des chinesischen Staatskultes, wenn man ihn nicht überhaupt mit „Gott“ gleichsetzen will! Nachdem

² Süße Frucht, bittere Frucht, China (Berlin 1935, S. 178—182).

Nora Wahn, die wie kaum eine andere weiße Frau China und die Chinesen kennt, den Hergang der Feier geschildert hat, zu der sie durch besonderen Vorzug zugelassen wurde, erzählt sie, daß die Kefsrau des Statthalters empört war über den vollzogenen Götzendienst und ihr aus den an den Wänden hängenden Sprüchen des Meisters selbst das Verwerfliche desselben klarzumachen suchte. Aber es handelt sich eben um das alte chinesische Ritual. Nach der Erklärung der Propaganda dürfen Christen, die durch ihr Amt gezwungen sind, an einer solchen Feier gleichwohl teilnehmen, aber nur mit passiver Gegenwart. Denn so lange die Regierungserklärungen aufrechterhalten werden und mit der abergläubischen Verehrung auch ein ziviler Sinn verbunden ist, können die christlichen Chinesen sich berufen auf den im Propagandadekret angeführten c. 1258, § 2, in dem es heißt: „Es kann die passive oder rein materielle Gegenwart geduldet werden auf Grund einer zivilen Pflicht oder Ehrung aus einem wichtigen Grunde, der im Zweifelsfalle vom Bischof gutzuheißen ist, bei akatholischen Begräbnissen, Hochzeiten und ähnlichen Feiern, wenn nur die Gefahr des Abfalles und Ärgernisses fehlt“. Freiheiten, die wir in Europa genießen, dürfen wir den Chinesen nicht vorenthalten! Im Dekret der Propaganda wird nicht erklärt, ob die Darbringung von Speisen, von Weihrauchstäbchen usw. heute den Anschein des Aberglaubens verloren hat. Vielleicht werden die Anschauungen örtlich verschieden sein und deshalb muß auch auf diese Verschiedenheiten Rücksicht genommen werden. Das muß besonders geschehen durch einen Protest, wo ein Ärgernis zu befürchten ist. Jedenfalls wird die Teilnahme der Christen an den Zeremonien wesentlich dazu beitragen, im gesamten chinesischen Volke die Anschauungen über die chinesischen Gebräuche weiter zu klären.

Keineswegs ist mit obiger Instruktion die Entscheidung des Ritenstreites von 1742 verurteilt oder zurückgenommen worden. Nur verlangte die Änderung der Sachlage eine neue Regelung. Was früher abergläubisch war, ist es heute nicht mehr, weil sich die Anschauungen darüber im Verlauf der allgemeinen Laizisierung gewandelt haben. Es ist deshalb nicht richtig, wenn man zur Erklärung sprechen wollte von hundert- und tausendjährigen Gebräuchen, die von Anfang an in ihrem Ursprung indifferent und harmlos gewesen wären. Das war der Grundsatz der alten Ritenfreunde, der aber von der heutigen Sinologie allgemein abgelehnt wird. Man sehe nur, wie der bedeutendste Jesuitensinologe unserer Zeit, † P. Leon Wieger, in seiner *Histoire des croyances religieuses*³ aus den ältesten Schriften und Bronzen Chinas nachweist, daß die alten Chinesen in ihrem Animismus die Geister der Ahnen den anderen Geistern völlig gleichstellten, ihnen gleich diesen dienten und von ihnen irdischen Segen erwarteten. Aber mit diesem Geisterkult verband sich die Verehrung der kindlichen Pietät, die immer weiter in den Vordergrund trat und heute, nach der geistigen Umwälzung in China, wenigstens für das offizielle China und die Gebildeten, einzig Geltung hat.

Eine Frage könnten wir noch erwägen: Weshalb hat die Kirche erst heute diese so tiefgreifenden, befreienden Erklärungen gegeben?

³ 3. Aufl. Hien-Hien, 1927, p. 11 ss.

Denn es hat schon einmal ein chinesischer Kaiser die Erklärung gegeben, daß es sich beim Kult des Konfuzius nur um zivile Ehrung wegen seiner Verdienste handle, daß den Ahnen nur zivile Ehrungen dargebracht würden, daß die Himmelopfer nicht dem materiellen Himmel, sondern dem „Herrn des Himmels“ dargebracht würden. Das waren die Erklärungen, die auf die Anfrage der Jesuiten am Hofe im Jahre 1700 bestätigt wurden. Kurz nach Empfang dieser Erklärungen erfolgte 1704 in Rom das Verbot der Riten und infolgedessen waren alle Versuche des Hl. Stuhles, mit Kaiser K'anghsi zu einem Einvernehmen zu gelangen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Hätte man damals nicht wie heute sich auf diese Erklärungen stützen können? Der Grund lag darin, daß die damalige kaiserliche Erklärung eine rein theoretische Zustimmung zu den falschen Auffassungen der Missionare am Hofe war, eine Erklärung, die auf die tatsächlich geübten Zeremonien keinerlei Einfluß hatte. Vielleicht hätte man doch etwas erreicht, wenn die Menschen von damals weniger hart und mißtrauisch gegeneinander gewesen wären und gemeinsam auf Grund der kaiserlichen Erklärungen versucht hätten, die neuzeitlichen Entwicklungen in China zu beschleunigen.

P. Benno M. Biermann O.P.

Rundschau

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Die chinesische Mission in den Kriegsjahren 1937/39

Von P. Jakob Reuter S. V. D., St. Arnold bei Rheine i. W.

Unter dem Titel „Nach zwei Jahren Krieg“ brachte die Fides-Korrespondenz am 2. 9. 1939 folgenden Überblick über die allgemeine Lage in China: „Das Ergebnis von zwei Jahren Krieg zwischen China und Japan ist eine allgemeine Verarmung beider Teile. In Japan nehmen die Einschränkungen immer mehr zu, in dem von seiner Küste abgeschnittenen China erhöhen sich die Lebenskosten von Monat zu Monat. Die Währung beider Länder ist in fast gleichem Maße gefallen. Die Verluste an Menschenleben sind auf beiden Seiten sehr stark. Der Wille zur Fortsetzung des Kampfes scheint aber auf beiden Seiten ungebrochen zu sein, obwohl sich, wie man sagt, in den Finanz- und Industriekreisen Japans Zeichen der Ermüdung bemerkbar machen. Chungking bleibt das Lebenszentrum Chinas trotz der Schaffung von lokalen Scheinregierungen in Peking und Nanking. Der Abfall Wang Tsing-Wei, der die gesamte öffentliche Meinung gegen sich hat, scheint an der Lage nichts zu ändern. So ist zu erwarten, daß die Feindseligkeiten weitergehen, falls nicht in Europa Ereignisse eintreten, durch die sich die politische Lage der ganzen Welt völlig ändert.“

Die Auswirkungen des Konfliktes sind bei den gewaltigen Ausmaßen des Reiches der Mitte nach Gegenden sehr verschieden. Wo gerade Heeresmassen vorrücken, zeigen sich alle Begleiterscheinungen des Krieges: Tod, Verwüstung, Wunden, Not und Elend. Aber schon

ein paar Kilometer weiter herrscht vielleicht verhältnismäßige Ruhe¹. In den von den Japanern eroberten Gebieten beschränkt sich die Besetzung auf die strategischen Zentren und großen Verkehrswege, während im übrigen Räuber und Freischärler mancherlei Unruhen verursachen². Ein Schrecken für alle Landesteile, namentlich für die größeren Städte, sind die Fliegerangriffe³. — Zu den Folgen des Krieges kamen im vergangenen Jahr noch Überschwemmungen, z. B. in den Provinzen Hopeh, Honan und in deren Gefolge Elend und Hungersnot. In Suifu wütete eine fürchterliche Cholera⁴.

All das hemmte die Missionsarbeit in vieler Hinsicht. Durch Kämpfe und Fliegerangriffe wurden zahlreiche Missionsgebäude zerstört. Die Verluste an Menschenleben unter dem Missionspersonal sind zwar verhältnismäßig gering, aber immerhin betrug die Zahl der Todesopfer bis November vorigen Jahres 39: 1 Bischof, 27 Priester — darunter die deutschen PP. Padberg OFM. und Gärtner SVD. —, 4 Brüder und 7 Schwestern. Von diesen 39 wurden 24 von Soldaten oder durch Bombenangriffe getötet, 13 von chinesischen Freischärlern, einer von Kommunisten und einer durch Explosion eines Pulvermagazins⁵. Die seelsorgliche Betreuung der Christen ist erschwert; denn die Verkehrsmöglichkeiten sind gering und durch Räuber und Freischärler gefährdet. Zudem sind viele Christen aus ihrer Heimat ausgewandert, namentlich aus den Städten des Ostens in die westlichen Landgegenden, und können daher nur schwer erfaßt werden.

Überaus aufreibend ist das ständige Lavieren der Missionare zwischen „Skylia und Charybdis“, wie es in einem Briefe heißt. An sich ist die Stellung des Missionars klar: er betreibt keine Politik. Das hat am 14. März 1939 der Apost. Delegat, Erzb. Zanin, von neuem eingeschärft⁶. Das hat auch die japanische Militärbehörde in Nordchina öffentlich anerkannt⁷. Aber wieviel Vorsicht und Feingefühl ist nötig, um jeden Schein einer politischen Stellungnahme für oder gegen zu vermeiden! Besonders schwierig ist natürlich der Stand der chinesischen Priester in den von japanischen Truppen besetzten Gebieten. Wo es möglich, gibt man deshalb den chinesischen Priestern einen ausländischen an die Seite⁸.

Zu den genannten Schwierigkeiten kommt nun seit Monaten der Krieg in Europa. Allerdings hat er sich zunächst, wie der „Osservatore Romano“ gelegentlich hervorhob, weniger verhängnisvoll auf die Mission ausgewirkt als der Weltkrieg in seinem Beginn.

¹ A. F. (Agentia Fides) 8. 7. 39.

² Bulletin cath. de Pékin, Nov. 1938.

³ A. F. 8. 7. 39; 18. 11. 39; 2. 12. 39; 9. 12. 39.

⁴ A. F. 23. 9. 39; 6. 1. 40; 9. 12. 39.

⁵ A. F. 2. 12. 39.

⁶ Coll. Com. Syn., Mai 1939, 454.

⁷ „Die katholischen Missionsgesellschaften und Missionare stehen über jeder Politik und haben nur das Wohl des Landes und Volkes im Auge, unter dem sie leben.“ Zitiert nach St. Mb. 1938/39, S. 159.

⁸ Privatmitteilung.

Bei all diesen Hemmnissen fehlt es jedoch nicht an Lichtblicken, Erfolgen und Fortschritten. — Das Kriegselend eröffnete der christlichen Liebestätigkeit ein weites Feld, die der Mission höchste Anerkennung von chinesischer und japanischer Seite brachte. Erst kürzlich erhielten Erzb. Zanin und P. Jacquinet von der chinesischen Regierung den Jade-Brillanten am großen blauen, bzw. rotblauen Band⁹. Inwieweit der stärkere Andrang zum Christentum infolge der Caritas allgemein gewesen ist und ob er angehalten hat, läßt sich aus den bisher bekannten Statistiken noch nicht recht überblicken. Doch ist die Gesamtzahl der Taufbewerber von 1936/37 auf 1937/38 um 83137 gestiegen. Erfreulich ist auch, daß die Vornehmen zahlreicher den Weg zur Kirche finden. So konnte z. B. der Neumissionar P. E. Böhm SVD. in Kiasiang (Shantung) am 25. 11. 1939 den 74. Nachfolger des „hl. Meisters“ Dseng, des Lieblingsschülers Konfutses, taufen; er hatte während der Kriegsunruhen in der Mission Zuflucht gefunden¹⁰.

Die Schultätigkeit ist durch den Krieg zwar zurückgedrängt, aber von Bedeutung bleibt die Zulassung von Religion als Pflichtfach im Unterricht¹¹. Die kath. Hochschulen konnten ihren Unterrichtsbetrieb weiterführen; die kath. Universität Peking hat im Schuljahr 1939/40 eine Hörerzahl von 1585 erreicht (davon 489 in der Frauenabteilung) neben 921 Schülern der angeschlossenen Mittelschule¹².

Ein erfreuliches Zeichen des kirchlichen Geistes unter den Katholiken Chinas war die rege Anteilnahme beim Tode Pius' XI. und bei der Wahl seines Nachfolgers Pius' XII.; ferner die Beteiligung am Werk der Glaubensverbreitung. Haben doch die chinesischen Katholiken im Jahre 1938 insgesamt 29 691,63 mex. Dollars, das sind 8206,75 mehr als im Vorjahr, aufgebracht¹³.

Von Bedeutung sind endlich zwei Erlasse der Propaganda: die Bestätigung der seinerzeit von Erzb. Costantini begründeten chinesischen Priestergenosenschaft „Congregatio Discipulorum Domini“ am 28. März 1939¹⁴ und die „Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus“ vom 8. Dezember 1939¹⁵.

Die folgenden beiden Zahlenbilder sollen den Stand des chinesischen Missionswerkes veranschaulichen. Leider sind die Zahlenangaben über das Jahr 1938/39 noch nicht bekannt. Die erste Übersicht ist nach dem „Annuaire des missions catholiques de Chine, Shanghai 1939“, die zweite nach den „Collectanea Commissionis Synodalis“, Peiping, Mai 1939, S. 456 ff. bearbeitet.

⁹ A. F. 6. 1. 40.

¹⁰ Privatmitteilung.

¹¹ Am 6. 4. 1938. Vgl. Kath. Miss. 1938. 160 f.

¹² Schön. Zuk. 20. 12. 1939 nach Oss. Rom. 29. 11. 1939.

¹³ Coll. Com. Syn., Mai 1939, 467.

¹⁴ Apostolicum, Tsinanfu 1939.

¹⁵ A. A. S. 22. 1. 1940, p. 24 ff.

Die Mission in China — Gesamtüberblick 1938 ¹

Bevölkerung: 438 Millionen (470,6 Mill.)

Missionsgebiete: 127 (137) — 1 Bistum, 86 (90) Vikariate,
40 (46) Präfekturen

Katholiken: 2 897 754 (3 082 894)

Taufbewerber: 570 415 (600 560)

Personal:

Bischöfe: 92 (98)

Priester, ausl.: 2554 (2822), chines.: 1841 (1941)

Brüder, ausl.: 559 (598), chines.: 701 (744)

Schwestern, ausl.: 2062 (2284), chines.: 3593 (3781)

Laien Helfer:

Katechisten u. Katechistinnen: 10 537 (11 420)

Lehrer u. Lehrerinnen: 12 532 (13 546)

Jungfrauen: 3548 (3848)

Seminaristen:

im großen Seminar: 991 (1033)

im kleinen Seminar (mit Vorschule): 5297 (5719)

Schulen:

Elementar-, Gebets- u. Volksschulen: 11 512 (12 432)

Mittlere u. höhere Schulen: 472 (482)

In allen Schulen insgesamt: 352 233 (386 275) Schüler u. Schülerinnen

Sakramentenspendung:

Taufen, insgesamt: 521 961 (560 179)

an Erwachsene außer Todesgefahr: 79 346 (87 837)

Firmungen: 66 102 (74 273)

Beichten: 9 946 565 (10 890 761)

Kommunionen: 25 392 193 (28 077 846)

Letzte Ölungen: 30 203 (32 932)

Ehen: 20 723 (22 611), davon gemischt: 5185 (5479)

¹ Ohne Mandschurei. In Klammern die Zahlen mit der Mandschurei.

Missionsgebiete nach Regionen geordnet		Missionsgesellschaft	Bevölkerung (in Millionen)	Katholiken	Katechumenen	Prie- ster	Brü- der	Schwe- stern	Se- mina- risten	Taufen	Ehe- schlie- ßungen						
						ausländische	einheimische	ausländische	einheimische	Gesamtzahl	Erwachsene außer Todesgefahr (3)	rein katholisch	gemischt				
Mongolei	Ningsia	V. CICM	1	26 420	7 811	42	16	—	—	9	46	15	36	2 478	588	303	45
	Siwantze	V. „	0,7	40 968	2 684	53	16	—	—	14	26	23	47	3 627	615	429	33
	Suiyuan	V. „	1	40 847	9 290	45	23	—	—	26	—	20	43	3 403	707	336	23
	Tsining	V. WK	0,6	34 016	825	4	45	—	1	8	74	21	94	2 839	531	407	4
Hopoh	Ankwo	V. CM (einh.)	1,3	33 843	1 060	2	27	—	148	2	103	30	54	1 513	360	129	19
	Chaohsien	V. WK	1	41 445	995	—	36	—	—	—	11	67	9	608	571	336	45
	Chengting	V. CM	4	50 503	1 981	12	46	1	54	7	135	22	74	13 052	695	349	27
	Paotingfu	V. WK	2	79 906	763	8	59	—	2	7	79	30	76	3 675	258	286	61
	Peking	V. CM	4	264 546	1 700	30	106	27	48	66	181	81	65	7 655	1 405	594	59
	Shuntehfu	P. „	1	18 678	2 883	16	5	1	—	8	10	—	10	2 850	678	124	47
	Sienhsien	V. SJ	5	82 863	18 568	47	35	20	52	19	88	41	97	18 733	2 039	499	18
	Suanhwaifu	V. WK	1,7	34 232	1 029	2	40	—	3	—	30	94	70	3 656	305	213	4
	Tamingfu	P. SJ	2	39 607	4 230	16	13	15	2	23	13	5	15	6 742	1 020	236	109
	Tientsin	V. CM	2,5	54 466	—	12	31	24	9	50	65	11	34	4 075	1 227	163	92
	Yih sien	P. Stigm.	0,8	5 444	121	9	5	1	—	2	26	4	30	769	149	12	21
	Yungnien	V. WK	2,7	49 129	4 686	—	20	—	—	33	27	45	6 693	1 132	263	75	
Yungping	V. CM	3	35 211	1 391	26	15	8	5	5	44	7	29	3 412	537	164	98	
Shantung	Chefoo	V. OFM	5	12 332	4 585	16	12	2	7	46	38	3	31	5 273	597	55	41
	Chowtsun	V. „	3	22 063	15 323	19	3	—	—	18	4	10	52	2 874	1 015	93	78
	Iduhsien	P. „	3,5	10 773	4 305	11	12	—	1	5	15	5	26	1 107	244	36	61
	Ichowfu	V. SVD	2,8	17 904	2 000	23	—	4	—	—	17	7	21	500	172	60	40
	Lintsing	P. WK	2	18 583	3 629	5	16	—	—	14	25	22	1	321	309	118	—
	Tsaochowfu	V. SVD	4	59 445	23 987	27	10	—	—	13	33	3	49	8 601	2 898	357	148
	Tsinanfu	V. OFM	5,3	37 804	5 763	41	26	14	4	45	22	19	60	5 044	1 360	297	78
	Tsingtau	V. SVD	3,5	19 447	4 263	25	6	1	4	65	9	2	40	6 836	411	66	62
	Weihaiwei	P. OFM	3	3 682	539	8	4	—	5	20	10	—	1	1 144	252	10	23
	Yangku	P. WK	3	18 810	5 760	1	15	—	—	7	12	3	28	2 220	1 036	88	19
	Yenchow	V. SVD	3,5	48 842	38 968	52	11	16	4	69	64	28	103	5 462	1 174	286	294
Shansi	Fenyang	V. WK	2	15 247	2 864	1	27	—	7	—	26	24	1	330	541	138	16
	Hungtung	P. „	1,4	11 625	1 900	—	16	—	2	—	3	18	21	917	124	96	33
	Kiangchow	P. OFM	1,5	6 692	1 021	8	3	—	—	9	5	—	14	1 040	115	52	27
	Luanfu	V. „	3	29 089	4 049	34	7	3	1	20	20	4	50	3 434	549	367	29
	Shohchow	V. „	1,3	9 160	2 415	21	1	4	—	9	—	1	22	946	507	51	51
	Taiyuanfu	V. „	1,4	33 707	3 492	18	15	2	2	10	19	6	22	3 679	1 974	197	31
	Tatungfu	V. CICM	0,9	8 433	1 742	23	—	—	—	—	4	2	7	731	164	48	31
Yutze	P. OFM	1,5	12 756	2 230	13	3	—	4	—	34	11	21	1 966	621	119	4	
Shensi	Chowchih	P. WK	1	17 822	3 051	1	19	—	50	—	5	4	45	4 640	1 058	156	2
	Fengsiang	P. OFM einh.	0,9	5 851	2 506	1	26	—	2	—	5	5	32	1 373	278	60	1
	Hanchung	V. MEM	1,5	18 167	964	18	8	2	1	20	102	4	4	4 020	85	155	30
	Hinganfu	P. Conv.	1,2	3 853	2 590	12	1	3	8	—	11	3	15	670	336	41	1
	Sanyuan	P. OFM	1,1	9 647	2 541	14	4	1	—	10	27	10	28	1 915	392	59	16
	Sianfu	V. „	1,2	10 231	3 712	17	4	—	2	3	27	8	25	1 414	446	55	6
	Tungchow	V. „	1,9	5 435	3 261	11	3	—	—	10	2	32	32	738	358	35	12
	Yenanfu	V. „	3	9 515	6 896	17	13	3	—	—	12	6	404	1 267	368	68	56
Kansu-Sinkiang	Lanchow	V. SVD	6	11 881	3 097	23	7	11	—	17	26	6	34	4 314	434	133	12
	Pingliang	P. OMCap	2	4 266	1 683	15	3	3	—	8	—	1	33	516	85	42	16
	Sining	P. SVD	1,5	2 932	507	9	—	—	—	—	—	5	632	34	16	2	
	Sinkiang	P. „	4	738	39	10	—	—	—	—	—	2	—	89	—	11	1
	Tsingchow	V. OMCap	3	6 478	842	23	4	5	—	24	—	7	19	1 553	278	53	18
Kiangsu	Haimen	V. WK	5,4	36 344	880	2	23	—	—	9	42	20	39	10 647	191	249	—
	Nanking	V. „	7	31 867	2 295	3	20	—	—	6	2	6	1	4 773	280	220	72
	Shanghai	V. SJ	19	136 365	10 660	108	84	127	53	289	330	149	17	48 184	1 341	900	196
	Suchow	V. „	4,5	68 181	31 704	28	4	10	—	7	39	7	22	6 702	2 839	241	298

*) Die kursiv gedruckten Zahlen sind aus dem Vorjahr (1936/37) genommen.

(1) einschließlich Seminaristen in Rom und Ordensseminaristen.

(2) ohne Vorschüler.

(3) = „Bekehrungen“ (C. C. S.).

Missionsgebiete nach Regionen geordnet		Missionsgesellschaft	Bevölkerung (in Millionen)	Katholiken	Katechumenen	Prie- ster	Brü- der	Schwe- stern	Se- mi- na- risten	Taufen	Ehe- schlie- ßungen								
						ausländische einheimische	ausländische einheimische	ausländische einheimische	im großen Sem. im kleinen Sem.	Gesamtzahl Erwachsene außer Todesgefahr	rein katholisch gemischt								
Anhui	Anking	V.	SJ	7	26 137	12 000	30	2	16	4	9	44	3	58	1 234	390	170	73	
	Pengpu	V.	"	9,5	49 062	15 724	26	2	9	2	14	39	1	11	3 910	407	190	207	
	Tunki	P.	CMF	2,5	1 781	1 486	10	—	—	—	—	—	—	6	155	18	12	18	
	Wuhu	V.	SJ	6,9	36 964	25 000	46	5	17	4	15	50	31	47	4 173	487	216	—	
Honan	Chengchow	V.	Parma	3,8	20 528	4 150	18	11	25	11	18	95	2	31	3 099	693	75	59	
	Chumation	P.	WK	1,3	13 559	6 965	1	17	7	—	4	—	3	46	971	368	48	34	
	Kaifeng	V.	MEM	5	16 763	3 000	27	5	22	50	7	30	1	30	1 500	471	67	62	
	Kweithifu	V.	ORSA	2	6 552	4 461	15	—	1	3	6	13	4	22	634	107	31	77	
	Loyang	V.	Parma	3	8 897	2 852	21	—	3	—	7	33	6	16	1 320	718	16	37	
	Nanyang	V.	MEM	4	20 103	8 277	24	—	3	—	11	42	3	46	2 337	561	114	48	
	Sinsiang	P.	SVD	2	11 350	6 250	16	—	3	—	3	9	—	3	2 618	809	31	73	
	Sinyang	V.	"	5,6	10 038	5 400	28	—	10	1	18	45	1	23	2 293	666	67	71	
Weihweifu	V.	MEM	3,8	40 419	3 500	27	11	—	—	14	36	9	32	3 081	610	123	63		
Szechwan	Chengtu	V.	MEP	16	38 879	1 683	27	40	—	—	29	39	20	41	19 237	257	380	4	
	Chungking	V.	"	11	39 010	583	26	61	2	3	16	92	11	36	8 118	381	253	—	
	Ningyuan	V.	"	2	11 886	5 000	12	7	—	—	13	19	9	33	5 920	912	105	—	
	Shunking	V.	WK	6,5	18 452	455	—	24	—	—	—	—	24	20	26	6 582	246	758	—
	Suifu	V.	MEP	8	29 643	1 950	27	38	—	—	10	43	18	34	7 462	766	191	—	
	Tatsienlu	V.	"	3,5	5 045	165	21	6	4	—	—	—	2	14	8 829	123	47	6	
	Wanh sien	V.	WK	5	21 504	604	—	39	—	—	9	7	20	36	2 583	269	208	—	
	Kiating (• Yachow)	V.	"	1	16 163	557	—	25	—	—	—	—	9	25	2 535	179	97	—	
Hupeh	Hankow	V.	OFM	2,2	24 405	13 178	26	11	15	24	76	78	13	55	14 088	1 869	105	81	
	Hanyang	V.	SSCol.	4	42 660	24 846	40	4	3	—	21	1	4	24	11 094	7 913	186	214	
	Ichang	V.	OFM	7	25 480	4 465	42	14	2	3	27	93	7	52	9 330	1 132	140	89	
	Kichow	V.	"	3,7	11 972	3 468	24	—	—	—	5	7	—	9	912	814	42	68	
	Laohokow	V.	"	2,5	18 104	8 678	21	9	3	4	13	38	8	32	3 725	473	69	31	
	Puchi	P.	WK	0,7	4 429	862	—	10	—	—	1	8	2	17	606	284	12	34	
	Shasi	P.	OFM	2	6 450	2 054	14	1	2	—	2	9	3	13	1 906	185	35	30	
	Siangyang	P.	WK	1,8	20 500	18 986	2	22	—	—	5	44	4	30	3 705	902	29	48	
Suihsien	P.	OFM	2	6 618	2 500	10	2	—	—	—	—	7	1	2 233	379	22	12		
Wuchang	V.	"	2,5	8 893	4 175	15	4	—	5	35	16	8	35	5 091	995	46	98		
Hunan	Changsha	V.	OFM	5	7 757	1 923	9	2	—	—	7	10	2	6	4 726	384	31	7	
	Changteh	V.	OESA	3	6 973	894	10	1	—	—	3	5	—	23	912	84	39	15	
	Hengchow	V.	OFM	3	23 333	1 968	11	13	—	3	4	19	8	33	2 162	343	44	29	
	Lichow	P.	OESA	2	6 023	723	9	3	—	—	4	4	—	9	558	64	26	21	
	Paoking	P.	OFM	4	1 610	389	7	—	3	—	7	—	—	2	497	30	—	3	
	Siangtan	P.	"	4	3 851	545	8	1	—	—	—	—	—	1	921	184	19	4	
	Yochow	P.	OESA	2	8 867	2 863	9	1	1	—	3	9	1	15	1 413	201	48	49	
	Yungchow	P.	OFM	3,4	8 874	522	9	1	—	—	19	—	—	14	1 105	182	16	16	
Yuanling	V.	Pass.	4,5	3 542	6 558	26	—	—	—	15	3	1	12	1 613	220	15	17		
Kiangsi	Kanchow	V.	CM	3	18 619	1 399	22	16	—	—	6	40	6	14	6 731	397	39	56	
	Kianfu	V.	"	4	23 122	1 600	14	14	1	—	7	22	2	18	3 118	418	70	62	
	Kienchang	V.	SSCol.	0,6	7 028	1 938	24	2	—	—	9	—	—	16	1 986	1 086	55	47	
	Nanchang	V.	CM	5	36 774	7 000	15	33	—	—	16	38	12	23	7 646	1 174	148	85	
	Yukiang	V.	"	5,5	26 100	7 302	21	28	—	3	6	—	—	32	3 156	704	206	71	
Chekiang	Hangchow	V.	CM	—	41 044	6 930	11	48	—	1	26	65	17	41	5 822	534	165	43	
	Lih sui	P.	Scarb.	1,2	2 751	1 152	22	2	—	—	7	—	1	2	765	248	10	10	
	Ningpo	V.	CM	9,2	51 843	12 587	27	54	2	4	21	101	18	42	10 692	1 599	232	211	
	Taichow	V.	CM (einh.)	2	7 947	1 651	—	20	—	—	—	—	—	1	983	414	20	51	
Fukien	Amoy	V.	OP	5	14 799	1 279	19	12	—	—	7	—	10	17	1 130	135	61	48	
	Foochow	V.	"	4	35 675	2 016	23	17	2	—	19	2	35	20	4 721	556	247	91	
	Funing	V.	"	1,3	29 808	1 998	23	7	—	—	13	8	14	5	2 557	113	238	39	
	Kienow	P.	SDS	1	867	408	12	—	2	—	3	—	3	15	150	54	4	6	
	Shaowu	P.	SDS	0,3	2 830	4 480	11	—	3	—	8	—	—	9	1 089	633	58	13	
	Tingchow	P.	OP	1,1	2 751	1 079	16	—	6	—	19	1	1	—	887	283	17	22	

Missionsgebiete nach Regionen geordnet		Missionsgesellschaft	Bevölkerung in (Millionen)	Katholiken	Katechumenen		Priester	Brüder	Schwestern	Seminari- sten		Taufen		Eheschlie- ßungen				
					ausländische	einheimische				ausländische	einheimische	im großen Sem.	im kleinen Sem.	Gesamtzahl	Erwachsene außer Todesgefahr	rein katholisch	gemischt	
Kwantung	Canton	V.	MEP	4,5	18 557	1 370	14	36	—	31	82	23	38	9 220	809	126	—	
	Hainan	P.	CSSCC	2,5	2 511	155	12	—	—	3	17	5	26	344	146	7	11	
	Hongkong	V.	MEM	2,6	34 982	2 007	38	21	48	4	191	125	14	30	25 769	761	262	46
	Kaying	V.	MM	2,6	15 915	2 326	30	7	—	—	13	9	16	3 466	2 650	126	26	
	Kongmoon	V.	—	2,6	9 755	691	28	1	4	—	10	7	7	43	3 917	503	33	32
	Pakhoi	V.	MEP	2,5	14 661	1 102	19	9	—	—	9	65	2	23	2 551	290	143	3
	Shinchow	V.	SS	2,5	5 076	170	13	2	—	—	14	4	5	7	876	158	11	22
	Swatow	V.	MEP	2,5	30 222	—	19	24	—	—	10	3	25	45	6 032	455	307	16
Macao	D.	WK	5	12 087	570	31	20	9	6	55	17	16	51	4 560	123	77	11	
Kwangsi	Kweiling	P.	MM	2,8	1 066	500	8	—	—	—	5	—	3	100	169	—	—	
	Nonning	V.	MEP	6,7	7 910	1 764	16	9	—	10	—	4	15	5 873	270	38	42	
	Wuchow	P.	MM	3	7 493	1 585	11	2	1	—	6	3	—	12	1 589	1 226	14	26
Kwei-chow	Kweiyang	V.	MEP	7	21 443	430	17	39	—	—	14	26	20	39	6 523	220	140	28
	Lanlung	V.	—	1,3	11 132	12 641	18	10	—	—	4	10	7	25	1 783	192	75	47
	Shihtsien	P.	SCJs.	3	4 311	1 494	14	1	2	—	8	—	2	3	683	83	32	—
Yunnan	Chaotung	P.	WK	2	5 087	183	—	11	—	—	4	—	6	1	686	28	34	—
	Talifu	P.	SCBet.	2	3 406	11 534	20	2	3	—	10	—	—	3	1 668	865	11	2
	Yunnanfu	V.	MEP	8	11 640	4 628	23	13	2	1	11	55	7	13	2 630	110	66	46

Buchbesprechungen

Gottesoffenbarung im Heidentum und Christentum. Eine heilige Kirche. München (Ernst Reinhardt), 1938, Heft 11 u. 12.

J. Witte, *Die Christusbotschaft und die Religionen.* Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1936, S. 279, geh. RM. 8, gbd. RM. 9,80.

Eine Verkettung unvorhergesehener Umstände bringt es mit sich, daß jetzt erst der obengenannten Schriften, deren Anliegen auch uns zu tiefst angeht, an dieser Stelle gedacht werden kann. Von den einzelnen Beiträgen wie auch den Bewertungen einschlägiger Bücher — darunter eine lesenswerte Kritik zu Hauers Sammelwerk: „Glaubensgeschichte der Indogermanen“ —, die „Eine heilige Kirche“ (Heft 11 und 12) bringt, müssen wir absehen und beachten nur näher den zentralen Aufsatz von Fr. Heiler selbst: „Die Frage nach der ‚Absolutheit‘ des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte“. Die sehr bedeutsame Abhandlung beginnt mit der Feststellung, daß zwei grundsätzliche Anschauungsweisen durch die Offenbarung sich hinziehen: einmal der Anspruch der christlichen Verkündigung auf ausschließliche absolute Geltung gegenüber allen Religionen, sodann die Berufung aller Völker zum Heil. Während in der katholischen Theologie nach Heiler beide Lehrsätze, wenn auch häufig mit wechselnder Betonung, vertreten wurden¹, siegte im Protestantismus zunächst die exklusive These von der Absolutheit über den Gedanken des Heilsuniversalismus. Als aber letzterer durch die Spiritualisten, Rationalisten usw. in abschließlicher Be-

¹ Vgl. dazu die Abhandlung von J. P. Steffes, Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. In *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Heft 1, 1938, S. 22 ff. und Heft 2, S. 150 ff.

tonung behauptet wurde, erwies sich der Absolutheitsanspruch des Christentums als ein außerordentlich brennendes und schwieriges Problem, dem u. a. Schelling, Hegel, Harnack, Herrmann, Troeltsch, Otto, Söderblom sowie die dialektischen Theologen von den verschiedensten theologischen Ausgangspunkten und unter mannigfaltiger Auslegung und Umschreibung der Forderung „absolut“ ein ernstes Nachdenken widmeten. Nach dieser geschichtlichen Beleuchtung des Problems gibt der Verfasser wertvolle Gesichtspunkte zur sachlichen Beurteilung und Behandlung der Frage. Er weist hin auf den „unsagbaren Reichtum“ der außerchristlichen Religionen, die Einheit ihrer letzten und wesentlichen Motive, das echt Religiöse, das sich, wenn auch oft unter seltsamen Entstellungen und Verdeckungen, in ihnen findet; er macht aufmerksam auf die vielen Analogien zum Christentum, auf die eine Religionsvergleiche stößt; auf die ideelle und institutionelle Einwirkung fremder Religionen auf das Christentum sowie auf die Tatsache, daß die Lebenspraxis vieler Christen häufig hinter der edler religiöser Nichtchristen zurücksteht. Ein Vergleich des Christentums mit den großen konkurrierenden Weltreligionen des Buddhismus, des Konfuzianismus, Taoismus und Islam führt den Verfasser bei aller Anerkennung dieser Religionen zu dem abschließenden Urteil: „Aber keine dieser Religionen kann, wenn sie als Ganzes mit dem ganzen Christentum verglichen wird, den Vergleich bestehen . . .“ Seine „Wertfülle, Wertreinheit, Wert-einheit und Werteinzigartigkeit rechtfertigt den ‚Absolutheits‘-Anspruch des Christentums“.

Ganz anders orientiert ist das in der Thematik verwandte Buch von J. Witte. Im Geiste der dialektischen Theologie vertritt es den absoluten Charakter des Christentums in einer Schärfe und Ausschließlichkeit, die in den heidnischen Religionen nur Nacht und Irrtum zu sehen vermag. Auch hier geht ein historischer Überblick über die Stellungnahme der Christus-Botschaft selbst, der Kirchenväter, der reformatorischen wie der nach-reformatorischen Theologie bis zur Gegenwart der eigentlichen Behandlung des Themas voraus. Dann folgt ein Vergleich der Christus-Botschaft mit der Verkündigung des Konfuzianismus, des Islams, des Hinduismus, des Buddhismus und der Deutschen Glaubensbewegung. Im Lichte der für die Religion wesentlichen Fragen nach Gott, seinen Propheten, nach dem Sinn des Lebens und des Menschen, der Sünde und Erlösung sowie des jenseitigen Zieles werden die Religionen untersucht und wird festgestellt, daß sie hinter dem Christentum nicht nur unendlich weit zurückstehen, sondern nichts enthalten, was den rein natürlichen Rahmen durchbräche und irgendwie Offenbarung darstellen könnte. Sein Gesamturteil gibt der Verfasser in folgenden Worten wieder: „Alle Religionen der Menschen, selbst die höchstentwickelten Weltreligionen, haben nicht mehr als . . . ein Ahnen, daß es eine Gottheit gibt, ohne die Möglichkeit sagen zu können, was es um diese Gottheit ist, wie sie uns gesinnt ist und wie wir zu ihr kommen können. Im südlichen Buddhismus ist selbst dies Ahnen nicht mehr. . . . Sie (die Religionen) haben auch ein Ahnen, daß wir Menschen verpflichtet sind, aber sie irren total in ihren Versuchen, zu sagen, worin diese Verpflichtetheit besteht . . . Sie haben zum dritten ein Suchen nach einem Mehr, als sie besitzen . . . Alle Religionen der Menschen sind Irrtum und Irrweg, darum Verderben. Nur in Christus ist Gott, und darum nur in der Christus-Botschaft die Rettung der Welt“ (S. 246). Den Abschluß des Buches bildet eine kritische Überprüfung der Versuche neuerer Theologen (R. Seeberg, M. Kähler, Pl. Althaus, Jul. Richter, M. Schlunk, H. W. Schomerus, K. Heim und E. Brunner) zur Lösung der Absolutheitsfrage.

Gegenüber allen unsachlichen Nivellierungsversuchen kann die scharfe Grenzziehung zwischen Christentum und außerchristlichen Religionen bei Witte nur klärend wirken. Aber die Art, wie die Abgrenzung vollzogen wird, weckt doch viele Bedenken und Einsprüche. Schon das, was der Verfasser bei seinem strengen Gericht noch vorfindet: Sehnsucht nach Gott, Bewußtsein der Verpflichtung einem Höheren gegenüber, Verlangen nach einem Mehr, das die eigene Religion nicht gibt, dürften wenn auch nur matte und

schwache Zeichen dafür sein, daß diese Menschen nicht ganz von Gott verlassen und verworfen sind. Dieser Eindruck verstärkt sich, je mehr man die Religionen in ihrer Ganzheit auf sich wirken läßt, auf ihre tiefsten und letzten Motive achtet, gewisse Lehren, Bräuche und kultische Übungen in ihrer eigentlichen Intention erfaßt sowie das Leben einzelner Frommen und die Kräfte, aus denen heraus es sich gestaltet, überdenkt. Alle lebendigen Religionen weisen nach Höhe und Tiefe Schichtungen auf, die zur Beurteilung ihres Wertes unbedingt in Rechnung zu setzen sind. Daß die Urteile des NT. sowie der Kirchenväter nicht so einseitig negativ sind, darüber hat Heiler in der vorgenannten Abhandlung das Nötige gesagt. Die christliche Heilsoökonomie kennt Vorbereitungswege und Vorstufen zur Wahrheit, weiß von einem Advent der Völker vor dem Aufgang des wahren Lichtes.

J. P. Steffes.

K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Freiburg (Herder), 1939, S. IX u. 500, gbd. RM. 10,80.

In erstaunlich kurzer Zeit ließ der Verfasser seinem großen zweibändigen Werk „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt“ sein neues Buch über das Christentum als Neuheitserlebnis innerhalb der Antike folgen. In weitgespanntem Rahmen werden hier alle wesentlichen Gesichtspunkte des Christentums mit verwandten oder irgendwie entsprechenden Vorstellungen der Antike verglichen, wobei sich das Christentum in jedem wesentlichen Betrachte als eine durchaus neue und ganz und gar nicht aus dem Vorgefundenen abzuleitende Wirklichkeit erweist. Der erste Teil handelt über die Grundkategorien des religiösen Seins: Gott, Kosmos, Mensch, Zeit; der zweite über den Kern der christlichen Botschaft, die Heilswirkung: Gottmensch, Sünde, Erlösungstat, Maria im Heilsplan; der dritte über die Heilswendung: Taufe, Glaube und Glaubenswissenschaft, Geist und Leben aus dem Geist, Eucharistie. Den Inhalt des vierten Teiles bildet das Sein des Christen: Vergöttlichung, hierarchische Kirche, Leib-Christi-Gliederschaft. Der fünfte Teil hat zum Gegenstande die christlichen Stände: Priestertum, das große Geheimnis, Martyrium und Jungfräulichkeit. Der sechste und letzte Teil befaßt sich mit der Heilswährung und Heilsvollendung: Äußere Selbstbehauptung dem Staat, der Bildung, dem Leben gegenüber, innere Selbstbehauptung (die Buße in der alten Kirche), Sakramente und Mysterien, das neue Jenseitsbild. Bei solchen großen und bedeutsamen Zielsetzungen tritt die Frage, ob man jeder Einzelheit zustimmen vermöchte, hinter der Freude über das Ganze und dem Dank für das Gebotene zurück. Obwohl das religionswissenschaftliche Interesse unserer Zeitschrift wesentlich den lebendigen Religionen zugewandt ist, wollte ich aus einem besonderen Grunde die Aufmerksamkeit der Leser auf dieses Buch hinlenken. Was hier im Hinblick auf die Antike geschah, müßte auch in bezug auf die großen lebenden Religionen, mit denen es der Missionar zu tun hat, durchgeführt werden. Eine solche Konfrontierung der christlichen Grundelemente mit den tragenden Ideen der außerchristlichen Völker- und Weltreligionen hätte nicht nur apologetischen und religionsgeschichtlichen Wert, sondern auch direkte missionarisch-seelsorgerliche Bedeutung. Freilich ist diese Aufgabe ungeheuer groß und schwer. Aber sie müßte einmal mutig, evtl. von mehreren in Angriff genommen werden. Das Beispiel von K. Prümm möge dazu anregen. In bescheidenem Maße will ja auch unsere Zeitschrift u. a. diesem Ziel, bzw. seiner Vorbereitung dienen.

J. P. Steffes.

A. Dempf, *Christliche Philosophie*. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonn (Buchgemeinde), 1938, S. 239.

Die Frage, ob es eine christliche Philosophie gäbe, und in welcher Weise und in welchem Umfange sie möglich wäre, ist eine bis in die Gegenwart hinein diskutierte Frage. Die beste Antwort auf diese Frage erfolgt dadurch, daß eine solche Philosophie im Gesamtzusammenhange vorgelegt wird. Damit wird nicht nur ihre Möglichkeit, sondern auch ihre Wirklich-

keit erwiesen. Freilich bietet die inhaltliche Umschreibung und Erhebung einer solchen Philosophie mancherlei Schwierigkeiten dar, besonders in ihrem Verhältnis zum Glauben und in ihrer Abgrenzung von ihm. Der Verfasser hat das wohl empfunden und auch offen betont. Man wird ihm aber gerne zugestehen, daß sein Versuch als Ganzes eine eindrucksvolle und anregende Darstellung des christlich-philosophischen Gedankengutes gibt. Besonders der Ausgangspunkt von der zentralen Stellung des Menschen im Kosmos zwischen Gott und Welt erweist sich als glücklich und fruchtbar. D. zerlegt seine Ausführungen in sechs Teile: I. Der Inhalt der christlichen Philosophie (Der Mensch zwischen Gott und Welt, Schöpfung, Freiheit, Gewissen, Unsterblichkeit, Menschheitsgeschichte); II. Die Lehre der Meister (Augustin, Anselm, Thomas von Aquin); III. Das richtige Weltbild (Das natürliche Weltbild, das wissenschaftliche Weltbild, die falschen Weltdeutungen, das wirkliche Weltall, Gottesbeweise aus der Weltlehre); IV. Das richtige Menschenbild (Das natürliche Menschenbild, die Menschen-erklärungen, der ganze Mensch, die Gottesbeweise aus der Menschenlehre); V. Das richtige Gottesbild (Das natürliche Gottesbild, das wissenschaftliche Gottesbild, die falschen Deutungen der Gottesidee, die wahre Einheit des Gottesbildes); VI. Anleitung zum Selbststudium der christlichen Philosophie. Auch der Missionar wird aus diesem gedankenreichen und originellen Buche für seine besondere Berufsaufgabe viel lernen können. Denn er wird hier zu letzten Gründen der verschiedenen Anschauungen geführt; er sieht die Quellen, aus denen richtiges und falsches Denken quillt. Für ihn bleibt es immer eine praktisch sehr ernste Frage, wie der Nichtchrist zu seinen Vorstellungen über Gott, Welt, Mensch usw. komme. Freilich zieht D. diese Fragen, soweit sie fremde Religionen betreffen, nicht mehr in den Bereich seiner Untersuchung, die sich ja derartige religionswissenschaftliche Ziele nicht steckte. Aber er bietet in seiner Analyse des Menschen und bei der Ableitung der irrigen Gott-, Menschen- und Weltbilder sehr fruchtbare Ansatzpunkte für ein psychologisch-philosophisches Verständnis entscheidender religionsgeschichtlicher Vorstellungen.

J. P. Steffes.

Schiwietz, Stephan, Das morgenländische Mönchtum. Bd. 3: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien. Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling b. Wien, o. J. (= 1938!). 440 S. Brosch. RM 10,—.

Mit großem Interesse nimmt auch der Missionar ein Buch über das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien in die Hand. Handelt es sich doch um ein Gebiet, das vor tausend und mehr Jahren ein blühendes christliches Leben aufwies. Ja, seine Städte zählten damals zu den hervorragendsten Metropolen der Christenheit. Und heute? Alles Missionsgebiet im wahrsten Sinne des Wortes: Edessa mit der Osrhoene; Nisibis mit Mesopotamien; Seleukaia-Ktesiphon mit Babylonien; Antiochien mit der Syria I und II; Cyrrhus mit der Euphratensis; endlich die Gebiete jenseits des Tigris. Und jeder Landstrich hat seine besonderen Vertreter im Mönchsstand; ja, ihrer sind so viele, daß hier nur die klingenderen Namen Aufzählung finden können: Nisibis, geehrt durch den Bischof Jakobos; Edessa durch die hl. Ephräm und Rabbula; Cyrrhus durch Theodoret; Antiochien durch den Säulensteher Simeon; Persien im weisen Aphraat usw. Mit der Mitte des 5. Jahrhunderts, zu jener Zeit, da die großen Häresien sich im syrischen Sprachgebiet breitmachten und auch das Mönchtum erfaßten, bricht der Verfasser ab, so daß er in den meisten Fällen nur über ein gutes Jahrhundert zu berichten hat. Am stärksten hat ihn die äußere Geschichte des Mönchtums interessiert; doch hat er dabei nicht das innere Leben und die asketisch-mönchischen Gewohnheiten übersehen.

Man darf dem Buche das rühmliche Zeugnis ausstellen, daß es auf gründlichstem Quellenstudium aufgebaut ist. Keine nennenswerte einschlägige Arbeit ist dem Verfasser dabei entgangen; selbst mit der syrischen Sprache zeigt er sich wohlvertraut. Um so mehr ist es zu bedauern, daß die

Kunst der Verarbeitung des Quellenmaterials und vor allem die Kunst der Darstellung sich nicht immer auf der gleichen Höhe hält. Oft genug sinkt die Darstellung zu einer bloßen Quellenkunde und Quellenkritik herab. Gewiß sind solche Dinge auch notwendig; aber es möchte uns scheinen, daß der Verfasser darüber es etwas an der pfleglichen Sorge für eine ausgereifte Verarbeitung hat fehlen lassen. Vor allem präsentiert sich der fast 100 Seiten umfassende letzte Teil wenig günstig. Schon die Gliederung hätte viel straffer sein können. Für eine bloße Nachlese sind diese Dinge doch zu schade. Darum dürfte es sich nach meiner Meinung für einen fähigen Kopf wohl lohnen, die ganze Darstellung noch einmal anzugreifen, wenn auch jeder das hier aufgearbeitete Quellenmaterial dankbarst benutzen wird.

Gerleve über Coesfeld.

P. Dr. Hieronymus Engberding O. S. B.

Annali Lateranensi. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Vol. III. Tipogr. Poliglotta Vaticana 1939. 366 Seiten.

Missionswissenschaftliches Gepräge hat nur der erste Beitrag von P. M. Marega über christliche Andenken in der Gegend von Oita, das im 16. und 17. Jahrhundert ein wichtiges Missionszentrum Japans war. Dem Aufsatz sind viele Reproduktionen von wichtigen Dokumenten aus der Verfolgungszeit beigegeben. Alle anderen Beiträge, die nebenbei bemerkt von Autoren stammen, die mit den Verhältnissen wohlvertraut sind, gehören in das Gebiet der Ethnologie. Den Reigen eröffnet K. Reitz mit einem Bericht über die Totenriten des Shintô, zu dem ich nur bemerke, daß über das Händeklatschen noch mehr zu sagen wäre. Dann folgt Cl. Astorri mit einem Aufsatz über bestimmte chinesische Münzen. Fr. Laydevant hat einen bemerkenswerten und gediegenen Aufsatz über die Weihe der Zauberdoktoren im Basutoland beigetragen. Auch die Mitteilungen P. Arndts über Dua Nggae, das höchste Wesen im Lio-Gebiet auf Mittel-Flores, sind sehr lesenswert. P. Schumacher behandelt das Lehnswesen in Ruanda. In den beiden letztgenannten Aufsätzen kommen mehr die einheimischen Gewährsmänner als die Berichterstatter zu Wort, was den Aufsätzen einen besonderen Wert verleiht. Es folgen Nekrologe über Msgr. A. le Roy und K. Th. Preuß. Den Schluß des nicht weniger als 366 Seiten starken Bandes bilden Bücherbesprechungen, Berichte über Zeitschriften-Aufsätze usw. Alles in allem eine inhaltlich und formal imponierende Leistung.

Würzburg.

Thomas Ohm O. S. B.

Prof. DDr. Joh. Hessen, Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. München (Ernst Reinhardt) 1939, 240 S., br. RM 4,80, gbd. RM 6,50.

Jeder, den die heute besonders dringende Frage nach dem Verhältnis von Griechentum und Christentum, eines der wichtigsten Probleme der abendländischen Philosophie- und Religionsgeschichte, quält, und jeder, der die gegenwärtigen Bemühungen um die Schaffung einer kerygmatischen Theologie neben der überkommenen, historisch gewordenen scholastischen Theologie mit warmer Anteilnahme begleitet — und das sollte auch jeder Missionar tun —, wird das Buch des Kölner Philosophieprofessors J. Hessen mit brennender Begier zur Hand nehmen. Im 1. Teile werden die beiden Geisteshaltungen des Platonismus und Prophetismus (Sigel: Pl. und Pr.) ihrer Struktur nach dargestellt. Unter Pl. versteht H. — dies Wort in einem allzu weiten und vagen Sinne nehmend — die vor allem von Platon und Aristoteles geschaffene griechische Ideenwelt. In ontologischer Sicht bestehe zwischen Pl. und Pr. der Gegensatz von Idealismus und Realismus, Rationalismus und Irrationalismus, Logismus und Nominalismus; in anthropologischer Sicht der Gegensatz von Intellektualismus und Voluntarismus, Impersonalismus und Personalismus. Der 2. Teil verfolgt das Ringen des Pr. mit dem Pl. im abendländischen Geistesleben; bei Augustin, Thomas von Aquin,

Luther, Joh. B. Hirscher und G. Tyrrell, im Idealismus, in der dialektischen Theologie, in der Phänomenologie und Existenzphilosophie. Zum Schlusse werden die im Pl. und Pr. enthaltenen Ewigkeitswerte herausgestellt. H. zeigt, daß die von der Antike beeinflussten Denker auf weite Strecken hin im Banne der griechischen Weltbetrachtung verblieben sind, so besonders Thomas von Aquin, während ihm Luther die klarste Ausprägung des Gegenteil zum Aquinaten ist. Wenn auch Duns Skotus und W. Ockham leider nicht eigens behandelt werden, so wird doch beiden stets eine gerechte, echt wissenschaftliche Würdigung zuteil. Sehr richtig bemerkt H., daß im Ockhamismus der Pr. kraftvoll den Pl. zurückgedrängt hat. H. ist mit Recht der Meinung, daß wir nicht bei der Synthese des 13. Jahrhunderts stehen bleiben dürfen, daß die Scholastik nicht als letztes Wort christlicher Philosophie gelten kann.

Über historische und systematische Einzelheiten, die wir anders sehen als der Verfasser, können wir hier nicht mit ihm rechten. Wir wollen nur kurz andeuten, wo wir im Grundsätzlichen anderer Auffassung sind. Nach H., der nach unserem Urteil den Pl. überschätzt, weil er selbst noch zu sehr im Pl. befangen ist, sind Pl. und Pr. „zwei Geisteshaltungen, die sich mit innerer Notwendigkeit sowohl aus der Verfassung des Seins als auch aus der des Geistes ergeben“. Wir sehen in jeder Gestalt des Pl. nur eine unvollendete, mit schweren, allerdings für das menschliche Philosophieren typischen Denkfehlern behaftete Entwicklungsphase der philosophia perennis, die überwunden werden kann und überwunden werden muß. Nach H. kann der Pr. des Pl. nicht entraten, wenn er vom schlichten Glauben zur Glaubenswissenschaft fortschreiten will. Worauf der Pr. in Wirklichkeit nicht verzichten kann, das ist nicht der Pl., sondern die vera et sincera philosophia. Und diese hat die von H. dem Pr. ausschließlich zugeschriebenen Charakteristika zu eigen: sie ist individualistisch (wie der Ockhamismus) und deshalb frei von dem thomistischen und skotistischen Begriffsrealismus, sie ist voluntaristisch und personalistisch. Sie ist auch „Daseinsphilosophie“, weil sie nicht wie der Thomismus eine Metaphysik der Bewegung, sondern eine Metaphysik der Zeit aufbaut. Darum besteht zwischen Pr. und wahrer Philosophie kein Gegensatz, sondern harmonische Ergänzung. Die Antithese zwischen Pl. und Pr. ist nur etwas historisch Bedingtes, das aber nicht für etwas Wesentliches gehalten werden darf. — Wir wünschen Hessens Buch nicht in der Hand von Theologiestudenten zu sehen; um so mehr aber in der Hand der Priester und auch der Missionare.

Dorsten i. Westf.

Pacificus Borgmann O. F. M.

Bibliotheca Missionum, begonnen von P. R. Streit O. M. I., fortgeführt von P. J. Dindinger O. M. I. 10 Band. *Missionsliteratur Japans und Koreas 1800—1909*. Verlag Franziskus Xaverius-Missionsverein in Aachen 1938. XI u. 32 u. 565 S. Geh. RM 34,—; Halbleder RM 42,—.

Bei der Bedeutung und Eigenart der japanischen und koreanischen Missionsgeschichte ist dieser Band der Bibl. Miss. von außerordentlichem Wert und Interesse. Den Beginn macht ein alphabetisches Verzeichnis bibliographischer Hilfsquellen für das 19. und 20. Jahrhundert. Dann folgt die Missionsliteratur für Japan und Korea aus den Jahren 1800—1909. Dem Verzeichnis der japanischen Missionsliteratur sind Appendices über die wichtigsten neueren Schriften aus den Jahren 1910—1938 und Linguistica, der koreanischen aber ist nur ein Anhang über Linguistica angefügt. Doch finden sich die notwendigen Ergänzungen für Korea schon bei den Angaben über das Schrifttum aus den Jahren 1800—1909. Mit vollem Recht nehmen die neueren Forschungen über die ältere japanische und koreanische Missionsgeschichte einen breiten Raum ein. So füllen etwa die neueren Forschungen von Anesaki und Boxer ganze Seiten. Vollständigkeit ist hier freilich nicht erreicht worden und konnte hier auch gar nicht erreicht werden. Auch sonst wäre die eine oder andere Schrift nachzutragen. So vermisste ich etwa S. 413 die französische Übersetzung des Briefes von Alexander Hoang

an den Bischof von Peking (Hongkong 1925). Vielen wichtigeren Schriften sind eine kurze Inhaltsangabe und eine Lebensskizze des Autors beigegeben.

Über das Verfahren der Registrierung läßt sich streiten. Die Schriften werden in der Hauptsache nach dem Erscheinungsjahr, oft aber auch nach den Autoren und dem Inhalt geordnet vorgeführt. Unter dem Jahr 1901 erscheinen die neueren Forschungen über die ältere japanische Missionsgeschichte und unter dem Jahr 1908 neuere Berichte der Steyler über ihre Japanmission. Eine Artikelserie von O. Graf über Pionierarbeit in Korea aus dem Jahr 1937 ist unter dem Jahr 1831 und das Werk *Le Catholicisme en Corée*, das 1924 erschien, unter dem Jahr 1874 zu finden. Manche Benutzer werden vielleicht ein anderes Verfahren bevorzugen. Streiten läßt sich wohl auch darüber, ob Bücher wie jenes von A. Eckardt über die koreanische Kunst zu den *Linguistica* gehören.

Den Schluß bilden gute und ausführliche Autoren-, Personen-, Sach-, Orts-, Länder-, Völker- und Sprachverzeichnisse. Einzelne Werke sind hier allerdings etwas schwer zu finden, z. B. *Jesu Christo Sei Fukuin Sho*. Man muß schon den im Buche selbst nicht angegebenen Übersetzer kennen, wenn man es finden will.

Alles in allem ist auch der 10. Band der rühmlichst bekannten Bibliographie eine hervorragende Leistung. Mit größter Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit ist alles zusammengetragen. Manchmal erscheint einem die Gewissenhaftigkeit fast zu groß. Meines Erachtens wenigstens hätten einzelne unwichtige Artikelchen und Traktätchen ruhig wegleiben können. Die Lesung des dicken Bandes hat trotz seines bibliographischen Charakters etwas Fesselndes. Die ganze ergreifende Geschichte der japanischen und koreanischen Mission zieht am Auge des Lesers vorüber. Man bekommt einen ausgezeichneten Einblick in die Anforderungen, welche diese Missionen äußerlich und geistig an die Glaubensboten stellten und stellen, in die vielen und schweren Probleme, mit denen sie zu ringen hatten und haben, und in die großen Aufgaben, welche durch sie zu bewältigen waren und sind.

Würzburg.

Thomas Ohm O. S. B.

Freitag, Anton, S. V. D., Die kleine Blume von Steyl. Sr. Basildis, Novizin der Steyler Missionsschwestern, Dienerinnen des Hl. Geistes. Mitherausgeber Eugen Lense S. O. C. Missionsdruckerei, Steyl 1939. 332 S. Geb. RM 3,20.

Die kleine Blume von Steyl, Sr. Basildis, ist zugleich eine reine, prächtige Blüte des katholischen Westfalenlandes. In Letmathe im Sauerland stand die Wiege Elisabeth Hachens (1910). Ihre Jugend verbrachte sie in Menden, ebenfalls im Sauerland, wo ihr Vater, Peter Hachen, seit 1912 als Zugführer angestellt war. 1929/30 lernte sie den Haushalt im Marienhospital in ihrem Geburtsort und war dann von 1930 bis kurz vor ihrem Eintritt bei den Missionsschwestern von Steyl (4. September 1934) Hausangestellte bei einem Fabrikanten in Emsdetten (Westf.). In Steyl bereitete sie sich in heiligem Eifer und glühender Heilands- und Seelenliebe auf ihren erhofften Missionsberuf vor. Eine wiederholte schwere Erkrankung hinderte zweimal die ersehnte Profeß, bis Sr. Basildis schließlich einige Wochen vor ihrem Tode die Krankengelübde ablegen durfte. Sie starb heiligmäßig, wie sie gelebt hatte, am 19. Januar 1938 in Steyl.

P. Freitag ist es hervorragend gelungen, hier ein modernes Heiligenleben — so dürfen wir wohl sagen — zu schildern und mit dem ganzen Zauber der katholischen Heimat, des katholischen Familien- und Arbeitslebens und mit der erbaulichen und mitreißenden Kraft echten klösterlichen Vollkommenheitsstrebens und heiliger Missionsbegeisterung zu umgeben. Manchmal freilich scheint es, als ob Verfasser in der objektiven Schilderung des Milieus, der Umstände und Ereignisse zum Schaden des individuellen Lebensbildes zu weit in die Breite ginge; so in den Kapiteln 5, 9 und 10. Auch stören den Leser öftere Wiederholungen derselben Gedanken und

Texte (z. B. S. 192 u. 317), sowie überflüssige Hinweise auf vorher schon Gesagtes oder später noch zu Erwartendes (z. B. S. 128 u. 188).

Sr. Basildis hoffte und wünschte von frühester Jugend an, einmal an der äußeren, vordersten Front des Reiches Christi stehen zu dürfen, sie ist aber nach Gottes Willen eine tiefinnerliche Leidensbraut Christi und eine bewundernswerte und in ihrer Einfachheit und Schlichtheit auch nachahmenswerte Stütze der inneren Front des Reiches Christi geworden. Ihr Leben und ihre Lebensbeschreibung hat daher eine wahrhaft missionarische Bedeutung für die katholische missionsbegeisterte Jugend unserer Tage.

Münster i. W.

Dr. H. Rademacher M. S. C.

Pieper, Karl, Prof. Dr., Neutestamentliche Untersuchungen. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1939. 71 S. gr. 8°.

In dieser Schrift, die dem Verzeichnis der Vorlesungen an der Erzbischöflichen philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn im Wintersemester 1939/40 vorangestellt ist, sind drei einzelne Abhandlungen enthalten, die untereinander nicht zusammenhängen. Die erste und umfangreichste Abhandlung bespricht „Die Stellung Jesu zu den religiösen Urkunden seines Volkes“ (S. 5–45). Die zweite erörtert „Verfasser und Empfänger des Hebräerbriefes“ (S. 46–65). Die dritte äußert sich „Zur Frage nach den Irrlehrern des Judasbriefes“ (S. 66–71).

Das meiste Interesse erregt die erste und wichtigste Abhandlung. In seiner sorgfältigen und allgemein verständlichen Art bespricht der Verfasser hier eine Frage, die für die Mission in den ersten Zeiten des Christentums von Wichtigkeit war, und die in der Gegenwart wegen des Kampfes um das Alte Testament ihre Bedeutung hat. Die Stellung Jesu zum AT läßt sich nicht in einer kurzen und eindeutigen Formel zusammenfassen. Auf jeden Fall sieht Jesus im AT das Buch der göttlichen Offenbarung, das seinen Wert und sein Ziel in dem verheißenen Messias hat. Dabei erklärt und vertieft er die atl Lehren und bringt sie zur „Erfüllung“. Trennbar ist das AT von Christus nicht, aber Christus steht souverän über ihm, und in vielen Dingen bedeutet die „Erfüllung“ Außerkraftsetzung. Ob man die Schwierigkeit des Wortes Mt 23,3 (Alles, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen, soll man tun, aber nicht nach ihren Werken handeln) durch Hinweis auf die Formulierung des Evangelisten oder des griechischen Übersetzers lösen kann, ist mir zweifelhaft. Denn gerade hier liegt kein Grund vor, warum man das Ansehen der Pharisäer in der späteren Überlieferung hätte erhöhen sollen. Ich glaube, daß der Zusammenhang der Lehre Jesu die notwendige Einschränkung des schroff klingenden Wortes von selbst ergibt. Übrigens hat H. Grimme (Bibl. Zeitschrift 23 [1935/36] 171 ff.) den scharfsinnigen, aber nicht ganz einleuchtenden Versuch gemacht, einen Übersetzungsfehler im griechischen Mt nachzuweisen.

Als Verfasser des Hebräerbriefes sucht P. Barnabas wahrscheinlich zu machen. Die Leser findet er in Jerusalem, aber nicht in der ganzen Gemeinde, sondern unter den jüdischen Priestern, die nach Apg 6,7 gläubig geworden sind. P. drückt sich in beiden Fragen vorsichtig aus, wie es der Natur der Sache entspricht. Ich würde freilich nicht von „Wahrscheinlichkeit“, erst recht nicht von „großer innerer Wahrscheinlichkeit“ sprechen. Denn m. E. reichen die Argumente, die P. übrigens eindrucksvoll zusammenstellt, zu diesem Urteil nicht aus. Über einige Stellen des Hebr urteile ich anders. Hebr 12,23 erklärt P. den Ausdruck „Gemeinde von Erstgeborenen“ insofern zutreffend, als er das Wort „Gemeinde“ (ecclesia) hier wie immer im NT nicht im eschatologischen Sinne verstanden wissen will. Aber der Zusatz „von Erstgeborenen“ will doch offenbar die innere Würde der Christen überhaupt betonen, im Sinne von Jak 1,18, nicht aber den zeitlichen Vorrang der Bekehrung gegenüber anderen Gemeinden hervorheben. Wenn den Lesern Hebr 5,12 gesagt wird, sie hätten eigentlich schon „Lehrer“ sein müssen, so liegt darin schwerlich ein Hinweis auf eine Einzelgruppe in der Gemeinde, im Sinne der bekehrten jüdischen Priester von Apg 6,7. Denn gerade der Zusatz „wegen der Zeit“ (die nämlich seit der

Bekehrung verflossen ist) und das Bildwort von der Milch als Kindernahrung, die sie wieder nötig haben (im Sinne von 1 Kor 3, 1 ff.), zeigen, daß hier einfach der größtmögliche Gegensatz zwischen dem tatsächlichen Zustand in der Gemeinde und dem Ideal einer tiefen christlichen Einsicht hervor-gehoben werden soll.

Die Irrlehrer des Judasbriefes werden mit Thebuthis in Verbindung gebracht, der nach einer Äußerung des Hegesippus aus dem zweiten Jahrhundert eine Spaltung in Jerusalem veranlaßte. Die Hypothese ist an-sprechend, wenn auch die Nachrichten zu dürftig sind, um einen förmlichen Beweis zu führen.

Münster i. W.

M. Meinertz.

Serner, Arvid, *On "Dyss" Burial And Beliefs About The Dead During The Stone Age With Special Regard To South Scandinavia*. An Archaeological And Historico-Religious Research. Lund 1938. 252 S. m. 25 Abb.

Eine begrüßenswerte, fleißige Doktorarbeit. Sie trägt das reiche archäologische Material knapp und kritisch-nüchtern zusammen; das Literaturverzeichnis umfaßt 222 Nummern. Serner geht von seiner nordischen Heimat i. w. S. aus. Eine Kette organischer Entwicklung verschiedener Grabsitten, wie sie früher von evolutionistisch eingestellten Forschern konstruiert wurde, kann S. hier nicht feststellen. Die alte Sitte der Erdbestattung ist durch den Bloksjerg Fund (O. Rydbeck 1933/34), übrigens als bisher einziger Fund einer Heimbestattung, sichergestellt; sie dürfte sich noch eine Zeitlang erhalten haben, als mit den Streitaxtleuten unvermittelt in Skandinavien das Megalithgrab erscheint. Seine älteste Form ist die „Dyss“, das einfache, rechteckige Dolmengrab. Es war außer in Skandinavien in Frankreich, Spanien, Korsika, Sardinien, Nordafrika, Abessinien und Südindien verbreitet. In Europa kam die Dolmengraber-sitte und das mit ihm verbundene Brauchtum schon in vorgeschichtlicher Zeit zum Erliegen (?), sodaß Beweise für oder gegen präanimistische und animistische Vorstellungen beim Totenkult völlig fehlen und nur aus vorgefaßten Meinungen unterstellt werden können. Auch in den mediterranen Gebieten, wie z. B. in Transjordanien und Abessinien, haben Christentum und Islam die religiösen Vorstellungen des Totenkultes schon früh tiefgreifend umgewandelt. Nirgends (? b. d. Angami in Assam!) sei die Möglichkeit, das vorgeschichtliche Dyssgrab und die zugehörigen religiösen Bräuche bei historisch bereits bekannten Völkern zu erfassen, so groß als in Südindien. Serner kann die Auffassung älterer Religionsgeschichtler nicht teilen, die das Furchtmotiv als die Haupttriebfeder des Totenkultes ansehen; er findet überall eine liebevolle, vertraulich-besorgte Ahnenverehrung bei den Dyssgräbervölkern. Wir können den Verfasser nicht auf seinem Rundgang über die europäischen und asiatischen Dolmengraberplätze begleiten, wo er manch stichhaltigen Grund für diese Anschauung findet, die bereits von manchen Autoren geteilt wird. Er verfolgt die rechteckigen Dyssgräber von Skandinavien bis Transjordanien einerseits und bis ins fernöstliche Asien andererseits und behandelt im Anhang die These, daß Transjordanien der Ausgangspunkt dyssbauender Völker war und die Dyssgrabsitte mehr durch Völkerwanderung als durch Kulturwanderung ausgebreitet wurde. Die Schreck- und Schutzmittel (Apotropaea und Phylacteria) gegen und vor Dämonen, örtlich so verschieden, sollen den Geistern der Abgestorbenen, nicht den Überlebenden zugute kommen; eine wechselseitige Beziehung zwischen Vor- und Nachfahren wird liebevoll gepflegt. Als Einzelheit sei noch das „Seelenloch“ erwähnt, durch das man noch im historischen England Kranke zog, um sie zu heilen; es habe auch früher nicht der zeitweiligen Vereinigung von Leib und Seele gedient, sondern als Eingangsloch, dessen runder Zauberkreis den Toten von allem Unfrieden befreien und ihm im Dolmengrab die Grabesruhe sichern sollte. Man mag über Einzelheiten anderer Meinung sein als der Verfasser, im ganzen wird er Zustimmung finden.

Frankfurt a. M.

Dr. F. Rüschkamp.

Leloir, Léon, M. A., Dr. Theol., *Les Grands Ordres Missionnaires*. 1. série: Les spécialistes du Continent Noir (Spiritains-Missions Africaines-Pères Blancs d'Afrique). Grands Lacs, Namur 1939. 174 S. 15 francs.

In drei Radio-Ansprachen, die für den Druck durch wertvolle Statistiken und Literaturangaben bereichert sind, schildert der Schriftleiter der Missionszeitschrift „Grands Lacs“ drei Missionsgenossenschaften mit ihren Gründern, die sich um den schwarzen Erdteil besonders verdient gemacht haben: Die Kongregation der Missionare vom Hl. Geist unter ihrem Mitbegründer Libermann, das Missionsseminar von Lyon mit Marion de Brésillac und die Gesellschaft der Missionare von Afrika unter Lavigerie. Der Verfasser legt das Hauptgewicht darauf, die wesentliche Eigenart der Gründer und ihrer Stiftungen herauszuarbeiten unter reicher Verwendung ihrer Schriften. Die Eigenart der spiritanischen Geistigkeit findet er in der „erobernden Demut“, die in der Person von Libermann, in seinen Mitteln und in seinen Ansichten zutage tritt (S. 31). — Bei den Lyoner Missionaren ist der geschichtlich bedingte Wesenszug eine „spiritualité de mort“: Christus in seinem Tode nachfolgen bei der Missionierung der verlassenen Gebiete von Afrika, indem Marion dafür das Beispiel und die Idee hinterließ, sein Nachfolger Planque die gesetzliche Form schuf und Pellet die geistige Grundlage endgültig ausarbeitete und festlegte (S. 92—95). — Lavigerie ist Realist und ein gelehriger Schüler der Geschichte, die er selbst an der Sorbonne gelehrt hat. Als solcher hat er seinem Werk drei hervorstechende Merkmale mitgegeben: Das Vertrauen auf die jungen Christengemeinden trotz ihrer Mängel, das altchristliche Katechumenat und die Sorge um die Gewinnung einheimischer Häuptlinge (S. 126). Als eine Grundregel für seine Genossenschaft verlangte er das gemeinsame Leben, d. h. das Zusammenleben von wenigstens drei Missionaren auf jeder Station. — Indem der Verfasser sich auf wesentliche Dinge beschränkte, hat er um so anschaulicher mit wenigen kräftigen Strichen Ziel und Eigenwert der genannten Gesellschaften gezeichnet und mit feinem Pathos an dem heroischen Beispiel der Gründer nachgewiesen, daß Gottes Vorsehung für neue Missionsaufgaben immer wieder neue Helden in der Kirche erweckt. Die Schrift, die für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist, wird ohne Zweifel den Missionsgedanken beleben und auch Missionsberufe fördern.

M. Bierbaum.

Thurnwald, Richard, Prof. an der Universität Berlin, *Koloniale Gestaltung*. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung. Mit 59 Abbildungen. Verlag Hoffmann u. Campe, Hamburg 1939. 8^o u. 492 S. Brosch. RM 8,50.

Unter den vielen deutschen Kolonialbüchern der Gegenwart nimmt das Werk von Prof. Thurnwald einen hervorragenden Platz ein wegen der Fülle der behandelten Fragen, wegen der Sachkenntnis des Verfassers und seiner unparteiischen Haltung zum wahren Fortschritt der Eingeborenen. Der Verfasser will den ganzen Fragenkomplex untersuchen, der mit der Kolonisation zusammenhängt unter Bevorzugung afrikanischer Verhältnisse; dabei werden auch einige Kolonialmethoden aus dem Zeitalter der Entdeckungen berücksichtigt. Die praktische Seite der Kolonisation wird stark hervorgehoben, was „besonders wichtig erscheint für eine Nation, die sich an der Erschließung Afrikas beteiligen will“ (S. 9—10). Nach einer Einleitung über die kolonialen Ansprüche Deutschlands und über das Leben in einer deutschen Kolonie früher und heute folgen die Hauptabschnitte: 1. Wie stellt sich Kolonisation dar? 2. Aus den geschichtlichen Dramen der Kolonisation. 3. Um was es bei der Kolonisation geht? 4. Ausblick auf künftige koloniale Gestaltung. Im Schlußkapitel behandelt der Verfasser zwei Erscheinungen, von denen die eine die Ausbreitung der Menschen beeinträchtigt, die andere sie fördert, nämlich Austrocknung und Hygiene.

Die christliche Missionstätigkeit in Vergangenheit und Gegenwart wird öfter erwähnt, etwas eingehender für das Mandatsgebiet Neu-Guinea

(S. 31—35), bei der spanischen Mission unter den Maya-Völkern von Yukatan (S. 81—83) und bei der Schulfrage in Ostafrika (S. 419 ff.). Der Verfasser bemüht sich, den Missionen gerecht zu werden, besonders auf dem Gebiete des Schulwesens; andererseits hätte er Licht und Schatten, besonders bei den geschichtlichen Rückblicken, zuweilen noch gerechter verteilen können. Einige Beispiele für diese Forderung. In Spanien seien die Juristen des 16. Jahrh. „insoweit für die Eingeborenen eingetreten, als sie sich dem neuen Glauben angeschlossen hatten“ (S. 72). Weshalb wird hier nicht die mildere Auffassung des Francisco de Vitoria, des Begründers des modernen Völkerrechts, erwähnt? — Bei Fray Diego de Landa (S. 82) sollte nicht übersehen werden, daß er die Eingeborenen gegen den Gouverneur Montejo in Schutz nahm und deshalb in Konflikt geriet. — Von Las Casas hören wir nur, daß er „die Einfuhr von Negersklaven nach Mittelamerika“ befürwortete (S. 33), was ein ganz schiefes Bild von diesem Anwalt der Indianer beim Papst und Kaiser ergibt; es müßte wenigstens das Motiv dieses seines Fehlgriffes mitgeteilt werden, nämlich die Heranziehung der kräftigeren Neger zur Entlastung der Indianer. — Bei der öfteren Schilderung des Sklavenhandels (z. B. S. 59 u. 323) kann man den Eindruck gewinnen, als ob die kath. Kirche nichts gegen diese Unsitte getan habe, während diese Barbarei durch viele Päpste schon frühzeitig verurteilt worden ist, z. B. durch Eugen IV. (Versklavung von Bewohnern der Kanarischen Inseln), Pius II., Leo X., dann durch die berühmte Bulle Pauls III. vom 2. 6. 1537 und durch mehrere Nachfolger. — Wenn wir öfter lesen, daß im Laufe der Kolonialgeschichte Mißbrauch mit den Rechten der Eingeborenen getrieben wurde unter dem Namen der christlichen Mission (z. B. S. 323), so sei demgegenüber an die schon von Thomas von Aquin vertretene Lehre erinnert: „Infideles, qui numquam fidem susceperunt, ut Judaei et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi . . . quia credere voluntatis est; sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediunt vel blasphemias vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediunt“ (S. th. 2, 2 q. 10 art 8). — Es wird die Tatsache mitgeteilt, daß während und nach dem Kriege von 1914/18 die deutschen Missionare für mehrere Jahre aus ihren Arbeitsfeldern vertrieben wurden (S. 15). In diesem Zusammenhang wäre ein kurzes Wort über die Missionsfreiheit am Platze gewesen, die auch für eine erfolgreiche Kolonisation von Bedeutung ist und sich als Neutralisierung und Internationalisierung des Missionswerkes auswirken sollte, wie es von Th. Grentrup, Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts Berlin u. Leipzig 1928, dargelegt ist. — Bei dem Ausblick auf künftige koloniale Gestaltung macht der Verfasser Vorschläge für das Schulwesen, die auch das Interesse der Mission berühren und deren praktischen Wert wir dem Urteil der Missionare überlassen: „Die Elementarausbildung würde nach wie vor in Grundschulen vor sich gehen. Es dürfte jedoch zu erwägen sein, in welchem Ausmaß die Schulung, wie bisher ausschließlich, in den Händen der Missionen belassen werden soll. Die nur religiöse Vorbereitung könnte nach wie vor in den Missionsschulen in der Stammessprache erfolgen. Da eine weitgehende charakterliche Einwirkung vordringlich zu sein scheint, wäre es aber Pflicht der Regierung, auf die Dorf- und Stammesschulen der Missionen Einfluß auszuüben. Das dürfte auch ratsam sein, um eine einheitliche und gleiche Stimmung unter den Eingeborenen, die sehr beeinflusbar sind, zu erzielen. Denn nicht nur die verschiedenen Konfessionen, sondern auch die einzelnen Missionsgesellschaften verfolgen oft besondere Erziehungsmethoden. In diesen Schulen würde der Unterricht vorteilhafterweise zum Beispiel in Ostafrika in Suaheli, in Kamerun und anderen Gebieten in entsprechenden Verkehrssprachen erfolgen. Wichtig dürfte es sein, alle mittleren Schulen in den Händen der Regierung zu vereinigen. Das hätte den Vorteil, das die konfessionelle Zu-

gehörigkeit für die Aufnahme* der Schüler keine Rolle spielen würde, während heute die Angehörigen einer Gegend durch das Vorhandensein dieser oder jener Mission bevorzugt oder benachteiligt werden. Außerdem würden Regierungsschulen Mohammedanern und Heiden den Zugang nicht verweigern — heute eine Quelle vieler Beschwerden. Jedes Kind kann Unterricht in seiner eigenen Religion beziehungsweise in der seiner Eltern bekommen“ (S. 454/55). — Bei der Behandlung der kolonialen Ansprüche Deutschlands (S. 13—17) würde die Begründung dieser Ansprüche tiefer vorstoßen, wenn Ethik und Naturrecht zu Worte kommen würden, aus denen sich eine Reihe von Rechtstiteln für Kolonisation ableiten läßt, z. B. die augenscheinliche Inferiorität eines Volkes, das deshalb für seinen zivilisatorischen Fortschritt eines Protektors bedarf, ferner die providentielle Bedeutung der Erdengüter für das Wohl aller Völker, die erste Besitzergreifung eines besitzlosen Gebietes, die Folgen eines gerechten Krieges, die Verjährung usw.; vgl. dazu L. Taparelli d’Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Palermo 1840/41, mit seinen Ideen über internationale Zusammenarbeit, ferner J. Folliet, *Le droit de colonisation*, Paris 1930. — Bei den Literaturangaben vermißt man die wichtige, ausgezeichnete Schrift von Franz Solan Schäppi, Die katholische Missionsschule im ehemaligen Deutsch-Ostafrika, Paderborn 1937, und wissenschaftliche Missionszeitschriften, die reiches Material auch zu Kolonialfragen bringen, wie auf kath. Seite die „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ und die Viermonatsschrift „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“.

M. Bierbaum.

Przywara Erich, Deus semper major. Theologie der Exerzitien. II. Zweite Woche. Herder, Freiburg 1939. 8°, XXIV u. 335 S. Geb. RM 7,20.

Das Buch will, wie der Verfasser im ersten Bande sagt, die Theologie der Exerzitien im methodisch gewohnten und auch im gegenständlichen Sinn darstellen. Zweifellos liegt hier ein außerordentlich gediegenes Werk vor uns, das auf erste kritische Quellen zurückgeht und für die Exerzitienliteratur eine grundlegende Bedeutung beanspruchen kann. Für Exerzitienleiter wird es nicht zu umgehen sein, sich hier volles Verständnis der Theorie und des Inhaltes des ignatianischen Meisterwerkes zu holen. Leider wird das Eindringen in den großen Reichtum des Inhaltes sehr erschwert durch das allzu eigenartige barocke Sprachgewand, in das der Verfasser seinen Stoff kleidet. Auf die Heidenmission nimmt das Werk nicht ausdrücklich Bezug. Wertvoll wird es aber sein für Missionare, die im Missionslande berufsmäßig als Exerzitienleiter tätig sind; sie können hier eine zuverlässige und tiefgründige Schulung empfangen, wie sie anderwärts nur schwer zu finden ist.

P. Paul Andres O. M. I.

Boxler, Karl, Bei den Indianern am Putumayo-Strom. Kanisiuswerk, Pöpstliche Druckerei, Freiburg (Schweiz). 8°, 301 S.

Der Verfasser bietet lehrreiche Berichte über Leben und Sitten der Indianer aus dem Stromgebiet des Putumayo und Caqueta, zeichnet aber außerdem ein treffliches Bild von der Wirksamkeit und dem tiefgreifenden Einfluß der dort wirkenden Missionare und Missionsschwester. Boxler war selbst als Glaubensbote mehrere Jahre in Südkolumbien tätig und weiß mit feinem missionarischem Verständnis die Eigenart des Missionsobjektes und die Schwierigkeiten der Missionsarbeit herauszuheben. Wenn er auch auf literarische Belege innerhalb seiner Darstellung verzichtet, so sind seine Ausführungen doch gut unterbaut, da er außer der eigenen Erfahrung auch zuverlässige Quellen herangezogen hat. Die sprachliche Form ist etwas spröde, besonders dort, wo der Verfasser die direkte Rede der Indianer in verstümmeltem Deutsch wiedergibt. Durch seinen belehrenden Inhalt sticht das Werk vorteilhaft von den allzu romantisch gefärbten Indianerzählungen ab und verdient deshalb einen Platz in unseren Volksbüchereien für Jugendliche und Erwachsene.

P. Paul Andres O. M. I.

Menschensorgen für Gottesreich

Von P. Dr. Anton Freitag, S. V. D., Steyl

Groß sind unstreitig die Erfolge der gegenwärtigen Missions-tätigkeit, tatkräftig und wirksam die Mitarbeit der heimatlichen Christenheit an der Pflanzung des Gottesreiches — beide groß und herrlich wie in keiner früheren Zeit seit den Tagen der Urapostel. Und doch ist alles dies nur wie ein erster Anfang, wie ein Tasten und Versuchen und Sichausstrecken zu größeren Taten. Und während wir uns eben jetzt der immer größer werdenden Ernte auf den Missionsfeldern und der wachsenden Anteilnahme der alten Christenheit erfreuen möchten, ziehen am Himmel der Kirche die Wetterwolken unübersehbarer kriegerischer Verwicklungen herauf, die auch für das Missionswerk nicht ohne tiefeinschneidende Wirkungen bleiben können.

Mehr als je muß sich die missionierende Christenheit darum an das Heilandswort erinnern: „Bittet den Herrn der Ernte, daß er mehr Arbeiter in seine Ernte sende!“ (Mt. 9, 37 f.) und an die Bitte im Vaterunser: „Zu uns komme dein Reich!“ (Mt. 5, 9 f.). All unser Sorgen und Planen, unser Schaffen und Mühen um das Werden des Gottesreiches ist am Ende nutzlos und fruchtlos, wenn wir uns nicht bewußt bleiben, daß alle Kraft und aller Segen von Gott ausgehen muß. Die Mission oder die Pflanzung des Gottesreiches ist Gnadenwerk; wer aus eigener Kraft den Fischfang unternimmt, wird nichts fangen; wer ohne die Gnade baut, wird den heiligen Tempelbau Gottes nicht zur Vollendung bringen. Deshalb fürbittendes Apostolat, Gebet im Dienste der Weltmission! Zwar wird in der Christenheit viel in dieser Meinung gebetet, und in jedem Augenblick steigt das Gebet der Kirche beim Kanon der hl. Messe um die Herbeiführung der einen Kirche auf dem ganzen Erdkreis zum Himmel empor. Aber wir sagen wohl nicht zuviel, wenn wir klagen, daß das Missions-anliegen noch nicht ein wahres Herzens- und das größte Gebets-anliegen für viele ist.

Mit ein paar gelegentlichen „Vaterunser“ und anderen Missions-gebeten ist es nicht getan; die ganze Christenheit und jeder einzelne Christ muß sein Herz davon überquellen lassen als von seiner wichtigsten Lebensaufgabe nach der eigenen Heiligung, daß alle Menschen

Gott erkennen und den Vater preisen, der im Himmel ist (Mt. 5, 16), daß das Reich Gottes komme zu allen Menschen, daß die Zahl der Missionsarbeiter sich vermehre, daß friedliche Zeitläufte seien, damit das Wort der Glaubensverkündigung Fortgang habe (Kol. 3, 1) usw.

Aber wenn wir auch alles von der Gnade und der Leitung Christi durch seinen Heiligen Geist erwarten müssen, so muß unser Schaffen und Wirken für die Pflanzung des Gottesreiches doch auch wieder so sein, als ob alles allein von uns abhinge. Das ist unser Ruhm und unsere erhabenste Aufgabe in der Welt, daß wir mit Gott mitarbeiten dürfen am Heile der unsterblichen Seelen und an der Aufrichtung des Gottesreiches. Wenn es unser höchster Ruhm ist, so aber auch unsere größte Verantwortung und unsere heiligste Pflicht. Es gibt eine schöne Schrift von dem Erzabt einer benediktinischen Missionsgenossenschaft: Von Menschenorgen für Gottes Reich. Viele fromme Christen hat dies Buch die Hände falten gelehrt und beten: „Zu uns komme dein Reich!“ Vielen jugendlichen Menschen ist es ein Führer ins Apostelheer bis nach Japan und Korea, nach Afrika und Amerika geworden; vielen säumigen und unverständigen Christen hat es die Augen geöffnet für das göttlichste aller göttlichen Werke. Dann ist der Verfasser selbst als einfacher Missionar nach Ostafrika gegangen, versunken für die alte, aber ein Apostel für die neue Christushwelt in Afrika.

Von diesen heiligen Menschenorgen für Gottes Reich war der große Missionspapst Pius XI. erfüllt, als er in seiner Missionsenzyklika 1926 schrieb: „Solange es uns vergönnt ist, das Licht der Sonne zu schauen, wird uns die Sorge und Angst um das Weltapostolat nicht lassen; denn wir erwägen oft, daß die Zahl der Nichtgetauften noch tausend Millionen beträgt. Darum haben wir keine Ruhe im Geiste und es kommt uns vor, als gälte auch uns jenes erschütternde Wort: O rufe doch laut und erhebe deine Stimme wie eine Posaune!“

Eine früher nicht für möglich gehaltene zentrale Missionseinstellung hat die höchste Leitung der Kirche Gottes ergriffen. Wenn ihre vom Hl. Geist geleitete Strategie aber mit vollem Erfolg gekrönt werden soll, muß die ganze Christenheit sich von diesem gleichen Missionsgeiste beseelen und von den römischen Anweisungen erfüllen lassen. Aller engherzige Partikularismus, alle individuelle Liebhaberei und Eigenbrötelei muß von dem großen Strome göttlichen Lichtes und Lebens der höchsten kirchlichen Weisungen mitgerissen werden. Nichts darf das Individuelle, das Partikuläre gelten, wenn die universale Kirche Gottes in Frage steht; viel Gutes läßt der Heilige Geist auch in den kleinen Seelen wachsen und groß werden, um es dann aber von der höchsten Warte der Kirche aus in einem wahrhaft katholischen und weltweiten Sinne der ganzen Gliedgemeinschaft der Kirche zu eigen zu machen.

Die erste und durch alle Jahrhunderte fortgehende Sorge der Kirche, die auch unsere wahrhaft große Sorge sein muß, ist die der Sendung eines großen Missionsheeres. Es liegt auf der Hand, daß davon alles Glaubenpredigen und Kirchengründen ausgehen muß. Das gegenwärtige Missionsheer besteht aus 14 239 ausländischen und 6 973 einheimischen Priestern (1938), denen sich als Hilfsheer anschließen 10 035 ausländische

und einheimische Brüder und 55 349 ausländische und einheimische Schwestern nebst 163 430 Katechisten und Lehrpersonen. Das ergibt ein Gesamtpersonal von 266 025 Glaubenspionieren. Trotz der großen Zahl dieser apostolischen Männer und Frauen bedeutet sie doch für die ungeheuren, noch ungelösten Aufgaben der Weltmission erst einen Tropfen gegenüber einem Meere. „Das Gute, was schon getan ist“, so hören wir Pius XI. klagen, „ist doch nur ein Tropfen gegen den Ozean, der noch nicht aufgerührt ist, und wir müssen sagen wie die alten Römer — und vielleicht lag darin der Schlüssel zu der außerordentlichen Entwicklung ihres Reiches: Nichts ist getan, solange noch etwas zu tun bleibt!“

Am meisten notwendig ist die Vermehrung der Priesterzahl für die Missionsländer. Gegenwärtig kommen auf jeden der 4763 Priester in China 630 Christen und 110—120 000 Ungetaufte, in Indochina auf jeden der 2000 Priester 1000 Christen und 10 500 Ungetaufte, in Japan auf jeden der 416 Priester 260 Christen, aber 175 000 Ungetaufte, in Korea, Formosa und Karolinen auf jeden der 262 Priester 680 Christen und 108 000 Ungetaufte; in Vorderindien und Ceylon auf jeden der 3370 Priester 1230 Christen und 98—100 000 Ungetaufte, in Insulinde auf jeden der 544 Priester 978 Christen und 108 000 Ungetaufte, in Afrika auf jeden der 4879 Priester 1400 Christen und 27—30 000 Heiden, in Ozeanien auf jeden der 434 Priester 800 Christen und 8500 Heiden. Auf die 23 Millionen Missionschristen und 1 230 000 000 Ungetaufte verteilt hat jeder der rund 21 000 Missionspriester 1095 Christen und 58 571 Heiden zu betreuen. — Die bloßen Zahlen aber geben nicht das richtige Bild. Man muß dabei bedenken, daß auf einige Missionen von der Größe halb Europas wie Mittelasien mit 4 Millionen Heiden nur 8 Priester entfallen; das Missionsfeld der Picpusmissionare in Ozeanien hat mit nur 100 Missionspriestern einen Durchmesser wie ein Drittel des Erdkreises, was eine Fläche ergibt etwa von Schottland bis Kamerun und von Marokko bis Ägypten und mehr. Anderswo sind zwar die Priester verhältnismäßig sehr zahlreich, aber die bereits bekehrten Massen nehmen ihre ganze Zeit und Kraft so sehr in Anspruch, daß sie nicht einmal den Anforderungen der Seelsorge genügen, geschweige denn noch für die Missionstätigkeit. So ist es in Kamerun, Cubango (Angola), Urundi und Ruanda. In Vorderindien ist nicht einmal in jedem Vikariat ein Priester unmittelbar für die Heidenmission tätig. Man muß darum auch jetzt noch von einem großen Priestermangel in den Weltmissionen sprechen.

Mehr noch als die Vermehrung des Missionspersonals, ohne

welche die jetzt in starkem Fluß befindliche Heidenmission vielfach in ein Tempo der Stagnation geraten müßte, ist die Vermehrung des einheimischen Klerus nötig. Überaus erfreulich ist ja die große Zunahme besonders nach dem Weltkriege. Während z. B. i. J. 1889 nur 870 eingeborene Priester und 2700 Seminaristen vorhanden waren, belief sich ihre Zahl am 1. Januar 1939 bereits auf 7000 und 20 000. Für die letzteren gab es 76 große und 264 kleine Seminaristen i. J. 1938 und anfangs dieses Jahres bereits 356. Im einzelnen zählte man an einheimischen Priestern 1937/38: in Afrika 442, in Australien-Ozeanien 15, in Insulinde 15, in Japan 115, in Korea usw. 114, in China und Mandschukuo 1941, in Indochina 1415, in Britisch-Indien etwa 2000, in der Negermission der Ver. Staaten 10. Ein starker eingeborener Klerus ist zweifellos das Königsproblem der Missionstätigkeit der fremden Missionare.

Auch für die Aufrichtung einer einheimischen Hierarchie konnte dank der Zunahme des einheimischen Klerus bereits ein guter Anfang gemacht werden, waren doch am 1. Januar 1940 schon 43 Missionsgebiete der Propaganda einheimischen Bischöfen und Apostolischen Präfekten anvertraut, nämlich in Vorderindien 1 Erzdiözese und 7 Diözesen; in Indochina 3 Apostolische Vikariate, in Japan 2 Diözesen und 1 Präfektur, in Korea 1 Präfektur und in China 16 Vikariate und 9 Präfektoren. Hierzu kommen die erst im Mai 1940 errichteten 2 Vikariate und 1 Präfektur in Afrika.

Eine andere Menschensorge für das werdende Gottesreich ist die Gewinnung katholischer Laienakademiker und Gebildeten in den Missionsländern. Diesem Zweck dient das weitverzweigte Missionsschulwesen allgemein; im besonderen aber das höhere Schulwesen und namentlich die katholischen Hochschulen, wie sie bereits durch Jesuiten in Syrien, Indien, Japan und China, von Steylern in Peking und von den Dominikanern in Manila errichtet sind und für die Neger in den Vereinigten Staaten (N. Orleans) und in West-, Ost- und Südafrika geplant werden. Für die östlichen Kulturländer sind diese Hochschulen nicht bloß geeignet, die Angriffe des alten Heidentums mit Hilfe einheimischer Gebildeten zu überwinden, sondern vor allem auch eine große Zahl von geeigneten Führern katholischer Weltanschauung heranzubilden, die in der Zeit des Umbruchs eine katholische Zukunft, d. h. das Gottesreich, gestalten helfen, und ebenso Laienapologeten, die dem Ansturm des neuzeitlichen Unglaubens auf die Missionswelt gewachsen sind. Hier hat die reichere und gebildete katholische Welt der alten Christen-

heit noch ein weites und herrliches Feld der Betätigung, hier kann sich der Idealismus missionsbegeisterter Studierender unserer westlichen Universitäten praktisch auswirken.

Menschenorge für Gottes Reich ist es, wenn allüberall geworben wird, um den Pionieren des Gottesreiches zu helfen, daß auch sie wie der Heiland „predigend das Evangelium vom Reiche Gottes und alle Krankheiten und jedes Gebrechen heilend“ (Mt. 4, 23) und „Wohltaten spendend umhergehen“ (Apostelgeschichte 10, 38) können. Die vielgestaltige Missionskaritas ist zwar auch eine Edelblüte des christlichen Frühlings im Heidenland, aber noch mehr soll sie gleich den Wundertaten Jesu die Menschen für den Glauben und die Annahme der Frohbotschaft vom Reiche Gottes empfänglich machen. Sie ist ein Missionsmittel ersten Ranges und deswegen auch ganz besonders der stärksten Unterstützung wert. Da ist z. B. die „Missionsärztliche Fürsorge“ mit ihren verschiedenen Vereinen für die Errichtung und Einrichtung von Hospitälern, Beschaffung von Arzneien usw. Lauter als die schönsten Kathedralen und Missionsstationen rufen die in allen Missionsländern errichteten, oft unscheinbaren Aussätzigenheime, Krankenhäuser, Armenapotheken, Kliniken mit der Stimme der Liebe die Wahrheit des Evangeliums in die Menschenherzen. Aber die Zahl der Engel der Liebe und die materiellen Hilfsmittel müssen noch um ein Vielfaches gemehrt werden. Da ist der schönste aller Kindervereine von der hl. Kindheit, dem Millionen bald nach der Taufe in den Himmel eingegangener Findlinge ihre ewige Seligkeit verdanken und andere Millionen die Rettung für Zeit und Ewigkeit durch Taufe und Aufnahme in ein Missionswaisenhaus. Aber dieser Kinderkreuzzug könnte unzweifelhaft noch sehr gesteigert werden und muß es auch. Ferner sind zu nennen die nach Ländern und besonderen Aufgaben so verschiedenartigen Frauenvereine zur Beschaffung von Kirchen- und Altarsachen für die armen Kirchen und Missionsstationen, Mutterschutzvereine z. B. für Afrika, Hilfswerke zur Behebung der Kindersterblichkeit in den Missionsländern und ähnliche Werke.

Aus lauter Menschenorgen für das Gottesreich ist z. B. auch die Miva d. i. die Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft entstanden, die den Missionaren beistehen will durch Vermittlung von Verkehrsmitteln zu Wasser, zu Lande und in der Luft, um desto schneller die Botschaft vom Gottesreich in die Missionsfelder zu tragen, um dort die Verkündigung des Reiches Gottes überhaupt möglich zu machen usw.

Ferner sind zu nennen die sog. päpstlichen Missions-

werke: Werk der Glaubensverbreitung, Kindheit-Jesu-Verein, Petruswerk für die Bildung eines einheimischen Klerus und die Frauen- und Jungfrauen-Missionsvereinigung. Dann auch Standesvereine und Berufs-Missionsorganisationen wie die Missionsvereinigung des Klerus, die ärztlichen Missionsvereine, akademische Missionsbünde, Lehrer- und Lehrerinnen-Missionsvereine. Schließlich gibt es vielerlei partikuläre Missionsunternehmungen, unter denen die Petrus-Claver-Sodalität wohl den ersten Rang einnimmt als Hauptstützwerk der afrikanischen Missionen, und in Amerika beispielsweise die Indianer- und Neger-Missionswerke; ferner die speziellen Hilfswerke für bestimmte missionierende Orden und Gesellschaften. — Ein breiter Strom des Segens soll der Mission zufließen aus allen Kirchen und Herzen in Gebet und Almosen am großen allgemeinen Missionssonntag Ende Oktober und vielleicht ein noch größerer am Krankenopfertag für die Missionen am ersten Pfingsttage.

Wenn man die reich gesegneten Erntefelder der Weltmission im Geiste durchwandert und die Tausende und aber Tausende von Missionsstationen, Kirchen und Kapellen, Schulen und Werken der Caritas an seinem Auge vorüberziehen läßt — wenn man dazu die Millionen Neuchristen und andere Millionen von Taufkandidaten und vor allem die unübersehbare Menge einer Jugend, die bei der Mission in die Schule geht, sich vergegenwärtigt — und wenn man auch die großen Anstrengungen der Heimatchristenheit im Dienste der Weltmission bedenkt, dann möchte man ein Erntedanklied anstimmen und an den nahen Endsieg des Christentums über alles Heidentum der Erde glauben.

Aber wenn man dann die noch unbebauten Felder und die schier unzählbare Menge der Heiden vor Augen sieht und die Hindernisse für ihre Bekehrung und die Tatsache, daß es der Kirche in 1900 Jahren nicht gelungen ist, mehr als zwei Fünftel für Christus zu gewinnen und daß sie auch davon fast ein Fünftel durch Abfall an Schisma und Häresie wieder eingebüßt hat, dann möchte mancher wenig gott-erleuchtete Christ verzagen und an der Aufrichtung des universalen Gottesreiches verzweifeln. Wenn die Apostel so hätten denken wollen, wäre Jerusalem und Rom, Alexandrien und Antiochien und, was dazwischen liegt, niemals Kirche Christi geworden; und wenn Augustinus und Patrick, Bonifatius und Cyrillus und Methodius und ihre Mitapostel so gedacht hätten, wäre ganz Europa noch in tiefes Heidentum versunken; und wenn ein hl. Franz Xaver sich von solchen Gedanken hätte leiten lassen, wenn ein Las Casas, Solanus, Bertram, Nobrega, Anchieta, Vieira und Hunderttausende anderer Glaubensboten nicht anders gesonnen gewesen wären, dann läge die ganze Welt des Westens und des Ostens noch in dunkler Todesnacht.

Aber es ist die Schuld der Christenheit von gestern, daß die Heidenwelt von heute noch so groß ist. Darum darf nicht Verzagtheit und Kleinmut das Missionswerk der Gegenwart be-

schweren, sondern um so brennendere Liebe zu Christus muß es beseelen. Wer Papst ist, muß als Missionspapst, der Bischof als Apostel, der Priester als Jünger Christi, der Gläubige jeden Standes, Alters und Geschlechtes soviel er kann mit der ganzen Glut seines Glaubens und Gnadenlebens mit Gott mitarbeiten an der Aufrichtung des Gottesreiches. Und mit Paulus sollen sie alle sprechen: „Ein heiliger Zwang liegt auf mir! ich kann nicht anders: wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünden würde!“ Dann wird das Zeugnis der Glaubensboten die Welt von der Wahrheit des Evangeliums überzeugen und die Kirche Christi vollenden, wenn die ganze Kirche sich zu ihrem Zeugnis bekennt und es begreift, daß man nicht katholisch sein kann ohne apostolisch, d. h. missionarisch zu sein!

Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe

von 1787 bis 1819

Von Prof. Dr. Johannes Beckmann, Schöneck (Schweiz)

Um die Lücken, welche die Aufhebung der Gesellschaft Jesu auch in den Reihen der chinesischen Missionare gerissen hatte, zu füllen, hat die Propaganda sich eifrig bemüht, neue Missionare zu senden, die heimlicherweise ins Reich der Mitte eindringen und vor allem in den Gebieten der Propaganda (Schansi, Schensi, Hu-kuang) wirkten. Im Mai 1784 verließen wiederum vier Franziskaner-Observanten Kanton, um unter Führung zuverlässiger Christen ihre Bestimmungsorte im Norden zu erreichen. Bereits hatten sie die gefährlichsten Gebiete durchquert, als sie in Hukuang von einem Apostaten verraten und in der Stadt Fan-ch'eng gefangen genommen wurden. Da man von seiten der chinesischen Regierung ihre Reise mit einem Mohammedaner-Aufstand in Kansu und Schensi in Verbindung brachte, wurde diese Gefangennahme Ursache einer der bedeutendsten Christenverfolgungen in China, vor allem in den Jahren 1784 und 1785¹.

¹ Über diese Verfolgung vgl. die einzelnen Berichte von Dufresse in den *Nouvelles lettres édifiantes*, II (Paris 1818), 244—273, 279—343, von Pottier ebd. 150—174; einen anonymen Bericht ebd. 33—98; Descouvrières, *Relatio Persecutionis excitatae in Sinis anno 1784 et continuatae 1785*, in: *Apostolicum V* (Tsinanfu 1934), 383—386, 437—439; VI (1935), 34—40 (Ed. Kilian Menz O.F.M.). Von noch unveröffentlichten Originalberichten verdienen vor allem Beachtung der Bericht vom 29. Okt. 1785 von den vier gefangenen Franziskanern (PP. Anton Luigi da Signa, Giovanni da Sassari, Giuseppe da

Neben den vier Franziskanern wurden noch weitere 18 europäische Missionare gefangen genommen und in die Gefängnisse von Peking verbracht, wo acht von ihnen den Entbehrungen und Strapazen erlagen. Ferner fielen 13 chinesische Priester den Häschern in die Hände, von denen einer starb. Während auf Fürbitte der europäischen Missionare, welche am Kaiserhof beschäftigt waren, das Todesurteil für die europäischen Missionare nicht vollzogen wurde — ein kaiserliches Dekret vom 9. Nov. 1785 bestimmte, daß sie sich entweder auf die katholischen Kirchen in Peking verteilen oder nach Makao zurückkehren sollten —, mußten die chinesischen Priester die Härten der Sklaverei und Verbannung tragen. Zählt man noch jene europäischen Missionare und einheimischen Priester hinzu, die sich durch Flucht ins Ausland der Verfolgung entziehen konnten, so war die chinesische Mission in den Provinzen um ca. 40 Missionare beraubt worden. Es war der Großteil der aktiven Missionare².

Als diese Nachrichten in Rom ankamen, beauftragte die Propaganda ihren Sekretär, Msgr. Stefano Borgia³, einen Plan auszuarbeiten, wie man in den gegenwärtigen schweren Verhältnissen am besten der bedrängten chinesischen Kirche helfen könne⁴. In der Sitzung vom 5. März 1787 wurden nun von diesem zwei Memoranden vorgelegt, welche als einziges Hilfsmittel die Weihe chinesischer Priester zu Bischöfen nannten⁵.

Im ersten Memorandum geht der Sekretär aus von den Berichten über die Verfolgung der Jahre 1784 und 1785 und spricht die Befürchtung aus, die chinesische Kirche könne dasselbe Schicksal erleiden wie

Bientina, Giov. Batt. da Mandello) an die Propaganda (Prop. Arch. Scritture originali delle Congregazioni particolari. Vol. 38, fol. 218—222) und der Bericht des Vizeprokurators der Propaganda in Kanton, Joh. Bapt. Marchini vom 10. Nov. 1785: Breve Relazione della persecuzione ultimamente insorta nell' Imperio della Cina contra la Religione Christiana. Ebd. fol. 241—251.

² Die Ziffern sind den beiden sich ergänzenden Aufstellungen von Dufresse, *Nouvelles lettres édifiantes*, II, 1818, 322 ff. und Ricci, *Biografia di Msgr. Antonio M. Sacconi* (Roma 1913), 108 ff. entnommen.

³ Seit 1770 Sekretär der Propaganda, wurde er 1789 Kardinal und 1802 Präfekt der Propaganda. Er starb 1804 in Lyon. Vgl. Paschini im *Dict. d'Histoire et de Géogr. ecclésiastique*. IX, 1233 ff.

⁴ Scritt. orig. delle Congr. Part. delle Indie Orientali, 1817, f. 49 — anläßlich eines Überblicks über die Vorgeschichte der Memoranden. — Da gerade in den Jahrzehnten nach der französischen Revolution und während der napoleonischen Wirren die Arbeit der Propaganda sehr gehemmt war und die Originalberichte aus den Missionen für einzelne Jahre nur spärlich vorhanden sind (Vgl. Schmidlin, *Z. M.* 1921, 144 f.; 1922, 112 ff.), können die folgenden Darlegungen kein lückenloses Ganze bilden.

⁵ Die beiden Memoranden wurden veröffentlicht von Bartocetti im *Pensiero Missionario*, VI (Roma 1934), 231—247.

seiner Zeit die japanische, d. h. von der Außenwelt vollständig abgeschlossen und vernichtet werden, wenn ihr nicht rechtzeitig geholfen werde. Die europäischen Missionare, welche gegen die bestehenden Gesetze des Landes heimlich ins Reich der Mitte eindringen würden, zeichneten sich eher durch Tollkühnheit als durch Mut aus, ein Vorgehen, das nicht den apostolischen Anweisungen und altkirchlichen Gepflogenheiten entspreche, weil es direkt zum Martyrertod treibe. Sprache und Gepflogenheiten, ja sogar schon das äußere Aussehen würden stets den Europäer verraten und damit ihn und die Herde in immer neue direkte Gefahren bringen. Nur einheimische Bischöfe könnten die Rettung der chinesischen Mission sein. An Hand von Beispielen aus der Geschichte und durch Betonung der Wirkungsmöglichkeiten dank ihres chinesischen Charakters und ihrer Sprachenkenntnisse suchte er diese Notwendigkeit darzutun. Ein Abschnitt ist in diesem Zusammenhang auch der Förderung des Chinesischen als liturgische Sprache im Anschluß an früher gegebene Erlaubnisse gewidmet⁶. Zur praktischen Durchführung schlägt Borgia folgenden Weg vor: für die drei portugiesischen Patronatsbistümer könne der Hl. Stuhl auf Portugal einwirken, daß sie von den drei Riesensprengeln neue Patronatsbistümer errichteten unter der Bedingung, sie chinesischen Bischöfen zu vergeben. Für das Vikariat Fukien könne Spanien⁷, für Szetschwan Frankreich⁸ das Patronatsrecht angeboten werden unter derselben Bedingung. Für das Vikariat Schansi und Schensi solle der Hl. Stuhl selber einen chinesischen Bischof ernennen. Um der ersten Not zu steuern, solle man die besten chinesischen Priester zu Bischöfen ernennen ohne bestimmte Bischofssitze, aber für die Wirksamkeit in den drei riesigen Vikariaten, die der Propaganda unterständen.

Im zweiten Memorandum geht Borgia vor allem auf den Stand der Kirche in China ein, indem er die einzelnen Provinzen, welche zu den drei portugiesischen Bistümern und den drei apostolischen Vikariaten gehören, mit der Einwohnerzahl aufzählt. Dann beschreibt er den unglückseligen Zustand der Kirche, wie er als Resultat der Verfolgung sich ergab, wobei er vor allem die nicht zu leugnende Tatsache betont, daß die drei Bischöfe der Patronatsbistümer entweder ihren Wohnsitz nicht verlassen dürfen oder aber wie der von Nanking (Gottfried von Laimbeckhoven) nur bei Nacht seine Herde betreuen könne. Nochmals wird zum Schluß die Geschichte mit neuen Zeugnissen für die Notwendigkeit eines chinesischen Episkopats angerufen.

Auf Grund dieser beiden Memoranden wurde der Kardinalsversammlung die Frage unterbreitet, ob es unter den gegenwärtigen schwierigen Umständen der Verfolgungszeit in China

⁶ Eine Anspielung auf das nie abgesandte Breve Paulus V., das Trigaultius 1615 erreichte. Vgl. *Analecta Bollandiana*, 1914, 276 ff.

⁷ Hier wirkten spanische Dominikaner von den Philippinen. Ein spanisches Patronatsrecht war gerade 1782 definitiv abgelehnt worden. Vgl. Beckmann, Ein spanischer Patronatsversuch. *Z. M.* 1937, 164—172.

⁸ In Szetschwan wirkten Missionare des Pariser Missionsseminars, für die aber Frankreich keine Patronatsrechte beanspruchte. Frankreichs Patronatsansprüche gingen auf ein Patronatsbistum in der Mandschurei. Vgl. Rochemonteix, Joseph Amiot, Paris 1915, 263 ff.

und in Anbetracht der Tatsache, daß die apostolischen Vikare und europäischen Missionare nur heimlich ins Land eindringen und die christlichen Lehren verkünden könnten, angebracht sei, neue apostolische Vikare aus den chinesischen Priestern zu ernennen⁹. Die Antwort der Kongregation vom 5. März 1787 lautete negativ, d. h. man solle Neuerungen vermeiden und viel mehr darauf dringen, die apostolischen Vikare in den Provinzen Schansi, Schensi, Fukien und Szetschwan, sowie im Königreich Tonking zu vermehren, und zwar in freundlichen Verhandlungen mit den Franzosen und Spaniern, welchen jene Gebiete vom Hl. Stuhl zur Missionierung anvertraut seien¹⁰.

Bei dem Ernst und der Dringlichkeit, mit welcher Stefano Borgia die Notwendigkeit einheimischer Bischöfe dargetan hatte, überraschte diese kurze, fast schroffe Ablehnung, obwohl doch von den Kardinälen der Sekretär der Propaganda zur Ausarbeitung seiner Gutachten aufgefordert worden war. Doch verständlich wird diese ablehnende Haltung, wenn man bedenkt, daß gerade um diese Zeit die ersten Nachrichten in Rom eintrafen über das Nachlassen der Verfolgung und die verbesserte Lage der Christen. So erschien ein Brief des Nunzius in Lissabon, der als erster die Wiederherstellung der Ruhe in China meldete¹¹. Auch der Vizeprokurator der Propaganda in Makao, J. B. Marchini¹², beginnt seine Ausführungen über die Lage der Kirche in China im Jahre 1786, datiert vom 16. Dez. 1786, mit dem Abschnitt „Persecuzione come finita“, um in den folgenden Abschnitten vor allem die Notwendigkeit neuer Missionare für die verschiedenen Missionen zu betonen¹³; denn von 1782—1786 starben oder verließen die chinesische Mission 23 europäische und 14 chinesische Priester. Mar-

⁹ Scritt. orig. delle Congr. part. . . . 1817, f. 49.

¹⁰ Ebd. f. 49r. „Nihil nunc esse innovandum, sed habendum esse huius consilii rationem suis loco ac tempore; ac interim potius curandum ut Vicarii Apostolici augeantur in Provinciis Xansi et Xensi, Sukuensi, Fokiensi atque etiam in Regno Tunkini, si opportuna sese dederit occasio, negotium hoc conficiendi suaviter et amice cum Gallis atque Hispanis, qui Fokiensem et Sukuensem atque etiam utriusque Tunkini Vicariatus ex S. Sede indulgentia obtinent.“

¹¹ Ebd. f. 49r.

¹² Marchini war Mitglied der Kongregation des hl. Johannes d. Täufers, die gegen Ende des 18. Jhs. eine Reihe Missionare zur Unterstützung der Propaganda-Missionen nach China sandte. Er kam 1780 nach China, war zunächst Gehilfe des Prokurators der Propaganda in Kanton, dann seit 1784 an Stelle des im Gefängnis von Peking verstorbenen Prokurators Franz Jos. della Torre Vizeprokurator und endlich dessen Nachfolger bis spätestens 1820. (Nach verschiedenen Angaben des Prop.-Archivs.)

¹³ Memorie circa le Missioni della Cina (1786). Scritt. orig. delle Congr. Part. 1787/88, f. 417 ff.

chini nimmt an, daß sich in allen Provinzen nur noch 12 europäische und 16 chinesische Missionare befinden¹⁴.

Im folgenden Jahrzehnt konnten sich die Missionsverhältnisse ruhig entwickeln. Wenn auch einige der ausgewiesenen Missionare zurückzukehren vermochten und die einheimischen Priester Verstärkung aus dem Seminar der hl. Familie von Neapel und durch Neugeweihte in Szetschwan erhielten, so blieb doch die Zahl der Missionare in den Provinzen stets eine äußerst beschränkte. 1805 brach unter Kaiser Kia King (1796—1820) die Verfolgung wieder aus. Dieser unfähige und grausame Herrscher benutzte die Gelegenheit, als ein Kurier mit Briefen und einer Kartenskizze der europäischen Missionare an die Propaganda ergriffen wurde, gegen die Missionare in Peking selbst vorzugehen. P. Adeodatus, ein italienischer Augustiner, der Schreiber des Briefes, wurde verdächtigt, die Karte für die Engländer abgesandt zu haben und zur Verbannung nach Jehol in der Mandschurei verurteilt. Alle christlichen Bücher mußten verbrannt werden. Jede Missionstätigkeit in der Hauptstadt wurde untersagt. Viele Christen wurden gefangen und verurteilt. Doch in den Provinzen scheint sich das kaiserliche Edikt gegen die katholische Religion nicht ausgewirkt zu haben. Eine neue Verfolgung brach 1811 aus, als bei einem chinesischen Priester in Schansi ein lateinisches Jurisdiktionszeugnis gefunden wurde. Vier Propagandamissionare (P. Adeodatus war unterdessen nach Peking zurückgekehrt) wurden ausgewiesen und ihre Kirche dem Erdboden gleichgemacht. In den Provinzen, vor allem in Szetschwan mit seinen blühenden Christengemeinden, wirkten sich diesesmal die Edikte blutig aus. Von Jahr zu Jahr verschlimmerte sich die Lage der Christen. Die Reihen der Missionare wurden durch die blutigen Verfolgungen stark gelichtet und die Schwierigkeiten, ins Innere des Reiches vorzudringen, wurden immer größer¹⁵.

J. B. Marchini faßt die Lage der Kirche in einem Brief vom 31. Dezember 1816 wie folgt zusammen: „Seit zwei und mehr Jahrhunderten, da die Mission in diesem Reiche besteht, hat sie niemals eine grausamere und furchtbarere Verfolgung bestanden. Sie ist derart, daß sie die Existenz des Christentums in diesem Reiche äußerst ungewiß und unsicher macht. Sie ist ganz systematisch und nicht vorübergehend. Sie ist konstant andauernd. Die christliche Religion ist als schlechte Sekte verboten und ihre Anhänger werden als Verführer und Rebellen behandelt. Da die gegenwärtige Verfolgung jede Pforte zur Einführung

¹⁴ Ebd. f. 460. Dazu kamen ca. 20 in den vier verschiedenen Kirchen Pekings weilende Missionare. Auch die Zahl der einheimischen Priester dürfte zu gering sein.

¹⁵ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Latourette, *History of Christian Missions in China*. New York, 1929, 175 ff.

neuer Missionare vollkommen schließt, besteht keine Möglichkeit, den Missionen in ihrer großen Not zu Hilfe zu kommen. Diese Missionen befinden sich in der großen Gefahr, der Bischöfe beraubt zu werden wegen der großen Schwierigkeiten, die den bereits Erwählten begegnen, um sich weihen zu lassen“¹⁶.

In dieser höchsten Not kommt der Vertreter der Propaganda in China wieder auf die Pläne Stefano Borgias zurück. Er schreibt: „Ich zweifle nicht, daß, wenn S. E. Borgia noch am Leben wäre, er heute nicht von neuem die Ausführung seines Planes befürworten würde, den er bereits 1787 der Kongregation vorlegte, betreff der Weihe chinesischer Bischöfe. Der Plan ist theoretisch ganz richtig, hat aber praktisch nicht in seiner Ganzheit die Zustimmung einiger Missionare erfahren, die durch Aufenthalt und Erfahrung den Geist und Charakter dieser einheimischen Priester kennen, die allgemein für unfähig gelten, einer größeren Diözese vorzustehen. Er hat ja auch nicht die Gutheißung der Kongregation erhalten. Wohl aber könnte er in der höchsten Not in abgeänderter Form versucht werden. Denn niemand wird bezweifeln, daß unter den gegenwärtigen Umständen ein einheimischer Bischof, auch wenn er kein eigenes Bistum und kein eigenes Vikariat hätte, doch von größtem Nutzen für die Mission sein wird. Es würde genügen, wenn er ohne große Gefahren zu begegnen, von einer Provinz in die andere gelangen könnte, um neue Bischöfe und einheimische Priester zu ordinieren, heilige Öle, Kelche zu weihen usw.“¹⁷.

Bei der Kongregationsversammlung des Jahres 1817 stand an der Spitze der zu behandelnden Fragen als *Dubium primum*: „Ist es angebracht, chinesische Priester zu Bischöfen zu erwählen und mit welchen Einschränkungen?“¹⁸ Der Ponens stellt sich in seinem Gutachten auf den Standpunkt des Prokurators Marchini, indem er es für verfehlt hält, den Chinesen die volle Jurisdiktionsgewalt zu übertragen, um einer Unabhängigkeit von Rom, d. h. einem Schisma, vorzubeugen. Er bittet die Kardinäle um reiflichste Überlegung über die Grenzen der diesen einheimischen Bischöfen zu übertragenden Gewalten, damit es nicht zu steten Reibereien und Reklamationen komme¹⁹. Die Antwort der Kongregation lautete: *Pro nunc nihil esse innovandum, interim vero quidquid ad istus Dubii resolutionem conducere potest, communicandum esse duobus doctis, prudentibusque Theologis eorumque exquirendam sententiam, ut S. Congr. judicium proferre possit, si forte persecutio in Sinis perseveret aut iterum exardescat*“²⁰.

¹⁶ Scritt. riferite delle Congr. Part. Indie Orient. 1817 f. 68. (Abkürzung: S. R. C. P.)

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. f. 40.

¹⁹ Ebd. f. 49/50.

²⁰ Ebd. f. 45.

In derselben Kongregationsversammlung wurde die Frage unter einem anderen Gesichtspunkt nochmals behandelt, bei den Beratungen über einen neuen apostolischen Vikar für Szetschwan, das Missionsgebiet der Missionare des Pariser Missionsseminars. Seit dem Tode des Martyrerbischofs Gabriel Dufresse am 14. Sept. 1815²¹ war die Mission verwaist. P. Escodéca wurde durch Verfügung des Verstorbenen mit der Leitung der Mission beauftragt²². Neben ihm wirkte als einziger europäischer Missionar noch P. Louis Fontana. Die Wahl fiel auf letzteren²³. Die große Schwierigkeit bestand nun aber darin, dem erwählten, in Innerchina wirkenden Missionar die Bischofsweihe zu spenden. Infolge der Wachsamkeit der Mandarine und der zunehmenden Verfolgung war es für diesen unmöglich, sich in eine andere chinesische Provinz oder nach Hinterindien zu begeben, um sich dort weihen zu lassen, wie es auch für die Bischöfe in Schansi oder Tonking unmöglich war, zu Msgr. Fontana vorzudringen. Der Ponens, welcher der Versammlung diese Schwierigkeiten klar darlegte, machte nun den Vorschlag, den einheimischen Priester Matthias Lo aus Szetschwan zum Bischof weihen zu lassen. Dieser könne ohne Schwierigkeit vom Nachbarbischof die heilige Weihe empfangen und dann einerseits dem erwählten apostolischen Vikar die Bischofsweihe spenden²⁴. Die diesbezügliche Anfrage wurde von der Kongregation beantwortet: „Pro nunc dilata, ut ad primum“²⁵, d. h. auch die Weihe dieses einzelnen Priesters wurde von den beiden zu erwartenden Gutachten der Theologen abhängig gemacht²⁶.

²¹ Über ihn vgl. A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions-Etrangères*, Paris 1916, 213 ff.; J. de Moidrey, *Confesseurs de la Foi en Chine, 1784—1862*, Shanghai 1935, 84 f.

²² A. Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Se-tchoan*, II (Paris 1920), 241.

²³ P. Escodéca wird in der Missionsarbeit sehr erfahren genannt, aber eigenwillig in seinem Vorgehen. P. Fontana, ein gebürtiger Italiener, 37 Jahre alt, sei nicht so erfahren, kenne aber die Sprache und die Sitten des Landes sehr gut und sei gelehrig und folgsam. S. R. C. P. 1817, fol. 16 ff. Über Escodéca vgl. Launay, *Mémorial*, 228 f., über Fontana ebd. 251 f.

²⁴ S. R. C. P. 1817, f. 18. — Matthias Lo war von Bischof Dufresse als Superior der Mission vorgesehen für den Fall, daß die beiden europäischen Missionare sterben sollten, hatte also von den einheimischen Priestern vor allem das Vertrauen des Bischofs. (Ebd.) 1750 geboren, begann er seine Studien 1767 in Siam und vollendete sie im Semianr von Pondichéry. 1785 erhielt er die Priesterweihe und wirkte unter Leitung von Msgr. Dufresse sehr segensreich. „Home de bon jugement, sérieux, pieux et plein de zèle.“ (A. Launay, *Mission du Se-tchoan*, I, 638, 643.) Er starb 1832. Ebd. II. Appendice 96.

²⁵ S. R. C. P. 1817, f. 45.

²⁶ Noch im gleichen Jahre wurde allerdings Mgr. Pérocheau zum

Ein erstes Gutachten legte der Konsultor der Kongregation, Don Vincenzo Garafoli, Professor an der Gregoriana, vor²⁷. Er bejaht die dringende Notwendigkeit, chinesische Priester zu Bischöfen zu weihen, und zwar zu Titularbischöfen, aus folgenden Gründen: 1. Die außergewöhnlich schwierigen Verhältnisse rechtfertigen ein außergewöhnliches Hilfsmittel wie die Weihe chinesischer Bischöfe. 2. Ein solches Mittel entspricht auf der ganzen Linie dem Verfahren der Kirche zur Zeit der Apostel. 3. Dieses Mittel ist geeignet, sowohl die Einheit des Glaubens wie auch die Weiterausbreitung des Christentums in China zu gewährleisten. 4. Von den Kennern der Lage wird kein durchschlagender Beweis gegen dieses Hilfsmittel erbracht. Zum ersten Punkt legt Garafoli, gestützt vorab auf die Berichte des Prokurators Marchini, die oben genannten Schwierigkeiten und Verfolgungen der chinesischen Mission dar. Dann bespricht er den Plan Borgias, den er nach dem Vorschlag Marchinis dahin abgeändert wissen will, daß nur einfache Titularbischöfe mit Abhängigkeit von den apostolischen Vikaren oder von den Bischöfen des Patronatsrechtes geweiht werden, die der Propagandakongregation als geeignet bekannt sind²⁸. Im zweiten Teil bespricht er das apostolische Verfahren der Einsetzung von Bischöfen, die zunächst unter Abhängigkeit von den Aposteln ihr Amt ausgeübt hätten und erst nach und nach zu selbständigen Bischöfen mit ordentlicher Jurisdiktion aufgestiegen wären und belegt seine Ausführungen mit Beweisen aus der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen des hl. Paulus²⁹. Im folgenden Abschnitt zieht er sodann die Folgerungen aus der apostolischen Tätigkeit. Die

Titularbischof von Maxula ernannt, anfangs 1818 in Paris geweiht, mit der Bestimmung, Msgr. Fontana die Bischofsweihe zu erteilen. Durch Tonking und von dort durch den Roten Fluß und durch Yünnan, kam er 1820 nach Szetschwan, wo er Msgr. Fontana konsekrierte. Er selbst wurde dessen Weihbischof und später sein Nachfolger. Vgl. Launay, *Mémorial* 502 ff.

²⁷ S. R. C. P. 1817, 67—78.

²⁸ Ebd. f. 67—70. — Stefano Borgia habe sein Augenmerk zu stark auf die Notwendigkeit und Nützlichkeit chinesischer Bischöfe gerichtet und dabei die Notwendigkeit und Nützlichkeit europäischer Missionare und Bischöfe ganz übersehen. Ferner übersehe er die Nachteile, die sich aus der Übertragung der gesamten kirchlichen Jurisdiktion an chinesische Bischöfe ergeben müßten und endlich auch die Rechte von Drittpersonen (d. h. die portugiesischen Patronatsrechte), „die es nicht unterlassen würden . . ., mit ihren ermüdenden Reklamationen den Hl. Stuhl und die Kongregation zu belästigen“. Zu stark betone er dagegen die Notwendigkeit, den chinesischen Einreiseverboten für europäische Missionare zu gehorchen statt an das Apostelwort zu denken: *magis obedire oportet Deo quam hominibus*. Ebd. f. 69.

²⁹ Ebd. f. 70—72.

wenigen ordentlichen Bischöfe hätten die Einheit verkörpert, die vielen Hilfsbischöfe für die einzelnen Länder, Provinzen und Reiche dagegen die Universalität. In China, dessen Provinzen wahre Reiche seien, würde die Einheit der Lehre und des kirchlichen Zusammenhaltens von den apostolischen Vikaren gerettet werden, deren Lücken durch die noch dort weilenden europäischen Missionare ausgefüllt werden müßten. „Doch um die Universalität aufrecht zu erhalten, sehe ich keine andere Rettung, als die Wahl von delegierten Bischöfen, die den Genannten unterstehen, eine Wahl, die auf die würdigsten chinesischen Priester fallen muß, die mit Sicherheit den Bedürfnissen der Kirche in Stadt und Land nachgehen können wie in den apostolischen Zeiten ein Crescens, Tychikus, Marcus u. a. . . ., um mit einem Wort alle jene Funktionen auszuüben, für welche nach den kirchlichen Bestimmungen die bischöfliche Weihe verlangt wird“³⁰. Im letzten Teil widmet Garafoli den Einwänden und Schwierigkeiten seine besondere Aufmerksamkeit³¹. Dem ersten Einwand, diese Form der Jurisdiktion stelle eine Neuerung in der Kirche dar, begegnet er mit dem Hinweis auf die Eigenschaft der Kirche, sich, wenn es notwendig sei, in solchen Äußerlichkeiten anpassen zu können³². Einer weiteren Schwierigkeit, die Neuerung sei unnütz, weil die chinesischen Priester der zugeordneten Aufgabe unfähig seien, stellt er Tatsachen entgegen. Nachdem er erklärt, daß nur einige Missionare diesen Standpunkt vertreten, fährt er wörtlich fort:

„Übrigens scheint es mir eine offenkundige Ungerechtigkeit gegenüber den chinesischen Priestern zu sein, wenn man sie für das Bischofsamt unfähig hält, zumal in untergeordneten Stellungen. Ich habe mir eigens die Akten der hl. Kongregation über die Fähigkeiten und das

³⁰ Ebd. f. 72—74. — Ein Schlußzitat, das einem Briefe Leos d. Gr. an Anastasius von Thessalonich entnommen ist („Von diesem Muster [der Apostel] rührt auch die Unterscheidung der Bischöfe her, und durch eine großartige Ordnung ist dafür gesorgt, daß nicht alle für sich alles beanspruchen, sondern in den einzelnen Provinzen einzelne Bischöfe seien, deren Spruch als der erste unter den Brüdern gelte, und wiederum, daß die in den größeren Städten bestellten Bischöfe eine umfassendere Fürsorge empfangen, durch diese Bischöfe aber die Sorge für die universale Kirche zu dem einen Stuhle Petri zusammenfließe und nichts irgendwo von diesem seinem Haupte getrennt sei.“ Epist. 14. — Vgl. Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, 453 ff.), sucht nochmals zu unterstreichen, daß die scheinbare Neuerung sich im Rahmen kirchlicher Überlieferung halte.

³¹ Ebd. f. 74—78.

³² „Ne sono queste le novità, che abhorisce la Chiesa. Dessa sempre la stessa, sempre antica, e sempre nuova nel suo spirito, sempre una, ed invariabile, varia poi la sua disciplina col variare delle circostanze de' tempi, e per conservare la gloria di Dio, e la salute delle anime non ha difficoltà di acconciarsi con carità indurte all' esigenze de' fedeli . . .“ Ebd. f. 74 f.

Betragen dieser Priester besorgt und daraus ersehen, daß der Klerus von Peking, der nach dem letzten Status von 1805 außer unseren Missionaren 19 chinesische Priester zählte, äußerst rührig und allgemein gesprochen vorbildlich war, wie sich der Bischof ausdrückt³³. Diese Diözese zählte 50 000 Christen. In der Diözese Nanking, die 30 000 Katholiken zählt, machen nur 10 chinesische Priester den gesamten Klerus aus. Allein ohne einen europäischen Priester üben sie ihr Amt weithin zerstreut gut aus und haben nach dem Bericht des Bischofs die Verehrung des Volkes dafür gewonnen. In der Diözese Makao werden alle Christengemeinden außerhalb der Bischofsstadt von einheimischen Priestern ohne jede Beschwerde versehen. Allein in der Provinz Kanton zählt man mehr als 6400 Christen. Das apostolische Vikariat Fukien, dessen Christenzahl in 20 Jahren um mehr als die Hälfte stieg und heute ca. 40 000 Christen zählt, wird von den Dominikanern von Manila versehen mit acht einheimischen Priestern, die der apostolische Vikar mit Ausnahme eines einzigen, der leider apostasierte, lobt. Es ist übrigens zu bemerken, daß dies der einzige Priester ist, der während der Verfolgungen im ganzen chinesischen Reiche abgefallen ist, während die übrigen mutig Verbannung, Tortur und Tod zur Unterstützung des katholischen Glaubens ertrugen³⁴. Im Vikariat Schansi wirken neben den Franziskanerobservanten viele chinesische Priester aus dem Kolleg von Neapel. Einige haben nicht allzu gute Erfolge gehabt, doch gibt es auch gute unter ihnen und vor allem einen Jakob Ly, Alumnus von Neapel, den fähigsten und tüchtigsten unter ihnen, was Geist, Wissenschaft, Seeleneifer und Anhänglichkeit an den Hl. Stuhl angeht³⁵. Von ihnen wurden zwei während der letzten Verfolgung lebenslänglich zum Kang verurteilt und einer zur Verbannung, weil sie dem Glauben treu blieben. In Szetschwan werden zwei europäische Missionare von 24 einheimischen Priestern unterstützt. Drei von ihnen haben ihr Leben für den Glauben geopfert und einer wurde zum Kang verurteilt. Der apo-

³³ Die einheimischen Priester Pekings waren vor allem von den Lazaristen ausgebildet worden, teils von den portugiesischen Lazaristen im Seminar St. Josef in Makao, das seit 1784 Diözesanseminar für Peking war, teils von den französischen Lazaristen in Peking selbst. P. Ghislain hatte bis zu seinem Tode (1812) allein 20 Priester herangebildet. Vgl. Henri Crapez, *Les Lazaristes en Chine et le Clergé chinois de 1697 à 1900*. *Revue d'Histoire des Missions* XV (1938) 21 ff.

³⁴ Von der Verfolgung 1784—85 bis 1805 wurden allein 5 einheimische Priester um des Glaubens willen eingekerkert, die im Gefängnis starben, ferner 8 eingekerkert und zur ewigen Sklaverei und Verbannung verurteilt. Vgl. über die einzelnen die Angaben bei Moidrey, *Confesseurs de la Foi en Chine*, Shanghai 1935. — Und selbst bei dem einen Fall in Fukien scheint es sich nicht um einen direkten Abfall vom Glauben gehandelt zu haben; denn P. Calvo O. P. schrieb über diese Verfolgung an die Propaganda: „Non pochi christiani furono arrestati dai Mandarini; molti apostatarono, molti si redensero con danaro, e tra questi il P. Benedetto di S. Vincenzo cinese, quantunque riconosciuto per Missionario, si liberò collo sborso di 150 scudi.“ Bei Gentili, *Memorie di un Missionario Domenicano nella Cina*. II (Roma 1887) 336.

³⁵ Jacobus Li, geb. 1760, wurde 1785 in Neapel zum Priester geweiht, kehrte 1792 nach China zurück und wirkte segensreich bis zu seinem Tode 1828. Vgl. *Elenchus Alumnorum, decreta et documenta quae spectant ad Collegium Sacrae Familiae Napolis*. Chang-hai 1917, Nr. 42.

stolische Vikar lobt ihren Glauben, ihre Frömmigkeit, ihren Eifer, ihre Gelehrigkeit und ihren Gehorsam³⁶. Nur über zwei muß er sich beklagen . . . Unter ihnen ist der Priester Lo aus Szetschwan der fähigste. Das vorausgeschickt, wiederhole ich, solch außerordentlich würdige Priester waren fähig, Hirten des christlichen Volkes, Verbreiter des Glaubens, Aufbauer christlicher Gewohnheiten, apostolische Männer und Martyrer zu werden, und sie sollten nicht fähig sein zu delegierten, abhängigen Bischöfen?“³⁷

Den Einwurf, die beabsichtigte Weihe sei eine gefährliche Neuerung, aus der eventuell ein Schisma entstehen könne, tut der Begutachter mit den Worten ab: Wenn, wie es nach allen Berichten feststehe, die chinesischen Priester fügsam und gehorsam seien, würden sie auch als Bischöfe dieselben Eigenschaften zeigen, ohne an ihrer Abhängigkeit vom Hl. Stuhle zu rütteln³⁸. Der letzte Einwurf, die Neuerung sei undurchführbar, veranlaßt Garafoli, genau die Pflichten dieser Hilfsbischöfe und ihre Stellung zu den apostolischen Vikaren zu umschreiben. Prinzipiell würden ihnen alle jene Funktionen zustehen, welche die bischöfliche Weihe verlangen, während sie in eigentlichen Jurisdiktionsfragen von den zuständigen apostolischen Vikaren abhängig blieben. Dies ließe sich genau so gut auch für die Bistümer des portugiesischen Patronatsrechtes durchführen. Diese Bischöfe hätten nur um diese Privilegien nachzusuchen, die ihnen dann vom Hl. Stuhle gegeben würden³⁹.

Ein zweites, mehr negativ gerichtetes Gutachten legte Prospero Patti, Professor der Dogmatik an der Gregoriana und Konsultor der Propaganda-Kongregation, den Kardinälen vor⁴⁰. Nachdem er einleitend die Verhältnisse in China kurz zusammenfaßt, stellt er fest, daß sich die vorgeschlagene Weihe von chinesischen Bischöfen auf zwei Arten vollziehen könne, zunächst, indem man neue Sprengel schaffe und diese von den

³⁶ Über diese Priester vgl. Launay, *Mission du Se-tchoan*, II, 86 f., 98 ff.

³⁷ S. R. C. P. 1817, f. 75—76. — Nach einem Hinweis auf den Missionsauftrag Christi und die Praxis des Völkerapostels schließt Garafoli diesen Abschnitt: „Wenn es der Hl. Kongregation und dem Hl. Stuhle gefällt, neue Hilfsbischöfe für China einzusetzen, mögen sie die besten Priester auswählen und diese Völkern dem Herrn empfehlen und wir haben das Vertrauen, daß der Herr eine solche Wahl segnen wird.“ f. 76—77.

³⁸ Ebd. f. 77.

³⁹ Ebd. f. 77—78. Zum Schluß unterwirft der Autor seine Darlegungen dem Urteil der Kardinalskongregation, welche mit den chinesischen Missionen betraut sei. Es handelt sich um die *Congregatio particularis super rebus Sinarum et Indiarum Orientalium*, die als permanente Einrichtung durch Innozenz XI. 1677 errichtet wurde, nachdem sie bereits 1667 durch Alexander VII. erstmals einberufen ward. Vgl. Schmidlin, *Z. M.* 1921, 148.

⁴⁰ S. R. C. P. 1818/21, f. 69—79.

apostolischen Vikariaten trenne und den chinesischen Bischöfen die volle Jurisdiktion gebe, genau wie den europäischen Bischöfen, dann, indem man nur einige Priester zu Bischöfen weihe ohne einen bestimmten Bischofssitz und ohne jede Jurisdiktion, nur mit den Vollmachten ausgestattet, welche die bischöflichen Weihen geben. Ihre Stellung würde dann den Weihbischöfen der suburbicaren Diözesen gleichen. Gegen die erste Art der Ausführung des Borgia-Planes bringt Patti folgende Gründe vor:

1. Gerade die angeführte furchtbare Verfolgung ist die ungeeignetste Zeit, die Kirche Chinas in eine nationale Kirche umzuwandeln, zumal nach den Berichten Marchinis „presentemente la Religione Christiana è proscritta come una setta malvaggia, ed i suoi seguaci trattati come sediziosi e ribelli“. Eine solche neue Ordnung könne der chinesischen Regierung nicht verborgen bleiben und die Verfolgung werde nur umso heftiger sein. Den Eifer für die Ausbreitung des Glaubens könne man nie genug loben, aber ein solcher Eifer muß stets von der christlichen Tugend der Klugheit geleitet werden. Und diese Klugheit verbietet es, unter den gegenwärtigen Umständen für die Bekehrung Chinas Mittel anzuwenden, welche den Untergang der chinesischen Kirche herbeiführen könnten. Kardinal Borgia hat die Bemühungen der Missionare, gegen die bestehenden Gesetze heimlich ins Land einzudringen, in seinen Memoranden als Tollkühnheit gebrandmarkt. Doch eine noch größere Unklugheit und Verwegenheit ist es, zu versuchen, die Kirche Chinas in eine Nationalkirche umzuwandeln, ein Versuch, der noch mehr als das Eindringen einzelner Missionare die Verfolgung verstärken muß. Gegen das Argument Borgias, die Chinesen hätten nicht als Fremdlinge heimlich ins Land einzudringen, sondern seien dort heimatberechtigt und hätten überall Verwandte und Bekannte, ist zu sagen, daß die Verfolgung Chinas, wie die in den ersten christlichen Jahrhunderten, sich nicht gegen die Personen, sondern gegen die Sache, die Religion selbst, wendet. Ja, diese Bischöfe werden den Haß der Regierung gegen sich sogar noch steigern, da sie als Vaterlandsverräter angesehen werden. Zudem haben sie nicht so leicht den Vorteil wie die Europäer, sich durch Flucht der Verfolgung entziehen zu können⁴¹.

2. Die Weihe chinesischer Bischöfe bringt die chinesische Kirche in die nächste Gefahr der Häresie und des Schismas. Diese Gefahr ist in erster Linie begründet in der Unwissenheit der

⁴¹ Ebd. f. 70—72. Diese und die folgenden Ausführungen sind nicht wörtlich übersetzt, sondern sinngemäß von mir zusammengefaßt.

chinesischen Priester. Diese ist der Kongregation wohl bekannt, da sie ja den Bischöfen und apostolischen Vikaren die Vollmacht gegeben hat, Priester zu weihen, „*dummodo sciant legere*“ (scil. Latinum). Was ist aber leichter, als einen Unwissenden zu verderben? Die Gefahr gründet aber auch in dem Verkehr der Chinesen mit andern Nationen Asiens, unter denen Euthychianer (Monophysiten), Nestorianer und Monotheleten sich befinden, die unter großen Anstrengungen neue Anhänger zu gewinnen suchen⁴². Die diesen Häresien entgegenstehenden Dogmen sind aber schwer verständlich, betreffen jedoch das Wesen der Menschwerdung und Erlösung; sie sind wirklich metaphysisch und widersprechen scheinbar den ersten Prinzipien der Vernunft. Es dürfte daher ein Leichtes sein, einen unwissenden Bischof für eine der genannten häretischen Anschauungen zu gewinnen. Statt den katholischen Glauben in China zu verbreiten, wird man nur die Zahl der Häretiker vermehren. — Das Gleiche gilt von der Gefahr des Schismas. Die Russen sind Schismatiker und die Nachbarn der Chinesen⁴³. Sie würden niemals eine benachbarte Nationalkirche dulden, welche den römisch-katholischen Glauben bekennt. Ihr hartnäckiges Verharren im Schisma würde sie nötigen, alle Mittel zu benützen, um das riesige chinesische Reich für ihre Religion zu gewinnen. Es liegt in der Natur des hartnäckigen Festhaltens an der eigenen Lehre und im Geiste der Sektierer, die Zahl ihrer Anhänger stets zu verstärken (als Parallele führt Patti die Bemühungen der schismatischen Griechen in Süd-Italien an, die katholischen Bistümer des neapolitanischen Reiches für sich zu gewinnen). Man könnte einwenden, dieses Argument bewiese zu viel, daher nichts, da ja auch die chinesischen Priester und Gläubigen sich in Gefahr des Schismas und der Häresie befänden. Doch zwischen ihnen und dem Bischof besteht ein großer Unterschied. Die Bischöfe sind in der Kirche

⁴² Patti denkt hier wohl an die schismatischen Christen Südindiens, mit denen die Chinesen jedoch kaum Beziehungen unterhielten. In China selbst waren die Nestorianer bereits seit dem Untergang der Mongolen-Dynastie ausgestorben.

⁴³ Zwischen Rußland und China lagen damals noch die riesigen Gebiete der Mongolei und Mandschurei und auch die sibirischen Gegenden waren von Russen nur spärlich bevölkert. Wohl unterhielt Rußland diplomatische und Handelsbeziehungen mit China, ja seit 1685 weilten sogar Russen mit einem Priester in der Hauptstadt und seit dem Vertrag von Kiachta (1727) war eine offizielle Residenz der russisch-orthodoxen Kirche in Peking vorhanden, doch war vor dem 20. Jahrhundert ihre Missionstätigkeit unter den Chinesen nur beiläufig und gering. Die Priester gingen auf in der seelsorglichen Betreuung der in Peking wohnenden Russen. Vgl. Latourette, *History of Christian Missions in China*, New York 1929, 199 f.

Christi die Hüter des Glaubens, die Hirten und Lehrer, wie es sich aus den Briefen des hl. Paulus ergibt. Wenn nun die chinesischen Christen, Laien wie Priester, gelehrten und rechtschaffenen Bischöfen mit orthodoxem Glauben unterstellt sind, dann ist die Gefahr des Irrtums nur eine entfernte. Das trifft aber für China nicht zu, wenn man chinesische Priester, deren Unwissenheit bekannt ist, zu Bischöfen weiht. Es besteht nämlich ein großer Unterschied zwischen der Unwissenheit der einfachen Priester und der Bischöfe. Ich leugne nicht, daß es sehr wünschenswert ist, wenn auch die einfachen chinesischen Priester in Sachen der Religion gebildeter wären und das vom Catechismus Romanus verlangte Wissen (*non vulgarem, sed eminentem*) besäßen. Doch ihre Unwissenheit birgt nicht solche Gefahren wie bei den Bischöfen. Die Notwendigkeit kann bisweilen zu Weihen von ungebildeten und wenig unterrichteten Priestern zwingen, aber das gleiche darf und kann gegenüber zu weihenden Bischöfen nicht praktiziert werden⁴⁴.

3. Die Erfahrung lehrt, daß weit vom Zentrum der katholischen Religion entfernte Nationalkirchen großen Gefahren ausgesetzt sind, die Bande der Einheit und der Liebe zu zerreißen. Die Würden sind für den Menschen Gelegenheiten, sich über sich selbst zu erheben, und die weite Entfernung vom Haupte, dem er untergeben sein sollte, ebnet ihm die Wege, sich dieser Oberleitung zu entziehen. Als Beispiel dient die orientalische Kirche, die Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die furchtbaren Erfahrungen bieten berechtigten Anlaß zur Furcht, daß China mit eigenen nationalen Bistümern und einheimischen Bischöfen in so weiter Entfernung vom Zentrum der Christenheit dasselbe durchmachen wird. Durch die apostolischen Vikare hingegen, denen die chinesischen Christen untertan sind, wird die engste Verbindung mit Rom gefördert. Diese Einrichtung (der apostolischen Vikare) kann jedoch nicht aufrecht erhalten werden, wenn einheimische Bischöfe geweiht

⁴⁴ f. 72—74. Den Ausführungen Patis gegenüber ist zu bemerken, daß das, was er als Regel für die Bildung der chinesischen Priester hinstellt, tatsächlich Ausnahmen waren. Der größte Teil des einheimischen Klerus war zu dieser Zeit der in Neapel lateinisch gebildete Klerus der Hl. Familie. In Szetschwan wirkten noch einige lateinlose Priester, doch grundsätzlich war man auch hier bereits auf der Synode von 1803 von diesem Standpunkt abgegangen. Der größte Teil des Klerus in Szetschwan hatte seine Bildung im Generalseminar von Pondichéry erhalten. Auch in Peking waren die Verhältnisse durch das Seminar der Lazaristen gebessert worden. — Ich hoffe später über diese Frage der lateinlosen Priester in China einen eigenen Beitrag vorlegen zu können.

sind, da sie kaum das Joch eines apostolischen Vikars tragen werden, sondern es möglichst bald abzuschütteln versuchen. Man muß daher zum Schluß kommen, daß der Vorschlag, einheimische Bischöfe für China zu weihen, für die Interessen der katholischen Kirche der gefährlichste ist, den man sich vorstellen kann, und deshalb undurchführbar⁴⁵.

4. In den 200 und mehr Jahren, seitdem die katholische Mission in China besteht, ist nie auch nur der Versuch gemacht worden, nationale Bistümer zu errichten, obwohl die Umstände es in früheren Zeiten eher gestattet hätten als heute. Diese Tatsache beweist, daß der Vorschlag, der nach außen hin so schön und herrlich erscheint, mit so viel Schwierigkeiten belastet ist, daß die Kirche davon Abstand genommen, ja nicht einmal einen Versuch in dieser Richtung unternommen hat⁴⁶.

Gegen den modifizierten Plan, nur Hilfsbischöfe für die chinesische Mission zu ernennen, erhebt Prof. Patti noch folgende Einwände: 1. Auch diese Änderung wird der chinesischen Regierung nicht verborgen bleiben können und die Verfolgung nur noch verschärfen. 2. Die Hilfsbischöfe bieten nicht die geringste Garantie, daß sie sich mit ihrer Stellung zufrieden geben. Das Gegenteil wird eher der Fall sein, daß sie die volle Gleichberechtigung mit den europäischen Bischöfen erstreben. 3. Im Falle, daß Irrtümer in die chinesische Kirche einbrechen, werden die Chinesen eher ihren ungebildeten, unwissenden Landsleuten Glauben schenken, als den gebildeten europäischen Bischöfen⁴⁷. Auf der andern Seite sieht Prof. Patti die Notwendigkeit nicht ein, unter den gegenwärtigen Umständen chinesische Bischöfe zu weihen. Noch lebten europäische Bischöfe, deren Zahl allerdings beschränkt sei, aber gut verstärkt werden könne. Und ehe die Mission der Bischöfe beraubt sei, werde die Verfolgung wohl aufhören. Man könne zudem, solange der Weg durch Tonking noch offen stehe⁴⁸, neue

⁴⁵ f. 74.

⁴⁶ f. 74—75. — Wenn Patti von diesem Vorschlag schreibt: „*Mai si è eseguito, mai si tentato, e forse mai vi si è pensato*“, so übersieht er 1. die Existenz und erfolgreiche Wirksamkeit des ersten Bischofs von Nanking, Mgr. Gregor Lo Wen Tsao (oder Lopez, gest. 1691). Vgl. B. Biermann, *Fray Gregorio Lopez*. M. R. I (1938), 105—123. 2. daß bereits die Propagandainstruktion an die ersten Apostolischen Vikare neben der Heranbildung eines einheimischen Klerus auch die Möglichkeit eines einheimischen Episkopates ins Auge faßte, da die Apost. Vikare ermahnt werden, Einheimische, welche die notwendigen Eigenschaften und Tugenden für das Bischofsamt besitzen, nicht zu weihen ohne Erlaubnis der Propaganda. Vgl. Baudiment, *François Pallu*, Paris 1934, 65.

⁴⁷ f. 75—76.

⁴⁸ Es gelang tatsächlich einigen Missionaren unter größten Schwierigkeiten auf diesem Weg ins Reich der Mitte zu kommen, ja sogar einigen Franziskanern bis in die Provinzen Schansi und Schensi vorzudringen. Vgl. Ricci, *Vicariatus Taiyuanfu, Pekini* 1929, 52 und 58. — fol. 78r bemerkt Patti selbst, daß dieser Weg infolge der riesigen Schwierigkeiten bisher nur von vier Missionaren eingeschlagen wurde.

Bischöfe senden, und selbst, wenn dieser Weg versperrt werde, müßte versucht werden, heimlich auf andere Weise ins Reich der Mitte zu gelangen. Ausführlich beweist er nun gegen die Ausführungen Kardinal Borgia, daß die heimliche Reise in die chinesischen Missionsgebiete gegen den Willen und gegen die bestehenden Gesetze der chinesischen Regierung erlaubt, ja sogar nach den evangelischen Grundsätzen unter den gegenwärtigen Umständen geboten sei. Positiv schlägt er darum vor, als Hilfsbischöfe alle in China weilenden Europäer zu ernennen und weihen zu lassen⁴⁹. Falls aber die hl. Kongregation doch den Borgia-Plan annehme, so schlage er unbedingt folgende Änderung vor: 1. Die chinesischen Bischöfe dürfen nur Hilfsbischöfe sein und müssen in allem den apostolischen Vikaren und durch diese der Propaganda untertan sein. 2. Sie dürfen keine Weihungen, ja nicht einmal die erste Tonsur spenden, ohne spezielle Delegation in jedem Falle vom zuständigen apostolischen Vikar. 3. Die gewählten Bischöfe dürfen keine Neuchristen sein. 4. Die Zahl dieser Bischöfe muß auf die äußerste Notwendigkeit beschränkt werden. 5. Die Weihe chinesischer Bischöfe darf nicht als Dauereinrichtung fortleben, sondern muß auf die gegenwärtige, durch die Verfolgung bedingte Lage beschränkt bleiben⁵⁰.

Auf Grund der beiden von den Professoren Garafoli und Patti vorgelegten Gutachten behandelte die Kongregation für die chinesischen Angelegenheiten nochmals 1818 die wichtige Frage der Weihe chinesischer Bischöfe. Der Ponens faßte kurz die in den analysierten Gutachten angeführten Argumente zusammen, um dann eine selbständige entscheidende Haltung vorzubringen⁵¹. Gegenüber dem ersten positiven Gutachten betont er, daß die Form der Hilfsbischöfe ohne eigene Jurisdiktion und einen eigenen Sprengel der Kirche Chinas gar nichts nütze; denn entweder sei kein europäischer Vikar und Bischof dort, denen sie untergeben sein könnten, oder aber, wie gegenwärtig, es befänden sich europäische Vikare und Bischöfe in China, und dann seien neue Vikare überflüssig. Ferner sei zu erwägen — das gelte auch gegenüber dem Vorschlag von Patti, alle europäischen Missionare zu apostolischen Vikaren zu ernennen —, daß kein apostolischer Vikar und Bischof in China um solche Hilfsbischöfe, ob europäische oder chinesische, gebeten habe, daß ohne ihr Wissen und gegen ihren Willen die Erwählung und Weihe solcher Bischöfe sicherlich zum größten Schaden der Mission ausfallen müsse. Auch die portugiesische Regierung werde sich einer solchen Regelung der Fragen wohl mit Recht widersetzen können. Prinzipiell seien zwar die Chinesen durch kein Gesetz vom Episkopat ausgeschlossen, wie das Beispiel Msgr. Lopez zeigt⁵², aber in der gegenwärtigen Notzeit der chine-

⁴⁹ f. 76—78.⁵⁰ f. 79.⁵¹ S. R. C. P. 1818/21, f. 41—48.

⁵² „Ciò, che vedo certo in tale questione è, che i Cinesi da niuna legge, o regola sono esclusi dal Vescovato. Anzi trovo qualche esempio di Vecovo Nazionale Cinese . . .“ f. 44.

sischen Mission werde dieser weder durch eine Masse chinesischer noch europäischer Hilfsbischöfe geholfen; denn diese Hilfe sei gewaltsam und zerstöre die harmonische Entwicklung der kirchlichen Hierarchie. Es bleibe als bestes Hilfsmittel immer noch das Breve Benedikt XIV., in dem den Bischöfen und apostolischen Vikaren eingeschärft werde, sich wenigstens einen Generalvikar mit allen Vollmachten der Diözesan- oder Vikariatsverwaltung zu wählen, falls sie keinen Weihbischof cum futura successione hätten⁵³. Dieses garantiere den Weiterbestand der Bischöfe auch in den schlimmsten Verfolgungen, da kaum der Fall eintreten werde, daß alle Bischöfe und apostolischen Vikare und deren Weihbischöfe zusammen sterben müßten. Nun lebten und wirkten noch in China die drei Bischöfe von Makao, Peking und Nanking und der apostolische Vikar von Fukien⁵⁴. Schon sei bereits 1817 Msgr. Pérocheau (der Ponens schreibt Msgr. Pechereau!) zum Bischof von Maxula ernannt worden mit der Bestimmung, dem erwählten apostolischen Vikar von Szetschwan, Msgr. Fontana, die bischöfliche Weihe zu erteilen⁵⁵. Er und der apostolische Vikar von Fukien sollten sich sobald als möglich einen Weihbischof wählen. Deshalb antworte er, der Ponens, auf die Frage nach der Weihe chinesischer Bischöfe: negative, die Kongregation solle vielmehr den apostolischen Vikaren die Pflicht einschärfen, Weihbischöfe zu weihen nach den Bestimmungen Benedikts XIV.

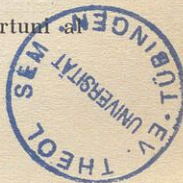
Sollten aber die Umstände wirklich so schwierig sein, daß die Existenz der katholischen Mission in China gefährdet werde, dann müsse man es der klugen Wahl der drei Bischöfe von Makao, Peking und Nanking überlassen, in äußersten Notfällen Hilfsbischöfe zu ernennen und zu weihen mit dem Rechte der Nachfolge und den Rechten, auch außerhalb ihrer Diözesen im ganzen Reiche zu wirken. Diese Hilfsbischöfe seien aus den besten Priestern, den europäischen oder chinesischen, zu wählen⁵⁶.

⁵³ Das Breve „Ex sublimi“ ist datiert vom 26. 1. 1753. Text im *Jus Pontificium de Prop. Fide*, III (Roma 1890), 519 f.

⁵⁴ Der Bischof von Makao war Mgr. Franziskus de Luz Chacim († 1827), der von Peking Mgr. Joachim de Souza-Saraiva († 1818), der in Makao residierte, da er keine Reiseerlaubnis für Peking erhielt, der von Nanking Mgr. Gaetan Pires-Pereyra († 1827), der in Peking residierte und der Apost. Vikar von Fukien Mgr. Carpena Diaz († 1849). Vgl. Moidrey, *La Hiérarchie catholique en Chine*, Shanghai 1914, 14, 31, 38, 75 f.

⁵⁵ Mgr. Pérocheau wurde bereits am 1. 2. 1818 zum Bischof geweiht und reiste am 22. 2. 1818 von Paris ab. Launay, *Mémorial* 502.

⁵⁶ „... e questi Suffraganei prenderli dai Sacerdoti piu opportuni al bisogno, siano Europei, siano Cinesi“ f. 48.



Nochmals betont dann der Ponens, daß eine solche Wahl unbedingt den Bischöfen in China selbst vorbehalten bleiben müsse, da ihre Jurisdiktion gestört würde durch voreiliges und einseitiges Eingreifen von Rom aus. — Die Kongregation schloß sich dem Votum des Ponens an, ohne dem letztgenannten Casus urgens eine besondere Rücksicht zu schenken⁵⁷.

Bereits in einem Briefe vom 12. November 1819 meldete der Prokurator der Propaganda in Makao, J. B. Marchini, er habe die Entscheidungen der Kongregation vom Jahre 1818 erhalten⁵⁸. Er und die apostolischen Vikare seien für den Fall äußerster Notwendigkeit, wenn sich die chinesische Mission wirklich in Gefahr befände, ohne Bischöfe zu bleiben, von der Nützlichkeit und teilweisen Ausführung des Borgia-Planes überzeugt. Jetzt aber, da sich die Verhältnisse seit 1815 wesentlich gebessert hätten, und immer noch einige europäische Missionare im Lande weilten, könnte das bisherige Verfahren der bischöflichen Nachfolge wohl aufrecht erhalten werden. Das Vikariat Schansi habe wieder einen Apostolischen Vikar, der vor zwei Jahren in Peking geweiht worden sei. Er könne leicht den Weihbischof weihen, um welchen er die Kongregation im vergangenen Jahr gebeten habe⁵⁹. Szetschwan werde bald zwei Bischöfe haben, da Msgr. Pérocheau bereits seit Mai 1819 an den Grenzen Chinas weile⁶⁰. Auch der Apostolische Vikar von Fukien werde bald seinen Weihbischof erhalten. Er (Marchini) werde die für diesen erhaltene Bulle befördern, sobald sich eine günstige Gelegenheit biete. Zudem habe Fukien den Vorteil, leichter erreichbar zu sein als die Missionen des Nordens und Südens⁶¹. Für die Bischofsstühle von Makao und Peking beständen keine Schwierigkeiten, solange Missionare als Astronomen in Peking weilen könnten. Was Msgr. Pires-Pereyra angehe, so glaube er (Marchini), daß er die von der Propaganda übermittelten Verfügungen kaum annehmen werde, aus Furcht, daß die Rechte des portugiesischen Patronates verletzt und der Verdacht der

⁵⁷ „Negative; sed inculcandum Vicariis Apostolicis electionem et consecrationem Coadjutorum cum futura successione ad formam Litterarum Apostolicarum S. M. Benedicti XIV, nec non sollicitandam R. P. D. Pechereau (sic!) et nominationem novi Vicarii Sutchuensis“ f. 48r. — Danach fand die Sitzung, für welche kein Datum angegeben wird, vor der Abreise Mgr. Pérocheaus statt, also anfangs 1818. Ein neuer Vikar für Szetschwan sollte bestimmt werden, weil Mgr. Fontana zum Apostolischen Vikar für Yünnan ernannt wurde. Diese Angelegenheit wurde so geregelt, daß Fontana Apostolischer Vikar von Szetschwan mit Yünnan wurde und Mgr. Pérocheau zu seinem Weihbischof mit dem Rechte der Nachfolge ernannte. Launay, *Mémorial* 502.

⁵⁸ S. R. C. P. 1818/21, f. 282—284.

⁵⁹ Mgr. Joachim Salvetti wurde am 17. 2. 1817 in Peking von Mgr. Pires zum Bischof geweiht. Seinem Weihbischof, Mgr. Ant. de Pompeiana, konnte er erst am 22. Juni 1823 die Bischofsweihe erteilen. Ricci, *Vicariatus Taiyuanfu* 60, 62.

⁶⁰ Mgr. Fontana wurde am 21. Juni 1820 von Mgr. Pérocheau zum Bischof geweiht. Launay, *Mémorial* 502.

⁶¹ Als Weihbischof wurde 1820 Mgr. Thomas Sala geweiht. Moidrey, *Hiérarchie* 76; Gentili, *Memorie* II, 386.

chinesischen Regierung erregt werden könnte⁶². Im übrigen, so betont Marchini zum Schluß, müsse man den modifizierten Plan (chinesische Hilfsbischöfe ohne Jurisdiktion zu weihen) nicht übereilt ausführen, da in kurzer Zeit die Apostolischen Vikariate wieder genügend mit Bischöfen versehen seien.

Mit diesem Bericht des Vertreters der Propaganda war der Borgia-Plan endgültig abgetan. Abgesehen von der Tatsache, daß Msgr. Mouly († 1868), erster apostolischer Vikar von Peking, den einheimischen Priester Joh. Chrysostomus Kho zum Weihbischof, wenn auch ohne Erfolg, vorschlug⁶³, vernehmen wir für das 19. Jahrh. keine weiteren Stimmen zugunsten einheimischer Bischöfe. Obwohl aber der Plan, chinesische Bischöfe zu weihen, nicht ausgeführt wurde, hat die gesamte Beratung darüber doch ihr wesentliches Ziel erreicht: die Aufrechterhaltung der Hierarchie in China und den Fortbestand der Mission. Aus allem ersieht man deutlich die große Sorge Roms für die chinesische Kirche, der unter allen Umständen das Schicksal der japanischen Kirche im 17. Jahrh. erspart werden sollte.

Die Gründe, welche die Propaganda von der Durchführung des Borgia-Planes abhielten, waren, wie aus der Entwicklung der chinesischen Mission im 19. Jahrh. leicht zu entnehmen ist, vor allem zwei. Zunächst hätte die Neuerung Portugal und die Verteidiger seiner Patronatsansprüche in China sofort zur Gegenaktion auf den Plan gerufen; bedurfte es doch bis zur Neuordnung von 1856 langwieriger und schwieriger Verhandlungen, um für Rom freie Hand in der chinesischen Mission zu erhalten und die Schäden des Patronates zu beseitigen. Dann fehlten aber auch die Voraussetzungen für eine fruchtbare Wirksamkeit einheimischer Bischöfe, vorab ein gutgebildeter und zahlenmäßig starker einheimischer Klerus. Wohl wirkten in diesen Jahrzehnten in allen Missionen tüchtige und würdige einheimische Priester, aber ihre Zahl war verschwindend klein und ihre Bildung entsprach tatsächlich noch nicht den Anforderungen des Bischofsamtes. Eine tridentinische Seminarbildung hatte erst begonnen. Ihre Entfaltung im Verlauf des 19. Jahrh. und der an Zahl und Bildung zunehmende einheimische Klerus schuf dann die Voraussetzungen für das Werk, das endlich Pius XI. in Angriff nehmen konnte.

⁶² Bischof Pires-Pereyra konnte in seiner Eigenschaft als Astronom des Kaisers Peking nicht verlassen und ließ die Diözese Nanking durch Generalvikare verwalten, während er selbst seit 1827 Bistumsverweser von Peking war. Van den Brandt, *Les Lazaristes en Chine*, Peiping 1936, 15.

⁶³ Van den Brandt, l. c. 37.

Die katholischen Hochschulen in China

Von P. Dr. Karl Werth P. S. M., Rom

Eines der bedeutsamsten Mittel zur Ausbreitung des Glaubens in den nichtchristlichen Ländern ist ohne Zweifel die Schule. Bei allen Völkern, die aus dem Zustand der Geschichtslosigkeit sich zu einer höheren Lebenslage, zur Gesittung und Geistespflege erhoben haben, ist die Schule der Ort, wo die lernbegierige und noch begeisterungsfähige Jugend sich geistig gestalten läßt, wo ihre innere, sittliche Formung die wirksamsten Antriebe und ihre Weltanschauung die entscheidende Ausprägung erhält. Deshalb hat die Kirche zu allen Zeiten überall, wo ihre Glaubensboten die Frohbotschaft verkündeten, sich bemüht, Schulen zu errichten¹. Diese Schultätigkeit der Kirche ist heute mehr denn je notwendig. Denn die gegenwärtig immer weiter um sich greifende allgemeine Erschütterung der Weltlage, von vielen nicht nur als Zeitenwende für das Abendland angesehen, hat selbst vom Strom der geschichtlichen Entwicklung bisher kaum erfaßte Völker in Bewegung gesetzt. Eine sich bereits deutlich in fast allen Lebensbereichen abzeichnende Umwälzung stellt vor allem in den alten Kulturländern des fernen Ostens das Werk der Bekehrung vor neue, drängende Schwierigkeiten und Aufgaben. In steigendem Maße wird dort, besonders in China, das geistige Ringen der Gegenwart in die Schule hineingetragen². Es ist selbstverständlich, daß die Mission dieses weite Kampfgebiet den gottfeindlichen Kräften nicht allein überlassen darf, da das Christentum nur dann in China einwurzeln kann, wenn durch ein geregeltes höheres und niederes Schulwesen die heranreifende Jugend für die Kirche gewonnen und die gesamte chinesische Kultur verchristlicht wird. Durchdrungen von dieser Erkenntnis haben die katholischen Missionen in China in den letzten Jahren große Anstrengungen gemacht, um die bisherigen vorab im höheren Schulwesen schmerzlich empfundenen Lücken auszufüllen und es zu solcher Entfaltung zu bringen, daß es allen Anforderungen gewachsen ist. Diese Anforderungen sind allerdings nicht gering. Die chinesische Schulgesetzgebung ist ganz und gar getragen von dem Bestreben, das ausschließliche Hoheitsrecht des Staates über das Schulwesen durchzusetzen. Indes wird der chinesische Staat, der bei den heutigen Zuständen in China mit eigenen Mitteln und Kräften das Bildungswerk in seinem ungeheuren Gebiete nicht aufbauen kann, wohl noch für lange Zeit auf die Hilfe der Privatschulen angewiesen sein³. So ist der katholischen Missionsleitung für die nächste

¹ Einen zusammenfassenden Überblick hierüber gibt L. Kilger: Missions-schul-Fragen von Tertullian bis Franz Xaver, in: Missionsjahrbuch der Schweiz 1938, S. 10 ff.

² So wird z. B. in Lehrbüchern, die von der Schulbehörde amtlich vorgeschrieben sind, die Lehre vorgetragen, Religion sei nur notwendig für die in Wildheit lebenden Völker der Urkultur. Für höher entwickelte Völker sei sie nur ein Hindernis für den Fortschritt usw. Vgl. Renseignements, No. 164. Bureau Sinologique de Zi-Ka-Wei, 6. Sept. 1934.

³ Vierlerorts sieht sich die chinesische Schulbehörde infolge des Konfliktes mit Japan gezwungen, die Gesetzgebung wesentlich zugunsten der Privatschulen zu verändern. Die Provinzialregierung von Kiang-su z. B. erließ direkt einen Aufruf zur Gründung von Privatschulen, für die sie öffentliche

Zukunft noch die Möglichkeit gegeben, die Stellung der katholischen Kirche im Bildungswesen Chinas zu verbessern.

Da sich die Mehrheit der Gläubigen in China größtenteils aus der niederen Bevölkerung zusammensetzt, so ist vor allem ein großzügiger Ausbau der katholischen Hochschulen zu dem Ziele notwendig, um durch Heranbildung katholischer Wissenschaftler, Schriftsteller, Ärzte, Politiker, Techniker usw. das Christentum in die führenden Schichten hineinzutragen. Und wenn auch nur ein Bruchteil jener, die durch die Hörsäle einer katholischen Universität geschritten, für die Kirche gewonnen wird, so ist es doch von unschätzbbarer Bedeutung, wenn die jungen chinesischen Studenten, die später im öffentlichen Leben ihres Vaterlandes an einflußreicher Stelle stehen, durch den langjährigen Verkehr mit katholischen Gelehrten und Missionaren von den landläufigen, oft sehr hartnäckigen Vorurteilen gegen das Christentum befreit werden, wenn sie katholisches Gedankengut in sich aufnehmen, wenn sie die Bildungsmacht der katholischen Kirche kennenlernen. Dieser Aufgabe widmen sich in China drei große Institute: die Aurora-Universität in Schanghai, die Universität in Peking und die Handelshochschule in Tientsin.

Die älteste, die auch wohl den größten Einfluß bis jetzt ausübt, ist die unter der Leitung der Gesellschaft Jesu stehende Aurora-Universität in Schanghai. Gegründet wurde sie im Jahre 1903 auf die Anregung chinesischer Laien hin. Sie umfaßte zunächst nur zwei Fachschaften, eine rechtswissenschaftliche und eine naturwissenschaftliche. Als 1912 die Aurora-Schüler die staatliche Zulassung zu den Staatsprüfungen in Peking erhielten, wurde eine medizinische Fakultät hinzugefügt. Zwei Jahre später wurde die Universität neu durchgegliedert. Seitdem besitzt sie eine Vorbereitungsschule mit dreijährigem Lehrgang, der mit dem Bakkalaureat abschließt, und die schon genannten drei Fakultäten. Der Vorbereitungskursus soll den Studenten besonders die Kenntnis der europäischen Sprachen vermitteln, damit sie den in diesen Sprachen gehaltenen Vorlesungen folgen können, sowie auch Geschichte und Literatur⁴.

Die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät zerfällt in zwei Abteilungen, in die eigentlich rechtswissenschaftliche und in die wirtschafts- und gesellschaftswissenschaftliche. Die erste macht die Studenten vertraut mit der Kenntnis des gegenwärtigen chinesischen Rechtes und seiner Geschichte. Ferner werden Rechtsphilosophie und vergleichende Rechtswissenschaft vorge tragen. Ergänzende Vorlesungen über Literatur und philosophi-

Gebäude wie Pagoden, Ahnentempel, Klubsäle usw. zur Verfügung stellte. Sie erbot sich ferner, einen Teil des Gehaltes für die Lehrer zu zahlen. *Revennements*, No. 294—2, 31. Dez. 1939.

⁴ „L'Aurore“, une Université Catholique en Chine, in: *Revue del' Aucam*, XII, No. 2, S. 79 ss. Ferner in *Revue Missionnaire des Jesuiten Belges*, Vol. XI, S. 128 ss. *Universités catholiques chinoises*, in: *Les Missions Catholiques*, 67^e Année, S. 274 ss.

sche Grundfragen vervollständigen die Ausbildung der künftigen Rechtsgelehrten. Die wirtschafts- und gesellschaftswissenschaftliche Abteilung führt ihre Hörer ein in die Geheimnisse der Volkswirtschaft, in das Bankwesen, in die politische Geographie und in die Tagesfragen der Weltwirtschaft. Sie bereitet ihre Hörer vor auf die Laufbahn des Staatsmannes. Die naturwissenschaftliche Fakultät umschließt vier Abteilungen, die mathematisch-physikalische, die elektrotechnische, die bautechnische und die chemische. Die medizinische Fakultät, deren Ruf in ganz China unbestritten ist und die nicht nur Chinesen, sondern auch Europäer zu ihren Hörern zählt, umfaßt drei vormedizinische Abteilungen: Physik, Chemie und Naturwissenschaft mit Botanik, Zoologie und Biologie. Allen Abteilungen stehen Laboratorien zu Übungs- und Forschungszwecken zur Verfügung. Den vormedizinischen Abteilungen schließen sich an fünf vorklinische Sektionen, Anatomie, Physiologie, Bakteriologie, Biochemie, Pathologie. Mit der medizinischen Fakultät verbunden ist das große St.-Antonius-Krankenhaus mit seinen verschiedenen Kliniken⁵. Neuerdings ist auch ein Institut für Zahnheilkunde an die Fakultät angeschlossen⁶. Unter der Leitung der Fakultät steht ferner eine Schule zur Heranbildung von Krankenwärterinnen, die in einem dreijährigen Lehrgang an dem Marienkrankenhaus und an dem Hospital zum Hl. Herzen auf ihren Beruf vorbereitet werden⁷. Bis zum Jahre 1937 waren bereits 120 Ärzte aus der medizinischen Fakultät hervorgegangen⁸.

Die Bücherei der Aurora besitzt einen in ganz China anerkannten hohen wissenschaftlichen Wert. Nachdem ihr ein buddhistischer Arzt seine eigene Büchersammlung von ungefähr 25 000 meist chinesischen Werken geschenkt hat⁹, verfügt sie jetzt über einen Bestand von ungefähr 90 000 Bänden. In der Lesehalle bieten 300 wissenschaftliche Fachzeitschriften den Studenten die Möglichkeit, sich stets über die neuesten Forschungsergebnisse Aufschluß zu verschaffen¹⁰. Seit einigen Jahren versucht die Aurora-Universität zur Lösung der in China brennenden Frage des weiblichen Hochschulstudiums nach Kräften beizusteuern. Nachdem bereits 1935 eine Tagung der Katholischen Aktion in Schanghai die Zulassung von Studentinnen zur Hochschule gefordert hatte, kam es endlich unter dem Einfluß des Apostolischen

⁵ Aurora University of Shanghai, in: *Collectanea Commissionis Synodalis*, Vol. XI, S. 1137 ss. ⁶ *Revue de l'Aucam*, XII, 82.

⁷ *Le Bulletin Catholique de Pékin*, 1938, 189.

⁸ *Relations de Chine*, 1937, 207.

⁹ *Bulletin de Pékin*, 1939, 243 s. *Relations de Chine*, 1939, 152.

¹⁰ *Relations de Chine*, 1939, 77.

Vikars von Schanghai, Mgr. Haouissée, im Jahre 1937 zur Errichtung des „Aurora College for Women“, das der Leitung der Sacré-Coeur-Schwestern unterstellt wurde. Diese neue Schule entsprach nach ihrem inneren Aufbau einem amerikanischen „College of Arts and Sciences“. Seit 1938 ist jedoch den Studentinnen auch die Einschreibung in allen drei Fakultäten der Aurora gestattet¹¹. Die Zahl der Hörer der Universität stieg von 200 im Jahre 1913 auf 672 im Jahre 1936¹². Nach den Kriegswirren des Jahres 1937/38 stieg zu Beginn des Winterhalbjahres 1938 die Hörerzahl auf 1013, eingerechnet die Studentinnen¹³. Die jüngsten Nachrichten geben für die Universität und die angeschlossenen Institute insgesamt 1400 Studenten an¹⁴.

Die Hochschule für Handel und Gewerbe in Tientsin, die zwar nicht den Titel „Universität“ führen darf, weil nur zwei Fachschaften bestehen, ist trotz vieler Hemmnisse und schwerer Prüfungen in stetigem Wachstum begriffen. Sie wurde 1923 von den französischen Jesuiten mit einem Vorbereitungskursus eröffnet. Zwei Jahre später begannen die eigentlichen Hochschulkurse. Um der Schule den Nachwuchs zu sichern, wurde 1930 eine Mittelschule gegründet. Man begann zunächst mit der Oberstufe und fügte im folgenden Jahre die Unterstufe hinzu. Da nun die Mittelschule voll ausgebaut ist, haben die Studierenden die Möglichkeit, nach Beendigung der sechsklassigen Volksschule zehn Jahre bis zur Vollendung ihrer Hochschulbildung in derselben Anstalt zu bleiben¹⁵.

Die Fachschaft für Gewerbe spaltet sich in eine Abteilung für Ingenieurwesen und in eine für Bautechnik¹⁶. Beide verfügen neuerdings über gut ausgerüstete Versuchsanstalten, so z. B. über ein chemisches, ein physikalisches und ein elektrotechnisches Laboratorium. Außerdem ist ein eigenes Laboratorium für Materialprüfung eingerichtet worden¹⁷. Auch die Fachschaft für Handel gliedert sich in zwei Lehrgänge, in einen für Bank- und Finanzwesen und in einen für Waren- und Güteraustausch (Ein- und Ausfuhr). Der Lehrgang für Bank- und Finanzwesen will Verwaltungsbeamte ausbilden, die fähig sind, den Haushalt einer Gemeinde, einer Provinz zu führen. Die Abteilung für Waren-austausch will Volkswirtschaftler heranschulen. Sie besitzt jetzt

¹¹ Relations de Chine, 1939, 16 s. L'enseignement supérieur catholique féminin. Bulletin Catholique de Pékin, 1937, 460 s.

¹² Revue de l'Aucam, XII, 80.

¹³ Relations de Chine, 1939, 14.

¹⁴ Revue de l'Aucam, 1940, 111.

¹⁵ Die Katholischen Missionen, 1936, Febr., S. 32.

¹⁶ Bulletin de Pékin, 1937, 175.

¹⁷ René Petit, S. J., Ce que deviennent les Hautes-Etudes, in: Chine Ceylan Madagascar, 1938, 147 ss.

eine eigene Forschungsstelle, die besonders die über den Hafen von Tientsin gehenden Waren zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht¹⁸.

Welches Ansehen sich die Hochschule von Tientsin erworben hat, geht am besten aus der steigenden Zahl ihrer Hörer hervor. Während 1935 610 Studenten gezählt wurden (Hochschule und Mittelschule zusammen), besuchten 1938 insgesamt gegen tausend Studierende die Kurse¹⁹. Nach Ausweis der letzten Statistik beläuft sich die Zahl der Studenten auf 1071 (693 in der Mittelschule und 378 an der Hochschule)²⁰.

Der Anstoß zur Gründung der Fu-Jen-Universität von Peking geht ähnlich wie bei der Aurora in Schanghai von chinesischen Laien aus, die im Jahre 1911 Papst Pius X. baten, in der Hauptstadt des chinesischen Reiches eine katholische Hochschule zu errichten. Der Ausbruch des Weltkrieges und seine Folgen verhinderten jedoch die baldige Inangriffnahme des Planes. So konnte erst 1925 eine Vorbereitungsschule unter der Leitung der Benediktiner eröffnet werden. Nachdem sich die wirtschaftliche Grundlage der Schule gebessert hatte, stand dem weiteren Ausbau der Anstalt nichts mehr im Wege. 1927 begann die erste Fakultät (für Kunst und Literatur) ihre Vorlesungen. Im Juni 1929 wurden in Übereinstimmung mit den Richtlinien des Unterrichtsministeriums der Nationalregierung zwei neue Fachschaften angegliedert, die naturwissenschaftliche Fakultät und die für Erziehungswissenschaft. Von da bestehen an der Universität drei Fakultäten mit einem Kursus der „schönen Künste“. Wie die Universität von Schanghai und die Handels- und Gewerbe-Hochschule in Tientsin besitzt auch die Fu-Jen-Universität die volle Anerkennung des chinesischen Staates. Im Jahre 1933 übernahm die Gesellschaft vom Göttlichen Wort die Leitung der Hochschule²¹.

Die philosophische Fakultät (College of Arts and Letters) gliedert sich in folgende Lehrgänge: Chinesisch, abendländische Literatur, Geschichte, Gesellschaftslehre, Volkswirtschaft. Die naturwissenschaftliche Fakultät umfaßt folgende Fächer: Mathematik, Physik, Chemie, Biologie. Die Fachschaft für Erziehungslehre hat wiederum vier Abteilungen: Pädagogik, Psychologie, Philosophie und schöne Künste²². Seit dem Jahre 1938 hat die

¹⁸ Bulletin de Pékin, 1937, 175.

¹⁹ Bulletin de Pékin, 1938, 134, 410 und 524.

²⁰ Revue de l'Aucam, XV (1940), No. 2, S. 110.

²¹ Anfang und Entwicklung der Katholischen Universität in Peking, in: Steyler Missionsbote, November 1934, S. 46 ff.; ferner MR 1939, S. 170—173.

²² Catalogue of the Catholic University of Peking 1938/39. — Annual

Fu-Jen-Universität auch den Studentinnen ihre Tore geöffnet, doch können sie in der naturwissenschaftlichen Fakultät die Vorlesungen für Physik, Chemie und Biologie erst seit vorigem Jahre belegen²³. Zu großer Genugtuung der Universitätsverwaltung steht die mit der Universität verbundene Mittelschule seit den beiden letzten Jahren sehr in Blüte. Sie zählte im verflossenen Schuljahr 278 Studenten (davon 72 katholisch) und 349 (36 davon katholisch) Studentinnen²⁴.

Große Hoffnungen setzt man kirchlicherseits auf das im Oktober 1938 eröffnete Collegium Sinicum Ecclesiasticum. Sein Hauptzweck besteht darin, jungen chinesischen Priestern eine gründliche Hochschulbildung in den weltlichen Wissenszweigen zu verschaffen, damit sie später als Lehrer dieser Fächer in den kirchlichen Seminarien Anstellung finden können. Dementsprechend wurden zwei Lehrgänge eingerichtet: für Naturwissenschaft und chinesische Literatur und Geschichte. Die Zahl der im letzten Jahre ins Kolleg aufgenommenen Kandidaten belief sich auf 18²⁵.

Die Gesamtzahl der Hörer der Universität war im Schuljahr 1938/39 bereits auf 1265 gestiegen. Sie entstammten fast allen Provinzen des weiten chinesischen Reiches, Honan, Kwangtung, Fukien, Chekiang, Schantung, Kiangsu, Anhwei, Szechwan u. a., ein Beweis, wie weit der Ruf der Fu-Jen-Universität in China schon gedungen ist. Die letzte Statistik zeigt folgendes Zahlenbild:

Philosophische Fakultät	Studenten	Studentinnen	Gesamtzahl
Chinesisch	95	51	146
Europ. Literatur	134	95	229
Geschichte	78	37	115
Gesellschaftslehre	37	109	146
Volkswirtschaft	216	21	237
Naturwissenschaftl. Fakultät			
Mathematik	35	43	78
Physik	117	10	127
Chemie	140	18	158
Biologie	73	—	73
Pädagogische Fakultät			
Erziehungslehre	79	71	150
Psychologie	35	19	54
Philosophie	13	—	13
Schöne Künste	15	15	30
Abteilung für Graduierte			
Geschichte	18	—	18
Physik	11	—	11

Report of the Catholic University of Peking, in: Collectanea Commissionis Synodalis, Vol. XII, S. 891 ss.

²³ l. c. S. 891.

²⁴ l. c. S. 895.

²⁵ l. c. S. 892.

Damit beträgt die Zahl der Studenten und Studentinnen zusammen 1585, die höchste Ziffer, die bisher erreicht wurde²⁶.

Aus dem Gesagten erhellt, daß zwar manche Fortschritte gemacht wurden, daß aber auch noch viel zu tun übrig bleibt. Immerhin ist mit der Gründung der drei Hochschulen der Weg beschritten worden, der — wenn wir von den übernatürlichen Missionsmitteln absehen — allein hinführt zur vollkommenen Verchristlichung der chinesischen Kultur und des chinesischen Volkes, das — wie es scheint — in der Menschheitsgeschichte noch zu großen Aufgaben berufen ist.

Das gemeinsame Leben des Weltklerus in den Missionen

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

In manchen Ländern Europas ist in neuester Zeit unter dem Weltklerus eine Bewegung zur *vita communis* hin entstanden¹; veranlaßt wurde sie durch die Neigung zur Gruppenbildung als Auswirkung der Jugendbewegung, durch wachsende Schwierigkeiten in der materiellen Versorgung, aber auch aus der Erkenntnis heraus, daß diese Lebensform besondere Vorteile für die Selbstheiligung und für das Apostolat bietet. Auch in den Missionsländern kann man in den letzten 20 Jahren ein neues Aufblühen des Gemeinschaftslebens oder wenigstens eine größere Aufgeschlossenheit dafür feststellen z. B. in China². Die Missionsbehörden berufen sich bei der Empfehlung der *vita communis* auf den Kanon 134 des kirchlichen Gesetzbuches, der sich auf das alte *Corpus iuris canonici* und auf eine Instruktion der Propaganda stützt. Mitbestimmend für den kirchlichen Gesetzgeber war auch wohl die Haltung auf dem Vatikanischen Konzil, wo die *vita communis* in einer Denkschrift französischer Bischöfe und in Ansprachen des Erzbischofs Simor von Esztergom und des Bischofs Martin von Paderborn warm befürwortet wurde; Simor wünschte, daß das Konzil die Weltpriester ermahne, dem Institute Holzhausers oder einem ähnlichen beizutreten, wo das gemeinsame Leben gepflegt wird³.

²⁶ Fu Jen, Vol. VIII, (Dez. 1939) S. 152. *Collectanea Comm. Syn.*, Vol. XII, S. 897.

¹ Vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht, Mainz 1934, S. 517.

² Eine literarische Behandlung der Frage in China wurde veranlaßt durch die Empfehlung der *vita communis* in dem Schreiben des Ap. Delegaten Zanin v. 4. Nov. 1938 an alle Ordinarien Chinas, abgedr. in *Collect. Comm. Synod.*, Peking 1938 S. 915 ff. Darauf erschienen u. a. folgende Artikel: P. Petit S. J., *La vie commune dans le Clergé séculier*, *Coll. Com. Syn.* 1938 S. 949—963; Un Missionnaire, *La vie commune dans le Clergé séculier en Missions*, *Coll. Com. Syn.* 1939 S. 216—225 (mit kritischer Stellungnahme zu Petit); P. Edmund Trachternach, *De Unione Apostolica Sacerdotum Saecularium*, *Coll. Com. Syn.* 1939 S. 524—531; Un Moine, *La vie commune d'après St. Benoît*, *Coll. Com. Syn.* 1939 S. 1011—1021, 1170—1177; *De ecclesiastico convictu und De vita communi in Clero*, beide in *Sacerdos in Sinis*, Peking 1939 S. 49—63, 64—68.

³ Vgl. C. Butler-H. Lang, *Das Vatikanische Konzil*, München 1933 S. 183.

1. Begriff und rechtliche Bedeutung des gemeinsamen Lebens des Weltklerus. — Im Kanon 134 des CJC wird die *vita communis* ohne nähere Begriffserklärung der Weltgeistlichkeit empfohlen. Es handelt sich hier zunächst negativ nicht um jene Form des Gemeinschaftslebens, die den Religiösen im Kanon 594 § 1—2 vorgeschrieben ist; auch nicht um die *vita communis* der sog. Gesellschaften mit gemeinsamem Leben unter einem Oberen ohne Gelübde nach Kanon 673—681. Zwar sind die Mitglieder dieser „Gesellschaften“, z. B. die Pallottiner, Lazaristen, Weißen Väter, Oratorianer, keine Religiösen im kirchenrechtlichen Sinne, aber es sind doch organisierte Vereinigungen mit mehreren Niederlassungen oder auch mit Provinzen, so daß das Genossenschaftliche stark im Vordergrund steht, während das gemeinsame Leben nur eines der Mittel zur Stütze des Verbandes ist. Das positive Element bei der *vita communis* des Weltklerus ist nach allgemeiner Lehre der Kanonisten das Zusammenwohnen unter einem Dache und wenigstens gemeinsamer Tisch. „*Tum clerici vitam communem agere dicuntur, cum saltem et sub uno tecto degunt et eadem mensa utuntur*“, schreibt Albert Toso⁴ bei der Auslegung des Kanon 134. Diese Ansicht über das Mindestmaß der Gemeinschaft findet eine gewisse Stütze im *Corpus iuris canonici*; dort wird an mehreren Stellen das „*simul manducant et dormiant*“ als wesentlicher Bestandteil einer Kommunität der Weltkleriker gefordert⁵. Im besonderen wird für den Pfarrklerus das Zusammenwohnen im Kanon 476 § 5 empfohlen, nämlich für Pfarrer und Kapläne; die gemeinsamen Mahlzeiten sind hier nicht ausdrücklich erwähnt, ergeben sich aber aus der Natur der Sache. Die Gemeinsamkeit von Wohnung und Tisch wird nach kanonistischer Lehre durch kein „*vinculum iudicium*“ zusammengehalten⁶; sie beruht demnach an sich und bei ihrer näheren Ausgestaltung in der Regel auf freier Abmachung, falls nicht behördliche Sondervorschriften in Kraft sind. Es würde aber dem Sinn des Kanon 134 nicht widersprechen, wenn das räumliche Nebeneinander mit Hilfe einiger frei vereinbarter Regeln zu einem engeren Miteinander und Füreinander ausgestaltet würde; solche Regeln verpflichten an sich nicht unter Sünde.

Nach den Bestimmungen des Kanon 134 wird das gemeinsame Leben für den Weltklerus nicht vorgeschrieben, sondern nur gelobt und angeraten. Wo es noch nicht eingeführt ist, hat der Kodex nicht ein eigentliches Gebot, sondern nur einen Rat zur Einführung erlassen. Wo die Sitte der *vita communis* schon besteht, kann der Ortsordinarius zwar den Fortbestand dieser Sitte urgieren, jedoch ist die Sitte nicht absolut verpflichtend, sondern es werden durch den Zusatz „*quantum fieri potest*“ Gründe zum Aufgeben des Brauches zugelassen.

Der Ordinarius kann per se nicht die *vita communis* als verpflichtend einführen, wo bisher eine gegenteilige Gewohnheit bestand. In diesem Sinne hatte sich schon vor dem Kodex die Konzilskongregation am 25. Jan 1895 ausgesprochen, als ein Bischof seine neugeweihten Kleriker, die auf den Weihetitel *servitii ecclesiae* geweiht wurden, zum gemeinsamen Leben nach der Regel des Ehrw. Holzhauser verpflichten

⁴ Ad Codicem Iuris Canonici Commentaria Minora, lib. II De personis p. 1 tom. 1, Rom 1922 S. 95.

⁵ Vgl. c. 6 D. XXXII u. c. 34 D. V De cons.; c. 9 X de vita et honestate clericorum, III 1.

⁶ B. Ojetti, Commentarium in Codicem iuris canonici, lib. II, Romae 1930 S. 123—125.

15 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 3. Jahrgang. 3. Heft.

wollte. Die Kongregation gab dem Bischof auf Anfrage zur Antwort: „Ad propositam vitam communem clericos posse allici, sed non obligari“. Der Kanonist Ojetti führt zur Begründung dieser Entscheidung an: die heutige Disziplin des Klerus habe sich in manchen Dingen geändert und es bestände deshalb bei einer allgemeinen Verpflichtung zum Gemeinschaftsleben die Gefahr, daß manche dadurch vom Eintritt in den Priesterstand zurückgehalten würden.

Es bleibt noch die Frage offen, welche Persönlichkeiten für die praktische Einrichtung und Leitung des Kommunitätslebens in Betracht kommen. Zunächst ist der Ortsordinarius zuständig. Nach dem Ausweis der Geschichte ist es zwar öfter geschehen, daß die Mitglieder einer priesterlichen Gemeinschaft den Oberhirten zu umgehen suchten, sich von seiner Einmischung in die inneren Verhältnisse ihrer Kommunität freihalten wollten. Bei solcher Haltung wurde übersehen, daß der Ortsordinarius als Inhaber der Leitungsgewalt auch die Formen des priesterlichen Lebens zu überwachen hat, insofern sie eine erfolgreiche Seelsorge berühren. Diesem Leitungsrecht des Ordinarius entspricht bei den Weltpriestern die Pflicht zum Gehorsam (Can. 127 CJC), die außerdem noch durch das ausdrückliche Versprechen des Gehorsams beim Empfang der Priesterweihe begründet wird. Deshalb hat der Oberhirte des Missionssprengels bei der Gründung und Ausgestaltung klerikaler Kommunitäten eine führende und mitbestimmende Rolle, mögen die ersten Anregungen auch von den Klerikern selbst ausgehen. An zweiter Stelle steht der Leiter des Gemeinschaftshauses. In der Regel wird es der Pfarrer oder Vorsteher der Missionsstation sein. In den Fragen des Gemeinschaftslebens hat der Leiter der Kommunität eine sog. potestas dominativa oder Hausgewalt, so daß er Befehle geben kann. Seine Befehlsgewalt kann — abgesehen vom Fall des Kanon 476 § 7 — auf freier Vereinbarung der Kommunitätsmitglieder oder auf besonderer Verleihung durch den Ortsordinarius beruhen. Je mehr sich die Mitglieder dieser Gewalt unterordnen, um so mehr wird das Wesen der Gemeinschaft verwirklicht.

2. Die Stellung der Missionsbehörden zum gemeinsamen Leben. — In neuerer Zeit hat die Propaganda, wie es scheint, nur in der Instruktion an die Apost. Vikare von China vom 18. Okt. 1883 und in dem 1922 neu aufgestellten Fragenformular für die *relatio status* diesen Gegenstand berührt. In der Instruktion von 1883⁷ werden jene Ap. Vikare belobigt, die das gemeinsame Leben in Fernasien eingeführt haben; die im 17. Jahrh. gegründeten sog. *Domus Dei* oder *Casas di Dios* mit ihrem streng geregelten Gemeinschaftsleben in der Mission von Tonkin werden als Vorbild hingestellt, weil die aus diesen Häusern hervorgegangenen Priester sich zur Zeit der Verfolgung bewährt hätten. Solche Einrichtungen könne die Kongregation niemals genug empfehlen „*pro iis locis, in quibus locorum adiuncta hanc disciplinae rationem adhiberi permittant*“. Ferner verlangt die Propaganda in dem genannten Fragenformular⁸, daß alle 5 Jahre von den Missionsordinarien beantwortet und eingeschickt werden muß, Auskunft darüber, ob die einheimischen Priester in ihrer Familie wohnen oder eine „*vita communis cum missionariis*“ führen. Das Konzil von China v. J. 1924 hat unter seine Dekrete einen eigenen Titel „*De vita com-*

⁷ Collectanea S. Sedis, Hongkong 1905 S. 39.

⁸ Acta Ap. Sedis 1922 S. 293 unter Nr. 34.

munii“ aufgenommen⁹ und empfiehlt die gemeinsame Lebensweise dem Klerus unter fast wörtlicher Anführung des Kanon 134 CJC. Die erste Synode des Ap. Vikariats Chengchow¹⁰ v. J. 1930 wünscht, daß dort, wo mehrere Missionare zusammenleben, wenigstens einige gemeinsame Übungen stattfinden, nämlich gemeinsames Breviergebet, täglicher Rosenkranz und Tischlesung. Ferner bringt die Synode die Unio Apostolica in Erinnerung, indem deren Regeln im Anhang der Synodalstatuten abgedruckt sind; im ersten Artikel des Kapitels 1 dieser Regeln wird als Mittel der Heiligung angegeben: „pro iis autem, qui possint ac velint, vita inter se communis, uti confratres“. Der Apost. Delegat für China, Erzbischof Zanin, empfiehlt unter Hinweis auf das Beispiel des hl. Karl Borromäus das gemeinsame Leben in einem Schreiben an die Ordinarien v. 4. November 1938: „Quidnam desiderandum instantius, quam ut omnes sacerdotes saeculares, solitaria vita in districtibus dissitis abolita, stabilire possent loca centralia, in quibus paucorum sacerdotum convictus, cum minimo regularum ligamine, maxima utilitatem copia esset coronatus. Hoc unum enim ore uno concedunt omnes, orare, studere, laborare — sine certa vitae regula, in quantum condiciones muneris missionarii id permittant — impossibile esse obtentu. Unus sacerdos, vita regulata bene ordinatus, centuplum valet pro regno Dei propagando.“ Das erste Konzil von Indochina v. J. 1934¹² verordnet, es solle die vita communis, wo sie besteht, „quoad communitatem bonorum et habitationis“, genau beibehalten werden; wo sie nicht Sitte ist, wird ihre Einführung (wenigstens) in der Form der gemeinsamen Wohnung und des gemeinsamen Tisches empfohlen; die Gütergemeinschaft wird bei dieser Empfehlung nicht erwähnt. In den Synodalstatuten des Ap. Vikariats Uganda v. 25. Aug. 1923¹³ wird vorgeschrieben: Die Kapläne sollen im Pfarrhause wohnen und sind zugleich auf alle Normen des gemeinsamen Lebens verpflichtet, die im Vikariat seit dem Bestehen des einheimischen Klerus gelten.

3. Beispiele und Zeugnisse. — Aus der großen Zahl derjenigen, welche die Gemeinschaftsbewegung beeinflusst haben und von denen hier nur einige genannt werden sollen, ragt in der afrikanischen Missionskirche der hl. Augustinus hervor. Seine Geistes- und Gemütsanlage, die zur Sammlung neigte und dabei auch für Freundschaft aufgeschlossen war, führte ihn als Priester und Bischof zur Wahl des gemeinsamen Lebens. Während er in dem Brief an ein Schwesternkloster die Grundlage für die spätere Augustinerregel gelegt hat, entwirft er um das Jahr 424 in zwei Ansprachen¹⁴ ein Bild jener „vita socialis“, die er als Bischof mit seinem Klerus unter Verzicht auf Sondergut beobachtete. In den Ansprachen legte er besonderen Nachdruck auf den Verzicht auf persönliches Eigentum nach dem Beispiel der „Heiligen“ der Urgemeinde von Jerusalem und forderte zum Vertrauen auf die Vorsehung auf: „Habet Deum qui mecum manere vult. Si paratus est pasci a Deo per Ecclesiam ipsius, non habere proprium, sed aut

⁹ Liber II Tit. XXIII Nr. 133.

¹⁰ Prima Synodus Vicariatus Ap. de Chengchow Nr. 107; 110; 134.

¹¹ Collect. Comm. Synod., Peking 1938 S. 922.

¹² Primum Concilium Indosinense, Hanoi 1938 Nr. 405.

¹³ Statuta Synodalia Vicariatus Ap. Ugandensis, Romae 1923 Nr. 103.

¹⁴ Sermo 355 u. 356. Dazu vgl. A. B. DuVigneau, De ecclesiastico convictu, in Sacerdos in Sinis, Pekini 1939 S. 49 ff.

erogare pauperibus aut in commune mittere, maneat mecum.“ Dieses Beispiel in Verbindung mit seinen theoretischen Darlegungen hat nicht nur zur Verbreitung und näheren Ausgestaltung des Ordenslebens beigetragen, sondern wurde immer wieder zu verschiedenen Zeiten ein wirksamer Mahnruf an den Weltklerus zur Wahl einer ähnlichen Lebensweise.

Beim Beginn der Neuzeit haben unter anderen der Jesuit Acosta und der Karmelit Thomas a Jesu sich für das Kommunitätsleben in der Mission ausgesprochen. Acosta¹⁵ betont nachdrücklich die Macht des guten Beispiels, die von der Gemeinschaft ausgeht und dem Alleinsein fehlt: „Magnum praesidium virtutis societas bonorum. Socius exemplo excitat, sermone recreat, consilio instruit, orationibus adiuvat, auctoritate continet, quae omnia solitudini desunt.“ Deshalb sollen nach seiner Ansicht niemals weniger als zwei zusammenleben. Thomas a Jesu¹⁶ schildert in Anlehnung an Acosta die großen Gefahren, denen der „solitarius inter barbaros“ bei der Bewahrung der Herzensreinheit ausgesetzt ist, und weist zur Begründung der vita communis auch auf das Beispiel Christi und seiner Jünger hin: „Praeceptor noster tum consolationi tum cautioni suorum ipsa societate consulendum putavit, tum etiam aedificationi securitatis externorum“.

In der neueren Missionsperiode hat ohne Zweifel das Beispiel von Lavigerie, des Gründers der Gesellschaft der Weißen Väter, das Ideal der Kommunität auch unter dem Weltklerus in den Missionen neu belebt und zu seiner Verwirklichung beigetragen. Und zwar dadurch, daß eine der Hauptvorschriften seiner Konstitution das Zusammensein von wenigstens 3 Missionaren verlangt: „Eher sollen“, wie es in der Konstitution heißt, „die vorteilhaftesten und dringendsten Angebote zurückgewiesen werden, als daß diese Regel übertreten wird; man soll sogar lieber auf das Bestehen der Gesellschaft als auf diesen Hauptpunkt verzichten“. In ähnlicher Weise, wenn auch nicht so streng und mit Gründen, die zum Teil auch für den Weltklerus in den Missionen zutreffen, haben sich die Konstitutionen anderer neuzeitlicher Missionsgenossenschaften für die Gemeinschaft eingesetzt, z. B. die Konstitutionen der Missionare vom Hl. Geist (29, 242), von Scheut (Art. 93) und von Steyl (Art. 282). Libermann schrieb in einem Brief an Msgr. Barron, der die ersten Glaubensboten mit sich nach Guinea führte: „Es ist bei uns eine feststehende Regel, daß die Missionare niemals vereinzelt leben sollen. Sie sollen immer zwei und zwei beisammen sein; wir sehen uns zu dieser Maßregel verpflichtet mit Rücksicht auf die Sicherheit des Heiles und den Trost der Mitbrüder“¹⁷.

4. Die Vorteile des Gemeinschaftslebens. — Die wesentliche Aufgabe des Seelsorgers auch in den Missionsländern besteht in der Selbstheiligung und in dem Apostolat. Nun können aber beide Aufgaben durch die vita communis sehr erleichtert werden. „Homo autem naturaliter animal sociale est“, sagt Thomas von Aquin,

¹⁵ De procuranda salute Indorum, lib. 4 cap. 13, Coloniae Agrippae 1596 S. 398.

¹⁶ De procuranda salute omnium gentium, lib. 4 p. 2 cap. 6. Novissima editio, cura P. Thomae a Jesu (Pammolli), Romae 1940 S. 264.

¹⁷ L. Leloir, Les grands Ordres Missionnaires, Namur 1939 I S. 133—134. — A. Engel, Die Missionsmethode der Missionare v. Hl. Geist auf dem Afrikanischen Festland, Knechtsteden 1932 S. 11.

„indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt“¹⁸. Die eigene Vollkommenheit kann bei der gemeinsamen Lebensweise gefördert werden durch das gemeinsame Gebet, durch die mit der Gemeinschaft notwendig verbundene tägliche Selbstleugnung, durch den von der Gemeinschaft ausgehenden Schutz der Reinheit, durch die brüderliche Liebe. Die Missionsstation oder das Missionspfarrhaus hört bei dieser Lebensform auf, eine Wohnung zu sein wie viele andere, „es wird ein Herd der Vollkommenheit, wo man beginnt, den Brüdern das Beste vom eigenen Ich zu geben, wo man sich gegenseitig zur Tugend ermuntert, wo man in gewissen Grenzen nach den evangelischen Räten lebt“¹⁹. Ferner darf nicht übersehen werden, daß eine solche Gemeinschaft den Weltpriestern bestimmter Missionsländer einen, wenn auch nur schwachen Ersatz für ihr stark ausgeprägtes, früheres Leben in Sippe oder Stamm bietet; das Heimweh nach der Stammesgemeinschaft bedeutet für manche eingeborene Priester Afrikas nach dem Urteil von Missionaren fast eine größere Schwierigkeit als der Zölibat. — Auch das Apostolat unter den Getauften und Ungetauften kann in vielseitiger Weise befruchtet und erleichtert werden. Die seelsorgliche Arbeit eines jeden Tages kann besser eingeteilt und verteilt werden. Der jüngere Klerus lernt aus den Erfahrungen der älteren Mitbrüder. Man vermeidet leichter den Fehler, Arbeiten zu unternehmen, die später nicht durchführbar sind, und die begonnenen Werke haben den Vorteil der Kontinuität und Beständigkeit. Auch ist eine gut geregelte Gemeinschaft, die unter dem Zeichen der Frömmigkeit und Brüderlichkeit steht, ein anregendes tägliches Beispiel für die Gemeinde. Das Pfarrhaus verliert den oft vordringlichen Charakter der Verwaltung und wird als Zelle religiösen Lebens empfunden, von dem Leben auf andere ausströmt.

Zu diesen Vorteilen religiös-pastoraler Art kommen solche mehr materieller Art. Der Weltklerus in den Missionen findet nach den Mühen des Tages und nach beschwerlichen Reisen im Kreise der Komunität leichter die notwendige Erholung für Körper und Geist, als wenn er allein steht. Auch für ihn gilt das Wort Ciceros: „Omnis ratio atque institutio vitae adiumenta hominum desiderat, in primisque, ut habeat quibuscum possit familiares conferre sermones“²⁰. Ferner wird die Missionskasse entlastet, wenn mehrere Priester gemeinsame Wohnung und gemeinsamen Tisch haben. Kein Zweifel, daß gerade auch diese beiden letzten Vorzüge für das Missionsleben von größerer Bedeutung sind als für die Seelsorge in christlichen Ländern.

Bei den großen Vorteilen der *vita communis* darf aber eine Schwierigkeit nicht übersehen werden, die besonders in den Missionen fühlbar werden kann. Es handelt sich um die Frage, ob ein erfolgreiches Apostolat, besonders im extensiven Sinne, wirklich mit dem Gemeinschaftsleben vereinbar ist. Manche Missionare bezweifeln es. Man weist darauf hin, daß viele Gegenden nicht für das Evangelium erschlossen wären, wenn nicht viele Glaubensboten auf die Gemeinschaft verzichtet hätten. Ein ungenannter Missionar schreibt 1939 in den *Collectanea Commissionis Synodalis*: In China gäbe es zahlreiche Gebiete, wo das Zusammenleben mehrerer Missionare entweder ganz un-

¹⁸ Summa contra gentiles, lib. 3 cap. 128.

¹⁹ Vgl. Petit über die Vorteile, a. a. O. S. 955—961.

²⁰ De officiis, lib. 2 cap. 11.

möglich sei oder, wenn möglich, doch nicht wünschenswert unter dem Gesichtspunkt der Glaubensausbreitung, oder ein Verzicht auf die Gemeinschaft apostolischer zu sein scheine. Zur Begründung dieser Bedenken gegen die *vita communis* wird eine Missionsstation angeführt, zu der 6—20 Christengemeinden ohne Priester gehören, die alle nach Möglichkeit jeden Monat für ein paar Tage besucht werden müssen. Einen Ersatz für den Verzicht auf das räumliche Zusammenwohnen findet der genannte Missionar in gewissen Priestervereinen, die eine geistige Gemeinschaft bilden und dadurch den Missionar vor der Gefahr der Vereinsamung schützen, z. B. die *Unio Apostolica* oder der Dritte Orden.

5. Die praktische Ausgestaltung des Gemeinschaftslebens. — Zur Gemeinschaft im engeren Sinne gehört neben dem Zusammenwohnen nach Ansicht von Kennern ein Mindestmaß von Regeln, wenn sie auch durch das Kirchliche Gesetzbuch nicht vorgeschrieben sind. Bei der großen Verschiedenheit der Missionsgebiete kann jedoch keine einheitliche Regel für alle Missionsländer, auch nicht einmal für ein einzelnes Land aufgestellt werden. Die Regeln werden aber wenigstens drei Angelegenheiten ordnen müssen, wenn aus der äußeren Gemeinschaft ein wirkliches Leben sich entfalten soll: die Übungen der Frömmigkeit, die wirtschaftliche Lage, die Arbeitsteilung.

Als gemeinsame religiöse Übungen können in Betracht kommen Betrachtung, Teile des Breviergebetes, die Besuchung des Allerheiligsten, geistliche Tischlesung, monatliche Rekollektio. Von großer seelsorglicher Bedeutung ist es, wenn einige Übungen in der Kirche oder öffentlichen Kapelle der Missionsstation stattfinden, bei Privatandachten in der Sprache der einheimischen Christen und zu einer Stunde, wo auch einige Gläubige zum Gotteshaus kommen können. Die wirtschaftliche Lage wird je nach dem größeren oder kleineren Verzicht der Mitglieder auf Privateigentum sehr verschiedenartig geregelt. Jedes Mitglied der Gemeinschaft kann z. B. sein volles Eigentumsrecht behalten, aber bei der Ausübung dieses Rechtes Beschränkungen im Interesse der Kommunität freiwillig zulassen, sowohl beim Erwerb von zeitlichen Gütern als auch besonders bei der Verfügung über erworbenes Gut. Man sollte dabei die Erfahrungen aus jenen Missionsländern zu Rate ziehen, wo eine „*communitas honorum*“ beim Weltklerus bereits üblich ist, z. B. in einigen Gebieten von Indochina. Jedenfalls muß bei der Gründung einer Hausgemeinschaft die finanzielle Frage klar und autoritativ gelöst werden, sonst kann sie eine dauernde Quelle von Zwistigkeiten werden. Die Arbeitsteilung bezieht sich nicht auf die seelsorglichen Verrichtungen, sondern auf alles das, was zur Ausführung des Gemeinschaftslebens nötig ist, z. B. Bestellung eines Bibliothekars und eines Ökonoms.

Eine Aufgabe, die einer Lösung bedarf, ist dann gestellt, wenn auf derselben Station Missionare, die einer religiösen Genossenschaft angehören, zugleich mit dem Weltklerus seelsorglich tätig sind. Sollen die Weltpriester von dem Gemeinschaftsleben der Ordensmissionare ausgeschlossen werden oder nicht? Die Lösung hängt zum Teil von den Regeln der betreffenden Genossenschaft ab. Am besten wird die Frage durch Übereinkunft zwischen dem Ortsordinarius und dem Oberen der Genossenschaft geregelt.

Aber alle guten Regeln werden auf die Dauer das Gemeinschaftsleben

erschweren, wenn auch nur ein „*homo rusticus*“ durch sein Benehmen die Harmonie stört. Auch die schon von den Klassikern des Altertums empfohlene *urbanitas* gehört in die Gemeinschaft und wird bei der christlichen Persönlichkeit von den Tugenden der Nächstenliebe und Selbstverleugnung beseelt. Es ist jene Feinheit der Umgangsformen, von der Cicero schreibt: „*Nos autem naturam sequamur et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus; status, incessus, sessio, accubitus, vultus, oculi, manuum motus teneat illud decorum. Quibus in rebus duo maxime sunt fugienda, ne quid effeminatum aut molle et ne quid durum aut rusticum sit*“²¹. Wenn das Gemeinschaftsleben im engeren Sinne wegen der geringen Zahl der Weltkleriker nicht möglich ist, gibt es doch Mittel und Wege, um wenigstens vorübergehend an den Vorteilen der *vita communis* teilzunehmen, z. B. die gemeinrechtlich vorgeschriebenen Zusammenkünfte des Klerus mit gemeinsamen Übungen: Rekolektio und Pastoral-konferenz; letztere soll, wie das Regionalkonzil von Korea v. J. 1931 im Kanon 33 sagt, nicht nur der wissenschaftlichen und asketischen Fortbildung dienen, sondern auch ein „*nutrimentum caritatis fraternae*“ sein. Ferner gemeinsam verlebte Ferien, wie es in einigen Vikariaten Chinas Brauch ist.

Daß zur Verwirklichung der *vita communis* sowohl im engeren wie im weiteren Sinne ein gutes Verhältnis zwischen ausländischem und einheimischem Klerus beiträgt, ist selbstverständlich. Die Pflege eines freundschaftlichen Verkehrs zwischen ausländischem und einheimischem Klerus zur Förderung einheitlicher Missionsarbeit wird in den Statuten der neuesten Konzilien, Synoden und Missionsdirektorien immer wieder eingeschärft. Das Konzil von Indochina 1934 betont in Nr. 58: „*Caritatem inter omnes commendamus, cum ipsa sit signum discipulorum Christi, quae manifestatur fraternae societatis et benevolentiae signis usuque sermonis utrimque intellecti. Sacerdotes enim indigenae cum missionariis exteris efformant unum Missionis clerum, unam igitur familiam . . .*“. Das Direktorium Commune ad usum cleri japonensis, Tokyo 1937 mahnt: „*Nr. 26 Missionarii exteri meminerint se stricte teneri fraterne agere tum inter se tum cum japonensibus missionariis. Quapropter interdum sese ad invicem visitent sine distinctione personarum et in variis aliis collationibus fraterna cum charitate se misceant. Nr. 27. Missionarii vero Japonenses enixe excitantur ne seorsum secedant sed posthabito suae propriae nationis studio in omni occasione relationes foveant cum aliis confratribus, ita ut omnes unum corpus et unum clerum efformare pateat.*“

Eine Gemeinschaft vorwiegend geistiger Art kann, wie schon erwähnt ist, durch den Beitritt zu gewissen Priestervereinigungen gepflegt werden. Da ist vor allem die *Unio Apostolica* zu nennen. Mit ihrer Regel und mit der monatlichen Übersendung der *Schedula* an den geistlichen Leiter kann der Missionar auf einsamem Vorposten leichter das Gefühl der Vereinsamung überwinden, denn er weiß sich durch gleiche Ideale mit vielen Mitbrüdern unter fester Leitung verbunden und ist bei treuer Befolgung der Regel gegen viele Gefahren der Isolierung geschützt²². Die Regel der *Unio* bietet ihren Mitgliedern

²¹ De officiis, lib. 1 cap. 35.

²² Unter diesem Gesichtspunkt führt P. Trachternach mit Recht die beachtenswerten Worte des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser an: „*Tunc*

jene Mittel der Vollkommenheit, die die Ordensleute in der treuen Beobachtung der *vita communis* finden.

Die praktische Verwirklichung der *vita communis* hängt aber nicht nur von der Bereitschaft der einzelnen Priester ab, sondern auch von der missionsmethodischen Einstellung der Oberhirten zur Verteilung der Missionskräfte. Wenn nach der extensiven Methode möglichst viele, oft weit zerstreute Missionsstationen gegründet werden, ist dadurch bei dem üblichen Mangel an Personal vorläufig eine Gemeinschaft unmöglich gemacht. Deshalb erhebt sich bei einer solchen Verteilung die Frage, ob die erwarteten Vorteile der zahlreichen Einzelposten wirklich größer sind als der Gewinn bei einer geringen Zahl von Stationen, wo aber der Klerus aus dem Gemeinschaftsleben doppelte Kräfte für Selbstheiligung und Apostolat ziehen kann und die Stetigkeit der Arbeit gesicherter ist.

Die vorstehenden Ausführungen stützen sich nicht nur auf literarische Quellen, sondern auch auf persönliche Erfahrungen, die ich 1916/18 als alleinstehender Seelsorger einer kleinen Christengemeinde in ganz mohammedanischer Umgebung in der Türkei gemacht habe. Wenn Missionare aus längerer Praxis heraus diese Ausführungen ergänzen würden, könnte die Angelegenheit an Klarheit und Stoßkraft nur gewinnen. Es handelt sich um eine Lebensform, die von dem 4. Jahrhundert an immer wieder Blüte und Verfall gesehen hat, sowohl in den Klöstern als beim Weltklerus. Es ist lehrreich, daß das Mönchtum mehr als einmal auf Grund eigener Erfahrungen vom Anachoretentum zum Coenobitentum übergegangen ist, wie das Beispiel des Pachomius im Morgenlande und des hl. Benedikt im Abendlande zeigt. Trotz aller Wandlungen bleibt aber die *vita communis* ein Ideal, das zu verwirklichen auch die immer zahlreicheren Weltpriester in den Missionen berufen sind. Sie werden dieses Ideal leichter ergreifen, wenn sie schon im Seminar daraufhin erzogen sind und wenn sie bei ihrer Anstellung nach Möglichkeit auch unter dem Gesichtspunkte der gegenseitigen Ergänzung ausgewählt werden. Nicht ohne schwerwiegende Gründe haben sich kirchliche Gesetzgeber, wie das Corpus juris canonici und der neue Kodex zeigen, dafür eingesetzt, ebenso führende Reformer des religiösen Lebens, vom hl. Eusebius von Vercelli und Augustinus an bis zu Pius X. In seiner Exhortatio ad clerum catholicum vom 4. August 1908 anerkennt dieser heiligmäßige Papst priesterliche Vereinigungen zum Schutze der Standesehre und zur gegenseitigen Unterstützung und fährt dann fort: „Wichtiger ist es aber ohne Zweifel, eine Verbindung untereinander zu schließen, um sich in der heiligen Wissenschaft weiterzubilden und besonders um den heiligen Willensentschluß zum Berufe mit treuer Sorge festzuhalten, um das Heil der Seelen zu fördern in gemeinsamem Rate und mit gemeinsamer Kraft. Das bezeugen die Annalen der Kirche, wie reiche Früchte in den Zeiten, da die Priester zu einer Art gemeinsamen Lebens zusammen-

enim, etiamsi quis per plures annos solus vivere cogatur, non ideo vivit vere solus, nec vere relictus; nam corporis alicuius membrum est et unus e communitate. Nonne S. Franciscus Xaverius, etiam quando sine socio vel oceanum navigabat, vel Indiae regiones peragrabat, unus tamen e communitate vere erat? Potest igitur inter sacerdotes sacro ministerio dicatos communis haberi vita, etsi multi ex illis per paroecias dispersi, soli vel quasi soli vitam ducere cogantur.“ Coll. Com. Syn. 1939 S. 525.

kamen, solche Vereinigungen gebracht haben. Sollte etwas Ähnliches nicht auch für unsere Zeit, allerdings entsprechend den jeweiligen Gegenden und Berufsarbeiten, wieder möglich gemacht werden können? Sollten nicht auch die früheren Früchte zur Herzensfreude der Kirche wieder mit Recht erwartet werden dürfen? Es gibt schon ähnlich eingerichtete Vereinigungen, die unter der Billigung der Bischöfe herangewachsen sind; sie sind um so nützlicher, je früher man, sogleich zu Anfang des Priestertums, sich ihnen anschließt . . .“

Europäische oder einheimische Kirchenmusik in den Missionen?

Von P. Dr. Lukas Kunz O. S. B., Abtei St. Joseph (Gerleve)

Die kürzlich in der Zeitschrift „Il pensiero missionario“ erschienene Bibliographie zu dem Thema „Einheimische kirchliche Musik in den Missionen“¹, zusammengestellt von P. J. Dindinger O. M. I., Leiter der Päpstlichen Missionsbibliothek in Rom, und vor allem der gleichzeitig veröffentlichte lehrreiche und aufmunternde Artikel des Sekretärs der Propaganda, Erzbischofs Celso Costantini, über das gleiche Thema² beweisen deutlich, welcher Wert heute auf die missionarische Anpassung auch auf dem Gebiete der Kirchenmusik gelegt wird. Es kommt noch hinzu, daß es sich hier nicht mehr um rein theoretische Erörterungen handelt, sondern daß man schon seit längerer Zeit zu praktischen Versuchen übergegangen ist.

Im folgenden möchten wir im Anschluß an die neueste Literatur³ die von Missionaren selbst geltend gemachten Gründe für eine kompromißlose einheimische Kirchenmusik vorlegen. Später wird es vielleicht möglich sein, auf bestimmte, bereits vorhandene Beispiele näher einzugehen und die Richtlinien und Grundsätze herauszuarbeiten, nach denen heute eine große Anzahl von Missionaren die Pflege einheimischer kirchlicher Gesänge fördert und für sie wirken zu müssen glaubt. Daß sich heute auf diesem Gebiete ein merklicher Wandel vollzieht, ist ganz unverkennbar. Es ist deshalb nützlich, hierüber die Berichte der Missionare zu lesen.

Es ist für einen musikalisch gebildeten Europäer durchaus

¹ P. J. Dindinger O. M. I., Bibliografia sull'addamento della musica indigena agli usi liturgici e religiosi, in: Il pensiero missionario XII (1940), p. 132—140.

² C. Costantini, Musica indigena e liturgia cattolica, in: Il pensiero missionario, XII (1940), p. 120—131.

³ Wertvolle Literaturhinweise verdanke ich H. Prof. Dr. M. Bierbaum, Münster, P. Petrus C. Großbölting O. M. Cap., Münster, P. Johannes Kramer C. S. Sp., Knechtsteden.

nicht immer leicht, sich in außereuropäische Musik einzuleben. Nicht nur der Geist dieser Kunst ist ihm fremd, sondern auch das rein musikalische Rüstzeug, Melodieskala, Rhythmus usw. sind ihm unbekannt. Erst die intensive moderne Musikforschung beginnt, hier allmählich mehr Klarheit zu schaffen und unbegründete Vorurteile zu beseitigen. Nicht zuletzt durch solche wissenschaftliche Arbeit, an der übrigens eine größere Anzahl von Missionaren durch ihre phonographischen Aufnahmen sich in dankenswertester Weise beteiligten, aber auch durch persönliche, praktische Erfahrung wurden die Missionare immer mehr auf die Schönheit und eigene Gesetzmäßigkeit außereuropäischer Musik und damit auf die Möglichkeit wirklich einheimischer Kirchenmusik aufmerksam gemacht. Letzten Endes aber werden die Missionare in ihrem immer bewußteren Wirken für eine einheimische Kirchenmusik durch seelsorgliche Interessen angetrieben, und sie werden hierin dadurch bestärkt, daß gleich die ersten Versuche, wirklich echte, von europäischen Reminiszenzen freie einheimische Kirchengesänge zu schaffen, auf fruchtbaren Boden fielen und mit Begeisterung aufgenommen wurden.

So berichtet der italienische China-Missionar Don Marberini, der im Klerikerseminar von Macao mehrere Jahre lang den Musikunterricht zu erteilen hatte: „Ich muß gestehen, daß während der ersten Zeit meines Aufenthaltes in Macao die Musik-Korps, die bei den feierlichen Begräbnissen oder Hochzeiten ihren teuflischen Lärm veranstalteten, mir die chinesische Musik zuwider gemacht haben. Dagegen gefielen mir die Klage-Melodien blinder, armer Mädchen, die ständig mit ihren (zweisaitigen) Violinen und Gitarren durch die Stadt zogen. Die Melodien gemahnten mich stark an unsere vom Volk gesungenen Lieder. Doch nicht im entferntesten dachte ich daran, diese Musik einmal gründlicher zu studieren. Ich hielt sie dazu nicht für wert. Das geschah erst, als D. Ignazio Canazei, Apostolischer Vikar von Shiu-Chow, ein Salesianer, mir die Anregung gab, es der Mission wegen zu tun. Ich studierte die chinesische Musik nach den in der Gouvernementsbibliothek von Macao vorhandenen Werken, sprach mit Musikern aus Macao und Hong-Kong, übertrug 3 von 8 Bänden chinesischer Melodien in europäische Notation. Nun glaubte ich daran, daß diese Musik es verdient, studiert zu werden... Als ich nun meinen chinesischen Seminaristen ein kleines Marienlied in rein chinesischem Stil und chinesischem Text vorlegen konnte, waren die guten Jungen in der Probe so gerührt, daß sie das Lied nicht zu Ende singen konnten“⁴.

Von gleichen Erfolgen war auch das Werk des jung verstorbenen P. A. Walschap M.S.C. im Kongoland gekrönt, der im Gegensatz zu anderen Mitbrüdern sich in der Melodie und Harmonie seiner Gesänge vollständig an den einheimischen Stil

⁴ Vgl. C. Costantini, a. a. O., p. 123.

hielt. Darüber wird berichtet: „Die ersten Versuche waren die ersten Triumphe. Die Neger verstanden, hatten Geschmack daran und nahmen die Gesänge mit dem feurigsten Enthusiasmus auf“⁵. Immer wieder erfährt man, daß wirklich einheimische Gesänge die Eingeborenen zur Begeisterung bringen, während europäische Musik, auch kirchliche, sie oft entweder kalt läßt oder zum Widerspruch reizt.

Von seinen Erfahrungen mit europäischen Kirchengesängen bei den Chinesen berichtet P. A. Strittmatter O. M. Cap. wie folgt: „Ein Beweis dafür, wie wenig die Melodien europäischer Kirchenlieder für China passen, ist auch der Umstand, daß die Chinesen sie nur sehr schwer lernen und nicht leicht behalten, weil sie ihnen nicht im Gehör liegen. Auch kommen trotz langer Übung immer wieder falsche Sangesweisen vor . . . Man wird auch kaum hören, daß ein Chinese, der solche Lieder gelernt hat, sie spontan einmal singt, wenn er allein ist und ihn die Lust überkommt, etwas vor sich hinzusingen. Wohl aber kann man beobachten, daß Chinesen Reminiszenzen aus dem gregorianischen Choral vor sich hinsingen“⁶. An anderer Stelle sagt er: „Polyphonie kennen die Chinesen überhaupt nicht, ja sie erregt ihren Widerwillen, wie ich selbst das schon am Grammophon zu beobachten Gelegenheit hatte“⁷.

Ähnliche Urteile liegen auch von Missionaren anderer Missionsgebiete vor. Ein südafrikanischer Priester schreibt: „In den Missionen singt man europäische Melodien mit einheimischem Text, so daß die Einheimischen sagen, ihre Gesänge seien nicht für die Kirche geschaffen. Oft hatte ich aber den Eindruck, als ob die kirchlichen Gesänge nur unter Kommando, ohne Leben und Überzeugung gesungen würden. Doch hörte ich wiederum, daß auch europäische Melodien mit Enthusiasmus gesungen wurden“⁸. Ein weiteres Urteil aus Afrika lautet: „Einige Einheimische sprachen sich gegen die fremden Melodien aus, doch haben sie meistens große Ehrfurcht vor allem Europäischen, zumal wenn es ihnen von der katholischen Kirche dargeboten wird“; hingegen: „Sie können oft ganz berauscht sein von einem gut gelungenen Lied, aber dann handelt es sich immer um ein einheimisches Lied, oder einen Gesang, der ihren Musikweisen angepaßt ist“⁹. In Afrika wurde bezüglich der europäischen Mehrstimmigkeit die Erfahrung gemacht, daß sie mit der einheimischen Melodie sich nicht verbinden läßt: „Zwei Patres bemühten sich um musikalische Anpassung, aber so, daß sie die Gesänge der Einheimischen harmonisierten. Die Eingeborenen aber ließen die ihnen präsentierte Harmonie fort und improvisierten im Baß eine eigene“¹⁰. Etwas später heißt es im gleichen

⁵ Von ungenanntem Autor, *La genèse d'une école de musique africaine*. Le R. P. A. Walschap, M. S. C., in: *Le bulletin des missions*, Brügge, XVIII (1939), p. 245.

⁶ P. Amadeus Strittmatter O. M. Cap., a) *Mission und chinesische Geisteskultur, Die Tonkunst*, in: *St. Fidelis-Stimmen*, Yenchofu, XVI (1939), p. 86; b) *Mission und chinesische Geisteskultur*, in: *Gottes Kampf auf gelber Erde*, Paderborn 1938, p. 137.

⁷ A. a. O., p. 85. (Vgl. hier wie später den unter 6a genannten Artikel.)

⁸ C. Costantini, a. a. O., p. 130.

⁹ AFER (= *Africanæ Fraternalæ Ephemerides Romanae*) 1938, Nr. 15, p. 59 (vgl. Anm. 12).

¹⁰ A. a. O., p. 57.

Bericht: „Auch zu den europäischen Melodien machen sie, besonders im Baß, eine eigene Begleitung, die sich von der europäischen Musiktheorie vollständig entfernt, aber weder falsch noch reizlos ist“¹¹.

An dem bisher Gesagten können jene vereinzelteten Urteile von Eingeborenen nichts Wesentliches mehr ändern, die sich positiv für die Werte der europäischen Musik aussprechen und die es als einen Mangel empfinden würden, wenn sie ihnen wieder genommen würde. So hören wir aus Südafrika: „Manche bedauern, daß die ihnen lieb gewordenen Melodien abgeschafft werden sollen“¹². Ein südafrikanischer Priester, P. E. Mabathoana O. M. I. schreibt: „Als die Weißen in unser Land kamen, war die einheimische Musik arm und kannte keine Harmonie. Man sang einstimmig, wie man den gregorianischen Choral singt. Als aber die Schwarzen die europäische Musik hörten, versuchten sie, diese Musik nachzuahmen. Denn etwas Schönes liebt man auf der ganzen Welt“¹³. All das zeigt, daß die Begegnung mit europäischer Musik für manche Naturstämme von hoher Bedeutung sein mag. Bekannt ist auch, daß der Südafrikaner mit seltener Leichtigkeit europäische, auch rhythmisch noch so komplizierte Gesänge zu meistern versteht¹⁴. Hier handelt es sich aber immer nur um Einzelfälle, die durchaus nicht verallgemeinert werden dürfen. So bedauern eben nur „manche“, daß die europäischen Lieder abgeschafft werden sollen, „die meisten aber sind von den neuen entzückt“, und nach dem Urteil eines Anonymus aus dem nördlichen Afrika führt der Schwarze unsere polyphonen Gesänge in „grotesker“, um nicht zu sagen abstoßender Weise aus¹⁵. Über die Europäisierung der japanischen Musik urteilt P. Strittmatter: „Wenn auch in Japan europäische Musik Eingang fand, so war es nicht aus innerem Bedürfnis, sondern aus Geltungstrieb, man wollte es den Europäern gleich tun. Ein Beweis dafür ist, daß in Japan die europäische Musik die japanische keineswegs verdrängt hat, sondern nur von den höheren Klassen künstlich gepflegt wird. Sie ist nicht Volksmusik geworden und wird es nie werden. Ebenso in China“¹⁶.

Deshalb sind viele Missionare auf Grund eigenen Studiums und eigener Erfahrungen immer mehr dazu geneigt, rein euro-

¹¹ A. a. O., p. 59.

¹² Amicus (Pseudonym), Notes et Observations au sujet de la Musique indigène, in: AFER 1938, Nr. 15, p. 61.

¹³ P. E. Mabathoana O. M. I., Reflexions d'un prêtre sur la question des cantiques en langue sesuto (Basutoland), AFER 1938, p. 62.

¹⁴ C. Costantini, a. a. O., p. 130.

¹⁵ Von ungenanntem Autor, La musique religieuse indigène en Afrique. Nécessités et Possibilités, in: Le bulletin des missions, Brügge, XVII (1938), p. 262.

¹⁶ A. Strittmatter, a. a. O., p. 85.

päische oder auch nur halbeuropäische Lieder durch rein einheimische zu ersetzen. Allein dem Choral wird für die Kirchenmusik der Missionen eine bleibende Bedeutung zuerkannt. Leider ist es in diesem Zusammenhang nicht möglich, auf diese Frage und auf die Art der Verwandtschaft des Chorals mit manchen außereuropäischen Musikformen näher einzugehen.

Als Gründe für die Pflege rein einheimischer kirchlicher Gesänge unter Beseitigung aller Kompromißlösungen werden im einzelnen angegeben:

1. Die europäische Musik ist von der außereuropäischen grundlegend verschieden und deshalb den Einheimischen unverständlich. Vor allem paßt das europäische Periodensystem (achttaktige Periode) nicht zu dem freien, improvisatorischen, oft kaum faßbaren Rhythmus der außereuropäischen Musik¹⁷.

2. In gleicher Weise sind die europäische metrische Poesie und die freigestaltende außereuropäische voneinander unterschieden. Die Chinesen z. B. haben eine freie, reimlose Strophenform, kennen den Gedankenparallelismus der Psalmen, lieben das Rezitativ und Wechselgesänge¹⁸.

3. Die europäische Musik vermag die Seele der Missionsvölker nicht zu erfassen. „In Musik und Gesang offenbart sich die Volksseele am unmittelbarsten in ihrer Eigenart und wird auch nur durch eine ihrer Eigenart entsprechende Tonkunst beeinflusst“¹⁹.

4. Die einheimische Musik ist für religiöse Gesänge durchaus geeignet. „Der Rhythmus und die Melancholie der indischen Gesänge führt zu devotio und compunctio“, schreibt ein Indienmissionar²⁰.

5. Das reiche Musikgut der Missionsvölker kann von der Kirche nicht übersehen werden. Die Kirche hat es mit der Anpassung immer so gehalten. Man berichtet u. a., daß bereits im 17. Jahrhundert die jesuitischen Chinamissionare den einheimischen Kirchengesang gepflegt haben²¹.

6. Der Text wird dem Verständnis näher gebracht²².

7. Die Mission entgeht dem Vorwurf, sie wolle die Missionsvölker entnationalisieren²³.

8. „Es besteht ein großer Unterschied darin, ob die Missionsvölker Äußerlichkeiten, wie Kleidung und Körperpflege, über-

¹⁷ Anonymus (vgl. Anm. 5), a. a. O., p. 244.

¹⁸ Strittmatter, a. a. O., p. 85.

¹⁹ A. a. O., p. 85.

²⁰ C. Costantini, a. a. O., p. 122.

²¹ A. a. O., p. 128, 124 und 122, sowie Strittmatter, a. a. O., p. 85.

²² C. Costantini, a. a. O., p. 1 ²³ A. a. O., p. 124.

nehmen oder etwas der einheimischen Psyche innerlich Art-fremdes, wozu auch die (europäische) Musik gehört“²⁴.

9. Kompromißlösungen vermögen nicht, wirkliche Kunst hervorzubringen²⁵.

S. Exz. Erzbischof C. Costantini, Sekretär der Propaganda, wendet deshalb zusammenfassend auf unsere Frage das Schriftwort (Röm. 14, 11 bzw. Is. 45, 24) an: „Omnis lingua confitebitur Deo“²⁶.

Das erste chinesische Missionskonzil aber sanktionierte die Bestrebungen für eine einheimische Musik durch ein eigenes Dekret (Nr. 525): „Musica Sinica in Ecclesiis admitti potest, dummodo non sit profana, et tempore et more debito perficiatur. Excluduntur vero ordinarie, in Missionum Ecclesiis, cantica in lingua missionariorum propria“²⁷.

Vielleicht wird man bald allgemein nicht nur die Heimatsprache, sondern auch die heimatlichen Gesangsweisen der Gläubigen in den Missionsländern den europäischen vorziehen.

Kirche und Brauchtum in der japanischen Mission

Von Hubert Cieslik S. J., Hiroshima-shigai, Japan.

Nagatsuka — mura Jesus — kaï Shurenin.

Ein in der kirchlichen Missionstätigkeit immer wiederkehrendes Problem ist die Frage: Wie steht die christliche Religion zum althergebrachten, seit Jahrhunderten überlieferten Brauchtum des Volkes? Ist doch das Brauchtum gewissermaßen das kristallisierte Denken und Fühlen eines Volkes, die Form, welche es sich in spontaner Eingebung schuf als äußeren Ausdruck seiner inneren Gesinnung. Sitte und Brauchtum erwächst so organisch aus dem Volksleben, ist aufs innigste mit diesem verwachsen, und eine offene Absage dagegen wäre gleichbedeutend mit Verrat am Volkstum. Daher ist auch die grundsätzliche Stellung der Kirche, die nie etwas Naturgegebenes zerstören, sondern eher darauf aufbauen will, schon immer klar und bestimmt gewesen. Wenn dagegen in der Kirche Strömungen entstanden, die die Forderung erhoben, die Neuchristen müßten auch äußerlich alle gewohnten Formen und Gebräuche vertauschen mit denen des Glaubenspredigers, so war das eine dem katholischen Geiste fremde Engherzigkeit, die auch bald bekämpft und überwunden wurde. So schon der hl. Paulus gegen die judaisierenden Strömungen in der Urkirche. Wohl verlangt die Kirche, und mit Recht, das Festhalten und die Reinerhaltung alles Wesentlichen;

²⁴ Strittmatter, a. a. O., p. 85.

²⁵ C. Costantini, a. a. O., p. 124, und Strittmatter, a. a. O., p. 85.

²⁶ C. Costantini, a. a. O., p. 131.

²⁷ Primum Concilium Sinense, anno 1924, Zi-ka-Wei, 1930, p. 220.

andererseits zeigt sie sich jedoch wunderbar weitherzig gegen mannigfache persönliche oder volkseigene religiöse Formen und Bräuche.

Diese Haltung entspricht auch ganz dem Geiste und der Aufgabe der Kirche. Die neubekehrten Christen sollen ja nicht nur rein äußerlich einer neuen Religion zugehören, so wie man etwa ein abgetragenes Kleid mit einem neuen vertauscht, sondern sie sollen innerlich durchdrungen werden von christlichem Glauben und christlichem Geist. Sie sollen ihr ganzes Leben aus dem Glauben heraus gestalten und so lebendige Glieder werden am mystischen Leibe Christi. Ein wirklich gelebter, den ganzen Menschen erfassender Glaube aber wird niemals eine rein innerliche geistige Angelegenheit des Menschen bleiben, sondern wird sich notwendig kundtun in seinem ganzen äußeren Tun und Gebaren. Und da der Christ bei der Taufe weiterhin ein Kind seines Volkes ist und bleibt, wird dieses äußere religiöse Leben auch stets in den natur- und traditionsgegebenen Formen und Denkweisen zum Ausdruck kommen müssen. Es wird also die Kirche die alten überkommenen Formen nicht niederreißen, wird sie aber, wo es not tut, vielleicht mit christlichem Geist befruchten und neugestalten, nur im äußersten Notfalle wird sie aber auf einem Aufgeben solcher Bräuche bestehen. Das letzte wird nur dann der Fall sein, wenn die Kirche mit der Duldung solcher Formen und Sitten etwas Wesentliches ihrer Glaubens- oder Sittenlehre preisgeben würde.

Erweist sich die Kirche dagegen als Hüterin und Förderin völkischer und kultureller Eigenart, dann wird sie den Völkern nicht als eine der vielen fremden Religionen, sondern als die allumfassende, treu-liebende Mutter erscheinen. Die Kirche wird bald Heimatrecht im Volke besitzen und so erst ganz und voll den ihr von Christus übertragenen Missionsbefehl erfüllen können. Der Neuchrist braucht nicht alles aufzugeben, was ihm lieb und teuer war, braucht nicht Volk und Familie zu verlassen und gleichsam als Geächteter sich dem Fremden verschreiben, sondern wird gerade im übernatürlichen Licht des Christentums erst ganz die Sendung und Aufgabe seines Volkes in der Weltordnung verstehen lernen und wird diese Aufgabe auch zu einem Teil seines persönlichen Gottesdienstes machen.

So verlangt die Kirche auch von ihren Missionaren in Japan, daß sie mit dem Christentum nicht zugleich eigene persönliche oder nationale Gedanken und Formen ihren Neuchristen aufzudrängen suchen, sondern den Japanern das Christentum in einer diesem Volke entsprechenden Gestalt vermitteln. Das besagt freilich nicht, daß der Missionar selbst eine „japanische Form“ sich zurechtmachen soll, was mit einem Monstrum enden würde, sondern nur, daß er nicht eigene Formen als wesentlich ausgibt und sie ändern aufzudrängen strebt, daß er dagegen wohl überkommene oder spontan neuentstehende Formen bestehen läßt, sie fördert und vor etwaigen Auswüchsen (damit es nicht Mißbräuche werden) bewahrt. Es besagt das natürlich für den Missionar persönlich ein hartes Opfer, ein Aufgeben von vielleicht seit Kindheit an vertrauten und lieb gewordenen Dingen. Aber der echte, verantwortungsbewußte Missionar wird es aus Liebe zu den Seelen und seiner großen Sendung gern bringen. Daher ermahnt der Apostolische Delegat für Japan, Msgr. Paolo Marella, die Missionare in einer Ansprache: „Jeder Missionar in diesem Lande muß ein entschiedener Japanophil, ein Japanfreund sein. Es genügt ihm nicht, eine Menge Be-

griffe erlernt zu haben und seine Register auf dem laufenden zu halten; er ist weder ein Tourist noch ein Ethnologe. Alle seine Kenntniss muß sich der Liebe zuwenden, denn er will zum Hause gehören. Als aufrichtiger Gast, als verständiger Gesandter, will er mit Geist und Herz seiner Adoptivfamilie angehören. Würde ein Missionar auch tausend Taufen pro Jahr erreichen, wenn er bei einem unbefangenen Beobachter den Eindruck hinterlassen sollte, daß ein Japaner, um Christ zu werden, sich seiner Kultur entäußern, seine legitimen Überlieferungen verwerfen muß, dann ist dieser Täufer nicht von jedem Tadel freizusprechen. Er läuft Gefahr, wie manche allzu jüdische Eiferer der ersten Kirche, die der hl. Paulus so heftig ausgescholten hat, die Botschaft des Evangeliums für die große Menge unerträglich und hassenswert zu gestalten, nämlich durch die unrichtige Wiedergabe seiner Botschaft, wie sie seine Neugetauften vernehmen. Eine abstrakte Liebe der Seelen und der Wahrheit genügt nicht! Der wahre Apostel neigt vielmehr dahin, sich von jeder abendländischen Färbung freizumachen, welche er mehr oder weniger bewußt aus seinem Heimatlande eingeführt hat, und die seinem Christentum anhaftet; er will diese Botschaft in ihrer wesentlichen Reinheit immer vor Augen haben, damit er sie immer mehr und besser den neuen Umständen einfügen kann. Dieses Bemühen um weiterherzige Aufgeschlossenheit und Sympathie wird normalerweise dahin führen, daß der Missionar sich glücklich schätzt, in dieser neuen Zivilisation zu leben, es wird ihn all das Unangenehme vergessen lassen, was die an ihn gestellten Anforderungen von ihm verlangen. Dort ist sein Herz, weil er es vermocht hat, einen Schatz zu entdecken“¹.

Und in der bekannten Instruktion über die Jinja-Frage stellt sich die Hl. Kongregation von der Verbreitung des Glaubens ganz auf den Standpunkt einer früheren Instruktion der gleichen Kongregation aus dem Jahre 1659: „Bemüht euch nicht darum“, heißt es dort, „und legt es jenen Völkern auf keinen Fall nahe, ihre Riten, Gewohnheiten und Sitten zu ändern, soweit sie nicht ganz offensichtlich der Religion und guten Sitte entgegen sind . . . Der Glaube verwirft weder die Riten und Gewohnheiten eines Volkes, soweit sie nur nicht schlecht sind, noch verletzt er sie; im Gegenteil, er wünscht, sie wohlbewahrt zu erhalten. Und da es der Natur des Menschen eigen ist, das ihrige, und vor allem das eigene Volk, in Hochschätzung und Liebe den andern vorzuziehen, gibt es keinen wirksameren Grund zu Haß und Entfremdung als die Abänderung der von den Ahnen übernommenen Gewohnheiten, vor allem solcher, an die sich die Menschen seit Vätern Gedanken gewöhnt haben . . . Was sich aber als falsch herausstellen sollte, muß eher durch Willfahren und Schweigen als durch Worte ausgemerzt werden, indem man die günstige Gelegenheit ergreift, wenn die Herzen zur Aufnahme der Wahrheit bereit sind, unmerklich das Schlechte fortzuräumen.“

Im Jahre 1937 schloß sich ein kleiner Kreis von — zuerst meist deutschen — Missionaren aus verschiedenen Teilen Japans zusammen zu einer missions-liturgischen Arbeitsgemeinschaft. Diese Werkgruppe unterhält eine eigene Gruppenschrift, genannt „Phos Christou“, was anspielt an das Licht des Ostens, und die gegenseitige Anregung und

¹ Ansprache vom 27. August 1937 im Seminar zu Tôkyô bei Gelegenheit des Abschlusses von 30tägigen Exerzitien für Missionare (vgl. *Actio missionaria*, octobr. 1937).

Aufmunterung zum Zwecke hat. Diese Werkblätter kommen vierteljährlich heraus und haben zum Herausgeber und Redactor Dom Hildebrand Yaiser O. S. B., der damit auch zum Leiter der Werkgruppe geworden ist. Inzwischen ist diese Gruppe ständig gewachsen — jetzt zählt sie bereits über 120 Mitglieder, Missionare wie Laien, Japaner und Ausländer — und erfreut sich eifriger und lebendiger Mitarbeit von allen Seiten, so daß die Blätter nun auch in einer zweiten, nämlich französischen Ausgabe erscheinen. Steht die missionsliturgische Arbeit auf dem Arbeitsprogramm dieses Kreises, so wieder in erster Linie die dem japanischen Geist und Charakter entsprechende liturgische Gestaltung, d. h. mit andern Worten: Die *Adaptation*. Auf der einen Seite sucht man in gegenseitiger Anregung Wege zu einer wahrhaft innerlichen Durchdringung der Neuchristen von kirchlich-liturgischem Geist, andererseits aber bietet die Frage der Übernahme japanischer Formen und Bräuche ein weites Betätigungsfeld. Durch diesen Kreis ist eine Grundlage geschaffen zu gemeinsamem Vorgehen, Gedankenaustausch und gegenseitiger Anregung. Eine erste bemerkenswerte Frucht dieser gemeinsamen Arbeit wird ein „Japanisches Rituale“ sein, das auch den Adaptationsbestrebungen weitgehend entgegenkommen wird.

Der Hochw. Herr Delegat, Msgr. Marella, hat die Arbeit dieses Werkkreises sehr begrüßt und gefördert. In einem Schreiben vom 11. Februar 1939 an das „Phos Christou“ betont er neben anderm auch die Anpassung an japanische Formen und Bräuche²: „Wenn diese Zeremonien wegen ihres tiefen Wahrheitsgehaltes sich auch nicht ganz loslösen lassen aus dem religiösen Bereich, so entsprechen sie andererseits auch Anforderungen von Höflichkeit und einem Herzensbedürfnis, die nicht direkt den Gotteskult berühren; die Zeremonien und Riten der Kirche lassen ja auf diesem Gebiet ebenfalls größere Freiheit. Andererseits sind die japanischen Bräuche so ausdrucksvoll und von solcher Würde in ihrer Gesamtheit, daß sie sich sehr wohl an die katholische Atmosphäre anpassen lassen. Man macht oft den Einwand, daß diese Bräuche vom Buddhismus kämen. Wissenschaftliche Geschichtler aber versichern uns, daß das für ihren größten Teil nicht zutrifft. Auch der Buddhismus hat sie nur angewandt gerade aus dem Bedürfnis der *Adaptation* heraus; durch Jahrhunderte hindurch Staatsreligion, wurde er notwendigerweise deren Träger, ist aber nicht ihr Urheber.“

Gleichzeitig aber warnt der Hochw. Herr Delegat auch vor Überreibungen und einem Bestreben, jetzt alles „taufen“ zu wollen, besonders dort, wo die Bräuche nur Ausdruck natürlicher Tugenden sind und nicht mehr im eigentlichen Bereich des Religiösen liegen. Zudem würde dadurch nur von neuem die Gefahr einer Absonderung der Katholiken entstehen. „Hieße das nicht, unter dem Vorwand von *Adaptation* einfach einer simplen Angleichung entgegenstreben, aber dabei in eine Art Abtrennung geraten, die man doch gerade vermeiden wollte? . . . Ein Übermaß religiöser Zeichen und Gebärden bei jeder Gelegenheit bringt die Gefahr einer rein formalistischen Religion mit sich, die zwar reich ist an Prozessionen und Kreuzzeichen, aber nur zu oft einer schlichten Moral bar ist . . .“

Der sicherste und natürlichste Weg ist der einer organischen Entwicklung, wo das Bedürfnis nach Angleichung aus dem Volke heraus

² Vgl. Phos Christou II, 2. Heft.

von selbst entsteht. Der ausländische Missionar wird dann nur fördernd zur Seite stehen und darüber wachen, daß aus dem Brauch nicht etwa ein Mißbrauch werde. Will dagegen der (fremde) Missionar unterschiedslos seine eigenen Ideen den Christen aufdrängen, mag er es dabei auch noch so gut meinen und mag es auch noch so „japanisch“ aussehen, meist wird sich der Japaner doch des Eindrucks von etwas „Gemachtem“ nicht erwehren können. Der Missionar wird sich in Fragen der Anpassung immer von tiefem Verständnis und klugem Takt leiten lassen, sonst werden seine gutgemeinten Absichten nicht dem ersehnten Fortschritt entsprechen, vielleicht sogar zum Hindernis werden.

Im folgenden seien einige Beispiele praktischer Anpassung gegeben. Die meisten davon sind dem „Phos Christou“ entnommen. Doch muß man dabei stets vor Augen behalten, daß das alles nur Anfänge und tastende Schritte sind, keineswegs schon überall geschätztes und gepflegtes Gemeingut der jungen japanischen Kirche.

2.

Wohl in jeder japanischen Familie kann man einen Hausaltar antreffen, d. h. eigentlich zwei: Einer befindet sich in Form eines einfachen Wandbrettes mit einem kleinen Shintô-Schrein unter der Decke des Zimmers und ist den Hausahnen und -gottheiten geweiht: das „Kamî-dana“; ein zweiter, oft überaus kunstvoll gearbeiteter Altar, häufig sogar in die Wand eingelassen, ist das „Butsu-dan“ oder der Buddha-Altar. Dieser zweite Altar ist meist ziemlich groß, oft bis 2 m hoch, reich mit Schnitzereien, Lack und Vergoldungen ausgestattet. Zwei Flügeltüren verschließen ihn zur gewöhnlichen Zeit. Im Innern finden sich meist eine Buddha-Statue oder die Figur einer anderen Gottheit, Kerzen, goldene Lotosblumen, ein Weihrauchbecken usw. Morgens und abends werden davor zwei Kerzen angezündet, und die ganze Familie hockt vor dem Altar nieder zum gemeinsamen Gebet. Auch bei Begräbnissen, Totengedächtnisfeiern, am Totenfest, bei Hochzeiten und ähnlichen Gelegenheiten bildet der Hausaltar den Mittelpunkt der Feier. Diese Altäre sind oft schon seit Generationen ererbt und von großem künstlerischen Wert. Selbst ärmere Familien haben oft überraschend schöne Hausaltäre.

Wenn sich nun eine Familie zum Christentum bekehrt, soll sie dann diesen Altar, der so eng mit dem alltäglichen Leben und den kleinen und großen Familienereignissen verknüpft gleichsam den Mittelpunkt des religiösen Familienlebens bildet, entfernen, auf den Speicher stellen oder dem Trödler verkaufen? Zuweilen hat man das von den Christen verlangt, vergaß aber dabei, an diese Stelle etwas anderes zu setzen. Kann nicht vielmehr der Hausaltar einen neuen, erhabeneren Sinn erhalten, zum Mittelpunkt eines vorbildlichen christlichen Familienlebens werden? Heute ist darum die Frage nicht mehr: Wohin mit dem Hausaltar?, sondern: Wie kann man den kunstvollen Butsudan in einen christlichen Hausaltar verwandeln? Das „Phos Christou“ gibt die kurze klare Antwort: „Ein Butsudan wird dadurch zum christlichen Hausaltar, daß man alles Rein- und Typisch-Buddhistische daraus entfernt, so wie der große Gregor des 6. Jahrhunderts es schon wußte“³. In einem Heft des „Phos Christou“ finden sich zwei Bilder eines

³ Vgl. Phos Christou I, 2. Heft. Hier wird hingewiesen auf einen Brief

so umgewandelten Altars. In der Mitte befindet sich statt der Buddha-Figur ein Kreuz, zu beiden Seiten je eine Heiligen-Figur, davor silberne Leuchter und Blumen, unmittelbar vor dem Kreuz ein Weihrauchgefäß. Der Altar wirkt ganz christlich und stimmt wirklich zur Andacht⁴. Vielleicht werden christliche Künstler im Laufe der Jahre auch neue Formen christlicher Hausaltäre schaffen. Eins aber ist sicher: Der Hausaltar muß der christlichen Familie erhalten bleiben. Er wird der Mittelpunkt echten christlichen Familienlebens werden. Hier wird der Priester die neubekehrte Familie und den neugestalteten Altar segnen, wird die feierliche Familienweihe vornehmen, hier werden alle bedeutenden Familienereignisse: Geburt, Hochzeit, Totenfeier, Neujahr usw. ihre religiöse Weihe und reichen himmlischen Gnadensegen empfangen, hier wird sich aber auch alltäglich morgens und abends die ganze Familie zum gemeinsamen Gebet vereinen. Daß dieses Bedürfnis dem japanischen Charakter entspricht, zeigt die Tatsache, daß manche Christen ganz aus sich heraus den Priester fragten, wie sie ihren Butsudan in einen christlichen Hausaltar umwandeln könnten.

Eine große Rolle spielen im japanischen Leben die Totenfeiern und das Ahnengedächtnis. Da gerade diese Bräuche oft stark mit buddhistischen Riten verbunden zu sein schienen, war hier oft ein Anstoßpunkt für die Katholiken, die dann nicht wußten, was für sie erlaubt sei und was nicht. Tatsache ist jedoch, daß vieles gar nicht buddhistischen Ursprungs ist, anderes hinwieder seine eigentliche religiöse Bedeutung eingebüßt hat, so daß es heute mehr zu rein bürgerlichen Höflichkeitsformen geworden ist. Was ein Katholik bei einer heidnischen Begräbnisfeier anstandslos tun darf usw., gehört hier nicht zu unserer Betrachtung. Doch gibt es viele schöne und sinnige Bräuche, die natürlich alle auch in die katholische Totenfeier übergegangen sind. Und warum sollte man auch die Ehrfurcht gegen die Ahnen der Familie und des Volkes sowie die Äußerungen dieser Ehrfurcht, die man keineswegs

Gregors d. Großen (gest. 604) an die Benediktinermisionare in England: „Saget dem Augustin, daß ich nach langem Nachdenken über die Sache der Angeln beschlossen habe, ihre Götzentempel brauchten nicht zerstört zu werden, nur die darin aufgestellten Götzenbilder. Die Tempel sollen mit Weihwasser besprengt werden, dann soll man Altäre errichten und Reliquien hineinlegen. Denn, wenn jene Tempel gut gebaut sind, ist es wohl angebracht, daß sie, statt für den Kult der Dämonen, für den Dienst des wahren Gottes verwendet werden. Wenn das Volk nämlich sieht, daß seine Tempelstätten nicht zerstört werden, so wird es um so leichter den Irrtum aus seinem Herzen entfernen und in der Erkenntnis und Anbetung des wahren Gottes sich an den Orten vertraut versammeln, wo es bisher zusammenzukommen pflegte. Und da es gewöhnt ist, als Opfer für die Dämonen viele Stiere zu töten, soll ihnen auch in dieser Beziehung einige Festlichkeit gestattet sein, jedoch in anderer Form. Am Tage der Kirchweihe oder am Fest der Martyrer, deren Reliquien dort sind, mögen sie sich um die aus heidnischen Tempeln umgewandelten Kirchen Zelte aus Baumzweigen machen und in frommer Gemeinschaft ein Festmahl veranstalten. Die Tiere sollen sie nicht dem Teufel opfern, sondern zum Lobe Gottes verzehren, damit, wenn ihnen einige äußere Freuden gelassen werden, sie sich um so leichter den inneren Freuden beigesellen. Denn harten Herzen auf einmal alles abzuschneiden, ist ohne Zweifel unmöglich. Wer einen hohen Berg besteigen will, kommt nur mit langsamen Schritten, nicht mit Sprüngen hinauf“ (Mon. Germ. Epp. II, 331, zitiert nach Phos Christou I, 1. Heft).

⁴ Vgl. Phos Christou I, 3. Heft.

alle rundweg als „Götzendienst“ bezeichnen kann, den Christen verbieten? Zumal wenn nichts anderes an deren Stelle gesetzt wird? Es entsteht dann eine Lücke im seelischen Leben der Neuchristen, die sich in der Folge bei gewissen Gelegenheiten immer als fremd oder abseits stehend fühlen werden⁵. So werden die Christen also ebenso wie die andern Japaner nach dem Verschneiden eines Familienmitgliedes die Nachtwache, „Tsuya“, halten, nur daß sie in dieser Zeit die christlichen Totengebete oder den Rosenkranz beten. Sie werden vor der Beerdigung die ergreifende Abschiedsfeier vor dem Sarge halten, wo dann jeder einzeln hinzutritt, sich vor dem Toten verneigt und Inzens einlegt. Bei christlichen Feiern nimmt man dafür wohl geweihten Weihrauch, oder man führt an Stelle der Inzens das Besprengen mit Weihwasser ein. Die Christen werden auch die von der japanischen Sitte vorgeschriebenen Totengedächtnistage halten, werden dann vielleicht eine hl. Messe lesen lassen oder den Priester zu einem Hausbesuch einladen, um mit der ganzen Familie vor dem Hausaltar zu beten, so wie sie früher an solchen Tagen den buddhistischen Bonzen kommen ließen.

Daß man in Japan den christlichen Totengedächtnistag, das Allerseelenfest, besonders feierlich gestalten wird, versteht sich von selbst. Es wurde aber auch schon vorgeschlagen, das japanische Totenfest, „Obon“, auch kirchlicherseits nicht zu übergehen, sei es, daß man mit kirchlicher Erlaubnis das Allerseelenfest auf diesen Tag verlegt oder ein zweites Totenfest an diesem Tag einlegt⁶. Das Obon-Fest beginnt am Abend des 13. und dauert bis zum Morgen des 16. Juli (eigentlich des 7. Monats. Daher fällt mancherorts auf dem Lande, wo der alte Lunarkalender noch im Gebrauch ist, das Fest in unsern

⁵ Ein Missionar berichtet sogar von einem Abfall einer ehemaligen blühenden Christengemeinde wegen fehlenden Ahnenkults. Als vor Jahren wegen Geldschwierigkeiten kein ständiger Katechist mehr am Ort angestellt werden konnte, begann man von der Gegenseite aus eine rührige Hetztätigkeit und behauptete, daß das Christentum keine Ahnenverehrung kenne. Zugleich wurde ein großartiges Totenfest veranstaltet. Bis auf einen Kleinhofbesitzer wurden so alle zum Abfall gebracht. (Vgl. Phos Christou II, 1. Heft.)

⁶ Schon in der alten japanischen Jesuitenmission des 16. Jahrhunderts hatte man die Wichtigkeit des Totengedächtnisses erkannt. So berichtet P. Frois: „Und da die Japaner vielen Wert auf Begräbnisfeierlichkeiten legen, so pflegte der Pater, damit sie die Dinge des andern Lebens höher achteten, jährlich den ganzen Monat November Totenmessen zu lesen, und für die Responsorien war stets eine Tumba in der Mitte der Kirche mit vier großen Kerzen an deren Seiten, was ihnen große Befriedigung gab. Und in dieser Zeit predigte man ihnen über die vier letzten Dinge. Wenn ein Christ ans Sterben kam, wurde er besucht und ermahnt, wie er sich auf einen guten Tod vorbereiten müsse. Und wenn er starb, dann versammelten sich die Christen, taten ihn in einen mit Seidentuch bedeckten Sarg, und so trugen ihn vier Männer hinaus, und der Bruder im Chorhemd trug das Kreuz, und ein Dôjiku (Katechist) trug das Weihwasser, und ein anderer mit einem Buch begann die Litanei und die Christen antworteten, indem sie viele Laternen trugen. Dies überzeugte viele Heiden und sie pflegten zu sagen, es gebe kein anderes Gesetz wie das der Christen.“ Und weiter: „Den Heiden von Funai gefiel unsere Art des Begräbnisses sehr, und beim ersten Begräbnis, das in der Kirche stattfand, mochten mit den Unrigen gegen 3000 Heiden zugegen sein, um unsere Exequien, Totenfeiern und unsere Begräbnisweise zu sehen.“ (Vgl. P. Luis Frois S. J., Die Geschichte Japans, übersetzt von G. Schurhammer und E. Voretzsch, Leipzig 1926, S. 44 und 46.)

August). Es ist eins der größten und volkstümlichsten japanischen Feste. Wie zu Neujahr, so sind auch zu Obon alle Angestellten vom Dienst befreit, wie Neujahr ist auch Obon einer der allgemeinen Zähl-tage im Geschäftsverkehr usw. Daher spielt das Fest eine große Rolle auch im bürgerlichen Leben Japans. Schon an den Tagen vorher werden auf dem Friedhof oder den Familienbegräbnisstätten die Gräber gesäubert, Papierlaternen werden aufgesteckt und Opfergaben eingekauft. Die Bräuche wechseln nach Gegenden, doch im allgemeinen wird das Fest folgendermaßen begangen: Am Abend des 13. werden vor den Häusern kleine Feuer angezündet, die sog. „Willkommensfeuer“, welche die Seelen der Verstorbenen ins Haus einladen und ihnen den Weg weisen sollen. Auf dem Lande geht zuweilen ein Familienmitglied mit einer Laterne zu den Gräbern, um die Seelen der Toten ins Haus zu geleiten. Denn zu Obon kehren die Seelen der Verstorbenen ins Haus zurück, wo man für sie einen eigenen Altar errichtet hat, vor dem Bohnen, Eierpflanzen u. dgl. geopfert werden. Am 16. werden die Seelen wieder zu den Gräbern zurückgeleitet. Mancherorts wird auch am 15. abends wieder ein „Geleitfeuer“ angezündet, oder die Seelen werden mit einer Laterne bis an den Fluß oder ans Meer geleitet, wo sie auf kleinen Papierschiffchen mit brennenden Lichtern wieder ins Totenreich zurückkehren. An diesem Tag besucht man auch die Gräber und läßt im Tempel für die Verstorbenen beten. Allgemein verbreitet sind die nächtlichen Obon-Tänze. Das Fest ist eigentlich japanischen Ursprungs, verschmolz aber später mit dem buddhistischen Totenfest (Adaptation!).

Müssen die Katholiken sich nicht einsam und ausgestoßen fühlen, wenn das ganze Volk seiner Toten gedenkt und vor jedem Haus die Feuer brennen? Daher feiert man auch in manchen Gegenden an diesem Tag in der Kirche ein Requiem für die Verstorbenen und geht des Abends hinaus auf den Friedhof, wo man an den Gräbern geweihte Lichter aufsteckt und der Priester die Gräber segnet⁷.

Zur japanischen Ahnenverehrung gehört weiter das Totentäfelchen, das sog. „Ihai“. Es ist ein meist 20–30 cm hohes schwarzes Lacktäfelchen mit einem vergoldeten Sandsockel und vergoldeten Rändern, oft auch in Form eines kleinen Altares mit zwei niedlichen Flügeltüren. Nach dem Tode erhält der verstorbene Buddhist vom Bonzen einen neuen posthumen Namen, den der Bonze in schöner Schrift auf zwei Lacktäfelchen einträgt, die dann im Tempel und im Hausaltar aufgestellt werden. Warum sollten die Katholiken diesen sinnigen Ausdruck

⁷ Ein Missionar berichtet, wie er in einem Dorfe, in dem nur ein Christ wohnte, und wo der Missionar stets nur feindseligen und mißtrauischen Blicken begegnete, eine Obonfeier hielt. Am Morgen war im Hause der Familie ein Requiem, so feierlich es unter den Umständen nur eben ging. Nachmittags, als die meisten Heiden schon zu ihren Gräbern auf den Friedhof gegangen waren, begab sich der Pater mit den christlichen Familienmitgliedern auch zum Friedhof hinaus, betete vor den Gräbern, spendete die priesterliche Absolution und sprengte Weihwasser über das Grab. Darauf traten alle Angehörigen und auch Umstehende hinzu und besprengten ebenfalls das Grab, was sie sehr würdevoll und mit großer Ehrfurcht taten. Noch am gleichen Abend war das Ereignis im ganzen Dorf bekannt. Auf Drängen der Christen blieb der Pater noch einige Tage da und konnte viele neue Beziehungen anknüpfen. Er war plötzlich zu einem angesehenen Mann geworden. (Vgl. Phos Christou II, 3. Heft.)

der Pietät aufgeben? Ganz spontan entstand in manchen Pfarreien der Wunsch nach einem christlichen Ihai. P. Dom Hildebrand O. S. B. erzählt: „Ich habe in X. in einer Arbeiterfamilie neben dem kleinen Hausaltar in einer Holzsäule drei kleine Täfelchen übereinander aufgehängt angetroffen. Ich fragte, was diese drei Namen wohl bedeuteten, die darauf standen. Da sagte mir der Mann, er habe diese drei Verstorbenen der Familie dahin geschrieben, „damit wir abends beim Abendgebet unsere Toten nicht vergessen“. Sie sehen, dieser findige Christ hat hier doch einfach nichts anderes als einen Ersatz gesucht und auch gefunden für das Ihai, das buddhistische Totentäfelchen“⁸. Inzwischen haben die christlichen Ihai schon an manchen Orten Eingang gefunden. Auf der Vorderseite des Lacktäfelchens ist ein Kreuz oder anderes christliches Symbol, darunter steht der Taufname des Verstorbenen. Auf der Rückseite stehen der Familienname, darunter die Lebensdaten des Verstorbenen. Dieses Ihai wurde dann nach der Totengedächtnismesse oder bei einem Besuch des Priesters in der Familie vom Priester gesegnet und dann im Hausaltar aufgestellt⁹.

Eines der größten japanischen Volksfeste ist Neujahr. Selbst die Betriebe, die keine Sonn- oder Feiertagsruhe kennen, oder solche Angestellte, die das ganze Jahr hindurch beschäftigt sind, haben zu Neujahr wenigstens drei Tage frei. An diesen Tagen feiert ganz Japan, und eine große Zahl schöner und sinniger Bräuche, angefangen vom ersten Tempelbesuch in der Neujahrsnacht, haben im Laufe der Jahrhunderte ihren Anteil zur Gestaltung dieses Nationalfestes beigetragen. Wenn auch ein großer Teil dieser Bräuche rein weltlichen Charakters ist, so darf doch die Mutter Kirche nicht vergessen, mit ihren Kindern in heiliger Gemeinschaft den Beginn des neuen Jahres zu feiern. An Stelle des ersten Tempelbesuches (Hatsumôde) wird ein feierliches Hochamt am Neujahrmorgen die Christen in Gemeinschaft mit Gott und der Kirche das Jahr beginnen lassen. An manchen Orten, wo der Tempelbesuch am Vorabend Sitte ist, hält man am Abend des letzten Tages im Jahre einen feierlichen Dankgottesdienst mit Segensandacht.

Ein anderer Neujahrsbrauch ist das Trinken des Otôso, eines besonders für Neujahr zubereiteten Reisweins. Es wurde angeregt und teilweise auch schon so gehalten, daß dieser Reiswein während des Neujahrgottesdienstes, ähnlich wie der Johanneswein, gesegnet wurde. Nach dem Gottesdienst kamen die Christen im Versammlungsraum zusammen, wo die übliche feierliche Neujahrsbegrüßung stattfand und anschließend gemeinsam der vorher geweihte Wein getrunken wurde¹⁰.

Noch ein anderer Brauch sei hier kurz erwähnt: Das Shichi-go-san-Fest. Es wird am 15. November (ursprünglich am 15. des 11. Monats nach dem Lunarkalender) gefeiert und heißt eigentlich „Sieben-Fünf-Drei“. An diesem Tage werden nämlich die drei- und siebenjährigen Mädchen und die fünfjährigen Buben von ihren Eltern zum Bezirks- oder Ortstempel gebracht und dort vom Priester gesegnet. Es ist schon ein sehr altes japanisches Fest. Buben und Mädchen tragen an diesem Tage ganz besondere Festkleider: Ein farbenfrohes und lebendiges Bild am Tempeltor. Den ganzen Nachmittag ist der Priester damit beschäftigt, über die Kinder zu beten, für die vergangenen Wohl-

⁸ Vgl. Phos Christou I, 1. Heft.

⁹ Vgl. Phos Christou II, 1. und 2. Heft.

¹⁰ Vgl. Phos Christou I, 2. und 3. Heft.

taten zu danken und um weiteren Schutz der Götter zu beten. Dabei schwingt er mit großer Würde über den Kindern einen langen Stab mit weißen Papierbändern: Ein Symbol der Reinigung von Übel und Sünde. Sicher ist dieses Fest ein schöner Brauch, der Zeugnis ablegt von dem im Volke lebendigen religiösen Geist.

Ganz spontan brachten Christen (oder auch befreundete Nichtchristen) in manchen Orten an diesem Tag ihre Kinder zur Kirche, wo der Priester dann über die Kinder den Kindersegen nach dem römischen Rituale betete. Man sucht diese Feier auch weiter auszugestalten. So hatte man an einem Orte die betreffenden Kinder alle zu einer bestimmten Zeit eingeladen. Gemeinsam wurden sie in die Kapelle geführt, wo nach einem Lied und kurzer Ansprache die schönen, ins Japanische übersetzten Gebete des Rituale gebetet wurden. Darauf sprach der Priester über jedes einzelne Kind den Segen. Nach einem Gebet für die Kinder schloß der liturgische Teil; es folgte im Versammlungsraum ein frohes Beisammensein mit Tee, Kuchen und Musik. So bleibt dem Volk das Alte, Überkommene erhalten, wird aber durch die Kirche mit neuem, tieferem Sinn erfüllt und geheiligt.

Neben solchen und ähnlichen Gebräuchen vergißt die Kirche natürlich nicht, auch ihre eigenen liturgischen Feiern unter den Gläubigen lebendig zu machen und zu verwurzeln. Manches, was der allgemeinen religiösen Sehnsucht des Menschenherzens entspricht, war ja schon im Volke vorhanden (wie Muttersegen, Kindersegen, Totenwacht, Begräbnisfeier usw.) und braucht nur erhalten und mit dem der Kirche anvertrauten Gnadenschatz bereichert zu werden, anderes Neue dagegen wird von den Gläubigen freudig begrüßt und aufgenommen. Freilich muß der Missionar sich hüten, wahllos alle kirchlichen Bräuche, etwa die lokalen seiner engeren Heimat, ins Missionsland zu verpflanzen. So würde die junge, wachsende Kirche in ein enges naturwidriges Kleid gepreßt, wäre verurteilt, unter einem starren, ihr artfremden Geist das eigene wesenhafte Leben zu verlieren, dafür nur etwas rein Äußerliches mechanisch zu übernehmen. Doch gibt es manche schöne, allgemein von der Kirche anerkannte und geförderte Bräuche, die auch in der japanischen Kirche schon heimisch geworden, ja mancherorts schon ein eigenes lokales Kolorit erhalten haben. Solches echt katholisches Brauchtum entfaltet sich naturgemäß zuerst in größeren katholischen Gemeinden. Hier in Japan ist der beste Boden dafür die Provinz Nagasaki mit ihren über 50000 Katholiken, meist noch Nachkommen der alten Christen, die vor 300 Jahren den Glauben angenommen und ihn trotz härtester Verfolgung im geheimen weitererhalten haben. Hier gibt es auch Orte mit überwiegend katholischer Bevölkerung, wo christlicher Glaube und christlicher Geist schon eng mit dem Leben verwachsen sind und dieses auch nach außen in Sitte und Brauchtum gestalten.

Vor einiger Zeit berichtete die katholische Kirchenzeitung¹¹ von der eindrucksvollen Fronleichnamsprozession der Pfarrei Tai-no-ura. Die Pfarrei erstreckt sich über mehrere kleine Inseln, deren Bewohner, einfache Fischer und Seeleute, zum großen Teil katholisch sind. Vier Filialkirchen gehören zur Pfarrei. Am Fronleichnamsfest versammeln sich die Gläubigen in der Kirche von Hamaguchi zum feierlichen Hochamt. Danach beginnt die Sakramentsprozession. In feierlichem Zug

¹¹ Vgl. „Katorikku Shinbun“ vom 12. Juni 1938.

steigen die Gläubigen in langer Reihe hinab zum Strand. Dort warten schon in großer Zahl mit Blumen und Wimpeln geschmückte Boote; voraus ein größeres Motorboot, auf dem ein Altar für das Allerheiligste aufgestellt ist. Daran schließen sich die kleineren Boote, alle mit dem ersten und untereinander durch Seile verbunden. So zieht die Prozession feierlich durch die Hunderte der kleinen Inseln übers Meer bis zur Hauptkirche von Tai-no-ura, wo die Prozession mit einer feierlichen Segensandacht schließt.

Ein katholischer Universitätsprofessor erzählte auch einmal nach einem Besuch in Nagasaki, welch großen Eindruck es auf ihn gemacht habe, als beim abendlichen Aveläuten der nahen Kirche die christlichen Bauern alle mit der Arbeit einhielten und andächtig den Angelus beteten, während die Heiden in ihrer Arbeit fortfuhren. „Selbst wenn Gläubige mit Heiden zusammen an der gleichen Maschine arbeiteten, hielten die Christen sofort inne zum Gebet.“

In andern Gegenden Japans wird es freilich noch einige Zeit dauern, bis das Christentum so verwurzelt und gefestigt ist, daß sich ein christliches Brauchtum entfalten kann. Die oben geschilderten Beispiele sind nur vereinzelte Fälle, zeigen aber doch deutlich die Tendenz, welche die japanische Kirche hat, einheimisches Brauchtum zu erhalten, zu verchristlichen und zu bereichern. Ein Zeugnis für dieses Bestreben der Missionare ist das Bemühen um ein japanisches Rituale, das den einzelnen auch Wegweiser sein kann, in welcher Form man die kirchlichen Segnungen usw. auch für japanische Umstände ausgestalten kann¹².

Das Ziel aber all dieser Bemühungen und Arbeiten ist, daß die japanische Kirche einmal als selbständiges, lebensvolles Glied der einen katholischen Kirche die ihr eigene Heilssendung für das japanische Volk verantwortungsbewußt erfüllen kann.

Die religiöse Lage in Iran im Wandel der Zeiten¹

Von Univ.-Prof. Dr. J. B. Aufhauser, Würzburg

Auf dem Gebiete der Kultur erwarb sich der jetzige Herrscher des Landes Reza Shah Pahlavi unvergängliche Verdienste durch Einführung der allgemeinen Schulbildung. Früher lernten nur die Knaben in den Koranschulen (Maktab) die Anfangsgründe von Lesen, Schreiben, Rechnen und Koranverse auswendig. Ein Komitee unter Amindulah bereitete durch eine frei verteilte Tageszeitung „Erziehung“ allmählich die öffentliche Meinung für die Wichtigkeit der Jugend-erziehung vor und eröffnete dann vier Knabenschulen, zwei Jahre später auch eine Mädchenschule, ein bisher in Iran unbekanntes und unerhörtes Wagnis, sogar mit Hilfe eines einflußreichen Mollahs Sayyed Mohammed Taba-Tabai, der den Widerstand der übrigen Mollahs brach. Weiterhin folgte mit Hilfe eines Prinzen Arfa, der diesen Titel anlässlich

¹² Vgl. auch die in dieser Viermonatsschrift besprochene Veröffentlichung: H. Frick, Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut, Evangel. Missionsverlag, Stuttgart u. Basel 1938.

¹ S. Heft II, 1940, S. 157 ff.

der Schlichtung eines Streitfalls zwischen Iran und Italien erhalten hatte, die Eröffnung einer technischen Mittelschule mit freier Wohnung und Verköstigung für 60 Knaben. Bald stieg ihre Zahl auf 300. Neue Schulkomitees bildeten sich an anderen Orten und eröffneten dort Tageschulen für Knaben und Abendschulen für Erwachsene. Zwischen 1910 und 1925 wurden nicht weniger als 612 Elementarschulen durch rein private Initiative, also ohne Hilfe der Regierung ins Leben gerufen. Seit 1925 nahm sich der neue Shah, nachdem so die Wege bereitet waren, der allgemeinen Volksbildung mit pflichtmäßigem Unterricht aller Kinder vom 7.—13. Lebensjahre an. Bis 1936 zählte man bereits 5339 Elementarschulen, daneben eine Reihe von Kindergärten, Mittelschulen für Knaben und Mädchen, Schulen für Krankenpflegerinnen (Nurses) und Lehrerbildungsanstalten. 1936 wird die Zahl der Knaben auf 85 215, der Mädchen auf 32 324 in den zahlreichen Elementarschulen des Landes angegeben. In den Mittelschulen werden 6778 Knaben und 1001 Mädchen gezählt. 1934 wurde auch eine Universität gegründet, die für ihre fünf weltlichen Fakultäten (rechts- und staatswissenschaftliche, philosophische, medizinische, naturwissenschaftliche und technische) jetzt allmählich auch die entsprechenden Gebäulichkeiten in Dschalalijja nordwestlich von Teheran erhält. Die theologische Fakultät ist in der Sepahsalar-Moschee mit ihren acht schlanken Minaretten, ihrem prächtig stillen Innenhof und Garten untergebracht. Die z. Zt. 120 Studenten haben hier freie Wohnung, je zwei ihr eigenes Zimmer und Verpflegung; sie erhalten auch etwas Taschengeld. An dieser staatlichen theologischen Fakultät (Danishkadah Makul Wa Mankul d. i. Haus der Wissenschaft von Vernunft und Tradition) werden in einem vierjährigen Kurse arabische Sprache und Literatur, Koran und seine Kommentare, Theologie, Philosophie, Geschichte des Islam, Beredsamkeit, Homiletik, an fremden Sprachen Französisch, Deutsch oder Englisch gelehrt. (Ein ähnliches Institut, aber privater Art, befindet sich in Najaf-Irak, das Jamiyyat ul Rabitat ul Ilmiyyat ul Adabiyyat, eine Vereinigung von weitblickenden mohammedanischen Gottesgelehrten, welche gleichfalls dem Rufe der modernen Zeit entsprechend den Geist des Islam, seine Menschenliebe, Gastfreundschaft, Hilfsbereitschaft, Rechtlichkeit etwa in der Auffassung von Ameer Ali, *The spirit of Islam*, nicht aber fanatische Gesinnung lehren und verwirklichen wollen.) Ich selbst habe bei meinem Besuche der Hochschule freundlichste Aufnahme und Führung gefunden, konnte auch die Schätze der Bibliothek sehen². In einem Neubau der Moschee-Fakultät sind die Räume der Kommission zur Herausgabe eines persischen Lexikons untergebracht, an dem verschiedene Mollahs mitarbeiten. Pflege des nationalen Geistes durch Unterricht in Geschichte, Archäologie, Sprachwissenschaft mit Reinigung der Landessprache von den zahlreichen arabischen Fremdwörtern, für die islamitischen Schüler in Islamlunde (Koran, Grundgedanken und Geschichte des Islam), für die übrigen Schüler in ihrer speziellen Religion (zoroastrischer, christlicher, jüdischer) ist das Hauptziel der Erziehung in allen höheren Schulen, das streng verwirklicht werden soll. Dadurch sollen die wertvollen Erbgüter der Vorzeit bei der Jugend an Achtung und Wertschätzung gewinnen, durch Amalgamierung fremder Geistes-schätze das eigene Innenleben bereichert und demokratisch-nationaler

² Catalogue of Mss. in the library of the Faculty of Theology and Philosophy of the Iranian University, Teheran 1936.

Geist mit allgemeiner welterschlossener sozialer Gesinnung gepaart werden. Wie überall im Lande herrscht auch in den Schulen volle Gewissensfreiheit. Das Endziel aller religiösen Erziehung (mohammedanischer wie zoroastrisch, christlicher oder jüdischer) soll nicht religiöser Fanatismus, sondern gegenseitiges Verstehen sein. Alle Schüler sollen sich zuerst als gleichberechtigte Iranier, als Bürger ein und desselben Staates fühlen, beseelt von gleichem Nationalgefühl und -Stolz, erst in zweiter Linie als Muslime, Parsi, Christen oder Juden. Heute hat jedes größere Dorf und auch jede Gruppe kleinerer Dörfer eigene Elementarschulen, deren Besuch jedoch frei, also nicht obligatorisch ist. In Iran bestehen heute auch fünf deutsch-persische Gewerbeschulen, nämlich in Täbriz, Teheran, Meschhed, Isfahan und Shiraz. Manche von ihnen zählen Hunderte von Schülern, die hier in den Geist des deutschen Handwerkes, deutsche Sprache und Kultur eingeführt werden. Neben den wirtschaftlichen Beziehungen³ zwischen Deutschland und Iran spielen diese Gewerbeschulen und das in Gründung befindliche archäologische Institut eine große Rolle.

Durch die Reformen des gegenwärtigen Herrschers wurde auch das äußere Bild der Bewohner des Landes stark umgeformt. Der äußeren und inneren Entwicklung des Volkes sollte — eine für uns allerdings schwer faßbare Idee — auch die Europäisierung der Kleidung entsprechen. Das Tragen von Turban, Kolah, Fez und Aba (langer talarförmiger Mantel) wurde 1934 für alle Männer des Landes verboten. Nur die wenigen heute noch in Persien wirkenden Mollahs dürfen den weißen Turban und den schwarzen Aba, „das Gewand der Wissenschaft“, tragen. Eine tief eingewurzelte Sitte, bei der Begrüßung, beim Gebet in der Moschee den Fez aufzubehalten, fiel durch ein Gesetz, das auf die bisherige Religiosität des Landes sich stark auswirkte. Europäischer Hut und Mützen sind ja wenig geeignet, beim Gebete wie üblich auf dem Kopfe belassen zu werden und dabei bei der tiefen Verbeugung die Stirne tiefgläubig auf den Boden zu pressen. Aber Rücksichten auf religiöse Sitten gelten im Persien von heute nicht mehr. Auch für die Frauen wurde das Tragen der bisher üblichen Kleidung wie auch des Schleiers (chalrat oder tschador) am 8. Januar 1936 verboten. Wer den Schleier anfänglich nicht ablegen wollte, durfte fürderhin weder mit Autobus noch mit Pferdedroschke fahren, wurde nicht mehr in Kinos und Geschäfte zugelassen. Wer sich noch nicht fügte, bekam Schwierigkeiten von seiten der Polizei⁴. Ernstere Widerstände wurden von seiten der Bevölkerung nur an den heiligen Stätten Qum und Meschhed geleistet. Heute begegnen wir in Stadt und Land überall nur europäischer Kleidung. Es mutet uns dabei seltsam an, die an die moderne Kleidung und hohen Stöckelschuhe noch wenig gewöhnte persische Frauenwelt besonders in den kleineren Provinzstädten zu schauen. Auf Dörfern hüllen sie sich noch manches Mal in ihren früher üblichen schwarzen Überwurf. Natürlich gestalten derartige radikale Änderungen das Bild der modernen Türkei wie auch des heutigen Iran für Reisende völlig uninteressant. Während bei uns frühere Trachten mit

³ Seit dem Clearing-Abkommen vom 30. Oktober 1935 ist Deutschland von der 5. an die Stelle des 2. Käufers und Lieferanten in Iran gerückt (mit Bazarwaren und Maschinen aller Art, Bügeleisen, Chemikalien u. a.).

⁴ Vgl. Ruth Frances Woodsmall, Der Aufstieg der mohammedanischen Frau, Zürich 1938; deutsch von Elis. Rotten.

Vorliebe wieder gepflegt und getragen werden, hat in diesen nahöstlichen Ländern eine rauhe Hand das farbenreiche Bild völlig verdrängt. Hier in Iran wie im nahen Orient gilt leider heute vielfach der europäische Zweckmensch als das Ideal, als Endziel für den materialistischen Aufstieg. Die Gemühtiefe und Innerlichkeit wie der Seelenfriede des asiatischen Menschen wird dadurch mehr und mehr geschwächt, wenn nicht völlig zerstört. Der europäisierte Iranier paßt kaum mehr in den Lebensraum seines wüstenhaften Landes, in den Rahmen der asiatischen Kultur. Die Nivellierung nach dem Vorbild der westlichen Staaten und Menschen nimmt diesen nahöstlichen Ländern alle Poesie und Romantik. Wie fast überall auf der Erde baut sich auch hier das neue technische Zeitalter auf den Ruinen hoher alter Kulturen auf: eine Tragik, der sich bei der heutigen materialistischen Geistesrichtung, beim wirtschaftlichen und militärischen Wettrennen der Nationen fast kein Volk zu entziehen weiß. Ebensovienig wie ihrem Urgrunde, der Anbetung von Gewinn und Macht, der Entwertung geistig-religiöser Sphären. Bekannt ist die Äußerung von Reza Shah Pahlavi: „Iran will kein malerisches Land sein, sondern ein tätiges und schaffendes. So stolz wir auf die Überreste altiranischer Kultur sind — im Augenblick muß uns wichtiger sein, daß im Lande die Schloten rauchen.“

Äußerst einschneidend sind sodann die Bestimmungen, die auf Initiative des Shahs hin betreffs der mohammedanischen Geistlichkeit im letzten Jahrzehnt erlassen wurden. Von 642 bis in die jüngste Zeit war und ist der Islam die Staatsreligion in Persien. Die schiitische Ausprägung des Islam hatte seit dem tragischen Tode des Hussein in Kerbela (bei Baghddad) fast die gesamte Bevölkerung für sich gewonnen. Starker Fanatismus der meist wenig gebildeten Mollahs gab ihm sein besonderes Bild. Bei öffentlichen Prozessionen zu Ehren der Märtyrer von Kufa und Kerbela, des Ali und Imam Hussein⁵, steigerte

⁵ Hussein, der Sohn Alis und seiner Frau Fatimah, also der Enkel des Propheten, war von den Bewohnern von al Kufa eingeladen worden, sich um das Kalifat zu bewerben, das damals in den Händen des Omajjaden-Usurpators Yadiz war. Er verließ auf Zureden des Ibn Zubair, der selbst Kalif werden wollte, mit Weib und Kind und einer ihm ergebenen kleinen Schar von 70 Mann Arabien. Als er sich al Kufa näherte, mußte er erfahren, daß sich die unbeständigen Kufiten gegen ihn erhoben hatten. Da er in ihre Stadt nicht einziehen konnte, wandte er sich nördlich nach der Ebene von Kerbela. Hier erhielt er die Aufforderung des Kalifen zur bedingungslosen Unterwerfung. Zugleich wurde ihm jede Zugangsmöglichkeit zum Euphrat und damit zum Wasser abgeschnitten. Bei der gewaltigen Hitze in der Ebene ein Schreckenslos! Hussein und seine Schar zogen den stolzen Endkampf einer schmachvollen Unterwerfung vor. Am Morgen des 10. Moharram d. i. am 10. Oktober 680 führte Hussein seine Schar gegen die von Ubaidullah gesandte überlegene Heeresmacht unter Führung von Amr (Schimr). Unter dem Wehklagen der Frauen und dem Schreien der Kinder begann der ungleiche Kampf. Abgeschnitten vom Flusse, von allen Seiten umzingelt, sah die kleine Schar nur ein Schicksal vor sich. 70 von ihrem Körper getrennte Köpfe, darunter auch der Husseins, wurden zu Ubaidullahs Palast gebracht. Mit Ausnahme der Frauen und Kinder entging nicht einer der Gefolgschaft dem Tode. Die Leiche Husseins wurde in Kerbela begraben. Eine herrlich hohe Kuppel, mit Gold bedeckt, wölbt sich über seinem und seiner 70 Mitgenossen Grab. Es besteht aus einem großen Arkadenhofe mit sieben Eingängen. In der Mitte steht der Haram, das eigentliche Heiligtum. In der Nähe liegt das Grab des Abbas, eines Stiefbruders des Hussein, der am gleichen Tage mit

sich dieser Fanatismus vielfach bis zur ekstatischen Selbstpeinigung und Selbstzerfleischung. An den genannten beiden heiligen Orten Qum, der Ruhestätte der persischen Heiligen Fatemah el Masumeh, der Schwester des 8. Imam Reza, und Meschhed mit dem berühmten, alljährlich von 100—200 000 Pilgern besuchten Grabe des Reza mit ihren in der heißen Sonne weithin glitzernden goldbedeckten Kuppeln und Minaretts fand diese fanatische Glaubensbegeisterung ihre höchste Entfaltung. Natürlich sind diese heiligen Orte für uns „Ungläubige“

ihm fiel. Auch hier sind Kuppel und Minarette vergoldet. Die umwohnenden Stämme fürchten Abbas mehr als sie ihn als Heiligen verehren. Sie schwören bei seinem Grabe die heiligsten und bindendsten Eide, deren Bruch die Rache des Hussein herausfordern würde.

In Kufa war schon vorher am 19. Januar 661 Ali ibn Abi Talib, Mohammeds Gefährte und Schwiegersohn, Vater des Hussein, von 656—661 vierter Kalif, von dem Prätendenten Mutawiyah besiegt und mit einem vergifteten Säbel ermordet worden. Über seinem Grabe in Najaf erhebt sich gleichfalls ein wunderbarer Dom, mit gleißendem Golde bedeckt, mit vergoldeten Spitzen der blaugrünen Fayence-Minarette. (Vgl. Guide to Iraq, herausgeb. von der Iraqschen Eisenbahn, Baghdad o. J.) Die beiden Heiligtümer sind das Ziel Tausender von Pilgern aus allen Teilen der schiitischen Welt. Stirbt man bei dieser Wallfahrt und wird in Kerbela oder Najaf begraben, so ist einem das Paradies gesichert, Grund genug, daß alljährlich eine Menge von „trockenen“ Leichen in Filz verpackt, auf beiden Kamelseiten vier oder sechs verstaut, aus den östlichen Gebieten der islamitischen Welt hierher gebracht werden. Ähnliche Leichentransporte finden auch zum erwähnten Heiligtum nach Mesched aus dem schiitischen Persien und Afghanistan statt. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden übrigens die heiligen Stätten von Kerbela und Najaf von den Wahabiten, die aus Zentralarabien hierher vordrangen, in ihrem Eifer gegen alles nicht von Mohammed stammende Brauchtum geplündert und beraubt. — Natürlich ist ein Betreten der beiden Wallfahrtsstätten wie überhaupt der Moscheen auch in Irak für uns Ungläubige ganz unmöglich. Doch blieb ich bei meinem Besuch dieser Städte im übrigen völlig unbehelligt.

Die Stellung zum Kalifat Alis verursachte bekanntlich die religiös-nationale Spaltung des Islam in Schiiten und Sunniten. Erstere anerkennen unter Ablehnung der ersten drei Kalifen Abu Bakr, Umar und Utman, da sie nicht aus dem Geschlecht Mohammeds waren, den alleinigen Anspruch Alis auf diese Würde als geistiger Führer der Gläubigen. Nach ihm sprechen sie diese Würde noch elf seiner Nachfolger zu. Insgesamt nehmen sie also zwölf Imame als alleinberechtigte Nachfolger des Propheten an. Ihr letzter, Mahdi, wäre 878 den Blicken der Gläubigen entschwunden und lebe in der Verborgenheit in Samarra, um am Ende der Tage in Meschhed wiederzukommen. Mit dieser Lehre von den zwölf Imamen lehnt der Schiitismus alle weiteren Kalifen ab, ebenso verwirft er die orthodoxe Lehre der Sunna, von der er sich auch im Recht stark unterscheidet. Der oberste Rat der Rechtsgelehrten (Mollahs oder Mujtahids) ist die höchste Instanz des persischen Schiitismus. Durch Islamisierung mancher altpersischer Feste wie des Nauruz-Frühlings-Vegetations-Festes erhielt er seinen nationalen Charakter. In dem im 16. Jahrhundert erstehenden Nationalstaat wurde der Schiitismus von Khorassan aus Nationalreligion und blieb sie bis heute. Der Verfassung nach muß der jeweilige Shah insah der schiitischen Religion angehören. Art. 1 der Verfassung lautet: *La religion officielle de la Perse est l'Islam, et la véritable secte est celle de Dj'afaraih (des douze imans). Le roi de Perse doit professer et propager ce culte. (Dj'afar-as-Sadiq (gest. 765), der sechste Imam, prägte die schiitische Lehre.)* Art. 37: *La qualité d'héritier du trône appartiendra au fils aîné du Roi, dont la mère est d'origine persane.* Vgl. F. R. und P. Dareste, *Les Constitutions modernes*, 5. Bd. 4. Aufl. Paris 1933, S. 611.

absolut unbetretbar. Mein Versuch, auch nur den Moscheenhof in Qum zu betreten, wurde vereitelt, denn ich sei ein Ungläubiger, der nicht an Allah glaube, ein Unreiner, der die rituellen Waschungen nicht mache, Schweinefleisch esse, Alkohol trinke und nicht beschnitten sei. Ich sollte zum Mollah gehen, wurde mir bedeutet, und dort bekennen: „Groß ist Allah! Groß ist Allah! Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt, außer Allah. Ich bezeuge, daß Mohammed der Prophet Allahs ist.“ Nach Ablegung dieses Glaubensbekenntnisses dürfte ich dann eintreten. Ähnlich war es mir vor vier Jahren ergangen bei der hochheiligen Moschee in Kazimain bei Baghdad. Die Mollahs oder Mujtahids genossen in Persien ein besonders hohes Ansehen, da sie allein als die Kenner des Korans, als die Deuter und Ausleger zumal seiner schwierigen, mehrdeutigen, mystisch-geheimnisvollen Verse und des auf ihn aufgebauten menschlich-göttlichen Rechtes galten. Ja, sie wurden bisweilen sogar als Stellvertreter des Imam bis zu seinem Wiederkommen vor dem Gerichtstage verehrt. Jeder Mollah verfügte daher in religiös-sozialen wie auch politischen Fragen über eine Autorität, die nicht in Zweifel gezogen werden durfte. Die Dynastie der Safavis, selbst eine Schöpfung der Mollahs, gab ihnen natürlich wiederum jegliche Hilfe und Schutz. Sie fochten für die Dynastie gegen die sunnitischen Türken und Afghanen, welche den Märtyrertod des Imam Hussein nicht mit gleicher Begeisterung feierten wie sie selbst. Die iranischen Mollahs wußten gerade dieses Trauerfest (Moharram) mit Einfügung von religiösen Passionsspielen (Tazije-i-gerdani), welche den Märtyrertod des Heiligen verherrlichten, dazu zu benützen, um den Fanatismus der Massen immer wieder aufs neue anzufachen. In allen Dörfern und Städten des Landes breitete man bei diesen Feiern auf den Hauptstraßen Teppiche aus. Männer und Frauen nahmen darauf in schwarzen Trauerkleidern Platz. Ihnen erzählte ein Mollah mit Pathos und fanatischer Begeisterung vom Märtyrertod des Hussein. Die Menge ließ sich so tief packen, daß sie in Tränen ausbrach. Prozessionsweise zogen Männer und Frauen mit nationalen Fahnen und religiösen Symbolen durch die Straßen. Manche trugen schwere Ketten, andere schlugen sich mit Nägeln aus Eisen, mit Seilen oder ihren Fäusten ihren Rücken und ihre entblößte Brust blutig. Der Ruf ‚Ya Hussein‘, ‚Ya Ali‘, ‚Ya Imam Hussein‘ aus Frauen- und Kinderkehlen ließen die Luft erzittern. Acht volle Tage währten diese schreckenerregenden Prozessionen. Am neunten Tag zogen Männer mit schwarzgefärbtem Angesicht und Bart durch die Straßen und brachten sich in ihrem ekstatisch-orgiastischen Blutrausch mit Schwertern oder Messern ernstliche Wunden an ihrem geschorenen Haupte bei. Ihnen folgten Knaben auf Pferde gebunden. Auch ihre Köpfe wurden mit scharfen Schwertern verwundet, Blut färbte ihr Antlitz wie ihre Kleidung. Am zehnten Tag vollführten dann Schauspieler, vom Staate bezahlt, die Tragödie von Kerbela. Armenier mußten dabei die Rolle des Yazid und seiner Genossen spielen und dafür alle Unbilden und Verfolgungen erdulden. Solche Prozessionen und Feiern fanden im ganzen Lande statt. Die Mollahs waren die Führer des Festes, sie rezitierten auch die Trauerverse, welche den Fanatismus der ungebildeten Massen aufstachelten⁶. Dadurch wuchs natürlich ihre Ein-

⁶ C. J. Kloetzel, Die Straße der 10 000, Hamburg 1925, S. 189—199; G. Bell, Persian pictures, London 1937, S. 67—79; Gustav Krist, Allein durchs

fluß aufs Volk immer aufs neue. Kaum mehr wurde von ihnen verlangt, als daß sie sich einen geeigneten Bart und die Kenntnis der Trauerverse verschafften. Jede Woche oder wenigstens alle 14 Tage wußten sie die Bevölkerung zu bestimmen, einen Tag als Trauertag für die Märtyrer zu begehen. Wiederum war es dabei ihr Wort, das den Augen der Zuhörer Tränen zu Ehren der Märtyrer entlockte. Liegt dem Iranier ohnehin ein gewisser melancholischer Pessimismus, der auch aus allen Liedern ihrer Dichter klingt, so war natürlich eine solche Trauerfeier besonders dazu angetan, dem Volke wahre Lebensfreude, Initiative und Tatkraft zu nehmen. Der gegenwärtige Shah hat darum all diese Prozessionen, diese Trauerfeiern 1932 verboten. Die Stimmung gegen die Mollahs entstammt schon den Zeiten des Shah Nassiruddin (1848—96). Er wollte eine kleine Eisenbahnlinie zwischen Teheran und Shah Abdulazim eröffnen. Der Hadschi Musa Ali Kanni entfachte darob einen mächtigen Kampf gegen diese Eisenbahn. Sein Hauptargument war: Die Bahnlinie war von Christen erbaut, also von Najas, das ist unreinen Leuten. Sein Kampf hatte Erfolg. Der Shah ließ von weiteren Eisenbahnbauplänen ab. Als er Teheran mit weiten Avenues verschönern wollte, protestierten wiederum die Mollahs, mit der Begründung, das dafür ausgegebene Geld würde die notwendigen Instandsetzungsarbeiten an den Moscheen wie an den Gräbern der Imame verhindern. Breite Straßen wären ein verderblicher Luxus. Später erbauten einige unternehmende zoroastrische Perser eine Zuckerfabrik in Kuhrezak, etwa 12 Meilen von Teheran entfernt. Auch dies erregte das Mißfallen der Mollahs. Hadschi Mirza Hasan Ashtiyani gab ein Fatwa, einen religiösen Erlaß, heraus, die Mohammedaner dürften den in der Fabrik hergestellten Zucker nicht gebrauchen, da er aus Knochen hergestellt würde, also unrein und unerlaubt sei. Der Erfolg war, daß die Fabrik ihre Tore schließen mußte. Doch wird erzählt, daß die Russen, die bisherigen einzigen Zuckerimporteure für Iran, die Mollahs gegen die Fabrik aufgehetzt hätten.

Der gegenwärtige Shah brach die Macht dieser Mollahs hauptsächlich durch die Neuordnungen der iranischen Rechtspflege. 1918 und 1922 waren erste Versuche am Widerstand der noch mächtigen Mollahs gescheitert. Januar 1926 wurde ein neues Handels- und Strafrecht eingeführt. Damit wurde den Mollahs, die bisher auf Grund des Korans und ungeschriebenen Gewohnheitsrechtes nach dem Grundsatz „Aug um Aug“ Recht sprachen, eine ihrer Haupteinflußsphären genommen. Im gleichen Jahre wurde die allgemeine Dienstpflicht eingeführt. Die Mollahs waren davon befreit auf Grund eines Examsens vor offizieller Behörde. Wohl suchten sie durch Aufwiegelung der Geschäftsleute, die sie zum Schließen ihrer Geschäfte, zu Protestversammlungen in Qum aufzustacheln wußten, gegen ihre Degradierung durch das vorgeschriebene Examen zu protestieren. 1927 wurde trotz all ihrer Proteste die bisherige private Gerichtsbarkeit der Mollahs abgeschafft. Ein neuer Zivilkodex auf der Basis des Korans, ein neuer Strafkodex und neue Regeln für die Gerichtsprozesse nach französischem Vorbilde wurde eingeführt. Die Mollahs wurden eingeladen, bei diesen neuen Behörden gegen anlockende Bezahlung Stellungen anzunehmen.

verbotene Land, 2. Aufl., Wien 1937, S. 189 ff.; K. H. Duda, Das persische Passionspiel in Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 49 (1934).

In großer Zahl verließen sie ihren bisherigen geistlichen Beruf, folgten dieser Einladung und traten in den Staatsdienst über. Als Staatsbeamte durften sie keine öffentlichen Versammlungen besuchen. Dadurch wurde ihre soziale und politische Betätigung völlig unterbunden. Selbst in religiösen Fragen durften sie sich nicht mehr als Mollahs äußern. 1928/29 fühlte sich Persien stark genug, die aus der Zeit des schwachen Nassiruddins stammenden Kapitulationen abzuschaffen, im stolzen Bewußtsein, durch eigene geordnete Rechtsprechung allen Bewohnern des Landes Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Im gleichen Jahre wurde für die männliche Bevölkerung die europäische Kleidung vorgeschrieben. Nur die Mollahs durften auch weiterhin Turban und Kaftan tragen. Um sich aber als Mollah bezeichnen und kleiden zu dürfen, mußten sie vor einer Prüfungsbehörde ihre Kenntnisse erweisen und sich die Erlaubnis zum Tragen von Turban und Kaftan erwirken. 55% sollen bei dieser Prüfung ihre Bescheinigung nicht erhalten haben. Im gleichen Jahre wurde in Persien ein eigenes Standesamt geschaffen. Die bisherigen Vorrechte der Mollahs, Geburts-, Todesfälle, Verhelichungen usw. zu registrieren, wurden vom Justizministerium übernommen. Auch jetzt konnten wiederum Mollahs bei dieser neuen Behörde Beschäftigung finden. Die Zahl der eigentlichen Mollahs wurde auch dadurch wieder wesentlich reduziert. Um nicht Schwierigkeiten für das Land heraufzubeschwören, wie sie die überstürzten Reformaktionen eines Mustafa Kemal Pasha (Atatürk) oder eines Amanullah für die Türkei bzw. Afghanistan geschaffen hatten⁷, ließ der Shah nunmehr zwei Jahre verstreichen, um das Volk allmählich an den anfänglich langsamen, dann aber immer rascher sich auswirkenden Zusammenbruch der Autorität der Mollahs zu gewöhnen. 1931 nahm ihnen die neue Gesetzgebung auch die ihnen bisher noch gebliebene letzte Einflußsphäre der Eheschließung und Ehescheidung, der Testaments- und Eidesbestätigung. All die damit verbundenen Akte mußten nunmehr bei dem Zivilstandregister vorgenommen werden. Damit war den Mollahs all ihre außerreligiöse Betätigung vollkommen unterbunden. Hatten sie bisher das heiratsfähige Alter bestimmt, auch Kinderheiraten (von Mädchen mit 9, von Knaben mit 15 Jahren) geduldet, so wurde das mit einem Federstrich beseitigt. Die Nachkommen solch jugendlicher Ehen starben meist in den ersten Lebensjahren. Das ehefähige Alter der Mädchen wurde auf 16, das der Jungens auf 18 Jahre festgelegt, zudem ein ärztliches Attest erfordert. 1932 wurden auch die öffentlichen Prozessionen in dem Trauerm Monat Moharram mit allen Selbstpeinigungen verboten. Damit wurde den Mollahs zugleich eine Quelle ihrer finanziellen Unterstützung von seiten der fanatischen Volksmassen unterbunden. Schritt für Schritt brachte es so der Shah fertig, ohne blutige Verfolgung durch all diese wohlverdachten Reformen den Einfluß und die Zahl der Mollahs in Persien und damit die Ausstrahlung des Islam auf das öffentliche Leben des Landes zu schwächen und zu beseitigen. Es wird erzählt, daß in Isfahan, wo früher 9000 Mollahs gezählt wurden, seit 1936 nur mehr 9, in der Hauptstadt des Landes etwa ein Dutzend ihres Amtes walten. Doch gibt es auch noch Sufis (Mystiker, Asketen) wie auch Derwische (Mönche) im Lande, wenn auch nur mehr wenige. An den heiligen Pilgerstätten, Qum und Meschhed ist natürlich Zahl und Einfluß der Mollahs größer geblieben. Unter ihnen gibt es auch in Koran und per-

⁷ Herb. Tichy, *Zum heiligsten Berge der Welt*, Wien 1937, S. 48 ff.

sischer Literatur hochgebildete Persönlichkeiten, die viele Schüler um sich sammeln. In Qum ist der Moschee auch eine berühmte Medrese angegliedert, an der viele Mollahs herangebildet werden, freilich vielfach in engstirnigem Fanatismus.

Zur Hebung des geistigen Niveaus der kommenden Mollahs wurde die Chahar Bagh-Moschee in Isfahan in eine Vorschule, die Sepahsalar Moschee in Teheran zu einer theologischen Fakultät zur Ausbildung für die künftigen Mollahs umgewandelt. Daß manche, vom Volk vielbesuchte Moscheen, wie die genannte Sepahsalar-Moschee in Teheran, die Lotfolla-, Shah Abbas-, die Madresseyeh Chahar Bagh in Isfahan, in Museen umgewandelt (Eintritt 1 Rial), nicht mehr zu Gebetszwecken am Freitag vom Volke besucht werden dürfen, stellt ebenso wie das Verbot des täglich fünfmaligen Gebetsrufes (Azan) durch den Muezzin eine auch für unser Empfinden unnötig harte Bestimmung dar. Wir fühlen dies um so mehr, wenn wir die gläubigen Muselmänner nunmehr ihr Gebet an der Außenmauer dieser früheren Heiligtümer, jetzigen Museen, verrichten schauen.

Mit der grundlegenden Umgestaltung der Gesetzgebung und ihrer Lösung vom koranischen Recht wurde 1935 auch ein neues Ehegesetz erlassen. Heute ist in Iran nur eine Frau gesetzlich erlaubt. Bei der Ehescheidung stehen ihr die gleichen Rechte zu wie dem Manne. Auf dem Lande findet sich freilich hier wie auch in anderen modernen mohammedanischen Staaten mit verpflichtender Einehe (Türkei) noch Polygamie. Die Frau ist ja in bäuerlichen Kreisen eine notwendige und geschätzte Arbeitskraft. Mehr Frauen dienen also dem Wohlstande des Mannes. In den Städten verbietet sich Vielweiberei schon mit Rücksicht auf ihre finanziellen Kosten heute von selbst. Auch die Pilgerfahrten nach Kerbela und Mekka wurden durch die neuen Devisenvorschriften (Iran ist wie Deutschland, Italien, Türkei, Rußland ein Devisenland) unterbunden. Es waren jedoch wirtschaftliche, nicht etwa antimohammedanische oder antireligiöse Gründe dafür maßgebend. Es floß zuviel Geld ins Ausland. Das vom gegenwärtigen Shah energisch verfolgte Ziel der Industrialisierung des Landes erfordert Einkauf von vielen teuren Maschinen, Motoren, Autos, Fertigwaren usw. im Auslande und damit ein Abfließen des Geldes dorthin. Um eine Entwertung der Valuta zu verhindern, wird deshalb jede nicht unbedingt nötige Geldausfuhr, und damit auch Reisen ins Ausland, absolut unmöglich gemacht. Mit Teppichexport allein läßt sich der Importüberschuß zugunsten der fremden Staaten nicht ausgleichen. Auf jeden Fall will man aber eine Geldentlehnung von fremden Staaten und damit den Sturz der eigenen Valuta verhindern. Dies Ziel ist bis heute auch erreicht geblieben. „Iran ist heute ohne jedwede Auslandsverschuldung, während es im Jahre 1920 noch mit etwa 7 Millionen englischen Pfund an das Ausland verschuldet war“ (J. Hans, *Aus der Finanzwelt des Islam*, Wien 1938, S. 52). Es handelt sich hier zudem nur um eine vorübergehende Maßnahme. Wenn die Pilger auf ihrer Wallfahrt Teppiche oder andere iranische Güter im Auslande verkaufen und sich so die nötigen fremden Valuten verschaffen können, wird ihnen keine Schwierigkeit gemacht. So kommt es, daß man in Irak Perserteppiche billiger kaufen kann als im Lande. Übrigens hat schon Shah Abbas seinerzeit die Pilgerfahrt nach Mekka und Kerbela zugunsten der nach Mechhed zum Grabe des Imam Reza und nach Qum zum Grabe der Fatemeh, der jungfräulichen Schwester des Imam Reza († 816), eingeschränkt.

Der Fanatismus, die Streitsucht, der Formalismus der unwissenden Mollahs nahm manchmal für uns völlig unverständliche Formen an. Hierin liegt einer der Hauptgründe, warum sie der gegenwärtige Shah aus ihrer Machtsphäre entthronte. So erstanden in Hamadan zwei sich 30 Jahre lang blutig bekämpfende Parteien wegen der Frage, ob die Kerbelapilger dort bei ihrem Gebet sich zum Grabe des Imam Hussein wenden sollten oder wie sonst üblich nach Mekka. Scheich Ihsai, ein führender Mollah von Hamadan, entschied die Frage negativ. Andere Mollahs sprachen sich dafür aus. Der Streit nahm immer heftigere Formen an. Einer der ersten Mollahs der Scheichpartei wurde lebend, den Koran in der Hand, verbrannt, hunderte andere Opfer erforderte der Kampf innerhalb der drei ersten Monate. Viele andere Mollahs trieben Handelsgeschäfte und ließen sich dabei vom Geiste der Übervorteilung leiten, so daß sie in den Augen der Bevölkerung alle Achtung verloren. Profitgeist, Bestechung, Korruption war selbst in den Kreisen der höchsten islamitischen Autoritäten, auch beim Scheich ul Islam, dem Sibghat ul Islam, dem Hujjat ul Islam, verbreitet.

So wurde die Macht der Mollahs teils durch ihr eigenes Verschulden, teils infolge der fortschreitenden Volksaufklärung, teils durch die sozialpolitische Wandlung wie auch durch die Änderung in der Gesetzgebung gebrochen. Es bedurfte dazu gar keiner physischen Gewalt. Keiner der Mollahs wurde anlässlich dieser Reformen getötet oder mißhandelt. Aber der Mollahismus als leitender, führender Stand ist fast völlig verschwunden, in weltlicher Atmosphäre aufgegangen. Wer heute Mollah in Persien ist oder werden will, braucht ein alle zwei Jahre zu erneuerndes Examensdiplom vom Unterrichtsministerium in Teheran, nicht mehr wie früher von der theologischen Schule in Najaf (Irak). Die Zahl der Mollahs im Lande ist im Laufe der letzten Jahre sehr gering geworden. Aber es gibt auch heute noch hochstehende, durch ihre persönliche Religiosität wirklich anziehende Persönlichkeiten unter den Mollahs, wie etwa Aga Shariat Sanglachi, ein frommer Muselman, ein echter Derwisch, der den Geist des Islam, nicht fanatischen Buchstabenglauben predigt, hochgeehrt auch beim Volke, oder der Armeeprediger Scheich Abu Talib Tabrezi, der in seinen Hauspredigten, also in privaten Kreisen, auch den Martyrertod des Imam feiert. Mancherorts scheint der religiös-politische Einfluß der Mollahs neu-estens wieder zu erstarken.

Die breiten Massen des Volkes bewahren sich aber ihre islamitische Frömmigkeit, mag diese auch anders geartet sein als die islamitische Buchreligion⁸. Zeugnis davon gibt der Moscheenbesuch am Freitag, noch mehr der Besuch der privaten Gebetsräume. Bei der Fahrt im Autobus kann man vielfach beobachten, wie die zusammengedrängten Reisenden bei der Abfahrt beten, ebenso bei den verschiedenen Gebetszeiten. An gefährlichen Stellen, bei steilen Kurven, Paßübergängen murmeln sie Koranverse oder singen sie Lieder. In Shiraz, auch im Bazar anderer Städte hört man gelegentlich auch noch den verbotenen Gebetsruf. Freilich schwindet der Glaube an das Kismet, der bis 1900 noch allbeherrschend war, dank der heute im ganzen Lande entfalteten Aktivität mehr und mehr. Hilf dir selbst, so hilft dir Allah oder das Schicksal, gilt heute als Grundsatz zumal der Gebildeten. Epidemien, Krankheiten er-

⁸ Vgl. H. Massé, *Croyances et coutumes persans*, Paris 1938; A. Christensen, *Märchen aus Iran*, Jena 1939.

scheinen der in ihrer bisherigen religiösen Bindung erschütterten Volksseele im Lichte der medizinischen Aufklärung nicht mehr als Fügung Allahs, vielmehr als Folge von Unreinheit und Unachtsamkeit. Das bisherige Vertrauen auf Astrologen und Wahrsager mit Hilfe von Erbsen u. a. bricht ebenso in weiten Kreisen zusammen wie die Furcht vor bösem Blick, mag auch letztere sich noch als relativ stärker erweisen. Auch der Glaube an böse Geister (Ginnen), welche Häuser unbewohnbar machen, ist dahin. Solche Wohnstätten werden zu viel besuchten Kaffees umgestaltet. Die Zeremonien bei Geburt und Tod sind vielfach geändert. Die Derwische mit ihren ekstatischen Heiltänzen und Paradiesversprechungen werden nicht mehr gehört. An Orten, an denen früher zoroastrische oder sonstige Heiligtümer bestanden, pilgern noch heute Fromme zu den Moscheen. Die Volksfrömmigkeit hält eben an uralten heiligen Stätten immer und überall fest, wenn auch neue Religionen diese Plätze mit neuem Glanze verklären. Für einen jungen Forscher wäre gerade das Studium der iranischen Volksfrömmigkeit an Ort und Stelle sehr interessant. Manch uraltes, vorislamitisches Brauchtum lebt da noch heute weiter. Übrigens ist auch heute der Islam in Iran noch eine Art von Staatsreligion. Dem Kultusministerium obliegt die Fürsorge für die Wakfs, also für den Kultus und die religiösen Stiftungen. Auf dem Lande, in kleineren Orten werden die Anti-Mollah-Gesetze nicht so rasch durchgeführt. Bisweilen führen hier die Mollahs auch noch die Geburts- und Sterberegister. In Qum und Mesched gibt es manche Mollahs, die im Koran und der persischen Literatur hochgebildet sind, auch heute noch eine Menge von Schülern um sich scharen. Sie sind natürlich Gegner der derzeitigen Religionspolitik der Regierung. Letztere legt den Leuten, wenn auch inoffiziell, nahe, nicht mehr Namen wie Ali, Mohammed, Hussein u. ä. zu führen, sondern neue, persische Namen zu wählen. Auch Familiennamen müssen die Leute heute annehmen. Sie nennen sich z. B. Weiser, Weisheit, Allwissender, Guter, Güte, wählen also auch abstrakte Bezeichnungen. Ein anderer nannte sich in seiner Sportbegeisterung Schwimmer.

Natürlich fanden die Reformen des gegenwärtigen Shah in der mohammedanischen Welt, zumal im benachbarten Indien und Arabien, vielfach stark ablehnende Kritik. Man bezeichnet ihn als Imam-, muslimfeindlich, als Gegner der Mollahs. Wie ich auf meiner Fahrt 1938 durch den Persischen Golf von einem Kuweit-Araber erfuhr, erblickt man deshalb in ihm auch keinen geeigneten Kandidaten für ein etwa wiederhergestelltes Kalifat. Ebenso wenig kann dafür der König Ghazi I. von Irak in Betracht kommen, da er dem Alkohol huldige. Er ist inzwischen Frühjahr 1939 tödlich verunglückt. Dem König Ibn von Saud-Arabia wirft man zu große Englandfreundlichkeit vor. Hingegen gelten alle Sympathien der mohammedanischen Welt zur Zeit dem jungen König von Ägypten, Faruk I. Bei seinem Volke äußerst beliebt, gewinnt sich dieser Herrscher durch seine allfreitäglichen Moscheebesuche, seine sonstige Frömmigkeit, sein Interesse an Fragen des modernen Islam immer mehr die Sympathien der islamitischen Welt. Die ägyptischen Zeitungen berichten denn auch jeden Samstag getreulich, welche Moschee der König am Freitag zuvor zum Gebete besuchte. Im Ramadanmonat des letzten Jahres (November 1938) las ich in den Blättern Kairos auch stets, welche Feiern der König nach Schluß des Sonnenuntergangs veranstaltete, welche hohe Persönlichkeiten, darunter auch der Rektor der El-Azhar-Moschee-Universität, dazu geladen waren. Wir

können wohl sagen, daß der gegenwärtige Shah von Persien seine Reformen nicht etwa als Gegner der Muselmänner erlassen hat. Er ist der Verehrung des Imam, dem Islam als solchen nicht etwa feindlich gesinnt. Doch ist er ein absoluter Gegner eines engstirnigen, jedem Fortschritt abholden religiösen Fanatismus, wie er besonders dem iranischen Shiitismus zu eigen war. Die Schaffung eines Armeepredigers, einer theologischen Fakultät — beides sein ureigenstes Werk — zeigen, daß er den Geist des Islam auch weiterhin seinem Volke als Quelle der Kraft und des Trostes erhalten will. So wird es dem Shah von weiter und tiefer blickenden Mollahs selbst als Verdienst angerechnet, daß er den Islam in seinem Lande von allen möglichen Auswüchsen gereinigt und damit seine innere Kraft, seinen geistigen Einfluß sogar gestärkt hat. Er ist sich eben der Macht des Islam als Bindeglied aller mohammedanischen Staaten von Westafrika bis Innerchina völlig bewußt und wäre wohl der letzte, der sein Land aus diesem Kreise herausbrechen wollte durch unnötige Verschärfung des religiösen Konfliktstoffes. Heute zumal bei wachsender weltpolitischer Bedeutung des Islam und der islamitischen Staaten wie der panislamitischen Bewegung.

Im heutigen Iran gibt es eine geistige Strömung, die ähnlich wie in anderen Ländern das geistige Erbe der Vorzeit, also hier der vorislamischen Periode, und damit die altpersische Nationalreligion des Zoroaster (Zarathustra) wiederbeleben möchte. Diese „neuzoroastrische Bewegung“ kann als Erfolg buchen, daß auf Bauten der jüngsten Zeit wie etwa am Parlament, auf der Nationalbank, mancherlei Schulen und Polizeigebäuden in Therau wie sonst im Lande (Darband) das altiranische Symbol des Faruhars, Ahura Mazdas mit der beschwingten Sonne und andere den achämenidischen Kunstschöpfungen in Persepolis entlehnte Motive und Darstellungen (geriefte Pfeiler mit Stierkapitellen, Lanzenträger-Relief, Zinnenaufbauten, leider vielfach unschön verchromt) wiedererstehen⁹. Doch eignet bislang dieser neuzoroastrischen Richtung, deren geistige Häupter vielfach außer Lande (wie in Bombay „Iran e Bastan“ d. i. Alt-Iran des Sheikh Seif Azad) leben, keine große Bedeutung. Der Shah selbst scheint sich in diesen heiklen Fragen außerhalb der Kontroverse wie der Propaganda zu halten. Diese Bewegung hat hier in Iran auch nicht die gleichen Formen angenommen wie etwa der Shinto in Japan, dessen geistige Herrschaft im Lande der aufgehenden Sonne wohl zeitweilig durch den landfremden Buddhismus zurückgedrängt werden konnte, der aber, wie es bei den autochthonen Religionen der nahöstlichen und der europäischen Länder überall der Fall war und ist, nie völlig erloschen ist. Neben der überragend shiitischen Bevölkerung gibt es auch orthodoxe sunnitische Mohammedaner im Lande. Ebenso begegnen uns auch heute noch zahlreiche Sufis, Asketen mit Pflege von mystischer Versenkung und Ekstase. Manche von ihnen gelten freilich als Freidenker oder huldigen vielfach pantheistisch-theosophischen Gedanken. Als Sonderrichtungen finden wir auch im iranischen Islam die Ismaeliten, also Anhänger Aga Khans in Indien, die Nussayrer, welche Ali als Stellvertreter Gottes betrachten, die Aliallahis, die Ali als Gott verehren. Die meisten Anhänger aber zählt der Babismus, eine religiöse Sekte, die der 1848 gemarterte Reformator Sayyid Ali Muhammed aus Shiraz — er nannte sich selbst Bab d. i. Pforte — stiftete,

⁹ Der sog. Neu-Pahlari-Stil.

der schon damals gegen Polygamie und Frauenschleier auftrat. Eine neuere Abzweigung davon stellt der Bahaismus, von Baba Ullah (gest. 1892) gestiftet, dar. Als moderne synkretistische Religion scheint sie in der islamitischen Oberschicht eine große Rolle zu spielen. Viele fortgeschrittene Mohammedaner, Juden und Parsi schließen sich ihr an.

Eine besondere Abart des Islam stellen die Yezidis oder Teufelsanbeter dar, die wir hauptsächlich im westlichen Kurdistan, Nordsyrien und den Bergen des Mossulgebietes finden. Ihr Hauptheiligtum ist nach ihrem Begründer Scheich Adin benannt. Ihr Brauchtum zeigt viel vorislamisches und vorchristliches Gut (vgl. Giuseppe Furlani, *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1930).

Manchen Mollahs wirft man ebenso wie auch heute wieder den jakobitisch-monophysitischen Armeniern Spionage im Dienste Englands oder Rußlands vor. Grund genug, sie als national unzuverlässig zu brandmarken, bzw., wie ich es im Herbst 1938 selbst hörte, über letztere Gefängnis- oder Todesstrafe zu verhängen. Der monophysitische armenische Erzbischof wurde angeblich wegen bolschewistischer Umtriebe vor einigen Jahren des Landes verwiesen. Seine Stelle wurde nicht mehr besetzt.

Der heutige Iranier liebt philosophisch-theologische Diskussionen sehr. Dabei läßt er sich vom „Ketman“, von der šiitischen Taqija, leiten, d. h. dem Rechte, wenn es ihm klüger dünkt, seine innere Überzeugung zu verbergen, sich äußerlich als korrekten Islamiten zu geben. Erfordert es bei Reisen im Lande überhaupt sehr starkes Taktgefühl, religiöse Fragen zu stellen, so ist es auch sehr schwer, befriedigende Antwort zu erhalten.

Von den rund 15 Millionen Bewohnern des heutigen Iran zählt fast die ganze Bevölkerung zum Islam (neben 13 Millionen Shiiten etwa 1 Million Sunniten). Außerdem finden wir etwa 60 000 christliche Armenier (monophysitische Jakobiten), 30 000 Nestorianer am Rezaeyeh-See, einige Tausend mit Rom unierte Katholiken, ebenso griechische und russische Orthodoxe, 5–6000 Protestanten, meist von amerikanischen Missionaren betreut, und 40 000 Juden sowie die bereits erwähnten rund 10 000 Parsi¹⁰. In Meschhed leben etwa 4000 Abkömmlinge von Juden, die von Vadi in Zentralasien hierher verpflanzt, 1839

¹⁰ Außerhalb Irans finden sich Parsi-Kolonien besonders noch in Bombay und anderen indischen Städten, in Aden, Singapore, Hongkong. Insgesamt werden etwa 100 000 Parsi, Anhänger der Lehre Zarathustras, heute gezählt. Meist sind sie reiche Kaufleute, Rechtsanwälte usw., deren Lebenshaltung, Bildung, auch Frauenbildung, soziale Einrichtungen dank ihres hochentwickelten Wohltätigkeitssinnes und ihres Gemeinschaftsgefühles sehr hoch stehen. Über ihre oben erwähnten Dakhmas (Türme des Schweigens) vgl. J. D. L. Pavry, *The Zoroastrian doctrine of a future life*, 1926; Jivanji Jamsheji Modi, *The funeral ceremonies of the Parsees, their origin and explanation*, 3. Aufl. Bombay 1923; über Lehre, Ethik und Brauchtum der Parsi siehe J. J. Modi, *Moral extracts from Zoroastrian books for the use of teachers in schools*, ebenda 1914; ders., *The religious system of the Parsees*, a paper, ebenda 1903; ders., *The marriage ceremony of the Parsees*, 2. Aufl. ebenda 1921; ders., *The Naojote ceremony of the Parsees*, 2. Aufl., ebenda 1914 (die N. Ceremonie ist eine Art Einweihungsfeier des siebenjährigen Parsikindes als Mitglied der zoroastrischen Gemeinde mit Darreichung des hl. Hemdes [sudrah] und einer Art wollenen Kleides [kusti] als Symbole von Reinheit, Unschuld und rechtem Handeln); Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 1914.

zum schiitischen Glauben übertraten, die sog. Dschalider d. i. die „Neuen“. Sie blieben aber im Inneren auch weiterhin ihrem Judentum ergeben (vgl. G. Sratil-Sauer, Meschhed, Leipzig 1937, S. 142).

Wohl haben manche der religiös-diplomatischen Abgesandten der Päpste im 13. und 14. Jahrhundert auf ihren weiten Reisen zum Mongolenreiche und nach China auch Persien berührt, wie etwa Johannes de Monte Corvino, Oderich von Pordenone u. a. Aber eine tiefere religiöse Spur haben sie nicht hinterlassen (vgl. meine Schrift: Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien, Bonn 1922, S. 101 ff.; Sir Percy Sykes, *The Quest for Cathay*, deutsch: Europa sucht China, übertragen von Dr. van Bebber, Leipzig 1938). Die neuere katholische Mission ist im Lande seit dem 17. Jahrhundert tätig. Französische Karmeliten (um 1607), Augustiner, Jesuiten (1682) wurden von Dominikanern, Kapuzinern und Lazaristen abgelöst. Auf dem christlichen Friedhof von Jolfa-Isfahan sehen wir noch Grabblöcke alter Missionare, darunter auch den des P. Alexander Rhodes S. J. Am 27. September 1938, dem Höhepunkt der europäischen Krise, besuchte ich mit einem der französischen Lazaristenpatres und Dr. Eilers vom wendenden deutschen archäologischen Institut in einem von Herrn Paul Schünemann uns gütigst zur Verfügung gestellten Auto diesen Europäerfriedhof. Ein viereckiger Granitblock, wohl auf dem Grab des P. Rhodes S. J. selbst, trägt auf der oberen Seite folgende Inschrift: „Hic jacet Alexander de Rhodes Gallus Sacerdos religiosus e societate Jesu Missionarius Apostolicus, qui post longos pro Christo variis in missionibus Orientis collatos labores per Annos 40 primus hic e sociis obiit die 3. Nov. anno salutis 1660 aetatis suae 68“. Übrigens birgt auch die frühere lateinische Kirche und ihr Kreuzgang in Jolfa, die jetzt im Besitze der unierten Armenier ist, manches Missionsgrab. Das Altarbild in der Kirche zeigt den hl. Dominikus vor Maria kniend. (Vgl. P. Berthold Ignace de Saint Anne, *Histoire de l'établissement de la Mission de Perse par les pères Carmes déchaussés*, Brüssel 1885. P. Gallop hat in der Missionszeitschrift der französischen Lazaristen, Jahrgg. 1934—36, Artikel über die alten Missionsgräber — das älteste stammt aus dem Jahre 1650 — veröffentlicht.)

Im Afghanen-Einfall wurde die besonders unter Shah Abbas blühende lateinische Mission völlig vernichtet. Die Lazaristen (seit 1840) haben heute kleine Missionsstationen in Täbriz, Teheran und Isfahan. In Teheran leiten sie auch das Teheran-(früher St.-Louis-)College, eine Mittelschule mit etwa 300 Knaben, die neben iranischer Sprache und Kultur vor allem französischen Geist vermittelt. Doch ist ihr Einfluß heute stark zurückgedrängt durch eigene Landesschulen. Französische Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul unterhalten in der Hauptstadt auch eine Mädchenmittelschule. Seit kurzem wirken auch italienische Salesianer in Teheran. Unmittelbar neben der italienischen Gesandtschaft erbauten sie hier mit finanzieller und moralischer Unterstützung von Benito Mussolini, wie eine Erztafel im Vorraum verkündet, eine hübsche Kapelle. Italienische Schwestern der hl. Zita unterrichten europäische Kinder. Das Wirken dieser fremden Priester und Schwestern ist heute im Lande, das den Grundsatz verfolgt, „Iran den Iranern“, stark beschränkt. Sie widmen sich nach allmählicher Heilung der schweren Wunden durch den Weltkrieg hauptsächlich den im Lande lebenden europäischen Katholiken oder sie suchen orientalische Christen (schismatische Nestorianer und Armenier) für die Union zu gewinnen.

In Bushire befindet sich wohl noch eine kleine katholische Kapelle, in der früher einmal im Jahre ein spanischer Karmelit aus Abadan Gottesdienst hielt. Aber auch Abadan ist jetzt verwaist. Doch gibt es noch 2 armenische Kirchen mit einem jakobitischen Priester hier in dem klimatisch berücktigten Hafen, ebenso in Shiraz. In Shiraz gibt es weder katholische Priester noch Kirche. Doch kommt einmal im Jahre ein Pater aus Isfahan zu seelsorgerischen Diensten (Kindertaufen, Beichte, Messelesen, Trauungen u. ä.) hierher. Die seit 1681 mit Rom unierten Chaldäer und Armenier halten ihren Gottesdienst in Teheran in der Kapelle der französischen Lazaristen. Die unierten Chaldäer [Assyrer] in Iran haben einen Bischof in Urmia und 7 Priester in Täbriz, Teheran, Kermanschah, Hamadan, Kazvin, Salmas, Sennah [Kurdistan]. Schulen besitzen sie in Kermanschah, Urmia, Salmas und Kazvin. Elementarschulen dürfen Fremde überhaupt nicht mehr unterhalten, wenn in Ausnahmefällen, dann nur unter einheimischer Leitung. Aber die Stimmung im ganzen Lande ist stark gegen die fremden Missionsschulen eingestellt. Auch die Leitung von Internaten ist sehr erschwert. Schwestern vom hl. Paul haben auch in Isfahan eine Mädchenschule mit Internat für christliche Schülerinnen. Bekehrungsversuche dürfen bei nicht-christlichen Schülern nicht gemacht, christlicher Religionsunterricht nur Christen gegeben werden.

Weit größerer Freiheit, höheren Einflusses auf die Jugend und selbständigerer Leitung ihrer Mittelschulen erfreuen sich die mit Rom unierten Armenier. Shah Abbas hat 5000 Armenier von dem persisch-russischen Grenzgebiet Araxes 1605 bei Isfahan, in Jolfa jenseits des Zaiandeh-Rud-Flusses angesiedelt. Die monophysitischen Armenier besitzen dort eine prächtige Kathedrale, von Shah Abbas 1605—1618 im persisch-abendländischen Stile mit hoher Kuppel gebaut, mit schönen Gemälden, ein reichhaltiges Museum, etwa 10 kleinere Kirchen und eine Mittelschule. Die unierten Armenier, welche heute die frühere lateinische Kirche und Missionsgebäude innehaben, leiten gleichfalls eine vielbesuchte Elementar- und Mittelschule. Da der Archimandrit selbst Iranier, also im Lande geboren ist, vermag er auch die Stelle eines Direktors der Schule zu bekleiden. Die Schule der unierten Armenier zählt etwa 360 Knaben, von denen aber die meisten der monophysitischen Kirche angehören. Unter 43 Knaben des Internats sind gleichfalls 30 Monophysiten, nur 13 Unierte. Freilich macht die reiche monophysitische armenische Gemeinde mit ihren Schulen der numerisch und finanziell schwächeren unierten Gemeinde bereits starke Konkurrenz. Mit dem unierten Priesterdirektor teilen sich noch einige persische Muselmänner und einige monophysitische Armenier (Jakobiten) in den Unterricht. Für die Zukunft des Landes wird es von entscheidender Bedeutung sein, ob es gelingt, landesgeborene Priester heranzubilden. Denn fremde Priester sind heute hierzulande ebensowenig gerne gesehen wie sonstige Ausländer. Die Lazaristen erzogen früher in ihrem Seminar in Urmia, heute in Teheran zumeist chaldäische Priester. Die übrigen christlichen Gemeinden können sich nicht des gleichen Einflusses erfreuen wie die armenischen.

Auch die protestantische Mission, die amerikanische Kongregationalisten-Mission (American Board) seit 1834—70 und seitdem ihre Nach-

¹¹ Vgl. K. Röbbelen, Die christliche Kirche in Persien, Hermannsburg 1916.

folgerin, die amerikanischen nördlichen Presbyterianer, die Hermannsburger Mission (seit 1880, und seit 1912 amerikanische Lutheraner) arbeitet hauptsächlich unter den in den nordwestlichen Provinzen Aserbeidschan (Urmia) und Kurdistan wohnenden syrischen Nestorianern (Assyrern). Freilich gestaltete sich das Werk sehr schwierig, seitdem sich diese nestorianische Kirche 1898 mit der russisch-orthodoxen Kirche wohl in der Hoffnung auf politisch-kulturelle Hilfe vereinigte. Im Weltkrieg wurde sie dann fast völlig vernichtet, sei es durch russisch-türkische oder durch kurdische Kriegsscharen. Neben den Nestorianern widmete sich die evangelische Mission auch den monophysitischen Armeniern in der Gegend von Täbriz, Salmas und in Jolfa. Die anglikanische Hochkirche betreut wie überall so auch hier hauptsächlich die in fremden Ländern lebenden Engländer. (Am 27. Sept. 1938 wohnte ich mit deutschen Freunden in der St.-Lukas-Hospital-Kapelle zu Isfahan einem vom dortigen Bischof abgehaltenen sehr würdigen Gottesdienst um Erhaltung des Friedens bei.) Daneben wirkt sie auch unter den syrischen Nestorianern (Assyrern). Die Presbyterianer (seit 1870) wie die englische Kirchenmission (Church Mission Society) suchen besonders im Süden auch schiitische Perser für das Christentum zu interessieren. Die entgegenstehenden Schwierigkeiten sind natürlich ungeheuer. Solange die Mollahs oder Murtahias durch ihren Grundbesitz und ihre frühere Stellung im Volke noch großen Einfluß hatten, war die Arbeit wenig erfolgreich. Heute leidet sie unter der englandfeindlichen Stimmung der fanatischen Menge und ihrer religiös-politischen Führer im Lande. Eigentliche Glaubensverkündigung war und ist natürlich nicht möglich. Aber für ärztliche Hilfe wie für sozial-karitative Betreuung der Frauen und Kinder durch die Mission ist die Bevölkerung dankbar. Auch Presse und Schulen der Mission vermögen manchen, wenn auch bescheidenen Einfluß auszuüben.

Iran ist heute, wie alle mohammedanischen Länder, ein sehr schwieriges Missionsgebiet. Die mohammedanische Bevölkerung ist hier wie in der ganzen Welt des Islam der christlichen Mission überhaupt völlig verschlossen. Um so mehr beugen wir unser Haupt in Ehrfurcht vor den christlichen Bevölkerungsschichten des Landes ob des schweren täglichen Kampfes, den hier das treue Bekenntnis zum Kreuze Christi bedeutet. Wir verstehen, daß in Iran wie im Irak und im ganzen christlichen nahen Orient das Fest der Kreuzerhöhung mit besonderem Glanze gefeiert wird. Gebührt der altpersischen Kirche unsere volle Bewunderung ob ihrer dynamischen Lebenskraft, ihrer Missionsausstrahlung nach Innerasien und Südindien, so gelten unsere besten Wünsche der heutigen Christenheit im Iran. Nur schade, daß gerade die europäischen Christen, auch Katholiken, ihrer christlichen Verpflichtung sich hier so wenig bewußt sind. Die mohammedanische Umwelt hemmt sie natürlich in der Erfüllung ihrer Christenpflichten stark. Ich erinnere nur an das Sonntagsgebot. Die vielfach bei iranischen Firmen tätigen Europäer haben natürlich auch den Freitag, den mohammedanischen Ruhetag, als Feiertag. Am Sonntag hingegen müssen sie arbeiten. So versäumen sie meist den Gottesdienst, zumal in dem ungeheuer weit-ausgedehnten Teheran, wo der Besuch der Kirche zeitlich und finanziell ein beträchtliches Opfer bedeutet. Auch der eigens für die religiöse Betreuung der deutschsprechenden Katholiken nach Teheran entsandte deutsche Salesianerpater bestätigte mir dies. Die deutschen Protestanten haben überhaupt keinen Pastor mehr in Teheran.

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 gegrüßt, 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-

sicherung finanzieller Beihilfen für die Missionssprengel. Art. 28 enthält Bestimmungen über die Heranziehung nichtportugiesischer Missionare und die Abmachung, daß alle Missionare ohne Ausnahme in ihrer eigentlichen Missionstätigkeit der ordentlichen Jurisdiktion der Missions-Ordinarien unterstehen. Während der Verhandlungen über den Abschluß des Konkordats hat die Regierung vorgeschlagen, daß die kurzen Normen des Konkordats durch einen eigenen Missionsvertrag näher bestimmt werden. Infolgedessen wurde ein längerer Missionsvertrag abgeschlossen, der sich auf das religiöse Leben in den portugiesischen Kolonien bezieht, aber die bereits bestehenden Abmachungen über das Patronat in Indien unberührt läßt. Dieser Sondervertrag enthält 21 Artikel und fällt unter jene Verträge, die ausschließlich Missionsverhältnisse berücksichtigen, wie die Konkordate mit Portugal v. 1857, 1886 und 1928/29 über das ostindische Patronat, das Konkordat mit Frankreich v. 1886 über das Apost. Vikariat von Pondichéry, das Konkordat mit der Regierung des unabhängigen Kongo v. 1906. In dem Missionsvertrag von 1940 werden u. a. folgende Angelegenheiten geregelt: Art. 1—6 die Umschreibung der Missionssprengel, ihre Leitung und ihr Personal; Art. 7 die Ernennung der Bischöfe (unter Anwendung der „politischen Klausel“), der Missionsoberen und Apostolischen Administratoren; Art. 8 die juristische Persönlichkeit bestimmter Einrichtungen; Art. 9—14 die verschiedenen Arten der materiellen Beihilfe der Regierung für die Missionen; Art. 15—16 das Schulwesen und Krankenpflege; Art. 17 die Exemption des Missionspersonals von gewissen bürgerlichen Pflichten der Staatsbeamten; Art. 18 die Pflicht der jährlichen Berichterstattung über die Missionslage an die Regierung für die Ordinarien und Oberen der Missionsinstitute in der Heimat; Art. 19 die Mithilfe des Hl. Stuhles zur Hebung der Missionstätigkeit der portugiesischen Missionsinstitute; Art. 20 die Beibehaltung des Pfarrsystems in der Diözese Santiago Cap Verde; Art. 21 rechtliche Gleichwertigkeit des portugiesischen und italienischen Textes des Missionsvertrages.

Diese nur skizzenhafte Inhaltsangabe der Verträge, der im folgenden Heft der MR eine ausführlichere Würdigung folgen wird, läßt doch schon erkennen, daß ein Vertragswerk von großer missionarischer Bedeutung abgeschlossen ist. Geschichtlich gesehen setzt es die Tradition fort, die Portugal im vorigen Jahrhundert mit den beiden Missionskonkordaten von 1857 und 1886 begonnen hat. Inhaltlich handelt es sich nicht um ganz neue Abmachungen in Missionsangelegenheiten, sondern manche Vertragsartikel haben ihre Vorgänger in den früheren Abkommen Portugals und anderer Regierungen, besonders in dem Konkordat des Hl. Stuhles mit dem Kongostaat von 1906. Wie in den meisten kirchenpolitischen Vereinbarungen, begegnen wir auch in den portugiesischen Missionsartikeln von 1940 verschiedenen Zugeständnissen der Kirche an den Staat, z. B. portugiesische Staatsangehörigkeit der Ordinarien, Anpassung der Grenzen der Missionssprengel an die Landesgrenzen, Unterweisung der Eingeborenen in der portugiesischen Sprache, ein gewisser Einfluß des Staates bei der Auswahl der kirchlichen Vorsteher, jährliche Berichterstattung an die Regierung; anderseits stellt die weltliche Macht den Missionen eine solche moralische und materielle Unterstützung zur Verfügung, wie es kaum anderswo der Fall sein dürfte. Im Raum der allgemeinen Konkordatspolitik weltlicher Mächte wird das portugiesische Vertragswerk vielleicht nicht ohne Einfluß bleiben und andere Kolonialmächte dazu anregen, im dauernden Einvernehmen mit der Kirche für die religiösen und kulturellen Bedürfnisse der Eingeborenen zu sorgen. Für Portugal aber kann die Begegnung und Einigung zwischen Missionskirche und Kolonialmacht der Ausgangspunkt einer neuen blühenden Missionsbewegung werden, die um so notwendiger ist, als die Missionen dieses Landes unter den kirchenpolitischen Wirren unseres Jahrhunderts stark gelitten haben. Es handelt sich dabei für Staat und Volk um eine Aufgabe, an die vor 400 Jahren Franz Xaver die weltliche Obrigkeit, den König Johann III. von Portugal, mit edlem Freimut erinnert hat: „Die Pläne Gottes zielen nicht dahin, Euer Majestät Schatzkammern mit den Reichtümern des Orients und

mit dem Golde der Negerkönige zu füllen, sondern vielmehr dahin, Ihrer Hochherzigkeit eine Chance zu geben: die anbetungswürdige Vorsehung bietet Ihrer Tugend und Ihrer Frömmigkeit Gelegenheit, neue Verdienste zu sammeln, sie bereitet Ihrem Seeleneifer die Wege, auf daß Sie, unterstützt von den Bemühungen Ihrer getreuen Diener, die Bewohner jener fernen Länder führen können zur Erkenntnis ihres Schöpfers und zum Glauben an den Erlöser der Welt.“ (Brief aus Cochín v. 8. Febr. 1545.) In der Gegenwart aber erinnerte an diese heilige Aufgabe Pius XII. in seinem Missionsrundsreiben Saeculo exeunte octavo v. 13. Juni 1940, das der Heilige Vater anlässlich der Feier der achthundertjährigen Unabhängigkeit Portugals an dessen Bischöfe und Ordinarien richtete. Unter Hinweis auf die ruhmvollen Missionswerke der Vergangenheit ruft der Papst zu einem neuen missionarischen Kreuzzug auf, der sich praktisch in folgenden Werken auswirken müsse: Gute Ausbildung eines zahlreichen missionarischen Nachwuchses und einheimischer Priester und Religiosen, eifrige Förderung des Priestermissionsbundes, ernstes Streben der Missionare nach Selbstheiligung, Mitarbeit aller Gläubigen durch Gebet und Opfer am Missionswerk. M. Bierbaum.

Seminarien und Seminaristen auf den Philippinen 1939/40

(cfr. „Seminarium“, Agosto 1939, pp. 194/95)

Seminar	Leitung	Klein-Semin.	Groß-Semin.	Ges.-Zahl
1. Seminario Central, University of Sto. Tomás	O. P.	—	66	66
2. „ Mayor de San Carlos, Manila	C. M.	—	51	51
3. „ Menor de San Carlos, Mandaluyong, Rizal	C. M.	64	—	64
4. „ de San José, Caloocan, Rizal	S. J.	62	40	102
5. „ de San Carlos, Cebú, Cebú	C. M.	70	66	136
6. „ del S ^{mo} . Rosario, Naga, Camarines Sur	C. M.	69	49	118
7. „ de la Inmac. Concepción, Vigan, Ilocos Sur	S. V. D.	67	57	124
8. „ Mayor de S. Alf. M. Ligorio, Lipa, Batangas	C. M.	—	35	35
9. „ Menor de San Francisco de Sales, San Pablo, Laguna	C. M.	36	—	36
10. „ de María Auxiliadora, Binmaley, Pangasinán	S. V. D.	35	12 ¹	47
11. „ de S. Vicente Ferrer, Jaro, Iloilo . . .	C. M.	91	74	165
12. „ de S. Vicente de Paul, Calbáyog, Sámar	C. M.	28	—	28
13. „ de Cristo Rey, New Manila ²	S. V. D.	27	11	38
14. „ de San José, Porto Princesa, Palawan ³	Recoll.	16	3	19
Total		565	464	1029
Ferner: 16, die an Sto. Tomás Jus Canon. studieren				+ 16
Also insgesamt:				1045 ⁴

J. R.

¹ nur Philosophen; Theologen studieren in Vigan.

² nur für S. V. D.-Nachwuchs.

³ für die Präfektur Palawan unter spanischen Rekollekten.

⁴ Die Gesamtzahl aller Seminaristen im Jahre 1936/37 betrug 960.

Der Unterhalt der Christengemeinde in China

Von P. Dr. Gumbert Ludwig O. F. M., Peiping (China)

Die Erhaltung und der Ausbau des christlichen Gemeindelebens stellt an die Missionskasse ständig wachsende Anforderungen. In den ersten Jahren der Grundlegung einer Gemeinde behelfen sich die Missionare mit gemieteten Häusern für Betsaal und Katechistenwohnung. Wenn sich aber das Christentum eingebürgert hat und eine größere Anzahl Bekenner zählt, muß eine Kapelle gebaut werden und eine ständige Wohnung für den Missionar und Katechisten zur Verfügung stehen; wo es möglich ist, wird auch eine Knaben- und eine Mädchenschule gebaut, und zwar alles auf einem zusammenhängenden, abgeschlossenen Grundstück mit der Möglichkeit, bei fortschreitender Entwicklung alles auszubauen. Dafür muß ein Stück Land oder ein Bauernhof aufgekauft werden, was innerhalb der Dörfer oft schwer und teuer ist. Da die Lehmziegel vor allem in Nordchina das meist benützte Baumaterial sind, ergeben sich immer wieder beträchtliche Reparaturkosten. Katechist, Lehrer und zuweilen noch ein Wächter und Verwalter der Missionsstation müssen für ihre Arbeit im Dienst der Mission so viel erhalten, daß sie und ihre Familien davon leben können. Zuweilen müssen arme und kranke Gemeindemitglieder unterstützt werden. In einzelnen Missionen müssen die Missionare für die Priester- und Lehrerseminaristen ihres Distriktes aus der Missionskasse bedeutende Zuschüsse zu den Studienkosten zahlen¹.

Als Kapitalquellen für diese Auslagen stehen der Mission zur Verfügung: 1. die Einkünfte von Ländereien, Häusern und Kapitalien; 2. die Missionsalmosen aus dem Ausland; 3. die Meßstipendien, für die sehr kleine Taxen festgesetzt sind, da die meisten Christen so arm sind, daß sie nur selten eine hl. Messe lesen lassen können; die Totenmessen mit Absolution für die Verstorbenen sind daher zuweilen überhaupt frei; 4. die Beiträge der Christen².

¹ Chine, Ceylon, Madagaskar, Lille 1931, n. 93, 418 f. Vgl. ZM 1929, 294, wo sich der Kansumissionar über die Bezahlung aller Dienste für die Mission beklagt. Im allgemeinen ist aber eher zu sagen, daß Katechisten und Lehrer nicht ihrer Arbeit und ihren Bedürfnissen entsprechend belohnt werden können, wegen der Armut der Missionen. Mit Recht weist P. Walter Hopp O. M. Cap. auf den Gehalt der Kirchenangestellten, Küster usw. in Europa hin. ZM 1930, 94 f.

² N. Gubbels O. F. M., Praxis missionalis in Vicariatu apost. de Ichang, Wuchang 1935, 102, 110, 115; Synod. Vic. Tsingtao 1929, IV 4, CCS 1930, 83 f.

Mgr. Schotte C. I. C. M. glaubt den Missionaren den Vorwurf nicht ersparen zu können, daß sie zu wenig auf die Unterhaltungspflicht bei den Christen drängen: „Les pays qui ont leur clergé propre doivent pouvoir soutenir eux-mêmes leur clergé et ses œuvres. Je crois sincèrement, que nous n'insistons pas assez sur ce point, et nos chrétiens ne connaissent pas assez et certainement ne pratiquent pas ce commandement de l'Eglise. La formation des chrétiens doit aller de pair avec la formation du clergé. Je m'efforcerai de toutes mes forces de combler cette lacune“³.

Nicht überall ist dieser Mangel in der Erziehung der Christen festzustellen. Besonders die alten Franziskanermissionare sahen sich von Anfang an auf eine, wenn auch nur mäßige Beisteuer der Christen für die Missionsunkosten angewiesen. Die Christen haben diese Verpflichtung auch schon längst anerkannt und bei der Bezahlung der Gemeindelasten dieser Christen hat die Mission keine größeren Auslagen. Für den Bau der Kirche oder Kapelle wird hier grundsätzlich die Hergabe des Bauplatzes verlangt, was die Christen auch fast immer gerne tun. Die Verpflegung des Missionars bei der Jahresmission und bei den übrigen Besuchen bietet keine Schwierigkeit. Auch einen Teil der Schullasten und des Katechistengehaltes, sowie für die Priesterseminaristen zahlen diese Gemeinden⁴.

Die Christen leisten ihren Beitrag in verschiedenen Formen. 1. Mancherorts zahlen die Christen entsprechend ihrem Vermögen eine Art Kirchensteuer, etwa von 2 % der Jahresernte, wie es Mgr. Daguin C. M. in der Mongolei einführte und von den Christen angenommen wurde⁵. Für den Priester ist es aber schwer, die Säumigen anzueifern oder gar die Unwilligen zu zwingen; die daraus entstehenden Unannehmlichkeiten können sein geistliches Amt bei den Gläubigen behindern. Oder 2. die einzelnen Personen zahlen für das Holz und Wachs, das für die Kirche und den Priester benötigt wird, jährlich 150—200 Sapeken. Manchmal wird dieses Geld bei der Jahresmission gegeben, was aber den Anschein der Simonie erwecken könnte, als würde das Geld „für die Beichte“ gegeben, statt als der freiwillige Unterhalt des Missionswerkes, wie es ursprünglich gedacht war. Letztere Methode scheint aber ziemlich allgemein außer Übung gekommen zu sein. 3. Schon erwähnt wurde die von den Alt-

³ Missions de Scheut, Brüssel 1934, 66.

⁴ V. Lange O. F. M., das apost. Vikariat Tsinanfu, Werl 1929, 107 f., 112, 114 f.; ZM 1932, 304.

⁵ Miss. de Scheut 1931, 225. Mgr. Otto C. I. C. M., der dies berichtet, kennt weiter keine Mission, die diese Kirchensteuer eingeführt hätte.

missionaren eingeführte Gewohnheit, daß die Christen den Priester und seinen Diener wenigstens bei der Jahresmission selbst unterhalten, und zwar, indem er der Reihe nach in den einzelnen Familien wohnt oder diese ihm abwechselnd die Speisen bringen, oder daß in der Kirche dafür Kollekten abgehalten werden; auch die Auslagen für Versehänge werden hier dem Priester außer von ganz armen Familien ersetzt. Mgr. Gubbels klagt, daß in neuerer Zeit die Missionare eher ängstlich seien, von den Christen etwas zu verlangen, ja, daß sie zuweilen fälschlich glaubten, es könnten wirkliche Bekehrungen erzielt werden dadurch, daß man ihnen noch Geld gebe. 4. Manche Bischöfe geben für den Unterhalt der Schule, den Bau der Kirche usw. so viel Unterstützung, als die Christen beitragen. Die Erfahrung zeigt, daß dies oft ein wirksamer Antrieb ist. 5. An manchen Orten sammeln die Christen ein gemeinsames Kapital, das ausgeliehen oder zum Ankauf von Land benutzt wird. Von den Zinsen oder dem Pächtertrag werden die Auslagen für Kult und Missionswerke beglichen. Doch bestehen für das Kirchenland verschiedene Gefahren, vor allem jetzt die der Konfiskation und Schwierigkeiten der Verwaltung. Auch bei der Verwaltung des Geldes gibt es nicht selten unter den Christen Redereien und Verdächtigungen, selbst wenn es vom Bischof verwaltet wird, wie das Konzil von Shanghai vorschreibt⁶. 6. P. Gissinger S. J. hat an mehreren Orten seines Distriktes rings um die Kapelle oder Kirche Akazienbäume gepflanzt, die in der Gegend ziemlich gut gedeihen; alle sechs Jahre können sie gefällt werden und der Erlös bedeutet für die Mission eine gute Einnahmequelle⁷. 7. Als die beste Methode, die alle Gefahren und Schwierigkeiten vermeidet, empfiehlt Mgr. Gubbels die Christen zu einem freiwilligen regelmäßigen Beitrag zu erziehen, wie das in England und Amerika üblich ist. Dieser Beitrag zum Missionsunterhalt und das Gebet sei für die Masse der Christen die wichtigste Form der Mitarbeit in der katholischen Aktion, ein von Gott gewolltes, notwendiges Mittel zur wahren Erziehung der Christen und zur Widerlegung des Vorwurfes der Heiden, sie seien „Esser der Religion“⁸.

⁶ Primum Concilium Sinense, Zikawei 1930, n. 500.

⁷ Chine, Ceylon, Madagaskar, Lille 1931, n. 93, 417 f.

⁸ Gubbels, De contributione fidelium pro expensis cultus et operum, in: Apostolicum 1933, 214—216. Auch die verschiedenen Missionsvereine arbeiten in diesem Sinne; vgl. Gubbels, Praxis 114 f.; Bödefeld, in: ZM 1932, 304. Lange, Tsinanfu, berichtet auch von einer Sitte, nach der jeder Familienvater dem Priester die ersten reifen Baumfrüchte und zum chinesischen Neujahrsfest eine Anzahl „bau-dse“, die chinesische Nationalspeise, überbringt. Die Spenden am allgemeinen Missionssonntag, die an das päpstliche Werk

Die Christen zu dieser Mithilfe und Unterstützung des Missionswerkes zu erziehen, schreibt ein Fukienmissionar, „ist eine physische und psychische Tortur. Aber man kommt an dieser Arbeit nicht vorbei . . . Gelegenheit macht nicht nur Nehmer (Diebe), sondern auch Geber. Leicht ist es nicht. Aber immer wieder ein neues Werk, zu dem man sammelt, bittet, quält, zwingt. Heute Schule, morgen Kirche, dann Kapelle, dann für die Feier der Hochfeste, dann für eine Altersstiftung, dann für die Foundation der Station, eine Kerzenstiftung, eine Stiftung, die dem Missionar die Reisen bezahlt, ihn verpflegt bei der Mission usw. Man schwitzt fast Blut dabei. Aber es muß gemacht werden, sonst bringt man den unseligen Materialismus nie heraus⁹.

Zur Erleichterung dieser Erziehungsarbeit schlägt Mgr. Gubbels vor, mehr die katholische Aktion für den Unterhalt der Mission sorgen zu lassen, so daß die Leiter der katholischen Aktion in jeder Gemeinde unter der Leitung des Missionars bei der Einführung, der Einsammlung und Ausgabe des Beitrags beraten und helfen. Im allgemeinen solle auch das, was eine Gemeinde gegeben hat, auch in ihr für den Kult, die Schule, die Wohltätigkeitswerke und die Zwecke der katholischen Aktion ausgegeben werden. Und darum scheine es gut zu sein, wenn zur Vorbereitung des neuen Missionstages den Gläubigen eine Abrechnung vorgelegt werde über die Einnahmen und Ausgaben des verflossenen Jahres, so daß sie sehen, daß nichts veruntreut wurde. Außerdem solle der Bischof jedem Missionar die Beiträge der einzelnen Gemeinden des ganzen Vikariates mitteilen, damit sie es ihren Christen mitteilen und sie dadurch zu einem heiligen Wetteifer anregen¹⁰.

Abgesehen von der gegenwärtigen finanziellen Notlage der Missionen, ist die Mithilfe der Christen zu verlangen im Interesse des einheimischen Klerus, der einmal allein auf sie angewiesen sein wird. Solange das Christentum nicht weit genug verbreitet ist, wird freilich immer nur ein Teil der notwendigen Gemeindeauslagen aufgebracht werden können. Aber das Wichtigste ist, daß die Christen von Anfang an erzogen werden, ihr Möglichstes zu tun¹¹. Im gleichen Schritt mit der Zahl der Gläubigen steigen

der Glaubensverbreitung abgeführt werden, geben die Christen oft in Naturalien, da sie kein Geld haben. Sie werden vom Waisenhaus aufgekauft und das Geld abgeliefert. Miss. de Scheut 1932, 129 f.

⁹ ZM 1930, 104.

¹⁰ Apostolicum, Tsinanfu 1933, 216.

¹¹ Aroud, En Mission, 230 f. "This is really a big consolation, as it shows that out of their poverty . . . they are willing to do their utmost." Maryknoll Mission Letters China, New York 1923, I 241.

dann auch die der Mission zur Verfügung stehenden Mittel und wo immer das religiöse Leben einer Christengemeinde und eines ganzen Missionsbezirkes in sein Endstadium eingetreten ist, sind dann alle Bedingungen gegeben, den einheimischen Klerus zum alleinigen Träger der Lehr-, Priester- und Hirtengewalt der Kirche zu machen und das Missionsgebiet aus der direkten päpstlichen Verwaltung und Sorge herauszunehmen und als selbständige Kirche und eigene Diözese zu errichten.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Buchbesprechungen

Zdenko Vinski, *Die südslavische Großfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Großraum*. Ein ethnologischer Beitrag zur Untersuchung des vaterrechtlich-großfamilialen Kulturkreises. Zagreb (Tušhanec 22), 1938, S. 100.

Die ethnologischen Interessenten unter unsern Abonnenten seien auf obengenannte Schrift aufmerksam gemacht, besonders wegen der interessanten Schlußfolgerungen, zu denen der Verfasser kommt. Im ersten ethnographischen Abschnitt entwirft er nach einer Sichtung der Quellen zur südslavischen Großfamilie eine Phänomenologie der Großfamilie: Bezeichnung derselben bei Kroaten, Serben und Bulgaren, Wohnverhältnisse, Wesen, Hierarchie und Arbeitsteilung (Hausvorstand, Hausmutter, Mitglieder der Großfamilie), Stellung der Frau, Vermögensverhältnisse, Teilung und Verfall. Im zweiten kulturgeschichtlichen Abschnitt wird die Großfamilie als historische Tatsache beschrieben bei den Slaven, Indogermanen (Indoeuropäern), Iranern und arischen Indern, bei den Turkomongolen und Tungusen sowie bei den Ugrofinnen. Der Verfasser folgert aus seinen höchst interessanten und lehrreichen Untersuchungen: „daß die südslavische Großfamilie in ihrer ursprünglichen Form eine ausgesprochen indogermanische (bzw. indoeuropäische) Einrichtung sein muß, die auch bei den Iranern und den arischen Indern feststellbar ist, . . . daß das Prinzip der Großfamilie trotz Anzeichen ihres Verfalls bei allen maßgebenden turkomongolischen und ugrofinnischen Stämmen in mehr oder weniger deutlicher Form faßbar ist, . . . daß die Großfamilie der Turkomongolen und Ugrofinnen mit jener der Indogermanen, also auch der Südslaven, zusammenhängt“, . . . endlich „daß die aus Innerasien stammende patriarchalische Großfamilie als die den uraloaltaischen viehzüchtenden Hirtenstämmen eigene Familienform anzusehen ist.“ Es bedarf kaum eigener Betonung, daß solche ethnologische Feststellungen höchst wichtig sind auch für die geschichtliche Erforschung der religiösen Zusammenhänge.

J. P. Steffes.

A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*. Vorstudien zu einer Untersuchung. Stuttgart (Strecker u. Schroeder) 1939, S. 390, mit 6 Karten. Studien zur Kulturkunde, begründet von Leo Frobenius, hrsg. von Ad. E. Jensen, 6. Bd., Veröffentlichung des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie, Frankfurt a. M.

Dieses, dem Herrn Reichsminister Dr. Hjalmar Schacht vom Verfasser und Herausgeber gewidmete, außerordentlich lehrreiche und fesselnde Buch beginnt mit der wichtigen Feststellung, „daß nicht Priester die

Religionen machen, sondern die Religionen ihre besonderen Priester erfordern und das Priesteramt hervorgerufen“. Zwei umfassende Gruppen afrikanischer Priestertümer werden herausgestellt: die kultischen und die magischen. Unter den kultischen Priestertümern werden behandelt: I. Priestertümer der Königskultur (Der sakrale König und sein Hof; sakrales Königtum und Gestirne, Priester des hl. Feuers; der Stuhl als Insignie im sakralen Königtum, Stuhlträger und Priester der Ahnenstühle; Bestattungsfeier des königlichen Leichnams; Verehrung der Königsahnen in den hl. Hainen). II. Priestertümer der Ahnenverehrungsschicht (Sippen-Ahnenverehrung und der pater familias; Saat und Ernte — ihr Kult und Priestertum; die Reifeweihen und Geheimbünde und ihre priesterlichen Funktionäre). Bei den magischen Priestertümern kommen zur Sprache: Magier, Wesen und Ursprung von Geistern, Hilfsgeister, Subachen und ihre Gegenspieler, Besessenheit und Beschwörer, die Begabung mit magischer Kraft, Schamanen, Regen und Regenpriester usw. Die sehr dankenswerten Karten illustrieren die Verbreitung der Königskultur, der Vorstellung von der Wiedergeburt der Ahnen, der Sippen-Ahnenverehrung und des pater familias, der Subachen (Vampirwesen), der Leoparden- und Hyänenmenschen sowie der Besessenheit in Afrika. Das Buch vermittelt, wie man sieht, ein reiches ethnologisches und religionsgeschichtliches Material.

J. P. Steffes.

Pl. Simon, K. A. Meissinger, O. Urbach, Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. München (Kösel-Pustet), o. J., 50 S., RM. 1,20.

Die Spaltungen der christlichen Kirchen bedeuten nicht nur eine Lähmung der vollen Auswirkung des Evangeliums im Abendlande, sondern vor allem eine große Hemmung in den Missionen. Wie soll sich der Nichtchrist im Missionslande zurechtfinden und entscheiden können, wenn er sieht, wie das Christentum in mehreren einander widersprechenden Formen verkündet wird, und wie zwischen den Verkündern und Bekennern der einzelnen Richtungen keineswegs immer der Geist christlicher Liebe obwaltet. Es kann daher der Missionar nur allergrößtes Interesse an allen Bemühungen haben, die einem gegenseitigen Verstehen der Konfessionen und einer Annäherung in der Heimat die Wege bereiten wollen. Die in dem angezeigten Heft vereinigten Aufsätze aus beiden Lagern wollen unter verschiedenen Gesichtspunkten und von verschiedenen Ausgangspunkten aus Brückenschlag sein oder doch Möglichkeiten einer fruchtbaren Aussprache vorbereiten helfen. Der erste weist namentlich hin auf das christliche Sondergut, das in den einzelnen Kirchen, wenn auch vielleicht zu exklusiv, gepflegt wird, und das in echter und wahrer Katholizität, die nur unter dieser Voraussetzung überhaupt möglich ist, unbedingt Heimstatt finden muß. Der zweite beleuchtet in höchst fesselnder Weise die tiefgehenden Wandlungen, die sich am geschichtlichen Lutherbilde in den letzten Dezennien vollzogen und noch vollziehen, und die neue Sicht, in der sich für Protestanten und Katholiken die Reformation in ihren einzelnen Phasen darzubieten beginnt. Von erquickender Frische und aktueller Wirklichkeitsnähe ist der dritte Beitrag. Hier werden vor allem über die dogmatischen Unterscheidungen hinaus die psychologischen Schwierigkeiten des gegenseitigen Verstehens herausgestellt, die in der geschichtlich gewordenen und erhärteten seelischen Einstellung, in der verschiedenartigen Erlebnis- und Betrachtungsweise der einzelnen Konfessionen ihre tiefe Wurzel haben. Sie vor allem bringen es mit sich, daß oft Differenzen empfunden werden, wo letzte Übereinstimmungen sind, weil diese jeweils verschieden erlebt und formuliert werden. Selbstverständlich will jeder der Aufsätze von seinem Leitgedanken aus nur gewisse Gesichtspunkte entwickeln, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

J. P. Steffes.

E. P. L. de Clercq, C. J. C. M., *De Bakongo*. In hun taal. Spreekwoorden en Fabels. Brüssel (Vromant u. Cie., Drukkers-Uitgevers, 3, Kapellestraat), 1939, S. 246.

Sprichwörter und Fabeln enthalten bei allen Völkern ein gutes Teil ererbter und erfahrener Lebensweisheit. Viel größer ist ihre Bedeutung bei Völkern ohne Literatur. Hier stellen sie in mancher Hinsicht den ganzen Inbegriff des geistigen Lebensgehaltes dar: sie leiten die Normen, Erfahrungen und Einsichten des Lebens weiter von Geschlecht zu Geschlecht. So sind sie das wahre Bildungsgut, das in lebendiger Überlieferung fortwirkt und alle Stammesmitglieder zu geistiger Einheit formt. Der Verfasser des vorgenannten Buches hat mit unsäglich Mühe und bewundernswertem Fleiße eine Sammlung zustande gebracht, die dem Leser einen wirklichen Schlüssel zur Seele der Bakongo gibt. Der Text, der meist zweisprachig, in der Volkssprache und niederländisch, wiedergegeben wird, gliedert sich nach folgenden Gesichtspunkten: Gott als Schöpfer und Herr, der Mensch, die Hexen, die Fetische, die Heirat, die Kinder, das Dorf. So wird der ganze Umkreis des Lebens beschrieben und beleuchtet, Religion, Sitte, Brauch, Welt- und Lebensanschauung werden sichtbar gemacht. Eine unterhaltende und zugleich ethnologisch sehr lehrreiche Lektüre.

J. P. Steffes.

August Bierfert O. M. I., *25 Jahre bei den Wadiriku am Okawango*. 1938, Verlag der Oblaten in Hünfeld (Hessen-Nassau). 8°, 103 S., 12 Bilder. Brosch. RM 1,25.

Wer die Mission am Okawango aus eigener Anschauung kennt, muß dieser Jubiläumsschrift das Zeugnis ausstellen: Anschaulich und spannend, wahrheitsgetreu und belehrend. In sechs Kapiteln erleben wir den Werdegang der dornigen Mission bei den Wadiriku: die Gründung 1910, die Umwelt, die Formen des dortigen Heidentums, die Missionsmethode, die Erfolge und zum Abschluß noch einige Heimsuchungen von 1930/35. Ein Hauptmittel der dortigen Missionierung ist der tägliche persönliche Verkehr mit den Eingeborenen und das Schulwesen. Wenn die Erfolge auch noch klein geblieben sind im Vergleich zu anderen afrikanischen Gebieten, so ist das sachlich begründet in der Unwirtlichkeit jener Gegenden und in der noch tief stehenden Lebensform des Volkes. Um so größer ist das Verdienst der deutschen Oblaten unter ihrem tatkräftigen Oberhirten Bischof Gotthardt, indem sie jetzt mehr als 25 Jahre dort contra spem am Aufbau des Reiches Gottes arbeiten. Bei einer Neuauflage müßte auch die im August 1936 gegründete missionsärztliche Station gewürdigt werden, ferner das Problem der Buschmänner-Mission. Die Zahlenangaben auf S. 95 sind dürftig, vor allem sollte das Zahlenverhältnis der Gesamtbevölkerung zu den Getauften mit Angabe des Jahres berücksichtigt werden. Das letzte Kapitel über die Heimsuchungen ist kein passender Abschluß, weil die Steigerung fehlt. Besonders wertvoll ist der lange Abschnitt über das Heidentum mit ausführlicher Angabe, wie die dortigen Heiden zu den 10 Geboten Gottes stehen. Die Schrift wird nicht nur angehenden Missionaren, sondern auch unseren Katecheten in der Heimat nützlich sein, über diesen engeren Kreis hinaus aber auch allen Freude bereiten, die für missionarisches Heldentum in einem deutschen Kolonialgebiet aufgeschlossen sind.

M. Bierbaum.

Thomas a Jesu (1564—1627), *De procuranda salute omnium gentium*, Libri I—IV. Opus institutis religiosis et missionariis propositum. Novissima editio cura P. Thomae a Jesu (Pammolli) in Facultate theologica Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Romae Theologiae Moralis et Missiologiae Professoris. Romae, Collegio Internazionale S. Theresa, Corso d'Italia 39, 1940. 8° u. 330 S. Lire 15.

Das bekannte Werk des Karmeliten Thomas a Jesu „De procuranda salute omnium gentium“ aus dem Jahre 1613 wollte die Christenheit, be-

sonders die Priester und Ordensleute für die Mission neu begeistern und zugleich den praktischen Missionaren ein apologetisch-methodisches Kompendium an die Hand geben. (Vgl. J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster 1923, S. 12—13.) Wenn nun auch einige Anweisungen des Thomas nicht mehr zeitgemäß sind, so gibt er doch viele methodische Winke überzeitlicher Art, die für jeden Missionar von Nutzen sind. Deshalb ist die von P. Pammolli besorgte Veröffentlichung der ersten vier Bücher, die an bleibendem Wert die folgenden überragen, ein verdienstvolles Unternehmen. Der Nutzen dieser teilweisen Neuausgabe wird dadurch erhöht, daß P. Pammolli in mühevoller Kleinarbeit die zahlreichen, oft ungenauen Zitate genauer nachgewiesen hat und durch einen doppelten Index über Personen, Orte und über wichtige Sachen die Benutzung erleichtert. Somit dürfte der Herausgeber dieser schön gedruckten Ausgabe seine Absicht erreichen: die wissenschaftliche und religiös-asketische Unterweisung des missionarischen Nachwuchses zu fördern, damit er mit „guten Kenntnissen und auch mit brennender Liebe“ auf dem zukünftigen Missionsfelde reiche Früchte bringe (S. XII).

M. Bierbaum.

Felix M. Cappello S.J., Prof. in Pontif. Universitate Gregoriana, *Tractatus Canonico-Moralis, De Sacramentis*, vol. III pars I—II: *De matrimonio*. Editio quarta emendata et aucta. Taurinorum Augustae (Turin)-Romae 1939. Officina Libraria Marietti. 675 S. und 605 S. 50 Lire.

Unter den zahlreichen Lehrbüchern des kath. Eherechts verdient es die neue Auflage von Cappello, neben den Werken von Vromant und Payen, den Missionaren nachdrücklich empfohlen zu werden. Denn die sprachliche Fassung und die Einteilung ist klar und leicht verständlich, die Doktrin ist gut unterbaut. Vor allem werden auch die Verhältnisse der Ungetauften in sich und zu den Getauften stärker als in anderen Lehrbüchern berücksichtigt, z. B. die Naturehe im ersten Kapitel, wo auch Umfang und Rechtsgrund der Gewalt der weltlichen Obrigkeit über die Ehe der Ungetauften eingehend behandelt ist (n. 75—80); ferner das Aufhören des Hindernisses der Religionsverschiedenheit in casu necessitatis n. 199 u. 425; die Anwendung der Normen über das Hindernis der Blutsverwandtschaft auf die Ehe, die von zwei Ungetauften geschlossen ist oder von einem Ungetauften mit einem Getauften n. 521; die sorgfältige Darlegung des Privilegium Paulinum n. 767—788 und der Kontroverse, ob der Papst außerhalb des Paulinischen Privilegs ein vollzogenes matrimonium legitimum lösen kann n. 789—792. Ein kurzer Überblick über die wesentlichen Elemente des kirchlichen Eheprozesses (n. 866—894), der heutzutage in der Regel zum Unterschied von früher vor den Gerichtshöfen des betreffenden Missionsgebietes geführt wird, und ein Anhang über das Eherecht der Orientalen (n. 895—931), die auch in manchen Missionsländern vertreten sind, erhöhen den Wert des Buches für die Missionspraxis. Weil bei der Naturehe der Ungetauften oft nur schwer festgestellt werden kann, ob und wann genau die äußere Kundgebung des Ehekonsenses naturrechtlich perfekt geworden ist, sei der Wunsch geäußert, daß einige Grundsätze darüber bei der Konsenslehre angeführt werden. Mit Nutzen für die Missionspraxis würde in dem Abschnitt über die Assistenz bei der Trauung (n. 672 ff.) die Instruktion der Propaganda v. 25. Juli 1920 erwähnt; auf Grund der Instruktion gelten die Missionare in Gebieten ohne Quasipfarreien als Kapläne des Apost. Vikars und Präfekten und assistieren deshalb nach Erlangung einer *licentia generalis* von Seite des Ordinarius gültig und erlaubt bei den Trauungen: vgl. G. Vromant, *Jus missionariorum. De matrimonio*², Brüssel 1938, S. 156 ff. Als *Ordinarius loci*, der das ordentliche Gericht erster Instanz einzurichten hat, gilt nicht nur der Apost. Vikar und Präfekt (n. 873), sondern auch der *Superior missionis sui iuris*.

M. Bierbaum.

Zeugen des Wortes: *Die Zwölfapostellehre*. Übertragen u. erklärt von L. A. Winterswyl. Freiburg 1939. 75 S. RM 1,20. — *Kirchenväter an Laien*. Übertragen von L. v. Welsersheimb, mit Vorwort von Karl Rahner. Freiburg 1939. 87 S. RM 1,20. — *Gottfried Wilh. Leibniz, Über die Reunion der Kirchen*. Eingeleitet von L. A. Winterswyl. Freiburg 1939. 90 S. RM 1,20. Alle 3 Bändchen im Verlag Herder.

Die Sammlung „Zeugen des Wortes“ enthält manche Schriften, die auch die Missionsarbeit berühren und sie vertiefen können und deshalb als Missionsgabe unseren deutschen Glaubensboten zugeschickt werden sollten. Die *Zwölfapostellehre* zeigt, wie die junge Kirche um das Jahr 100 sich äußerlich formte und innerlich von dem ernsten Willen zur Nachfolge Christi ganz erfüllt war. Immer noch ein wertvolles Vorbild für die Entwicklung der neuen Missionsgemeinden in der Gegenwart. Die gediegene Einleitung und Erklärung von Winterswyl erhöht den praktischen Wert der *Didache*, die wahrscheinlich aus dem Taufunterricht hervorgegangen ist. — In die Zeit der Kirchenväter führen uns ihre *Briefe an Laien*. Diese Mahnschreiben haben an praktischer Bedeutung für die Missionen gewonnen, seitdem durch Pius XI. auch in den Missionsländern das Apostolat der Laien neu belebt und vielseitig organisiert ist. In den Briefen des Sulpicius Severus, Isidor von Pelusium, Gregor von Nazianz, Augustinus, Nilos von Ancyra, Arnobius des Jüngeren, Gregor des Großen finden wir Anweisungen dafür, wie der christliche Laie in der Welt, oft noch umgeben vom Heidentum, Zeugnis für seinen Glauben ablegen soll. Unter diesem Gesichtspunkt, der der katholischen Aktion wesentlich ist, schreibt z. B. Sulpicius Severus an Celantia: „Er (der Völkerapostel) will nämlich, daß die Werke der Gläubigen auch jenen zugute kommen, die unserem Glauben fernstehen, daß mit anderen Worten die Ausübung unserer Religion gleichzeitig deren beste Propaganda sei. Darum heißt er uns wie ein Licht in die Welt leuchten unter Völkern, die auf Irrwegen gehen, damit die Ungläubigen im Licht unserer Taten die Finsternis ihrer eigenen Unwissenheit erkennen können . . .“ In der Einführung schildert Rahner entwicklungsgeschichtlich, wie von Klemens von Alexandrien bis zu den großen Kirchenvätern die Frage besprochen und gelöst wurde, wie der Laie in der Welt das christliche Ideal verwirklichen kann: ein meisterhafter Beitrag zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit und Askese unter besonderer Berücksichtigung des alten Mönchtums. — Wenn die Spaltung des Christentums heute als ein Haupthindernis der Missionsarbeit immer klarer erkannt und schmerzlicher empfunden wird, so dürfte der Versuch des Philosophen Leibniz zur Reunion der Kirchen auch dem Missionar etwas zu sagen haben. Die Korrespondenz mit Fürsten, Prälaten und Frauen seiner Zeit offenbart trotz scharfer Kritik und bei stark rationalistischer Einstellung doch den ernsten Willen zur Wiedervereinigung. Solche Ausführungen über Reunion machen nachdenklich und bewahren den Missionar davor, die Spaltung als etwas Unabänderliches einfach hinzunehmen oder durch zu scharfe Kritik, die leider öfters infolge örtlicher Reibungen mit christlichen Konfessionen in der Missionsliteratur laut wird, der Einigung neue Hindernisse in den Weg zu legen.

M. Bierbaum.

Joseph Albert Otto S. J., *Kirche im Wachsen*. Vierhundert Jahre Jesuitenorden im Dienste der Weltmission. Mit einem Geleitwort von Alois Fürst zu Löwenstein. Freiburg 1940. Herder u. Co. 8°. 220 S. geb. 3,60 RM.

Es handelt sich hier um den ersten Versuch, die gesamte Missionstätigkeit der Gesellschaft Jesu seit 400 Jahren wenigstens in großen Zügen darzustellen. In vier Abschnitten wird dieses weltweite Wirken in der Orient- und Heidenmission vor dem Leser wieder lebendig: Die Grundlegung durch Ignatius von Loyola, die alte Jesuitenmission von 1556—1773, die neue Jesuitenmission von 1823—1940, der heutige Stand nach Personal und Ein-

richtungen. Gewisse Vorgänge, die zu Kritiken oder wissenschaftlichen Streitfragen Anlaß gegeben haben, werden in dieser Übersicht gar nicht oder nur kurz berührt; die Verfasser betont aber im Vorwort, daß es unter der großen Zahl der Missionare auch Versager gegeben habe. Die Seelsorge unter den deutschen Auswanderern (z. B. S. 171—173) gehört nicht in diese Missionsgeschichte, könnte aber in einer eigenen Monographie behandelt werden, für deren Abfassung der Verfasser geeignet erscheint. Im letzten Satz des Vorwortes müßte der Ausdruck „Werbung“ vor einem Mißverständnis geschützt werden durch das Beiwort „objektive“ zur Unterscheidung von der bewußten und gewollten Werbung; viel erhabener und urchristlicher aber im Geiste des Evangeliums tritt die Mission vor den Leser hin, wenn von Werbung für das Ansehen einer bestimmten Nation überhaupt nicht gesprochen wird! Als Ganzes gewertet ist die Jubiläumsschrift, die für weitere Kreise bestimmt ist und deshalb auf wissenschaftliche Belege verzichtet, ein brauchbarer Führer durch die Missionsgeschichte der Gesellschaft Jesu mit ihren staunenswerten Leistungen. Die mit der geschichtlichen Darstellung verbundenen missionsmethodischen Ausführungen sind wertvoll und geeignet, manches Fehlurteil über Recht und Pflicht zur Mission, über ihre Aufgaben und Mittel richtig zu stellen. Weil das missionarische Wirken auch der deutschen Jesuiten berücksichtigt ist, gewinnt das Buch für den deutschen Leser an Reiz, erinnert ihn zugleich bei dem „Blick auf die Heldentaten der kirchlichen Frontsoldaten“ an die eigene Verpflichtung gegenüber dem Werk der Glaubensausbreitung.

M. Bierbaum.

Sepp Schüller, *Neue christliche Malerei in Japan*. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-japanischen Künstler der Gegenwart. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1939. 8°. 68 S. 44 Abb., davon 16 farbig. 3 RM.

Der Verfasser zeichnet ein eingehendes Bild der christlichen Malerei im katholischen Japan der Gegenwart. Eine Anzahl junger und begabter eingeborener Künstler, die sich 1932 zu einer Vereinigung zusammengeschlossen haben, hat sie gleichsam aus dem Nichts geschaffen. Ihre Voraussetzung ist nicht die Tradition des Abendlandes, sondern fast ausschließlich die japanische Kunstüberlieferung und Kunstgesinnung und eine lebendige christliche Frömmigkeit, die es unternimmt, die bei uns so alten und im Osten so neuen Vorwürfe auf eine frische und überzeugende Art zu behandeln.

Da ist der erst im Alter bekehrte und schon verstorbene Etsudo Otake, der eine schöne Heilandgestalt mit merkwürdig west-östlichen Zügen fast in der Art eines chinesischen Tuschemeisters als Kakemono gemalt hat. Da ist der hochkultivierte und eklektisch-geschmackvolle Luka Hasegawa, der im Stil der Byobu des 17. Jahrhunderts die Kultbilder der Muttergottes als Patronin der japanischen Martyrerkirche malt und zarte Madonnen über der Landschaft des Inselreichs, eine holde Verkündigung, die christlichen Samurai, ihre Frauen und Töchter wie Gestalten der heimischen Tradition gestaltet. Da ist der tiefsinnige Visionär Seikyo Okayama, der wie ein japanischer Nazarener die Heiligen seiner Missionskirche, Maria als die göttliche Ahnfrau Nippons und die Jungfrau der Verkündigung in stillen, durchgeistigten Umrissen aus einem inneren Gesicht gestaltet. Da ist endlich die lebenswürdige Malerin Kimiko Koseki, die nicht religiöse Kultbilder schafft, sondern das alltägliche, von Frömmigkeit durchdrungene Leben der japanischen Familie, der Frauen und Kinder in den lieblichsten, tief empfundenen Idyllen schildert. Jean T. Kurosawa wirkt in der gleichen Richtung, während andere junge Maler wie Takahiro Toda, Otani, Sujaku Suzuki und Utsumi mehr in der Art Hasegawas und der altjapanischen erzählenden Malerei mit hohem Geschmack arbeiten. Keiji Kondo malt als Schüler eines Pariser Ateliers einen Kirchenschweizer ganz europäisch, der evangelische Christ Sadakata den meditierenden Heiland nach dem Vorbild der chinesischen Cohan des Kuan-Hsiu.

So gibt das hübsche Büchlein in seinen Bildern wie in seinem Text einen überraschend vielseitigen Einblick in das lebendige Werden einer religiösen Kunst, die aus ältesten und neuesten Elementen im Begriff ist sich zu gestalten und deren Entfaltung von den frischen Kräften eines hochbegabten und sehr kultivierten Volkes getragen wird. Prof. Dr. Otto Fischer.

Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum. (Der ostgermanische Arianismus.). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939. IX u. 442 S. 8°. RM 17,80.

Das Buch hat einen außerordentlich reichen Inhalt und zerfällt in zwei Teile; der erste behandelt „die Grundlagen“, der zweite „die Bekehrung der Ostgermanen zum Arianismus“.

Als Grundlagen behandelt der Verfasser: 1. die Einstellung der Forscher, besonders der heutigen völkischen, zur Germanenmission; 2. die verschiedenen Auffassungen vom Wesen der germanischen Religion; 3. in einer zusammenfassenden Übersicht das Tatsächliche in der germanischen Religion; 4. religionsgeschichtlich Wichtiges aus der Kultur der alten Germanen.

Unter Nr. 1 kommen nach kurzer Beschäftigung mit der Vergangenheit die bekannteren Vertreter der gegenwärtigen völkischen Weltanschauung zur Sprache: Wirth, Hauer, Rosenberg, Günther, Darré, Bergmann, Ludendorff, Rinck, Kummer, Neckel und Prinz Friedrich Wilhelm zur Lippe. Die Genannten treten nicht nur der weitverbreiteten Auffassung entgegen, daß das Christentum unsere „barbarischen“ Vorfahren aus einem Stadium tiefster Unkultur herausgehoben und auf den Weg der Kultur und Gesittung geführt habe, sondern sie vertreten, weit darüber hinausgehend, positiv den Standpunkt, daß das Christentum unserem Volke direkte Kulturvernichtung gebracht habe. So schreibt Ernst Bergmann: „Unsere Vorfahren verehrten das Göttliche im Rauschen heiliger Haine, im See der Nerthus, auf Bergesgipfeln, im Heimatstrom, in Quellen und uralten Baumriesen. Da kam der Glaubenswechsel vor tausend Jahren, und all das Heilige im eigenen Lande wurde dunkle, düstere, heidnische, teuflische Vergangenheit. Die Taufe zog einen Trennungsstrich gegen alles Bisherige; einsam und verlassen ragten die germanischen Opfersteine; der Christianisierte in Deutschland mußte lernen, daß die hl. Stätten, wo der Fuß des Göttlichen die Erde berührt hatte, fern seiner Scholle sind“ (35/6). Den letzten Grund für die verheerenden Folgen der Germanenmission sieht er aber nicht in den Unzulänglichkeiten der ihnen gebrachten neuen Religion des Christentums, sondern grundsätzlich darin, daß alle Mission nur zerstörerisch wirken kann. Er stellt die Frage: „Ist es nicht die ungöttlichste Tat, die es gibt, einem Volke eine andere Religion und einen anderen Gott aufzuzwingen als den, der aus seinem Herzen gewachsen ist?“ (37). Verfasser bemerkt dann, nachdem er die meisten der genannten Autoren Revue hat passieren lassen, daß fast alle Urteile dieser Art meist ohne jeden Hinweis auf eine den Beweis führende Einzelliteratur gefällt werden (44). Von den Wirkungen der Germanenmission zu reden, hält Verfasser für überaus schwierig, da „die Verhältnisse in den verschiedenen Stämmen so verschieden gelagert waren, daß Gesamturteile nicht möglich sind“ (67).

2. Ebenso sehr erschwert das Wesen der germanischen Religion ein einheitliches und allgemein zutreffendes Urteil. Über das, was man sich unter der germanischen Religion vorzustellen hat, besteht unter den Fachgelehrten (Germanisten wie Religionswissenschaftlern) keine einheitliche Meinung. Schmidt führt sechs Typen germanischer Religionsschau, also sechs verschiedene Deutungen, auf: 1. die naturmythologische Auffassung von Elard Hugo Meyer, 2. und 3. die anthropologisch-philosophische Deutung in doppelter Form: a) tragisch gesehen von Hans Naumann, b) optimistisch von Bernhard Kummer; 4. und 5. die kultisch-religiöse Deutung wiederum in

doppelter Form: a) kultisch-ekstatisch von Otto Höfler, und b) mysteriell-ekstatisch von Martin Rink; 6. schlicht religiös von Walter Bätke. Nur einige dieser Deutungen seien hier kurz angeführt.

Die naturmythologische Erklärung versucht alle Einzelheiten der Mythologie, also etwa alle Züge, die sich bei einer germanischen Gottheit finden, „als mythologischen Ausdruck von Naturerscheinungen oder Naturerfahrungen aufzufassen“ (88). Gewitter, Wind und Sturm spielen dabei eine Rolle, besonders bei Wodan-Odin. Aus Wind und Sturm haben sich die verschiedenen Eigenschaften des Gottes entwickelt, allen voran die kriegerische. „Denn Sturm ist bei den Germanen eine uralte Bezeichnung des Kampfes“ (89). Die anthropologisch-philosophische Auffassung sieht in den Göttern Wesen, die den Menschen gleichen, nur daß sie mächtiger sind. Bei der tragischen Schau Naumanns spielt der germanische Schicksalsglaube die Hauptrolle. Götter und Menschen sind in gleicher Weise an das Schicksal gebunden. Die Asen unterliegen der gleichen Fragwürdigkeit und Rätselhaftigkeit wie die Menschen (101). Demgegenüber hebt Kammers Optimismus den Fulltrúi-Gedanken hervor, d. i. das Vertrauen, das der Mensch in die Götter setzt, nicht nur in Thor, dem die erste Stelle gebührt, sondern auch in jeden anderen Gott, den der Mensch sich zum Beschützer wählt (112). Die schlicht religiöse Deutung Bätkes erscheint dem Verfasser als die beste und sympathischste, der er sich anschließt. „Als religiös und nicht als philosophisch bestimmte Menschen müssen wir die religiöse Betrachtung als einzig sachgemäß bejahen, ja fordern. Aber diese religiöse Betrachtung wird auch allein den Berichten gerecht, die wir über unsere Vorfahren haben“ (145). Und aus den Berichten und Zeugnissen leitet Bätke das Wesen des germanischen Gottglaubens als eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ab (135).

3. Eine zusammenfassende Übersicht über die germanische Religion ergibt folgendes Bild: „Tacitus, die Sagas, die christlichen Berichterstatter und die Edda stimmen darin überein, daß wir es in der heidnisch-germanischen Religion mit einem wirklichen Götterglauben zu tun haben, dessen entscheidende Lebensäußerungen sich im Kult, d. i. in Gebet und Opfer, kundtun. Beides setzt die willenhafte Persönlichkeit der Götter voraus“ (146). Das Entscheidende an diesem Glauben an persönliche Götter ist ihr Machtcharakter. Sie sind zudem Schützer und Helfer für die Menschen. Aber ihre Macht hat auch eine bedrohliche Seite. Demgemäß haben sie ihren Kult; zuerst in hl. Hainen und an Brunnen, später auch in Tempeln und vor Götterbildern. „Ein Priestertum hat es in allen Stämmen gegeben“, aber nicht einen gesonderten Priesterstand. Im Mittelpunkt des Kultes stand das Opfer; auch Menschenopfer sind bezeugt. Altäre, Feste und Prozessionen sind nachgewiesen. Der germanische Götterglaube war polytheistischer Art; dabei gemeinschaftsstiftend. Die Sachsen beteten zu Sachsnót, die Ostseevölker zu Nerthus; Frey ist der Gott der Schweden, der der Norweger zuerst Skadi, dann Thor. Die germanischen Götter geben keine Gebote, sind keine Gesetzgeber mit sittlichen Verpflichtungen; „Sitte und Sittlichkeit werden allein von der Gemeinschaft her normiert“ (162). „Über die Vorstellungen der vorchristlichen Germanen vom Leben nach dem Tode haben wir nur lückenhafte Kenntnisse“ (165). Der germanische Glaube geriet mit der Zeit ins Wanken, nicht nur bei vielen einzelnen, die sich von den Göttern betrogen oder verlassen wähnten oder deren Ohnmacht sahen, sondern auch bei den Massen, die dem Schicksalsglauben verfielen (dem Glauben an eine das Leben unbeirrbar bestimmende Macht, der sich keiner entziehen kann, selbst die Götter nicht) (173).

4. Aus dem kulturellen Leben der Germanen seien folgende Punkte hervorgehoben, die mehr oder weniger allgemein und charakteristisch und unbestritten sind: Die Sippe, der Gefolgschaftsgedanke, die Ungleichheit („gleiches Recht für Gleiche, verschiedenes Recht für Verschiedene!“) (191). Es gab Sklaven, und sie waren völlig rechtlos (194). Die Frau stand dem Manne nicht gleich. In die Ehe verkauft (meist nicht ohne

ihre Zustimmung), war sie wirklich gebunden, der Mann aber nicht. Kinder-tötung durch Aussetzen war weitverbreiteter Brauch, und zwar nicht nur solcher Kinder, die Gebrechen an sich hatten. Doch galt es bei Begüterten als unfair. „Abtreibung kam vor und unterlag keiner Bestrafung“ (198). Im übrigen „sind wir uns heute darin einig, daß der alte Germane kein Barbar gewesen ist, sondern wirklich Kultur hatte“, wenn auch keine klassische (201).

Im 2. Teil kommt Verfasser zum eigentlichen Thema, der Christianisierung der Ostgermanen. In einem einleitenden Abschnitt „geschichtliche Voraussetzungen“ hebt er die Bedeutung der Völkerwanderung hervor. Ausgangspunkt ist ziemlich sicher der skandinavische Norden; ihre Grundlage noch sicherer Bevölkerungsüberschuß (200). Politisch gesehen, bedeutet die Völkerwanderung die Germanisierung Europas, weithin auch rassisch, und das ist ein Aktivum, das nicht zu unterschätzen ist. Das römische Reich haben sie zwar „in Scherben geschlagen; aber sie haben in Wirklichkeit doch dem schon fallenden nur noch den letzten Stoß gegeben“ (201).

Im einzelnen wird dann die Christianisierung der folgenden Stämme behandelt: Westgoten, Ostgoten, Wandalen, Sweben, Gepiden, Rugier, Skiren, Heruler, Langobarden und Burgunder. Der Übertritt eines jeden Stammes wird gründlich untersucht. Verfasser holt immer weit aus und packt das Thema von allen Seiten sicher und umsichtig an. Wollten wir dies auch nur an der Behandlung der Westgotenmission illustrieren, die 110 Seiten umfaßt, so würde uns der Raum fehlen. Einleitend weist Schm. die Auffassung zurück, daß Wulfila, der bekannte Bibelübersetzer und Missionsbischof der Westgoten, diesen Stamm durch seine Predigt der arianischen Form des Christentums zugeführt habe und daß der Arianismus die dem Germanen arteigene Ausprägung des christlichen Glaubens sei. Demgegenüber vertritt er die These, daß Wulfila nur eine kleine Volksgruppe, die sog. Kleingoten an der unteren Donau in der Gegend von Nikopolis, bekehrt habe, aber nicht zu dem Arianismus des Arius, sondern zu einer dem Katholizismus viel näher stehenden Art. Dieser Bruchteil des westgotischen Stammes hat dann die übrigen Westgoten missioniert, nicht durch Berufsmissionare, sondern von Mund zu Mund, wie in der Urkirche, woraus schon zu ersehen ist, daß hier keine Gewalt angewandt werden konnte. Die endgültige Christianisierung und zwar Arianisierung geht auf den Westgotenführer Fritigern zurück, der beim arianischen Kaiser Valens Hilfe suchte und fand. Dabei wird die allgemein beobachtete Erfahrung betont, daß der Germane sich dem Gotte des Stärkeren, des Siegers, zuwandte und daß sein Volk in Gefolgschaftstreue den Schritt unbedenklich mitmachte.

Vieles verrät Verfasser noch über Missions- und Bekehrungsmotive, über die Verhältnisse und Entwicklungen im spanisch-gallischen Westgotenreich, das hier auch nicht einmal angedeutet werden kann. Das Ostgotenreich Theoderichs des Großen mit dem Sitz in Ravenna, das Reich des Skiren Odowaker in Rom, das Langobardenreich mit der Hauptstadt Pavia und alle die übrigen Germanenreiche und -stämme erfahren sub specie conversionis eine genaue Untersuchung und klare Darstellung. Auch auf die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse fällt viel Licht. Die Gegensätze Rom und Byzanz, Römerreich und Germanenreiche, Katholizismus und Arianismus werden gut herausgearbeitet; führende Persönlichkeiten wie Wulfila, Theoderich der Große, Odowaker, Geiserich, Hünnerich u. a. mit guter Verteilung von Licht und Schatten fein gezeichnet; die starke Position des Katholizismus wird anerkannt, aber seine damaligen Schwächen werden auch sorgfältig registriert. Überhaupt kommt vereinzelt der protestantische Standpunkt des Verfassers deutlich zum Ausdruck, z. B. S. 278, 304 und 438, wo der Katholik wohl ein Fragezeichen machen könnte. Über den Untergang der deutschen Stämme bzw. ihr Aufgehen im katholischen Romanismus urteilt Verfasser wohl mit Recht: „Der Dualismus der germanischen Reichgründungen auf römischem Boden war ein nationales Unglück. Der Zug ins (römische)

Reich bedeutet für alle deutschen Stämme das Ende“ (399). Dies mit politischen und völkischen Augen gesehen. In bezug auf den Endsieg des Katholizismus über den arianischen Irrtum heißt es S. 434: „Die Preisgabe des Arianismus war keineswegs der Beginn der Romanisierung, sondern fast immer der Schlußstrich unter die erfolgte Romanisierung“. Romanismus aber war gleichbedeutend mit Katholizismus. So steht fest, daß weder die Christianisierung der ostgermanischen Stämme noch auch ihre Katholizierung mit Gewalt erfolgt ist. Die Christianisierung war in den meisten Fällen zunächst der Weg zum Arianismus. Dieser Weg aber war friedliche Mission von Brüdern an Brüdern (431); die Katholizierung aber war durchweg die zwangsläufige Folge des freiwilligen politischen Aufgehens im katholischen Römerreiche. Und weil wir als Katholiken im Katholizismus keinen Irrtum, sondern die Wahrheit sehen, so schließen wir uns der Auffassung von Hermann Dörries an, der „die siegende Kraft des Katholizismus letztlich darin begründet gesehen hat, daß dieser auf dem Gebiete des entscheidenden Gegensatzes, theologisch, der Wahrheit folgte“ (438).

Otto Maas O. F. M.

Sepp Schüller, Christliche Kunst aus fernen Landen. Christliche Kunst aus Afrika, Südamerika, Indien, Java, Indochina, China und Japan. Mosella-Verlag, Düsseldorf 1939. 24 S. Text, 48 Abb., davon 32 farbig, und Umschlagbild. RM 2,—.

Es ist ein schweres, in jedem Lande wieder anders gelagertes Problem der christlichen Mission, unter den Völkern eines primitiven Kulturzustandes und noch mehr in den fernen hochkultivierten Nationen die geistigen Voraussetzungen zu schaffen, die ein volles Begreifen und Aufnehmen der christlichen Heilslehre erst ermöglicht, da diese ja aus jenen Völkern zunächst fremden Vorstellungen erwachsen ist. Es wird hier, in äußeren Dingen wenigstens, eine wechselseitige Anpassung stattfinden, die von hohem Interesse ist. Wie sehr sie gelingen und fruchtbar werden kann, dafür gibt es keinen besseren und augenscheinlicheren Beweis als die religiösen Werke der Kunst, die von christlichen Künstlern aus fremden Kulturen geschaffen worden sind. Erst in jüngster Zeit ist diesem Schaffen die gebührende Aufmerksamkeit zuteil geworden, nachdem besonders die katholische Kirche erkannt hat, daß sie nicht durch die Aufzwingung europäischer Kunstformen, sondern gerade durch die Aufnahme und Anpassung der einheimischen Seh- und Gestaltungsweise an die Erfordernisse des eigenen Kultus die fremden Völker am ersten für die christliche Wahrheit gewinnen und ihnen ihr eigenes Leben innerhalb der universalen Gemeinschaft eröffnen kann. Eine ganz überraschende Blüte künstlerischer Schöpfungen ist schon nach kurzer Frist das Ergebnis dieser Einsicht gewesen. Das schöne und ergreifende Büchlein Sepp Schüllers will davon nicht eine umfassende Darstellung, aber doch einen ersten Eindruck geben, indem es eine kleine Auswahl vorzüglich reproduzierter Beispiele mitteilt.

Im Bereich der Baukunst findet man hier Kirchenbauten aus Afrika, Indien, Indochina, Java und China, die erst vor kurzem zwar von europäischen Missionaren, aber ganz in den Bauformen der Neger, Hindu, Javaner und Chinesen gedacht und errichtet, jedoch von einheimischen Handwerkern in den alten Traditionen ihrer Bau- und Schmuckstile ausgeführt sind. Sie sind mit erstaunlichem Gelingen der Landschaft und der architektonischen Umgebung jener Länder angepaßt, oft von großartiger Monumentalität, und bringen doch auch in der fremden Sprache den christlichen Gehalt und die religiöse Stimmung, denen sie dienen, auf das eindrucksvollste zum Ausdruck.

An plastischen Werken sind einige javanische Holzsulpturen bemerkenswert, die den Stil der klassischen buddhistisch-javanischen Monumentalplastik, wie sie vor mehr als tausend Jahren geblüht hat, zu Kultbildern Christi, Marias und anbetender Engel voll ernster Hoheit und Anmut, oder

auch zu einer schmuckreichen Monstranz, auf das glücklichste verwendet zeigen.

Am reichsten und mannigfaltigsten ist die Malerei vertreten. Abessinische Marien- und Heiligenbilder sind Zeugnisse einer volkstümlichen Fortbildung byzantinischer Ikonen, die seit vielen Jahrhunderten schon stattgefunden hat. Mexikanische Federmosaiken des 16. Jahrhunderts (?) zeigen die Wiedergabe westlicher Andachtsbilder in einer heimischen Technik, indische Miniaturen des 17. Jahrhunderts die Maler der Mogulkaiser zartsinnig bemüht, die Werke Dürers und des italienischen Barock getreulich nachzubilden oder mit den persischen und indischen Schmuckmotiven und Landschaftsvorstellungen zu verbinden. Eine Kreuzigung Christi, eine Erweckung des Jünglings zu Nain sind schon zu jener Zeit ganz in den Darstellungsformen der Miniaturenkunst konzipiert. Ein beinahe entgegengesetztes Vorgehen hat den modernen Maler Angelo da Fonseca dazu geführt, die vertrauten Themen der Mutter Anna, der Verkündigung, Christus bei Maria und Martha, Christus vor Pilatus, die Erscheinung in Emmaus, das Pfingstbild usw. mit indischen Gestalten, Kostümen und Umgebungen und in der flächenhaften Weise indischer Miniaturen zu behandeln. Es ist dabei ein indisch-christlicher Mischstil entstanden, der seine Reize hat, aber doch etwas künstlich und jugendstilmäßig bleibt. Auch die Verwendung der grotesken Figuren des javanischen Wajangspiels für biblische Themen dürfte künstlerisch kaum sehr fruchtbar werden. Um so beglückender ist es, zu sehen, welche tiefe und echte Frömmigkeit, welche Beseelung des Menschen und der Landschaft ein annamitischer und einige chinesische Maler erreicht haben, welche die innigsten christlichen Vorwürfe ganz in der Anschauung und mit den Mitteln ihrer alten heimischen Kunst behandeln. Die Maria mit dem Kinde von Le-Van-De, die Anbetung des Neugeborenen von Lukas Ch'en, die Madonna in der Schneewelt von Chan P'eng sind zarteste Beispiele einer tief christlichen und ebenso echt chinesischen Kunst. Und ebenso atmen die ganz in der japanischen Maltradition und im japanischen Leben wurzelnden Glaubensidyllen von Hasegawa, Koseki und Kurosawa die heiterste Anmut unmittelbarster Natürlichkeit.

Auch die historischen Ausführungen des einleitenden Textes von Sepp Schüller sind sehr beachtenswert.

Ascona (Schweiz).

Prof. Dr. Otto Fischer.

Des heiligen Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung (Mystagogische Katechesen). Aus dem Griechischen übertragen und eingeleitet von Dr. Ludwig A. Winterswyl. (Zeugen des Wortes, 12. Bändchen.) Freiburg, Herder 1939. 57 S.

Die Schrift enthält außer der Einleitung und einigen auf die Taufe bezüglichen Stücken aus der 3. und 17. die fünf sog. mystagogischen Katechesen. Zugrunde gelegt ist der von J. Quasten im *Florilegium patristicum* VII, 2 gebotene Text. Die deutsche Übersetzung W.s ist gut und sachgemäß und zeichnet sich, was besonders hervorgehoben werden muß, durch ihre schöne, edle Sprache aus. Anmerkungen sind nur, soweit unumgänglich notwendig, hinzugefügt. Das Ganze ist eine würdige Wiedergabe des für Katechese und Liturgiegeschichte gleichwichtigen Textes.

A. Rücker.

Ut omnes unum sint. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit, herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve (Westfalen). Münster, Regensberg'sche Verlagsbuchhandlung 1939. 159 S. RM 2,40.

Die Benediktinerabtei St. Joseph-Gerleve veröffentlicht in diesem Buche eine Reihe von Vorträgen, die dort auf der Pfingsttagung 1939 vor Theologen des Kollegium Borromäum und des Priesterseminars Münster gehalten wurden und Gegenstände behandeln, die ein besonderes Interesse beanspruchen; die

Vorträge in Buchform wollen nun auch in weiteren Kreisen für das Verständnis der Ostkirche und den Unionsgedanken werben. Unter „Ostkirche“ ist hier, wie auch sonst häufig, nur die morgenländische Kirche des byzantinischen Ritus, besonders aber die russische Kirche verstanden; das ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, weil diese Kirche heute als zahlenmäßig stärkste im Vordergrund des Interesses steht, aber man sollte dabei doch nicht übersehen, daß es auch noch andere orientalische Kirchen — getrennte und mit Rom vereinigte — gibt, die nicht minder unsere Anteilnahme verdienen.

Eingeleitet wird die Vortragsfolge durch eine tiefempfundene Betrachtung des Hochw. Herrn Abtes Dr. Raphael Molitor über das „Ut omnes unum sint“ des hohenpriesterlichen Gebetes Christi, die das religiöse Fundament der Tagung und des ganzen Unionsbemühens darlegt. Über die Voraussetzungen, die Motive und die Richtung der in unsern Tagen besonders geförderten Bestrebungen, um zu einer kirchlichen Einheit mit der Ostkirche zu gelangen, unterrichtet das von P. Prior Dr. Pius Buddenborg behandelte Thema „Ostkirchliche Arbeit“, die ein rein religiöses Anliegen sein muß, aus dem Glauben an die Einheit der Gründung Christi hervorgehend; er sieht in dieser Arbeit eine Folge der tiefgreifenden Glaubenserneuerung und betont mit Recht, daß man für ein volles Verständnis der hohen Aufgabe das östliche Christentum nicht unter dem Gesichtspunkt des Schismas sehen darf, sondern von der diesem vorangehenden Zeit, von den gemeinsamen ursprünglichen Quellen, ausgehen muß, als welche das Gut der Väterüberlieferung, die Liturgie, Heiligen- und Bilderverehrung besonders hervorgehoben werden. Aus dem erstgenannten Gebiete geht P. Dr. Hermann Keller-Beuron dem Problem „Mystik und Mysterien in den frühen Kirchen des Ostens“ nach; ihre Grundlage ist die wesentlich trinitarisch orientierte Frömmigkeit, die durch Christus in dem Hl. Geist unseren Aufstieg zum Vater vermitteln will. Der Liturgiebereich ist durch zwei Vorträge vertreten: P. Dr. Hieronymus Engberding-Gerleve untersucht außerordentlich gediegen und anregend den Einfluß des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie; die liturgisch interessierten Leser werden für diesen Beitrag besonders dankbar sein. P. Matthäus Rothenhäusler, Gerleve-Rom, gibt einen sehr erwünschten Kommentar zu den von P. Paulus Mazerath im 2. Hefte der von der Abtei herausgegebenen Sammlung „Heilige Feiern der Ostkirche“ (Paderborn 1939) übersetzten „Totenfeiern der byzantinischen Kirche“. Eingestreut sind zwischen den Vorträgen ansprechende Übersetzungen liturgischer Texte, darunter auch das dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem zugeschriebene Gebet zur Wasserweihe an Epiphanie von P. Kilian Kirchhoff O. F. M. — In ein besseres Verständnis der russischen Religiösität, die für den Westeuropäer mancherlei Rätselhaftes bietet, wollen die drei letzten Vorträge einführen: Prof. Dr. J. P. Steffes-Münster gibt in einer feinsinnigen Überschau einen Einblick in „die russische Seele“; er geht von einigen charakteristischen psychologischen Merkmalen aus: der Weiträumigkeit (ein Gegenstück der Weite der russischen Landschaft), der Fülle der in ihr eingeschlossenen Gegensätze und der dadurch bedingten Formlosigkeit, ferner der Neigung zum Irrationalen, zum Mythos und Mysterium, zum passiven Verhalten, Züge, die sich in dem starken religiösen Sinn in entsprechender Weise auswirken. „Der altrussische Heilige“ und „die Ikone als Kultmysterium“ sind Gegenstand der beiden Vorträge, die Dr. Alexej Hackel beisteuert; als geborener Russe und in Deutschland ausgebildeter Kunsthistoriker ist er in besonderem Grade berufen, über diese Fragen als Sachkenner Aufschlüsse zu vermitteln. Wenn auch die durch die Vortragsform gebotene Kürze eine Systematisierung und Vereinfachung notwendig machte, können doch beide Vorträge gerade als erste Einführung in diese Probleme recht gute Dienste leisten.

Das hier in seinem Inhalt kurz skizzierte, vom Verlage gut ausgestattete „Werkbuch“ hinterläßt sicherlich bei jedem Leser einen starken Eindruck; man muß ihm eine weitere Verbreitung wünschen, damit das so notwendige Verständnis für die Ostkirche in unsern Kreisen immer mehr gefördert werde.

A. Rücker.