

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Viermonatsschrift des Instituts für missions-
wissenschaftliche Forschungen

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Aus dem Missionsrundsreiben Saeculo exeunte octavo	1
K. Pieper: Der Quellort der christlichen Mission	3
P. Krüger: Missionsgedanken bei Ephräm dem Syrer	8
M. Galm: Die katechetische Ausbildung des katholischen Missionspersonals	15
Th. Ohm: Katholisches Schrifttum in afrikanischen Sprachen	24
M. Bierbaum: Die Rechtslage des Missionspersonals in dem portugiesischen Missionsvertrag von 1940	37
H. Lindemann: Der Buddhismus auf Ceylon	44
J. Marquart: Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf hl. Boden nach der Revolution	50
Kleine Beiträge: Das erste Handbuch der christlichen Missionskunst / Spaniens Missionsarbeit in Marokko / Aus dem liturgisch-dogmatischen Leben im deutschen Protestantismus	67
Mitteilungen u. Anregungen aus den Missionen: Japan und die Frage einheimischer Kirchenmusik / Aufgaben der Katechisten in China	76
Buchbesprechungen	79



VIERTER JAHRGANG • ERSTES HEFT • 1941

430

Verlag der Verlagsbuchhandlung • Münster in Westfalen

39

MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

herausgegeben von

Univ.-Prof. Dr. Max Bierbaum und Univ.-Prof. D. Dr. Johann P. Steffes

in Verbindung mit folgenden ständigen Mitarbeitern

Andres, Univ.-Prof. Dr. Fr., Bonn
Andres, Dr. P., O. M. I., Essen-Borbeck
Anwander, Dr. A., Poecking Obb.
Aufhauser, Univ.-Professor Dr. J.,
München

Beckmann, Prof. Dr. J., Schöneck
(Schweiz)

Biermann, Dr. B., O. P., Walberberg

Bosslet, K. M., O. P., Würzburg

Dindinger, Dr. J., O. M. I., Direktor
der Päpstl. Missionsbibliothek, Rom

Freitag, Dr. A., S. V. D., Steyl

Gaß, Univ.-Prof. Dr. A., Zagreb

Gregorius, Dr., O. M. Cap., 's Her-
togenbosch

Grentrup, Dr. Th., S. V. D., Berlin

Karrer, Dr. O., Luzern

Kilger, Dr. L., O. S. B., Uznach

Kramer, J., C. S. Sp., Knechtsteden

Kraus, Univ.-Prof. Dr. J. B., S. J., Tokyo

Maas, Dr. O., O. F. M., Wiedenbrück

Meinertz, Univ.-Prof. Dr. M., Münster

Mulders, Univ.-Prof. Dr. A., Nijmegen

Ohm, wl. U.-Prof. Dr. Th., O. S. B.,
Würzburg

Otto, J. A., S. J., Bonn

Paas, J., M. A., Linz a. Rh.

Pieper, Prof. Dr. K., Paderborn

Rommerskirchen, Dr. J., O. M. I., Rom

Rücker, Univ.-Prof. Dr. A., Münster

Schilling, Dr. Dr., O. F. M., Rom

Sigmar, U.-Prof. DDr. J. P., Pittsburg

Schüller, S., Aachen

Tragella, G. B., Miss. Ap., Rom

Walk, Univ.-Prof. Dr. L., Wien

Werth, Dr. K., P. S. M., Rom

Wunderle, U.-Prof. DDr. G., Würzburg

Anschriften des geschäftsführenden Ausschusses des
„Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“:

1. Vorsitzender: Alois Fürst zu Löwenstein, Kleinheubach a. M.

2. Vorsitzender und Leiter der wissenschaftlichen Kommission: Univ.-Prof.
Dr. Max Bierbaum, Münster i. W., Staufenstraße 3.

Schriftführer: P. Dr. Otto Maas O. F. M., Wiedenbrück, Franziskanerkloster.

Schatzmeister: Generalsekretär Joh. Solzbacher, Aachen, Stephanstraße 35.

Postscheckamt Köln 6287 (Sparkasse der Stadt Aachen; für Konto 1016
des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen).

Die Viermonatsschrift erscheint im Umfang von je 6 Bogen dreimal im Jahr,
Verlag Aschendorff, Münster (Westf.), Postscheckkonto: Hannover
19 402, Basel 6395, Amsterdam 109 742, Beograd 68 242.

Bezugspreis: jährlich 7.50 RM, Einzelheft 3.— RM. Ausland ermäßigte Preise.

Anzeigen: $\frac{1}{4}$ Seite 100 RM, $\frac{1}{2}$ Seite 50 RM, $\frac{1}{4}$ Seite 25 RM. Beilagen nach
Preisliste.

Alle für die Herausgeber bestimmten Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tausch-
exemplare usw.) wolle man richten:

für missionswissenschaftliche Beiträge an Prof. Dr. Max
Bierbaum, Münster i. W., Staufenstraße 3,

für religionswissenschaftliche Beiträge an Prof. D. Dr. Johann
P. Steffes, Münster i. W., Waldeyerstraße 51.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: herausgegeben von
den Universitätsprofessoren Dr. Max Bierbaum und Dr. Johann P. Steffes. — Schrift-
walter: Univ.-Prof. Dr. Max Bierbaum, Münster (Westf.), Staufenstr. 3. — Anzeigen-
leiter: i. V. M. Beckmann, Münster (Westf.). — Druck u. Verlag: Aschendorffsche Ver-
lagsbuchhandlung, Münster (Westf.). — Z. Z. gilt Anzeigenpreisliste 1. — I. v. W. z.

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, Landsberg; Prof. Dr. Auf-
hauser, 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., Wörishofen; 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., Rom;
Dr. van den Boom O. M. Cap., 's Hertogenbosch; Prof.
Dr. Walk, Wien; Dr. Werth, P. S. M., Rom; Prof. DDr.
Wunderle, Würzburg

herausgegeben von

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



Okumenisches Institut
der Universität Tübingen

VIERTER JAHRGANG 1941

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung · Münster in Westfalen

Inhaltsangabe des 4. Bandes

Abhandlungen

Seite

Aufhäuser, Prof. Dr. Joh., Auf den Spuren der ältesten Indus-Zivilisation	253
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Aus dem Missionsrundsreiben Saeculo exeunte octavo	1
Bierbaum, Die Rechtslage des Missionspersonals in dem portugiesischen Missionsvertrag von 1940	37
Bierbaum, Ein neu veröffentlichter Missionstraktat des Tommaso Campanella	105
Braam, P. Johann, M. S. C., „Missio“ und „Missionarius“ im römischen Brevier	207
Brinktrine, Prof. Dr. Joh., Das Heil der Ungetauften als Missionsproblem	195
Doergens, Pfarrer Dr. H., Tempel und Kult im orientalischen Hierapolis zur Zeit des sinkenden Heidentums	143
Galm, P. Dr. Maurus, O. S. B., Die katechetische Ausbildung des kath. Missionspersonals	15
Krüger, D. Dr. Paul, Missionsgedanken bei Ephrem dem Syrer	8
Lindemann, Prof. Hans, Der Buddhismus auf Ceylon	44
Marquart, P. Jak., S. V. D., Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf heiligem Boden nach der Revolution	50
Ohm, wl. Prof. Dr. Thomas, O. S. B., Katholisches Schrifttum in afrikanischen Sprachen	24
Otto, P. Jos. Albert, S. J., Mission und Kaste in Südindien	111
Pieper, Prof. Dr. Karl, Der Quellort der christlichen Mission	3
Schüller, Sepp, Die „Chinesische Madonna“ und ihre Entstehung	226
Taeschner, Prof. Dr. Franz, Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise	125 u. 230
Ulms, Wilh., Die Katechumenatspraxis der Weißen Väter	120 u. 217
Wilbrand, Stud.-Rat Dr. Wilh., Ambrosius von Mailand als Missionsbischof	97
—, Zum 70. Geburtstag des Vorsitzenden des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen	193

Rundschau

Freitag, P. Dr. Anton, S. V. D., Aus dem heimatlichen Missionsleben	147
Freitag, Das deutsche kath. Missionswesen unter den Auswirkungen des Krieges	262
Reuter, P. Jakob, S. V. D., Zahlenbild der kath. Mission in Ostasien 1938/39	162

Kleine Beiträge

Bierbaum, Prof. Dr. Max, Das erste Handbuch der christlichen Missionskunst	67
Bierbaum, Das Regionalseminar von Tatungfu in der Mongolei	269
Bierbaum, Die neuen Fakultätenformulare für die Missionsordinarien	271
Biermann, P. Dr. Benno, O. P., Antwort auf Einwendungen gegen die Lösung der chinesischen Ritenfrage	172

Jüssen, Univ.-Dozent Dr. Klaudius, Aus dem liturgisch-dogmatischen Leben im deutschen Protestantismus	74
Kilger, P. Dr. Laurenz, O. S. B., Zur indischen Missionsgeschichte des 16. Jahrhunderts	169
Maas, P. Dr. Otto, O. F. M., Spaniens Missionsarbeit in Marokko	69
—, Das neue Studienhaus der Franziskaner in Peking	174

Mitteilungen und Anregungen aus den Missionen

Maas, Japan und die Frage einheimischer Kirchenmusik	76
Klaus, P. Albert, O. F. M., Aufgaben der Katechisten in China	78

Buchbesprechungen

Abhandlungen der russischen Forschungsgesellschaft in Prag (Steffes)	181
Abtei St. Joseph in Gerleve, Ein Leib — ein Geist. Einblick in die Welt des christlichen Ostens (Pascher)	187
Andrae, Die letzten Dinge (Steffes)	178
Angermair, Das Band der Liebe. Ein Wort über die Formkraft der christl. Gemeinschaft (Steffes)	182
Annali Lateranensi. Vol. IV (Steffes)	179
Archivo Ibero-Americano (Bierbaum)	286
Blanke, Columban und Gallus (Kilger)	91
Beil, In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur lebendigen Gemeinde (Steffes)	182
Boßlet, Katholische missionsärztliche Fürsorge (Bierbaum)	80
Casper, Um die Einheit der Kirche (Bierbaum)	286
Cloß, Das Heidentum der Altgermanen (Steffes)	85
Dessoir, Die Rede als Kunst (Steffes)	183
Devaranne, Die Kirchen Japans (Bierbaum)	81
Dindinger, Bibliotheca Missionum 11. Bd. (Otto)	95
Eilers, Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura (Steffes)	283
Fels, Arnold Rademacher, seine Reden und Aufsätze (Steffes)	82
Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling (Siegmund)	95
Forke, Geschichte der neueren chinesischen Philosophie (Hummel)	94
Freitag-Ahaus, Het Godsrijk (Otto)	278
Georgi, Die Confessio Dosithei (Engberding)	188
Gierlich, Der Lichtgedanke in den Psalmen (Kaupel)	185
von Glasenapp, Buddhistische Mysterien (Ohm)	276
von Glasenapp, Die Entwicklungsstufen des indischen Denkens (Steffes)	179
Groos, Willensfreiheit oder Schicksal? (Hudczek)	185
Grote, An den Ufern der Weltstadt (Rauscher)	283
Grützmacher, Europäische Religionen. Griechische, römische u. germanische Religion (Steffes)	85
Grützmacher, Weltreligionen. Buddhismus und Mohammedanismus (Steffes)	85
Haubold, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Ottos (Steffes)	84
Heiler, Die Einheit der Ost- und Westkirche (Steffes)	182
Heiler, Östliche und westliche Mystik. Eine heilige Kirche (Steffes)	286
Hellweg u. Schütte, In der Bannmeile Tokyos (Andres)	190
Henning, Kirche und Offenbarung bei Zinzendorf (Steffes)	184
Holsten, Das Evangelium und die Völker. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission (Steffes)	180
Jakob, Deutsche Kolonialkunde (Bierbaum)	83
Kafka, Naturgesetz, Freiheit und Wunder (Raitz v. Frentz)	186
Kirchhoff, Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen (Wunderle)	279

	Seite
Kirchhoff, Über dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen (Wunderle)	279
Koenen, Die Bußlehre Richard Hookers (Lortz)	192
Köhler, Logischer Gottesbeweis (Steffes)	184
Konrad, Ein Volk zwischen gestern und morgen. Meine Fahrt zu den Bhagoria-Bhils in Zentralindien (Steffes)	180
Krätzig, Der weltliche Dritte Orden als religionsgeschichtliche Erscheinung (Borgolte)	180
Krieger, Das Rassenrecht in Südwestafrika (Grentrup)	87
Krüger, Gläubiges Beten. Gebete der morgenländischen Kirche (Pascher)	280
Leloir, Verbist. Le fondateur de Scheut (Bierbaum)	278
Lievens, Der Apostel von Chota-Nagpor (Andres)	190
Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum (Maas)	272
Maß, Die Franziskaner im Reiche der Mitte (Biermann)	189
Nagl, Der hl. Ambrosius, Kirchenvater und Erzbischof von Mailand (Wilbrand)	281
Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung (Steffes)	184
Noth, Die Gesetze im Pentateuch (Allgeier)	288
Pernitzsch, Die Religionen Chinas (Steffes)	85
Rademacher, Die innere Einheit des Glaubens (Steffes)	82
Rademacher, Der Glaube als einheitliche Lebensform (Steffes)	82
Rahner, Eine Theologie der Verkündigung (Steffes)	86
Rendl, Der Eroberer Franz Xaver (Andres)	190
Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria, Anno VI (Bierbaum)	96
Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Steffes)	284
von Scheffer, Hellenische Mysterien und Orakel (Keseling)	274
Scherer, Christliche Weltverantwortung (Steffes)	183
Schilling, Christliche Druckereien in Japan (Otto)	277
Schreyer, Bildnis des Heiligen Geistes (Wilbrand)	281
Schüller, Neue christliche Malerei in China (Hölker)	189
Sendende Gemeinde. Heft 60: Grundzüge christlicher Missionsarbeit in zwei Jahrtausenden (Bierbaum)	81
Siegmund, Christentum und gesundes Seelenleben (Steffes)	87
Simon, Zur natürlichen Gotteserkenntnis (Hudeczek)	186
Soiron, Die Bergpredigt Jesu (Kalt)	282
Strojny, Die rechtlich-diplomatische Stellung der päpstlichen Gesandten an die Mongolen unter Innozenz IV. (Maß)	190
Thauren, Ein Gnadenstrom zur neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen (Maas)	90
The new Scholasticism. Editor-in-chief G. Smith (Steffes)	183
Thomé, Meine Freunde. Erbauet das Reich Gottes in Euch (Steffes)	182
Tragella, Chiesa conquistatrice. Panorami e problemi missionari (Bierbaum)	283
Vanden Wyngaert, Mgr. Fr. Pallu et Mgr. Bernardin della Chiesa. Le serment de fidélité aux Vicaires Apostoliques 1680/88 (Andres)	96
Voß und Cieslik, Kirishito-ki und Sayo-yoruku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrh. (Biermann)	88
Weber, Die politische Klausel in den Konkordaten (Bierbaum)	83
Wehr, Al-Gazzalis Buch vom Gottvertrauen (Taeschner)	93
Westermann, Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit (Bierbaum)	276
Wolff, Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage (Steffes)	284
Zeugen des Wortes (Steffes)	86 u. 182

Aus dem Missionsrundschreiben Saeculo exeunte octavo

Das genannte Rundschreiben Pius' XII. handelt ausschließlich von dem Missionswerk (vgl. MR 1940, S. 272) und ist als „Epistula encyclica“ nicht an die ganze Christenheit gerichtet, sondern an die Oberhirten Portugals, — infolgedessen ein Dokument außergewöhnlicher Art. Weil es Anregungen enthält, die unabhängig von den besonderen Verhältnissen der portug. Missionen allgemeine Bedeutung haben, werden im folgenden einige Stellen in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

Missionseifer des Klerus. — „Wer kann besser als der Klerus dieses heilige Werk (jährliche Missionstage mit Aussetzung des hlst. Sakramentes und Predigten in den einzelnen Pfarreien, Internaten und Seminarien) fördern? Deshalb rufen Wir mit väterlicher Gesinnung die ehrwürdigen Priester Portugals auf und mahnen sie inständig, daß sie freudig dem Missionsbund des Klerus beitreten. Ihr wißt wohl, wie nachdrücklich Unsere nächsten Vorgänger diese fromme Vereinigung empfohlen und mit geistigen Gaben bereichert haben; auch Wir selbst wünschen ihr alles Gute und beehren sie mit höchsten Lobsprüchen, — eine Vereinigung, die bei fast allen Nationen schon besteht und das Gewissen und den Willen des christlichen Volkes zum tätigen Eifer für das Missionswerk anregt und ermutigt . . . Es ist ja die Aufgabe der Priester, das Wissen über die Mission unter allen Gläubigen zu verbreiten und in ihren Herzen die Flamme dieses Apostolats zu entzünden; deshalb soll es nach der Mahnung Unseres Vorgängers Pius' XI. keinen Priester geben, der nicht von Liebe zu den Missionen brennt.

Wir wünschen auch, daß in den Seminarien die Kandidaten des Priestertums eine ausgesuchte und gründliche Kenntnis über das Missionswerk erhalten; ist doch eine solche Kenntnis von hohem Wert für eine bessere priesterliche Formung des Herzens und sehr nützlich für jedes Amt, das der Beschluß der göttlichen Vorsehung den einzelnen Priestern zuweist.“

Religiöse und wissenschaftliche Formung der Missionare. — „Es genügt nicht, daß eine große Zahl von Missionaren vorhanden ist; es ist vor allem nötig, daß die Herolde

der evangelischen Wahrheiten zur Heiligkeit erzogen und für jede Aufgabe ihres Amtes ausgebildet werden . . . Man möge ernstlich bedenken, daß niemand den schwierigen und steilen Weg dieses Apostolats betreten kann, der dazu nicht durch eine besondere Gnade berufen ist, und daß niemand den einmal eingeschlagenen Weg vollenden kann, der nicht in würdiger Weise dem Anwehen des göttlichen Geistes und der göttlichen Berufung entspricht. Denn der Herold der evangelischen Wahrheit muß ein Mann Gottes sein, nicht nur weil er von Gott berufen ist, sondern auch weil er sich Gott ganz und dauernd weihet . . . Es handelt sich hier um eine Heiligkeit des Lebens, die tiefe Wurzeln in der Seele geschlagen hat, aber nicht um jene halbe und magere Rechtschaffenheit, die leicht von den verdorbenen Sitten der Ungläubigen befleckt wird.

Außerdem ist es notwendig, daß der Missionskandidat richtig ausgebildet wird in allem, was zu einer gesunden Lehre und zum Amt des Seelsorgers gehört, so daß er gleichsam als »umsichtiger Baumeister« gelten kann. Es genügt für ihn aber nicht eine weite und gründliche Kenntnis der heiligen Wissenschaften, er muß auch die profanen Fächer, die zu seinem Amt in Beziehung stehen, kennenlernen. Wenn er nämlich ein Unkundiger in den heiligen und weltlichen Wissenschaften ist und nur durch seinen Eifer sich führen läßt, wird er die Grundmauern des aufzuführenden Baues in losen Sand legen.

Folgend den Spuren des göttlichen Meisters, »der Wohltatenspendend und heilend einherging« und seinem Auftrag gehorchend »Heilet die Kranken« und »Lehret alle Völker« soll der Missionar nicht nur gelehrt und weise über das Reich Gottes reden; er soll auch Hand anlegen, um so viele mit Krankheit und Elend behaftete Menschen zu heilen, indem er in passender Weise dafür ausgebildet ist und von Liebe zu Jesus Christus bewegt wird. So möge er zugleich den Geist aufrichten und die Herzen, die dem gottlosen Aberglauben verhaftet und in rohe Barbarei versunken sind, zu menschlicher Kultur erheben und ihnen das Licht der Frohbotschaft leuchten lassen.“

Gruß und Mahnung an die bereits tätigen Missionare. — „Bei diesen Aufgaben haben Wir nicht euch, geliebteste Söhne, vergessen, die ihr schon dem Gebote des göttlichen Meisters gefolgt seid: »Fahre hinaus auf die hohe See«. Mit bewegtem Herzen grüßen Wir euch alle und bestärken euren Willen, die ihr schon mitten auf dem Meere unter Mühen tätig seid und die Grenzen des Reiches Gottes zu erweitern sucht. Nachdem Wir euren Mut aufgerichtet haben, beschwören Wir

euch alle und jeden einzelnen mit den Worten des Völkerapostels: »Sei eifrig darauf bedacht, dich vor Gott zu bewähren als Arbeiter, der keine Scheu kennt«. »Sei ein Vorbild für die Gläubigen in Wort und Wandel, in Liebe, Glauben und Reinheit«. Und mit demselben Apostel von dem Wunsche beseelt, auch die notwendigen Hilfsmittel nahezulegen, durch die solche Mahnungen verwirklicht werden können, empfehlen Wir euch ganz besonders dieses: »Strebet nach Frömmigkeit«. Denn wenn die göttliche Gnade euer Herz erfüllt hat, wird sie alles, was um euch ist, beeinflussen, da das Reich Gottes durch dieses Gesetz regiert wird. Denn »es verhält sich mit dem Himmelreich wie mit einem Sauerteig, den ein Weib nahm und unter drei Maß Mehl mengte, bis das Ganze durchsäuert war«.“ Bm.

Der Quellort der christlichen Mission

Von Prof. Dr. K. Pieper, Paderborn

Lange Zeit hat es als eine unwidersprochene Tatsache gegolten, daß Jerusalem Geburtsort und Ausgangspunkt der christlichen Kirche sei. Hier, am Orte der Passion und Auferstehung Jesu, hat sich nach der Darstellung der kanonischen Apostelgeschichte zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres, in dem die eben erwähnten Ereignisse stattfanden (wohl 30 oder 33 unserer Zeitr.), der erste zu einer sichtbaren Einheit verbundene Kreis von Jesusgläubigen, die älteste Christengemeinde, gebildet. Sie umfaßte an der Schwelle ihres Daseins etwa 120 Personen. Ihre Leitung lag in den Händen des Apostelkollegiums, an dessen Spitze Petrus stand. Von diesem Punkte aus hat die junge Kirche ihre Heilsverkündigung, ihre Mission, begonnen und sich allmählich immer weiter über den Erdkreis ausgedehnt.

Gegen diese traditionelle Anschauung von der Entstehung der Kirche von Jerusalem aus sind in der letzten Vergangenheit wiederholt Bedenken erhoben worden. Man hat diese Überzeugung durch die neue Ansicht ersetzen wollen, daß gleichzeitig mit oder gar schon vor der Gemeindegründung in Jerusalem ein geschlossener Kreis von Jesusgläubigen im Norden des Heiligen Landes, in Galiläa, vorhanden gewesen sei, der ebenfalls eine Zelle war, von der das Christentum sich ausgebreitet habe. Wegen dieser galiläischen Urchristenheit müsse man — so wird behauptet — mindestens von einem doppelten Ursprung der christlichen Kirche sprechen. Ja, vielleicht müsse man sogar zugeben, da die galiläische Urgemeinde der Konstituierung der jerusalemischen Urgemeinde zeitlich vorangehen dürfte, daß Jerusalem überhaupt keinen Erstlingsanspruch erheben könne. Als Leiter dieses galiläischen Ausbreitungszentrums der Urkirche betrachtet man die sog. „Brüder des Herrn“. Diese Hypothese, wenigstens ihren Kerngedanken, vertrat vor-

bald zwanzig Jahren R. Schütz in der Untersuchung: Apostel und Jünger, die über die Entstehung des Christentums handelt¹. Mit ihr sympathisierte auch H. Achelis in seinem Werke: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten². In allerjüngster Zeit hat sie zwei lebhaft Befürworter an E. Lohmeyer und W. Grundmann gefunden. Der erste empfahl sie in seiner Arbeit: Galiläa und Jerusalem³, der letztere in seiner Abhandlung über: Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde, die im letzten Heft der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche erschienen ist⁴.

Zur Begründung dieser Ansicht wird vor allem auf Apg 1,8 und 9,31 hingewiesen. In 1,8 wird über die Verbreitung des jungen Christentums in einem Wort des Auferstandenen an seine Apostel folgendes ausgesagt: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“. Und 9,31 wird die kirchliche Lage, wie sie sich einige Zeit nach der Bekehrung des Saulus darstellte, so gezeichnet: „Jetzt hatte die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samaria Frieden“. Man sagt nun, daß es auffällig sei, daß in der ersten Stelle Galiläa nicht genannt werde, während es in der zweiten Stelle einen Platz hat. Man glaubt, daß die Nichterwähnung in 1,8 sich ganz natürlich erkläre, wenn Galiläa damals bereits eine terra christiana war und darum einer Verkündigung nicht mehr bedurfte⁵. Unter dieser Voraussetzung sei dann auch die Miterwähnung in 9,31 selbstverständlich. Für die weitere Annahme, daß als Träger und Verbreiter des galiläischen Christentums die sog. Brüder des Herrn anzunehmen seien, beruft man sich auf eine bei Eusebius (Kirchengeschichte I, 7, 14) aufbewahrte Mitteilung des Palästinensers Julius Africanus († nach 240) über die sog. Desposynoi = Verwandte des Herrn. Nach Lohmeyers Verständnis dieser Stelle soll Julius Africanus sagen, daß diese von Nazareth (in Galiläa) und Kochaba (in der Dekapolis) aus an der Verbreitung des Evangeliums gearbeitet hätten⁶. Hierzu passe auch die Mitteilung des Paulus (1 Kor 9,5), daß die „Brüder des Herrn“ Mission getrieben haben, wie „die übrigen Apostel und Kephass“. Die Kombination dieser beiden Nachrichten ergebe, daß die Verwandten des Herrn „Leiter der galiläischen Gläubigen und Verbreiter des Evangeliums, vor allem in und um Galiläa waren“. „Erst wenn man dieses als Tatsache ansetzt, begreift es sich, weshalb Lukas niemals einen Apostel oder Missionar nach Galiläa gehen läßt, wohl aber nach Judäa und Samaria“⁷.

Das sind die wesentlichen Grundlagen der neuen Hypothese. Kann diese als solide begründet angesehen werden? Unabhängig von den für sie vorgebrachten Argumenten ist zunächst folgendes festzustellen: Die neue Ansicht von dem doppelten Ursprung der christlichen Kirche widerstrebt zunächst der Anschauung des Paulus. Dieser vertritt in Röm 15,26 ff. eindeutig die Überzeu-

¹ Gießen 1921, 5.

² Leipzig 1925, 1 f.

³ Göttingen 1936, 47 ff.; 53 ff.; 100 ff.

⁴ Band XXXVIII (1939) 45 ff.

⁵ Lohmeyer 52; Grundmann 45.

⁶ Lohmeyer 53.

⁷ Lohmeyer 54.

gung, daß die Heidenchristen Schuldner der Christenheit Jerusalems dadurch geworden seien, daß sie an deren geistigen Gütern Anteil erlangt hätten. Mit dieser Feststellung anerkennt Paulus zunächst persönlich Jerusalem als alleinigen Mutterschoß und einzigen Ausgangspunkt der jungen Kirche. Und Paulus konnte zweifellos um diese Dinge Bescheid wissen, da er sowohl vor wie nach seiner Bekehrung zu der Christengemeinde Jerusalems Beziehungen gehabt hat. Der christliche Missionar Paulus hat nach dieser Überzeugung auch weiterhin gehandelt. Denn nach dem Zentrum Jerusalem ist er von seinen Reisen immer wieder zurückgekehrt⁸. Nach Gal 2, 2 hat er dieser Gemeinde und insbesondere den „Angesehenen“ in ihr auch sein Evangelium zur Approbation vorgelegt. Und ferner hat er in Röm 15, 19 bei einer Angabe über seine eigene Missionsleistung diese von Jerusalem aus bestimmt. Das sind weitere wichtige Tatsachen, die unmißverständlich dartun, welche Bedeutung Paulus Jerusalem für die Kirche zugemessen hat. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus im Römerbrief von der Stellung Jerusalems spricht, offenbart noch ein weiteres. Wir erkennen daraus, daß er nicht den geringsten Zweifel daran hat, daß die ihm persönlich noch unbekannte römische Christengemeinde (ebenso wie seine eigenen Christengemeinden in Mazedonien und Achaja) mit ihm der gleichen Meinung sind. In den fünfziger Jahren des ersten christlichen Jahrhunderts bestand also sozusagen ein *unanimis consensus* in der Heidenchristenheit darüber, daß Jerusalem der Quellort der Kirche Christi sei.

Aber auch die frühe Judenchristenheit hat diese Überzeugung geteilt. Laut Mt 4, 5 und 27, 53 (vgl. auch Apk 11, 2) galt den Judenchristen Jerusalem trotz des Messiasmordes, der in ihr stattgefunden hatte, als „die heilige Stadt“. Warum hat sie diesen Namen bei ihnen geführt? Etwa wegen der Erscheinungen des Auferstandenen, die dort stattgefunden haben? Nein, denn gerade das judenchristliche Matthäusevangelium, in dem die „heilige Stadt“ eine Rolle spielt, weiß auch um Erscheinungen in Galiläa. Mit dem Hinweis auf Erscheinungen Jesu daselbst erklärt sich also die ehrenvolle Bezeichnung Jerusalems nicht. Sie wird vielmehr verständlich aus der Bedeutung, die Jerusalem als Geburtsort und Ausgangspunkt der jungen Kirche hat.

Harmonisch reiht sich in diesen Zeugenkreis auch das Evangelium des Lukas ein. Denn in ihm wird 24, 47 ein Herrenwort

⁸ Vgl. Gal 1, 18; 2, 1 ff.; Röm 15, 25; Apg 9, 26; 11, 29 f.; 15, 2; 18, 22; 21, 15.

überliefert, wonach die Missionspredigt unter allen Völkern in Jerusalem ihren Anfang nehmen soll. Und wie dem Evangelium, so gilt auch der Apostelgeschichte desselben Autors an vielen Stellen Jerusalem als einziger Entstehungs- und Ausgangsort der Kirche Christi. Vgl. 1, 4. 8. 12. 15; 2, 1 ff. u. ö. Es wird darum aus den oben erwähnten Stellen Apg 1, 8 und 9, 31 zuviel entnommen, wenn man sie im Sinne der neuen Meinung ausbeuten will. Galiläa bleibt in der programmatischen Weisung Jesu in 1, 8 ganz bestimmt nicht deshalb ungenannt, weil es schon eine terra christiana ist. Viel näher liegt folgende Erklärung. In der Stelle: „Ihr werdet mein Zeuge sein in Jerusalem, und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“, will der Herr den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß seine Lehre universalen Charakter habe, daß sie für die Menschheit bestimmt ist und alle Völker, Juden, Samariter (= halbe Heiden) und volle Heiden für dieselbe gewonnen werden sollen. Das geographische Moment ist hier bedeutungslos; es tritt hinter dem ethnographisch-religionsgeschichtlichen zurück. Wäre das nicht der Fall, so müßte es befremden, daß Jesus den geographisch genau umgrenzten Termini Judaea und Samaria den unbestimmten „bis an das Ende der Erde“ nebenordnet. Unter der Annahme aber, daß er die Heidenwelt bedeutet, kommt er zu seiner vollen Geltung. Noch mehr wird die primär religionsgeschichtliche Pointe der einzelnen Begriffe in 1, 8 einleuchtend, wenn man beachtet, daß die Worte Jesu die Antwort bilden auf die in 1, 6 gestellte Frage der Apostel, ob er jetzt die Herrschaft für Israel, d. h. das Reich ganz im Sinne der national so engen Erwartung des zeitgenössischen Judentums wieder aufrichten werde. Jesus hat also in 1, 8 religionsgeschichtliche, nicht geographische Größen nebeneinandergestellt, er hat an Völker, die durch ihre religiöse Gedankenwelt bisher geschieden waren, gedacht und sie als das Objekt der Missionstätigkeit der Jünger namhaft gemacht. Ist dem aber so, so war die Erwähnung Galiläas nicht notwendig, da seine Bewohner in dem Begriff Judäa mit eingeschlossen sind. Damit ist das Rätsel der Nichtnennung Galiläas, über das Lohmeyer ohne Erfolg forscht, in durchaus befriedigender Weise gelöst. Bemerkt sei noch, daß gegen diese Lösung die in demselben Verse stattfindende Erwähnung von Jerusalem nicht ins Feld geführt werden kann. Der Herr nennt diese Stadt ausdrücklich, weil von ihr gemäß prophetischer Weissagung (Is 2, 3; Mich 4, 2) die Verkündigung seines universalen Reiches ihren Ausgang nehmen soll.

Umgekehrt liegt die Sache in Apg. 9, 31. Hier handelt es

sich um eine tatsächliche Feststellung. Daher waren die Gebiete, die zu der hier vorausgesetzten Zeit des Friedens sich erfreuten, einzeln zu nennen. Hier ist daher die besondere Erwähnung Galiläas, falls die Kirche dort schon Boden gefaßt hatte, durchaus am Platze.

Auf Grund der im Vorausgehenden getroffenen Feststellungen bleibt es also dabei, daß Jerusalem alleiniger Ausgangspunkt der christlichen Kirche ist. An diesem Tatbestand können auch die sog. Brüder des Herrn nichts ändern. Aus Paulus 1 Kor 9, 5 wissen wir, daß sie sich der Mission gewidmet haben. Ein anderes neutestamentliches Zeugnis gibt es dafür freilich nicht. Zu welchem Zeitpunkt diese Missionsarbeit begonnen hat, sagt Paulus nicht. Darum hört Lohmeyer zuviel aus den Worten des Paulus heraus, wenn er nach ihm wissen soll, daß „die Herrenbrüder von Anfang an Mission getrieben haben“⁹. Derselbe Paulus hat nämlich, wie wir sahen, in Röm 15, 26 auch ganz unmißverständlich die besondere Bedeutung Jerusalems für die junge Kirche hervorgehoben. Die Missionstätigkeit der Brüder des Herrn kann daher nach Paulus erst begonnen haben, nachdem die Gemeindegründung zu Jerusalem erfolgt war. Das bestätigt auch die Apostelgeschichte des Lukas. Denn nach 1, 14 weilten die „Brüder des Herrn“ zur Zeit der Entstehung der jerusalemischen Gemeinde in Jerusalem und nicht in Galiläa. Und auf Grund von Apg. 12, 17 ist vielleicht sogar anzunehmen, daß sie noch längere Zeit in Jerusalem geweiht haben. Diese Annahme ist allerdings nur dann sicher, wenn unter den dort erwähnten Brüdern die Herrenbrüder und nicht abwesende Christen gemeint sind. Aber sei dem wie immer. Sicher haben einige der „Brüder des Herrn“ einige Zeit nach der Gründung der jerusalemischen Urgemeinde auf Grund der Angabe 1 Kor 9, 5 Jerusalem wieder verlassen. Freilich nicht alle. Denn dem bekanntesten der Herrenbrüder, Jakobus, begegnen wir nach der Heimkehr Jesu zum Vater überhaupt nur noch in der Stadt Jerusalem. In der Christengemeinde dieser Stadt hat er zeitweilig eine hochangesehene Stellung gehabt (Apg 12, 17; 21, 18). Aber mehrere der Herrenbrüder haben Jerusalem ganz sicher wieder verlassen und mögen sich nun zunächst — entsprechend der bei Julius Africanus bezeugenden Angabe — nach Nazareth in Galiläa zurückbegeben haben, da sie nach Mk 6, 3 (Mt 13, 55) früher dort auch schon gewohnt hatten. Auf Grund von Apg 9, 31 steht fest, daß in Galiläa schon früh Christengemeinden entstanden sind. Ihren Grundstock

⁹ Ebd. 53.

mögen die bei Paulus I Kor 15,6 erwähnten „mehr als 500 Brüder“ gebildet haben, die einer Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt wurden. Denn es spricht vieles dafür, daß diese Manifestation Jesu in Galiläa stattgefunden hat¹⁰. Die ersten Anfänge dieser galiläischen Christenheiten mögen auf aus Jerusalem heimgekehrte Pfingstpilger zurückgehen. Mit diesen galiläischen Christen mögen nun die Desposynoi zusammengekommen und unter ihnen als Verwandte Jesu bald ein besonderes Ansehen genossen haben. Daß sie aber, „an die Heimatprovinz gebunden, Mission getrieben haben, wie die Erwähnung von Nazareth [bei Julius Africanus] zeigt“, wie Lohmeyer¹¹ und abhängig von ihm Grundmann¹² erklären, darüber steht bei Julius Africanus gar nichts. Zu lesen ist bei ihm, daß die Desposynoi von den jüdischen Dörfern Nazareth und Kochaba aus sich über das übrige Land zerstreut hätten (τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες). Auf einem falschen Verständnis dieser Worte haben dann beide ihre neue Hypothese von einer galiläischen Missionstätigkeit der sog. Herrenbrüder aufgebaut und diese Arbeit dann noch gegen das Zeugnis der Apostelgeschichte in eine so frühe Zeit verlegen wollen, daß damit das Erstlingsrecht Jerusalems beseitigt wurde.

Mit den sog. Herrenbrüdern und ihrer durch Paulus bezeugten Missionstätigkeit läßt sich somit ebenfalls nichts gegen den Primat Jerusalems ausrichten. Es bleibt somit auch weiter bei der alten Erkenntnis, daß die jerusalemische Christengemeinde die Urgemeinde der Kirche ist.

Missionsgedanken bei Ephräm dem Syrer

Von D. Dr. Paul Krüger, Münster (Westf.)

Das Christentum des Morgenlandes ist mannigfaltig und dynamisch. In ihm hat das syrische Christentum, dessen Heimat der Oberlauf des Euphrat und des Tigris ist, namentlich nach der dynamischen Seite seine besondere Bedeutung und Stellung: es ist lebendig und voll innerer Kraft. Der Schwung und die übersprühende Lebendigkeit der syrischen Kirche haben ihr auch den Weg nach außen gewiesen, zu den Menschen, die der Lehre Christi noch fremd gegenüberstanden; so lag ihr der Missionsgedanke nicht fern. Das syrische Christentum kannte die Mission im Sinne einer Sendung oder Aussendung von Glaubens-

¹⁰ Vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief⁹ (Göttingen 1910) 350; J. Sickemberger, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer⁴ (Bonn 1932) 74.

¹¹ S. 53.

¹² S. 45 f.

boten in fernere Länder. Einen ungeahnten, noch nicht genügend durchforschten Aufschwung nahm die Missionstätigkeit des späteren getrennten ostsyrischen Christentumes vom 5.—12. Jahrhundert. Es drang vor bis nach Arabien, Ostindien und China. Das im Jahre 1625 entdeckte, 779 errichtete Denkmal von Si-an-fu gibt uns Kunde von dem Vorhandensein und dem Einfluß der getrennten ostsyrischen, d. h. nestorianischen Kirche in China. Nach A. E. Gordon übte dieses Christentum sogar einen gewissen Einfluß auf den Mahayana-Buddhismus aus. Die Mission der nestorianischen Kirche erreichte im 13. Jahrhundert ihre höchste Blüte: sie umschloß 27 Metropolen und 230 Diözesen in Asien¹.

Wir behandeln hier Missionsgedanken des syrischen Christentumes in der ältesten Zeit, d. i. vor der Trennung in die monophysitische, d. h. jakobitische und nestorianische Kirche. Die syrischen Väter haben zwar nie eingehend sich über den Missionsgedanken ausgesprochen, doch fehlt es uns nicht an gelegentlichen Äußerungen zum Thema der Mission und der Missionstätigkeit. Als Kronzeugen unserer Darlegungen wählen wir den Hauptvertreter des syrischen Christentumes, den hl. Kirchenlehrer Ephräm den Syrer († 373). In seinem umfangreichen Lebenswerke, das zum größten Teile aus Hymnen und Reden besteht, finden sich weit zerstreut Andeutungen und Hinweise auf die christliche Mission, teils ausdrücklich, teils in mehr allgemeiner Form. Da wir eine Gesamtausgabe der Werke Ephräms noch nicht besitzen, mußte das Material zu unserm Aufsatz aus den verschiedenen Teilausgaben gesammelt werden. Zugrunde gelegt wurden nur die auf uns gekommenen syrischen Werke, nicht die griechischen oder andere Übersetzungen. Letztere sind wissenschaftlich nicht so wertvoll, namentlich nicht die Hauptmasse der griechischen Übersetzung, da diese ungenau und umschreibend ist. Zum Teil finden sich hierin Stücke, die gar nicht von Ephräm stammen². Benutzt wurde die deutsche Übersetzung ephrämscher Texte in der Kirchenväterausgabe³. Wissenschaftliche Sicherheit bieten uns daher nur die syrischen Texte und die aus ihnen geflossene Übersetzung. Auf Grund der Nachrichten und Äußerungen, die uns in den syrisch erhaltenen Werken Ephräms überliefert sind, können wir uns ein genügend klares Bild von dem Missionsgedanken machen, inwieweit er im syrischen Christentum der ältesten Zeit lebendig war. In den ersten vier Jahrhunderten war das Heidentum auf syrischem Boden in den Städten und auf dem Lande vorhanden, in den Städten wohl mehr noch als auf dem Lande. Die Mission der ältesten syrischen Kirche war hauptsächlich auf die eigene Heimat begrenzt.

¹ Vgl. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, S. 421/422.

² S. Näheres zur Charakteristik der griechischen Übersetzung bei C. Eirainer, *Der hl. Ephräm der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten 1889, S. 14—16, und A. Rücker in *Bibl. d. Kirchenväter*, München 1928, 61. Bd., S. VIII/X.

³ Kempten u. München 1919, 1. Ephrämband, übers. von S. Euringer und A. Rücker, und München 1928, 2. Ephrämband, übers. von A. Rücker = BKV 1 und 2.

1. Die Begründung der Missionstätigkeit führt Ephräm in den Reden gegen die Grübler zurück auf die allgemeine Stellung des Christentumes zum Heidentume, die in dem Verhältnis von Wahrheit zur Unwahrheit und zum Irrtume gipfelt. Die Erlösung, die die Menschheit durch das Christentum erfuhr, schließt ein die Ausrottung des Irrtums und der Unwahrheit. Die Heiden beten nach Ephräm unwahre, von Menschenhand gebildete Götter an, das Christentum dagegen kennt nur den allein wahren Gott. Infolgedessen ist die Götterverehrung der Heiden eine auf einem falschen Fundamente ruhende *religio ad Deum*. Nur der allein wahre Gott hat Anspruch auf Verehrung. Nach der Anschauung unseres großen Kirchenlehrers liegt der Urgrund des Heidentumes im Teufel selbst, der den Irrtum ausstreute, um der Wahrheit zu schaden⁴. In Verbindung mit dem Teufel stehen die Dämonen, die ebenfalls unablässig der Wahrheit und dem Guten nachstellen. Ephräm erwähnt sie öfter⁵. In der Rede über das Ende des Menschen zieht Ephräm die Folgerungen aus einer solchen Beurteilung des Heidentumes. Es drückt den Christen, daß es noch ein Heidentum gibt; denn „die Füße der Heiden bedrücken unsere Schulter“⁶.

Jede geistige Gemeinschaft mit den Heiden muß daher abgelehnt werden, vor allem eine solche, die in die Sakralsphäre hineinreicht. Jeder, der an den heidnischen Opfern teilnimmt, wird sich des Gerichtes schuldig machen⁷. Die Heimführung einer heidnischen Frau nennt Ephräm eines der größten Vergehen und sieht den Grund dieses Vergehens darin, daß ein Getaufter mit einer Ungetauften eheliche Gemeinschaft pflegen würde⁸. Die Gemeinschaft mit den Heiden wird nicht nur nach der geistig-mit einer Ungetauften eheliche Gemeinschaft pflegen würde⁸. Die Bekleidung nach Art eines Heiden, wodurch eine gewisse äußere Gemeinschaft mit dem Heidentume dokumentiert würde, ist den Christen untersagt⁹. Nach Ephräm ist die Bekleidung des Hei-

⁴ S. die römische Ausgabe *Ephraemi Syri opera omnia*, Bd. III, Rom 1743, S. 66/67, Text und lat. Übers., *Sermo XXXVII*. Auch in der 3. Rede gegen die Irrlehren, *opera omnia*, Bd. II, Rom 1740, S. 443 legt Ephräm den Heiden die falsche Lehre bei, indem er sie der christlichen gegenüberstellt.

⁵ Z. B. BKV, 2. Bd., S. 76, Nr. 3.

⁶ Ausg. J. Lamy, *Ephraemi Syri hymni et sermones*, Bd. III, Mecheln 1882, Col. 171 (Text), Col. 172 (Übers.).

⁷ Ephräm a. a. O., Ausg. Lamy, Bd. III, Col. 137 (Text), Col. 138 (Übers.).

⁸ In der Rede über das Ende des Menschen, Ausg. Lamy, Bd. III, Col. 137 (Text), Col. 138 (Übers.).

⁹ A. a. O.

den nicht von der sakralen Sphäre zu trennen, sie reicht in sie hinein. In der Rede über die Mönche, Aszeten und Eremiten lehnt Ephräm den Wandel unter den Heiden ebenso bestimmt ab¹⁰. Die Gemeinschaft mit den Heiden bringt den Tod und läßt das Leben ersterben. Im 18. Hymnus über die Märtyrer weist Ephräm diesem Gesetz einen allgemeinen Charakter zu, indem er feststellt, daß das Heidentum den Tod, das Christentum aber das Leben bringt¹¹. — In dem 4. Hymnus über die Geburt Christi stellt Ephräm den Schoß Bethlehems dem Schoße der Kirche gegenüber. Was der Schoß Bethlehem noch nicht vermochte, dazu war der Schoß der Kirche berufen: er sollte alle ohne Ausnahme aufnehmen und alle Menschen zu Kindern der Kirche machen¹². Es liegt also nicht an der Kirche, wenn es noch Heiden gibt, es liegt an den Heiden selbst. Die Kirche kann nur rufen und einladen durch die Mission. Ein Wehe spricht Ephräm über den Christen, der seine Rechtgläubigkeit aufs Spiel setzt und am Tage des Herrn nicht die Kirche, das Gotteshaus aufsucht, sondern zu den Heiden geht, um dort mit ihnen die Gemeinschaft des Wortes zu pflegen¹³.

2. Die Missionsbegründung führt Ephräm zur näheren Umschreibung des Missionsobjektes, das er in dem der Verderbnis und dem Bösen verfallenen Heiden erblickt. Wir finden hier den stark theologisch-anthropologischen Zug bei Ephräm, der den konkreten heidnischen Menschen in seiner Gottesferne zu erfassen und zu bekehren sucht. In dem 8. Hymnus über die Kreuzigung vergleicht Ephräm das Heidentum mit dem finsternen und schwarzen Norden, der nicht Blumen und Pflanzen hervorzubringen vermag, sondern nur Schnee, Eis und heftige Stürme. Ein besonderer Vergleichspunkt sind für Ephräm die heftigen Stürme, die alles niederreißen und alles verwüsten. So auch das Heidentum¹⁴. Infolgedessen ist es nicht in der Lage, Gutes her-

¹⁰ S. Ausg. Lamy, Bd. IV, Mecheln 1902, Col. 183 (Text), Col. 184 (Übers.).

¹¹ S. Ausg. Lamy, Bd. III, Col. 737 (Text), Col. 738 (Übers.). Lamy bietet hier die Übers. „vos qui propter Deum mortui estis sub ethnicis“. Der Sinn dieser Worte ist nicht klar genug, da die Übers. nicht ganz korrekt ist. Der syr. Text lautet in lat. Übers.: „vos qui propter Deum mortui estis tempore ethnicismi“, worin das Allgemeine, Grundsätzliche klarer betont ist.

¹² S. Ausg. Lamy, Bd. II, Mecheln 1886, Col. 479 (Text), Col. 480 (Übers.) Lamy übersetzt a. a. O. „Vinus autem ecclesiae sese dilatavit ita, ut omnes . . .“. Der syrische Text hat jedoch „sese dilatavit et omnes“.

¹³ In der Rede über das Ende des Menschen, Lamy, Bd. III, Col. 167 (Text), Col. 168 (Übers.).

¹⁴ S. Ausg. Lamy, Bd. I, Mecheln 1882, Col. 713 (Text), Col. 714 (Übers.).

vorzubringen. Das Tun des Heiden ist Verderbnis. Durch die Missionsarbeit wird der Heide jedoch dem Christentume, dem Juwel der Wahrheit, zugeführt. Das Tun und die Werke der Heiden sind derart dem Bösen verfallen, daß der Christ, der sich unter die Heiden begibt, auch Anteil an ihrem Frevel nehmen muß; denn die Macht des Bösen ist gewaltig¹⁵. Die Werke, die das Heidentum hervorbringt, sind eben Werke des Teufels¹⁶. So sehr ist für Ephräm das Heidentum der Inbegriff alles Negativen, daß er einmal die Sittenlosigkeit der Christen seiner Zeit einen Rückfall in das Heidentum nennt¹⁷.

In seiner Stellung zum Heiden, insofern dieser nicht Heide, sondern Mensch ist, vertritt Ephräm jedoch keinen absoluten Radikalismus. In seinem 21. Hymnus gegen die Irrlehren sagt er: „(Götzen-)Opfer machen reine Dinge unrein, und Zaubereien beflecken. Die Ursache all des Bösen ist offenkundig die Freiheit. Adam und Satan haben durch ihre Freiheit die Bosheit des Willens eingeführt“¹⁸. Der Urgrund des Bösen ist der Teufel, die nähere Ursache ist die Freiheit des Willens, durch die die Bosheit und Verkehrtheit des Willens eingeführt wurde. Demnach ist jeder Mensch, auch der Heide, auf das Gute, auf Gott, hingeeordnet. In der Rede über den Propheten Jonas wird das noch deutlicher herausgestellt. Ephräm lobt hier die heidnischen Niniviten ob ihres Bußgeistes und der Bereitwilligkeit ihrer Bekehrung und sagt von ihnen: „Alle Stände und Lebensalter priesen miteinander Gott in großem Jubel dafür, daß sie vom Untergange gerettet und gleichsam aufs neue geboren worden waren“¹⁹. Ephräm nimmt in der Stellung zum Missionsobjekt eine ihm charakteristische Stellung ein: er sieht die Anknüpfungspunkte für die christliche Mission nicht irgendwie im Heidentum selbst, sondern nur im heidnischen Menschen. Die liebende Beurteilung des Heiden selbst liegt für Ephräm begründet in der alle Menschen ohne Ausnahme umfassenden und erfassenden Erlösung des Herrn. So sagt Ephräm in der dritten Rede über Julian den Apostaten: „Denn sie hielten nicht zur Fahne des All-erlösers, und dieses Heidentum, das sie am Schlusse offenbarten, war unserm Herrn schon von Anfang an offenbar. Aber obwohl er ihre heidnische Gesinnung kannte, rettete sie doch sein Kreuz“²⁰.

¹⁵ In der Rede über die Magier usw., Ausg. Lamy, Bd. II, Col. 411 (Text), Col. 412 (Übers.).

¹⁶ A. a. O. Col. 394 (Text), Col. 395 (Übers.).

¹⁷ A. a. O.

¹⁸ BKV, München 1928, 2. Bd., übers. von A. Rücker, S. 77.

¹⁹ BKV, 1. Bd., S. 163/164.

²⁰ BKV, 1. Bd., S. 229.

Die Unterscheidung Ephräms zwischen heidnischer Lehre und den heidnischen Werken einerseits und andererseits zwischen dem heidnischen Menschen ist sehr bemerkenswert. Während er das Heidentum restlos ablehnt, sieht er im Heiden selbst den vom Teufel und dem Bösen Irregeleiteten und findet den Ansatzpunkt für die christliche Mission in der natürlichen Hinordnung des heidnischen Menschen zu Gott.

Diese wenigen Andeutungen, die Ephräm über das Missionsobjekt macht, erhellen, daß nach der Anschauung Ephräms die Mission nichts anderes ist als eine Erweiterung, Ausbreitung und Fortführung des Erlösungswerkes Christi auf die Heidenwelt hin. Der heidnische Mensch in der Verderbnis seiner Natur soll dem Prozeß der erlösenden Heilung durch das Christentum unterworfen werden. Die Missionierung der Heidenwelt ordnet Ephräm heilsökonomisch ein.

Über das Missionssubjekt spricht Ephräm direkt nur an einer Stelle, indem er die Kirche als Trägerin des Missionsgedankens anführt. Er vergleicht die Kirche mit einem Leib bzw. mit einem Körper und sagt von ihr, daß die Wahrheit ihr erhabenes Haupt, die beiden Testamente ihre ausgestreuten Hände, die Apostel ihre Sinne sind, die Propheten die Glieder²¹. Wenn auch die gesamte Kirche Missionssubjekt ist, so sind doch die Propheten, worunter Ephräm besonders die neutestamentlichen Propheten meint, in erhöhtem Sinne Träger der Mission.

Ferner war in der Familie Ephräms Apostolatsgeist lebendig. Ephräm hat die Mission selbst ausgeführt, war also auch praktischer Missionar. Die syrischen Biographen berichten uns aus dem Leben Ephräms, daß dessen Vater heidnischer Götzenpriester war. Die Gnade und die Vorsehung Gottes bewahrten den Sohn vor dem Heidentume des Vaters. Nach den Berichten scheint der Einfluß der Mutter Ephräms sehr günstig gewesen zu sein. Wahrscheinlich haben die Vorfahren der Mutter um Christi willen den Tod erduldet²². Wenn auch die Familie Ephräms zunächst seiner allgemeinen Erziehung zugute kam, so hat sie doch auch zur Förderung der eigenen Missionstätigkeit mitgewirkt.

3. Ephräm sah das Missionsziel in der Bekehrung möglichst vieler Heiden, die er einzeln oder zu mehreren zu erfassen suchte. Diesem Ziele mußten sich die Wege und Mittel ein- und

²¹ BKV, Bd. 2, S. 12.

²² Material zum Leben Ephräms bietet die *Historia s. Ephraemi Syri Doctoris Syri*, Lamy, II, Col. 3/4 (Text), Col. 4/8 (Übers.). Dazu C. Eirainer, S. 3/4. Vgl. auch Vita s. Ephraemi bei Migne, PG, CXIV, 1259.

unterordnen. Ephräm kennt eine ausgebaute und praktisch erprobte Missionsmethode. In der 22. Rede gegen die Gröbler äußert er sich über das Grundsätzliche der Missionsmethode: sie hat denselben Grundsätzen zu folgen, die die Wahrheit in ihrer Selbstverkündigung in sich trägt; denn die Form und Mitteilung der Wahrheit sind mannigfaltig. Die Wahrheit ist nur eine, aber sie strahlt in ganz verschiedener Weise aus. Ephräm bringt einen Vergleich mit der Flöte bzw. mit dem Flötenspiel. Auf der Flöte kann man nicht nur verschiedene Lieder, sondern auch die Lieder auf eine ganz verschiedene Weise vortragen. So kann auch die Wahrheit in verschiedener Weise und Form mitgeteilt werden. Den Gelehrten kommt die gelehrte Form, den Anfängern das Elementare, den Kranken das Angenehme und Erfrischende zu. Den Kindern reicht man Milch und Honig²³. Ephräm vertritt hier deutlich den Grundsatz der geistigen Akkommodation. Aus den Äußerungen Ephräms können wir weiterhin schließen, daß er für eine erfolgreiche Missionierung ein starkes Eingehen auf die Ideen- und Anschauungswelt der Heiden wünscht, um den Heiden die Wahrheit in der ihnen eigenen Anschauungs- und Denkweise nahezubringen. Die geistige Akkommodation erweitert Ephräm somit zur religiösen und weist ihr zugleich auch ein pädagogisches Moment zu.

Diese Grundsätze hat Ephräm selbst durchgeführt in dreifacher Hinsicht: 1. durch Belehrung, 2. durch Disputation und 3. durch Verfassung von Hymnen und Liedern.

Aus der *Historia s. Ephraemi* erfahren wir, daß er auf den freien Plätzen der Stadt Edessa, in der noch viel Heidentum war, umherzog und die Menschen belehrte, indem er ihnen zusammenhängende Glaubenswahrheiten vortrug²⁴. Oft schloß er der Belehrung durch den Vortrag eine Disputation an. Grundlage dieser Disputation war meistens die Hl. Schrift. Doch schloß sich die Disputation nicht notwendigerweise an die Belehrung an²⁵. Die Form der öffentlichen Belehrung und Disputation war alter, philosophischer Brauch. Nicht zuletzt verbreitete Ephräm den Glauben durch Abfassung von Liedern, Gesängen und Hymnen. Zunächst war diese literarische Haltung gedacht zur Abwehr und Bekämpfung der Häresien. Doch lag in ihnen auch das positive Moment der Religion. Er sieht in seinen Liedern und

²³ Vgl. *Ephraemi opera omnia*, Bd. III, S. 39.

²⁴ Vgl. Lamy, II, Col. 35 (Text), Col. 36 (Übers.).

²⁵ Lamy a. a. O., Col. 27 (Text), Col. 28 (Übers.). Ferner weist Ephräm auch im *Sermo de reprehensione* auf die *disputatio* hin. Vgl. Lamy, IV, Mecheln 1902, Col. 127 (Text), Col. 128 (Übers.).

Hymnen „ein angenehmes und harmonisches Heilmittel“²⁶. Als weitere Missionsmittel erkannte Ephräm Züchtigungen und Leiden, die Gott über die Heiden kommen ließ. Gott rottet sogar ein Volk aus, um es neu aufzubauen, und verstreut es, um die Verirrten wieder zu sammeln²⁷.

Die katechetische Ausbildung des katholischen Missionspersonals

Von Dr. P. Maurus Galm O. S. B., Abtei Münsterschwarzach

Auf dem Düsseldorfer Missionskursus im Oktober 1919 sprach Prof. Dr. J. Schmidlin über das Verhältnis von Missionswissenschaft und Missionspraxis. Zwischen beiden, so führte der Redner aus, soll ein echt freundschaftliches und aufrichtig brüderliches Verhältnis bestehen. Missionswissenschaftler und Missionspraktiker sollen wie Brüder einander schätzen und lieben, einander sich helfen und sich fördern¹. Was hier von der Missionswissenschaft im allgemeinen gesagt ist, gilt auch für alle ihre Zweige, also auch für die Missionskatechetik. Wie ein Priester ohne Theologie, wie ein Künstler ohne Theorie in der betreffenden Kunst oder auch wie ein Handwerker ohne fachmännische Bildung ein Stümper wäre, so wäre der Katechet im Heidenland ohne die Kenntnisse der Missionskatechetik ein Stümper. Wird der Katechet im Missionslande nur seinem praktischen Instinkte überlassen, wird er einfach in die Praxis hineingeworfen, ohne mit den Gesetzen der Katechetik vertraut zu sein, so wird er „in vielen Fällen daneben greifen, zum mindesten überflüssige Umwege machen, jedenfalls nicht so sicher und fehlerfrei vorgehen“ als bei gründlicher Schulung in der Missionskatechetik. Man möge nicht sagen, „die Praxis selbst könne ihn zur Genüge in die Geheimnisse der katechetischen Kunst einweihen: die Quellen und die Literatur zur Missionskatechese, die vielen weit zerstreuten und schwer zugänglichen missionskatechetischen Bestimmungen der kirchlichen Missionsbehörden, der päpstlichen Enzykliken, der Propaganda und der Synoden, die Kenntnis der ganzen Missionsvergangenheit wie der Missionsgegenwart“, das alles kann und soll ihm die Missionskatechetik zuführen. „Mag er aus sich heraus vieles finden, was ihn zur gründlicheren Ausübung seines Amtes befähigt“: einen vollen und klaren Weitblick in katechetischen Fragen vermag ihm nur die Missionskatechetik zu geben. Diese Wissenschaft muß dem Missionar zeigen, „welche Fehler er zu meiden, welche Mittel er anzuwenden und welche Beispiele er zu befolgen hat“². Bis in die neueste Zeit gehört die Missionskatechese zu den vielen Selbstverständlichkeiten, über die man keine längeren Erörterungen notwendig hält³. In der Missionsliteratur findet die

²⁶ Vgl. Lamy, II, Col. 65 (Text), Col. 66 (Übers.). Dazu Lamy, II, Col. 32, Anm. 1, wo eine bezügl. Stelle aus dem ethischen Werke des Barhebräus zitiert ist.

²⁷ BKV, 2. Bd., S. 145, Nr. 8.

¹ ZM 10 (1920) 1 f.

² Schmidlin, ZM 10 (1920) 2 f.

³ Schmidlin, Kath. Missionslehre im Grundriß, Münster 1923², 348.



Missionskatechese nur eine sehr bescheidene Beachtung. Ohne Zweifel steht das fest: das kath. Missionspersonal bedarf einer gründlichen Einführung in die Missionskatechetik⁴.

Höchst lehrreich sind die Ausführungen eines Missionspraktikers. Er kommt zu dem Schlusse, daß zum großen Schaden der Missionen oft eine Lücke bestehe im Ausbildungsprogramm der angehenden Missionare. Er meint: „In Dogmatik, Moral, Kasuistik, Kirchengeschichte, Hl. Schrift, Kirchenrecht, Beredsamkeit, Liturgik wird eine gründliche Ausbildung gegeben. Aber Katechetik und besonders Katechese wird oft gründlich vernachlässigt . . . Was den Religionsunterricht in den Missionen in vielen Fällen unfruchtbar macht, ist die mangelnde praktische Ausbildung der Missionare. Wenn dies im Seminar oder Scholastikat versäumt wird, läßt es sich schwer nachholen und immer nur auf Kosten der Katechumenen“⁵.

Die Notwendigkeit einer gründlichen Ausbildung für die Missionskatechese ergibt sich aus der Wichtigkeit sowie aus den Schwierigkeiten, die zu überwinden sind. Davon braucht nicht viel gesagt zu werden. Der Hl. Vater Pius XII. hat sich als Kardinal Pacelli in einem Schreiben an die Schriftleitung der Blätter für Missionskatechese also geäußert: „Die augenblickliche Lage in den heidnischen Ländern verlangt in immer dringenderem Maße, daß der Missionar auch die Erziehungssachen und zeitgemäßen Methoden der Katechetik kenne, prüfe und das Verwendbare für sein Wirken nutzbar mache . . . Die katechetische Unterweisung in den Missionen ist nicht ohne Grund auf einer chinesischen Synode als das *munus nobilissimum* des Missionars bezeichnet worden“⁶. Kardinal Innitzer betrachtet den Religionsunterricht in den Missionen als den schwierigsten⁷. Die Schwierigkeiten liegen auf seiten der Glaubensboten, auf seiten der Eingeborenen und auf seiten des katechetischen Stoffes⁸. Es sind vielfach Schwierigkeiten, die der Katechet in der Heimat nicht kennt. Wir wollen nur die Schwierigkeiten andeuten, welche die Sprache bereitet. Die Kenntnis der Eingeborenensprache ist dem Katecheten unerläßlich. Sie gründlich zu erlernen, ist wahrlich keine Kleinigkeit, besonders wenn noch keine Grammatik und kein Wörterbuch der betreffenden Sprache veröffentlicht ist. Der Katechet muß in den Geist der fremden Sprache eindringen, so daß es ihm möglich ist, den Katechismus und die biblische Geschichte in die Landessprache zu übersetzen. Wenn der katholische Glaube Volkseigentum werden soll, dann muß auch die heidnische Volkssprache christianisiert werden. An eine solche Arbeit kann sich nur der wagen, der der Sprache mächtig ist. Es ist in vielen Fällen für den Katecheten schwer, in der Landessprache passende Ausdrücke zu finden, z. B. für Gott, Heiland, Seele, Gewissen, Gnade, Reue, Glauben, Liebe und Tugend⁹.

⁴ Vgl. P. Dr. Joh. Thauren, Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, Wien 1935, 2.

⁵ P. A. Jäger, Die Voraussetzung eines guten Religionsunterrichtes in den Missionen, Blätter für Missionskatechese 2 (1937), 23.

⁶ Blätter der Missionskatechese 1 (1935/36), 3.

⁷ Blätter für Missionskatechese 1 (1935/36), 1.

⁸ Vgl. Thauren, a. a. O. 3.

⁹ Dr. J. Winthuis, Zur Psychologie und Methode der religiös-sittlichen Heidenunterweisung, Feldkirch 1929, 41. Ferner Dr. P. Gregorius v. Breda, Die Muttersprache, Münster 1933, 74 f., und P. Alphons Berens M. A., Was

Wie soll die katechetische Vorbildung und Weiterbildung des katholischen Missionspersonals beschaffen sein? Wenn wir das Missionspersonal ins Auge fassen, so kommen für die Erteilung des katechetischen Unterrichtes in Betracht: 1. die europäischen und die einheimischen Priester, 2. die einheimischen Katechisten, 3. die Missionsschwestern, 4. die einheimischen Katechistinnen.

1. Die europäischen und die einheimischen Priester. Bevor wir uns der eigentlichen katechetischen Ausbildung zuwenden, wollen wir feststellen, welche Eigenschaften die Priester als Katecheten haben müssen.

Der Katechet soll gesund sein. Dies ist das erste Erfordernis für eine segensreiche Tätigkeit. Eine große Gefahr sowohl für die körperliche als auch für die seelische Gesundheit ist die Vereinsamung, wenn der Missionar, was allerdings nicht leicht vorkommen sollte, fern von seinen Mitbrüdern allein unter den Eingeborenen leben muß¹⁰. Der Missionar muß ferner sein ein Mann der Ordnung und der Arbeit, ein Mann des Glaubens und des Gottvertrauens, ein Mann der Gottes- und Nächstenliebe, ein Mann des Gebetes und der Geduld, ein Mann des Seeleneifers und der Herzensreinheit. Die Liebe zur Wissenschaft muß ihn beseelen. Sie ist für ihn ein Schutzengel in vielen Gefahren¹¹. Vor allem muß der Missionskatechet den Heiden wie den Neuchristen das christliche Leben vorleben durch ein gutes Beispiel; denn sie kontrollieren genau sein Tun und Lassen und berichten einander, was sie am Katecheten beobachtet haben¹².

Über die katechetische Ausbildung und Weiterbildung des Weltklerus in Deutschland, in Österreich, in der Schweiz, in der Tschechoslowakei und in Holland sind wir einigermaßen unterrichtet¹³. Von all diesen Ländern scheint in Deutschland die Ausbildung des Katecheten am besten zu sein. An den theologischen Fakultäten der Universitäten in den verschiedenen Ländern wird Katechetik oft gar nicht gelesen, dafür aber in allen Priesterseminarien. Auf die Theorie werden in der Regel zwei Stunden verwendet, ebenso viele auf praktische Übungen, ein Semester oder zwei Semester lang. Die Vorlesungen hält im allgemeinen der Pastoralprofessor¹⁴.

Von den Missionsanstalten liegen leider keine Feststellungen vor, wie in ihnen die Katechetik und die Katechese gepflegt werden. Wenn auch wahrheitsgetreue Berichte vorlägen, so würde sich kaum das Bild ändern. Wenden wir uns nun der katechetischen Ausbildung der europäischen wie der einheimischen Priester zu.

sichert mir den Erfolg bei meinen Belehrungen vor den schwarzen Zuhörern. Blätter für Missionskatechese 4 (1939), 38 ff.

¹⁰ Winthuis, a. a. O. 30.

¹¹ Vgl. meine Ausführungen über die asketische Ausbildung und das asketische Leben des kath. Missionspersonals in ZM 6 (1916), 294—303.

¹² Winthuis, a. a. O. 33; auch Thaurén, a. a. O. 54 ff.

¹³ Durch das Buch: Der elementare kath. Religionsunterricht in Ländern Europas in monographischen Darstellungen, herausgegeben im Auftrag der Österr. Leo-Gesellschaft von Prälat Dr. Leopold Krebs, Prof. der Katechetik an der Universität Wien, St. Gabriel, Mödling b. Wien 1938. Deutschland ist bearbeitet von Dr. Heinrich Mayer, Prof. an der Philos.-Theol. Hochschule in Bamberg, Österreich von Prof. Dr. Michael Pfliegler, Die Schweiz von Prof. F. Bürkli, Luzern, Die Tschechoslowakei von Univ.-Prof. Dr. W. Diessl, Prag, Holland von A. J. Verhulst, Tilburg.

¹⁴ Vgl. Krebs, a. a. O. 47 ff., 86 ff., 135 f., 143, 183.

² Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 4. Jahrgang. 1. Heft.

Das erste Erfordernis ist ein tüchtiger Lektor für Katechetik sowohl in den europäischen theologischen Bildungsanstalten wie auch in den einheimischen Priesterseminarien. Er muß alle Eigenschaften besitzen, die wir oben von jedem Katecheten verlangt haben. Wenigstens einige Jahre muß er als Katechet segensreich gewirkt haben. Er muß es wirklich verstehen, seinen Zuhörern den Religionsunterricht und die Religion lieb und wert zu machen. Ideal wäre es, wenn ein erfahrener Missionspraktiker zum Lektor der Katechetik berufen würde. 6 Wochenstunden müssen ihm zwei Semester lang zur Verfügung stehen, und zwar 3 Stunden für die Theorie, 2 Stunden für praktische Übungen und 1 Stunde für ein sogen. katechetisches Seminar. Dabei ist das Hausstudium vorausgesetzt, wenigstens für den letzten theologischen Kurs. In den 3 theoretischen Wochenstunden ist zunächst die Geschichte der Katechese und der Katechetik zu behandeln und vor allem die Geschichte des Katechumenats, aber nicht etwa ein ganzes Semester lang, sondern etwa nur 4 bis 6 Wochen, damit die Theorie nicht zu kurz kommt; dann die Träger des religiösen Unterrichtes: die europäischen und einheimischen Priester, die einheimischen Katechisten, die Missionsschwester und die einheimischen Katechistinnen, und zwar ihre Eigenschaften, ihre Ausbildung und ihr sittlich-religiöses Leben unter Heranziehung der kirchlichen Bestimmungen, insbesondere der Propaganda und der Missionssynoden und unter Verwertung der Missionstheoretiker der älteren Zeit und der Gegenwart.

Dann müßte der Lektor der Katechetik seine Schüler vertraut machen mit dem Volke, das sie später im Missionsland betreuen sollen, und zwar mit seinen sittlich-religiösen Anschauungen und Gebräuchen, mit seiner Erziehung und Lebensweise, mit seinem Charakter und Seelenleben. Insbesondere müßte er die Wege zeigen, wie sich der Katechet der Bevölkerung nähern kann und wie er ihr Vertrauen gewinnt (vor allem durch gründliche Erlernung der Sprache). Hierauf muß der Inhalt der Katechese besprochen werden. Es müßten das Heidentum und das Christentum miteinander behandelt werden, erst die Weltanschauungsfragen sowohl wie der Heide sie auffaßt, als auch wie der Christ sie auffaßt. Dann wären die Sitten der Heiden den Geboten Gottes und der christlichen Lehre gegenüber zu stellen. Es müßten auch die wichtigsten und schwierigsten Stellen des Katechismus besprochen werden, z. B. die Lehre von der hlst. Dreifaltigkeit und von der Erlösung; ferner die wichtigsten biblischen Geschichten sowie jene Partien der Liturgie, die besondere Beachtung verdienen, wie das Kirchenjahr und die Teile der hl. Messe, endlich auch bedeutsame Fragen der Kirchengeschichte. Bei den einzelnen Wahrheiten sollte angegeben werden, wann und wie sie am besten zu behandeln sind. Besonders ist zu berücksichtigen der katechetische Stoff vor und nach der Taufe, der Erstbeicht-, der Erstkommunion-, der Firmungs-, der Büßer- und der Brautunterricht. In Gegenden, wo protestantische Missionen arbeiten, müssen auch die Unterscheidungslehren erörtert werden.

Besonderes Gewicht müßte gelegt werden auf die katechetische Methode. Viel, sehr viel kommt darauf an, daß man anschaulich unterrichtet. Winthuis berichtet aus seiner langen Missionstätigkeit: „Ich . . . knüpfte an eine lehrreiche Begebenheit an, die sich zugetragen hatte und die sich katechetisch-pädagogisch verwerten ließ, oder aber ich erzählte ihnen aus dem Leben hervorragender kath. Männer und

Frauen, wie beispielsweise aus dem der Heiligen. Solche Beispiele sind das mit Fleisch und Blut bekleidete Evangelium. An ihnen konnten sie so recht den Geist des Christentums kennen lernen; nichts war geeigneter, ihnen den Grundbegriff der christlichen Religion begreiflich zu machen¹⁵. Bei der Einführung in die katechetische Methode können auch die katechetischen Hilfsmittel berücksichtigt werden, z. B. biblische und liturgische Wandtafeln, Stehfilme und Lichtbilder.

Mit der Theorie soll sich die Praxis verbinden, mit den Vorlesungen über die katechetische Theorie müssen Hand in Hand gehen die praktischen Übungen. Je weniger Schüler der Lektor für Katechetik hat, um so besser kann er sie in die Praxis einführen, weil dann der Einzelne öfters an die Reihe kommt. Die praktischen Übungen sollten am besten in Volksschulen vorgenommen werden. Es ist aber fraglich, ob überall eine Volksschule dem Lektor für Katechetik zu praktischen Übungen offen steht. Im Notfall müßte man Kinder an schulfreien Nachmittagen in die Kirche kommen lassen und dort die Probekatechesen halten. Wenn auch das sich nicht durchführen läßt, könnte man im Missionshause die katechetischen Übungen bei jüngeren Laienbrüdern halten oder, wo solche vorhanden sind, bei Brüderzöglingen. An die Probekatechese müßte sich natürlich eine Kritik anschließen. Es muß beurteilt werden der Inhalt, die Methode, die Aussprache bzw. der Vortrag, das äußere Auftreten usw. Der Lektor sollte selbst auch dann und wann Musterkatechesen geben.

Großes Gewicht ist zu legen auf das katechetische Seminar, mit dem eine reichhaltige missionswissenschaftliche und katechetische Bibliothek verbunden sein soll. Im Seminar gibt der Lektor eine Anleitung zur Ausarbeitung von Katechesen. Jeder Schüler muß alle 14 Tage eine Katechese ausarbeiten und vorlegen, die dann im Seminar besprochen wird. Außerdem werden die Schüler angeleitet, die Taufbücher und die Listen der Katechumenen genau zu führen, ebenso die Trauungsbücher und die Sterberegister. Im Seminar werden auch kleine Referate gehalten über katechetische und pädagogische Fragen, z. B. wie erziehe ich die Kinder und Erwachsenen zu kerniger Frömmigkeit? Wie erziehe ich zur Wahrheitsliebe? Zur Keuschheit? Zur Ehrlichkeit? Zur Ehrfurcht im Gotteshaus? Wie leite ich die Kinder und Erwachsenen an zur Gewissensforschung? Zur Reue? Wie bereite ich einen Sterbenden auf die Taufe vor?

Nach dem Besuche der katechetischen Vorlesungen, nach den praktischen Übungen, dem katechetischen Seminar ist die Ausbildung des Katecheten keineswegs abgeschlossen. Jetzt ist erst die Grundlage gelegt. Darauf muß weitergebaut werden. Im Missionslande muß sich der Katechet weiterbilden. Zuerst muß er die Sprache gründlich erlernen, so daß er sie nicht nur notdürftig, sondern fließend und fehlerfrei spricht. Das ist für den einheimischen Priester viel leichter, weil er das Volk und dessen Sprache kennt. Es ist geradezu notwendig, daß der junge europäische Missionar zu einem geduldrigen, erfahrenen Mitbruder kommt, der ihn in das Missionsleben und in die Sprache einführt. Es soll dem Anfänger aber auch ein eingeborener Sprachlehrer gegeben werden, etwa ein tüchtiger Katechist, der dem jungen Missionar hilft, seine

¹⁵ A. a. O. 17. Vgl. den Aufsatz von P. Wilh. Duschak S. V. D., Grundsätzliche Gedanken zu volksindividueller Katechese, Blätter für Missionskatechese 1 (1935/36), 42 ff.

Katechesen vorzubereiten. Zur katechetischen Weiterbildung im Missionslande helfen die katechetischen Konferenzen bzw. die Pastoral-konferenzen, die meist alle drei Monate abgehalten werden, wo die Erfahrungen gegenseitig ausgetauscht und Schwierigkeiten besprochen werden können. Zur Weiterbildung können, sollen und wollen auch die „Blätter für Missionskatechese“ beitragen.

2. Die einheimischen Katechisten. Eine Mission ohne Katechisten ist wie ein Körper ohne Arme und ohne Beine. Ohne Katechisten gibt es kaum eine erfolgreiche Missionstätigkeit. Die Zahl der Priester ist viel zu klein und sie können unmöglich allein die zahlreichen Katechumenen zur Taufe vorbereiten. Der einheimische Katechist beherrscht die Sprache seines Volkes. Er kennt ihre Gebräuche und Sitten und er besitzt das Vertrauen seiner Standesgenossen. Das alles befähigt ihn zu einer erfolgreichen katechetischen Tätigkeit. Ein Jesuitenmissionar gab einmal als Parole aus: „Eine Handvoll Missionare unterstützt von einer Legion von Katechisten“¹⁶. Er wollte offenbar damit sagen: Wir brauchen viele, sehr viele Katechisten. Aber ebenso wichtig und ebenso wahr ist der Satz: Lieber keine als schlechte Katechisten.

Bei der Ausbildung der einheimischen Katechisten müssen wir vor allem die sittlich-religiöse Erziehung ins Auge fassen, aber auch die wissenschaftliche Bildung. Zuerst aber wollen wir uns fragen, welche Aufgaben der Katechist zu erfüllen hat. Schon der Name weist darauf hin, daß es seine Hauptaufgabe ist, Katechesen zu halten. Er hat den Glauben zu verbreiten und zu erhalten. Er sucht Anknüpfungspunkte bei den Heiden zu finden und ladet die Heiden ein, die Missionsstation zu besuchen. Wenn diese Lust zeigen, Christen zu werden, muß er Erkundigungen einziehen. Wenn diese gut ausfallen, soll er die Heiden als Katechumenen beim Missionar anmelden. Jetzt beginnt erst recht die Tätigkeit des Katechisten. Er hat dafür zu sorgen, daß alle abergläubischen Gegenstände in den betreffenden Familien entfernt werden, daß die angehenden Katechumenen die Gebete lernen, daß sie den Sonntag halten, entweder auf der Hauptstation oder, wenn diese zu weit entfernt ist, auf einer Nebenstation den Gottesdienst besuchen und dabei auch der Predigt oder der Katechese beiwohnen. Die Predigt bzw. Katechese auf der Nebenstation zu halten ist Sache des Katechisten. Beginnt das eigentliche Taufkatechumenat, so übernimmt der Katechist in der Regel einen Teil der Katechesen. Nach der Taufe darf er die Neuchristen nicht sich selbst überlassen. Von Zeit zu Zeit besucht er sie und hält mit ihnen besonders den Sonntag. Wenn in der Gemeinde Streitigkeiten vorkommen zwischen Christen und Heiden oder auch unter den Christen, so soll der Katechist in aller Liebe und in aller Geduld nach Recht und Gerechtigkeit den Streit schlichten. Auf jede Weise hält er die Christen zum Guten an. Er sucht auch das Vertrauen der Christen zur Mission zu fördern. Der lauen Christen muß sich der Katechist ebenfalls annehmen. Er besucht sie und bemüht sich, durch allerlei Gründe sie zum religiösen Streben zu ermuntern. Viel schwieriger ist es für den Katechisten, die abgefallenen Christen zu einem christlichen Leben zurückzuführen. Er ermuntere sie zur Aussöhnung mit Gott. Er betet für sie, auf daß sie wenigstens auf dem Sterbebett sich bekehren. Auch der Kinder muß

¹⁶ P. Konrad v. Bodmann S. J., Die Katechistenfrage in China. Kath. Missionen 30 (1907/08), 193 ff.

sich der Katechist annehmen. Er lehre sie beten und führe sie in die Glaubenswahrheiten ein, zumal wenn er auch als Lehrer angestellt ist. Über die Katechisten als Lehrer werden wir noch Näheres hören bei der wissenschaftlichen Ausbildung. Mit den Frauen hat der Katechist nichts zu tun, auch im allgemeinen nichts mit ihrem Unterricht. Er besuche kein Haus bzw. keine Frau in Abwesenheit des Mannes, damit sein guter Ruf keinen Schaden leidet. Besonders soll sich der Katechist der Kranken annehmen. Seine Pflicht ist es, die Kranken zu besuchen, sich nach ihrem Befinden zu erkundigen und wenn nötig den Priester rufen zu lassen. Der Katechist bereitet die Kranken auf die Sterbesakramente vor. Auch nachher besucht er sie und steht ihnen womöglich im Sterben bei. Ist der Kranke gestorben, so setzte der Katechist den Priester in Kenntnis. Kann dieser nicht kommen zur Beerdigung, so darf und soll der Katechist die Beerdigung vornehmen, und zwar möglichst feierlich.

Auch als Täufer kommt der Katechist in Betracht. Er taufe die Kinder, die in Todesgefahr sind. Bei erwachsenen Kranken sei er nicht voreilig mit der Taufe; er bereite sie entsprechend vor und leite sie an zur Erweckung der Reue. Über die gespendeten Nottaufen muß der Katechist genau Buch führen, ebenso über die Sterbefälle. Er bleibe sich stets bewußt, daß er dem Priester untergeben ist. Er muß diesem in Ehrfurcht entgegenkommen und absolut aufrichtig gegen ihn sein, da ja der Priester vielfach auf ihn angewiesen ist. Der Katechist sei dem Priester treu ergeben. Hat er diesen auf etwas aufmerksam zu machen, so tue er es in aller Bescheidenheit. Der Priester muß unbedingt sich auf seinen Katechisten verlassen können. Er muß mit vollem Recht sagen können: Meine Katechisten sind meine beste Hilfe.

Wenn der Katechist alle die Aufgaben gewissenhaft erfüllen soll, so muß er ein in sittlich-religiöser Beziehung musterhaftes Leben führen. Er muß den Heiden wie den Neuchristen das Christentum gleichsam vorleben. Anstand und Höflichkeit, Ordnungssinn und Gemeinschaftsgeist, feines Taktgefühl und noch größere Klugheit, Seeleneifer und Keuschheit müssen ihn auszeichnen. Deshalb muß er vorsichtig sein im Verkehr mit Frauen und muß ihnen gegenüber zurückhaltend sein. Auch soll er verheiratet sein. Wichtig ist es, daß der Katechist in gutem Rufe stehe. Ein anderes Erfordernis ist die reine Gesinnung. Wenn jemand nur deshalb Katechist wird, weil er sonst keine Beschäftigung hat oder weil er einen guten Lohn und manchen Nebenverdienst erwartet, dann wird er kaum mit Erfolg arbeiten können. Besonders bedarf der Katechist eines lebendigen Glaubens; wenn er vom rechten Glaubensgeist be-seelt ist, wird er keine Mühe scheuen und zu jedem Opfer bereit sein, das der Beruf von ihm verlangt¹⁷. Ein gutes Mittel, den rechten Geist in

¹⁷ Vgl. den Artikel: „Der Katechist“ von P. Felix Radziej O. M. Cap. in dem Buche von P. Dr. Gonsalvus Walter O. M. Cap., Gottes Kampf auf gelber Erde, Paderborn 1938, 204 ff. Auch P. Bernard Arens S. J., Handbuch der kath. Missionen, ²Freiburg 1925, 168 ff. und 213 f. Ferner Schmidlin, Kath. Missionslehre, 294 ff.; P. Franz Solan Schäppi, Die kath. Missionsschule im ehem. Deutsch-Ostafrika, Paderborn 1937, 349 ff.; P. Dr. Alois Engel, Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland, Knechtsteden 1932, 227 ff.; vgl. auch den lehrreichen Bericht über: Die erste allgemeine Bergkatechistenkonferenz in Bangued, Philippinen, v. 18. bis 23. April 1937 von P. Wilhelm Duschak S. V. D. in Blätter für Missionskatechese 2 (1937), 118 ff.

den Katechisten zu begründen, zu erneuern und zu vertiefen sind die dreitägigen Exerzitien, die alljährlich für sie eigens abgehalten werden.

Was die wissenschaftliche Ausbildung der Katechisten betrifft, so müssen sie vertraut sein mit den Katechismuswahrheiten, mit der Biblischen Geschichte, der Liturgie und müssen auch etwas von der Kirchengeschichte wissen. Vielfach bildet jede Hauptstation ihren Nachwuchs an Katechisten selbst aus, indem sie die besten Schüler der Hauptstation und der Nebenstationen eine Zeitlang theoretisch unterrichtet und sie zu praktischen Übungen in der Katechese heranzieht. Diese Katechisten unterrichten in der Regel an sogen. Katechismusschulen, wobei der Profanunterricht auf das Notwendigste beschränkt ist. Diese Katechismusschulen liefern einen großen Teil der Katechumenen.

Aber die Ausbildung in Religion genügt keineswegs. Der Katechist bedarf auch einer gewissen Allgemeinbildung. Diese erlangt er in vorzüglicher Weise durch den Besuch eines Lehrerseminars. Wenigstens ein Teil der Katechisten sollte ein Lehrerseminar besucht haben. Dort werden sie auch geschult in der Psychologie, in der Pädagogik und Methodik. Die Lehrer, die regelrecht in einem Seminar ausgebildet, in einer Missionsschule angestellt sind und in erster Linie Religionsunterricht erteilen, können und müssen als Katechisten betrachtet werden, zumal wenn sie auch die anderen Obliegenheiten eines Katechisten erfüllen. Sehr zu wünschen ist auch der Besuch einer Katechistenschule, die zwei, drei oder vier Lehrjahre umfaßt. P. Hallfell schildert uns das Leben in einer Katechistenschule also: „Der Tag beginnt mit dem Morgengebet, dem eine Betrachtung von 20 Minuten folgt . . . Allerdings wird die Betrachtung von einem Pater mit lauter Stimme gehalten . . . Nach der hl. Messe hält der Missionar den angehenden Katechisten einen halbstündigen Unterricht, dem zweifellos die wichtigste Rolle in der sittlichen und religiösen Ausbildung der jungen Schwarzen zukommt . . . Der Beruf des Katechisten bringt es mit sich, daß die fachwissenschaftliche Befähigung vor allen Dingen die gründliche Kenntnis und Beherrschung des Katechismus erfordert . . . Sodann müssen jede Woche zweimal einige Katechisten den Unterricht selber halten . . . Im letzten Vierteljahr endlich wird der Katechismusunterricht nur noch von den Zöglingen gehalten . . . Nach Ablauf der beiden Ausbildungsjahre arbeitet der Katechist einige Zeit zur Probe unter den Augen des Missionars und wird dann in einer Außenstation als Lehrer zur Erklärung des Katechismus und der sonstigen Elementarfächer angestellt. Doch verliert die Missionsleitung keineswegs die asketische und fachwissenschaftliche Weiterbildung aus dem Auge. Von der Hauptstation aus besucht einer der Missionare in regelmäßigen Rundreisen die verschiedenen Außenstationen, um den Fortgang des Missionswerkes zu leiten und zu überwachen und insbesondere um den Neuchristen und den Katechisten Gelegenheit zum Sakramentenempfang zu geben“¹⁸. Eine Überwachung der Katechisten ist unbedingt notwendig, ebenso eine Weiterbildung. Sehr gut gefällt mir die Art und Weise, wie dies bei den Kapuzinern im Vikariat Daressalam geschieht.

¹⁸ Dr. Matthias Hallfeld, Uganda. Eine Edelfrucht am Missionsbaum der kath. Kirche. Freiburg 1921, 165 ff; Aug. Henninghaus, P. Jos. Freinademetz, sein Leben und Wirken, Yenchowfu 1926², 313 ff.; P. Jos. A. Hesser, Die Katechistenschule in Südschantung, in: Die kath. Missionen 1911/12, 186 ff.

Ein eigens dafür vorgebildeter Pater besucht der Reihe nach alle Hauptstationen alljährlich, versammelt dort alle zur Station gehörigen Katechisten und hält ihnen dann einen 14tägigen Fortbildungskurs¹⁹.

3. Die Missionsschwestern. Die katechetische Ausbildung der Missionsschwestern und auch der einheimischen Katechistinnen kann ich ganz kurz behandeln. Die Aufgabe, die sie zu lösen haben, speziell der Frauenwelt gegenüber, ist der der Katechisten ähnlich. Deshalb ist auch ihre katechetische Ausbildung eine ähnliche. Nicht jede Schwester kommt als Katechistin in Betracht, sondern nur solche, die als Lehrerinnen ausgebildet sind und solche, die eine besondere Befähigung zu dieser Aufgabe besitzen. Wichtig ist es, daß die Schwestern in der Heimat in die wichtigsten Missionsprobleme eingeführt werden, z. B. in die Akkommodation, damit sie nicht etwa die Eingeborenen zu Europäern erziehen²⁰. Das gründliche Erlernen der Landessprache bleibt den Schwestern keineswegs erspart. Jede Stunde muß die Schwester benutzen, um sich weiterzubilden. Dies geschieht vor allem durch gegenseitige Aussprachen.

4. Die einheimischen Katechistinnen. Drei Arten von eingeborenen Katechistinnen können wir unterscheiden: verheiratete Frauen, Ordensschwestern und gottgeweihte Jungfrauen. Die verheirateten Frauen werden am besten auf einer Hauptstation eine Zeitlang theoretisch und praktisch vorgebildet. Die Schwestern sollen in der Regel als Lehrerinnen ausgebildet werden in einem Lehrerinnenseminar, die gottgeweihten Jungfrauen in einer Katechistinnenschule. Von letzteren schreibt ein erfahrener Chinamissionar: „Würde sich jemand die Mühe nehmen, die Bekehrungsgeschichte der erwachsenen Frauen zu sondieren, er würde mit Bestimmtheit in neun von zehn Fällen auf das Wirken einer christlichen Jungfrau stoßen“. Der gleiche Missionar bezeichnet eine gute Katechistin als eine Hilfe ersten Ranges²¹.

Eine gründliche Ausbildung muß der Katechistin zuteil werden in der Katechistinnenschule. Sie muß so erzogen werden, daß sie Freude bekommt am Lernen, Freude an der Ordnung und Reinlichkeit, Freude am Beten, an der Tugend und an der Religion. Zur Mitarbeit am Missionswerk kommt dann die Katechistin zu einer tüchtigen Missionschwester oder auf einen Außenposten zu einer älteren Katechistin, wo sie Gelegenheit hat, sich weiterzubilden. Jährlich kommen die Katechistinnen auf den Hauptstationen zusammen, wo sie alle an einem Fortbildungskurs teilnehmen, der zwei, drei oder vier Wochen dauert.

Möge in Zukunft die katechetische Ausbildung des kath. Missionspersonals gründlicher geschehen, als das bis jetzt der Fall war. Wenn dieser Aufsatz ein klein wenig dazu beiträgt, so hat er seinen Zweck erfüllt.

¹⁹ Vgl. Schäppi, a. a. O. 353.

²⁰ Vgl. Sixta Kasbauer, Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk, Münster 1928, 186.

²¹ P. Balduin Wüst, Dienst der gottgeweihten Jungfrau bei Walter, a. a. O. 213; vgl. auch Sr. Antonella Götzken, Ausbildung der Katechistinnen bei Walter, 217 ff. und P. Hallfeld, a. a. O. 169 f.

Katholisches Schrifttum in afrikanischen Sprachen

Notwendigkeit, Stand und Aufgaben

Von wl. Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm O. S. B.

I.

Bis vor wenigen Jahrzehnten gehörten die Neger Afrikas im ganzen genommen zu den schrift- und buchlosen Völkern und noch heute verbringen die meisten Schwarzen ihr Leben, ohne jemals ein Buch gelesen oder gar geschrieben zu haben. Was die Neger erfahren und sagen, erfahren und sagen sie hauptsächlich durch das gesprochene Wort. Das ist sogar bei den lese- und schreibkundigen Schwarzen so. Die Bantu, so stellt A. M. Chirgwin mit Recht fest, sind nicht „ein lesendes Volk“, sondern „ein redendes Volk“¹. Von den anderen Negern gilt das gleiche. Aber die Lage hat sich doch gegenüber früher verändert. Denn Millionen und Millionen von Negern können heute lesen und besitzen heute das eine oder andere Buch. Das Buch² ist längst ein bedeutsamer Faktor im Leben der Afrikaner geworden. Keiner kann auf das Buch verzichten, der die Schwarzen bilden und fördern, bestimmen und beeinflussen will. Dies um so weniger, als die Neger gleich allen Primitiven einen gewaltigen Respekt vor dem Geschriebenen haben.

Die Folgerungen für die Mission ergeben sich von selbst³. Mit Gespräch, Predigt und Unterricht allein ist es nicht mehr genug getan. Ohne christliches Schrifttum ist kein durchschlagender Erfolg zu erwarten. Ja, das Buch gehört zu den wichtigsten Mitteln, die Neger für den Glauben zu gewinnen und

¹ A. M. Chirgwin, *Christian Literature in Africa*. Africa 5, 1932, 323.

² Die Bücherkisten, welche die Carnegie Non-European Library von Transvaal an interessierte Eingeborene (diesen sind die Büchereien für Weiße verschlossen und fehlen meist die Mittel zur Anschaffung von Büchern) schickt, finden „regen Zuspruch“. D. Westermann, *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit*. Stuttgart 1940, 103.

³ Über Notwendigkeit, Stand und Aufgaben des christlichen Schrifttums im allgemeinen vgl. A. M. Chirgwin, *Christian Literature in Africa*. Africa 5, 1932, 323—337; H. M. Dubois, *Institut Africain et Conférence des Missions*. Afr. Frat. Eph. Rom. Nr. 8, 1937, 65—128; H. Dubois, *Le Répertoire Africain*. Rome 1932, 350 s.; D. Westermann, *Africa and Christianity*. Oxford 1937, 187—221; C. E. Wilson, *Provision of a Christian Literature for Africa*. Int. Rev. of Miss. 15, 1926, 506—514. Allgemein vgl. *Autour du problème de l'adaptation*. Louvain 1926, 202—212 (Corman, *La presse en Missions*); J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre*². Münster i. W. 1923, 405—413.

das gesprochene Wort, da es einen weiteren Aktionsradius hat und mehr Leute erreicht als das letztere. Christliche Bücher ergänzen und vertiefen das gesprochene Wort, tragen wesentlich zur Schaffung einer christlichen Kultur und christlichen öffentlichen Meinung bei und schützen die Neger vor dem Schrifttum der Skepsis und des Unglaubens, des Irrtums und der Verführung, des Säkularismus und des Islams. Wenn die Mohammedaner, die Marxisten und andere Gegner des Christentums das Buch mit Erfolg in den Dienst ihrer Bestrebungen stellen, dürfen die Missionen das Schrifttum nicht vernachlässigen. Namentlich nicht in Gebieten, wo viel gelesen wird. P. de la Devèze schrieb schon 1921 aus Madagaskar, daß sie eine zehnmal so große Produktion an Presseerzeugnissen benötigten. „Les Malgaches lisent, lisent avec fureur . . . et s'intoxiquent. Il nous faut, au plus vite, fournir à ces intelligences sous peine de les voir s'empoisonner à tout jamais. Protestants, rationalistes, publicistes douteux produisent à force, servis par un budget confortable et un outillage perfectionné⁴. Die christlichen Glaubensboten lehren die Neger überall lesen und schreiben. Aber die Fähigkeit zu lesen ist eine verhängnisvolle Gabe, wenn der nötige Lesestoff fehlt. Die Mission hat also auch für diesen zu sorgen. Im besonderen ist das christliche Schrifttum wichtig für die Erhaltung des Glaubens bei den bereits christlichen Negern. Es hielt in Europa nicht allzu schwer, die Völker für das Christentum zu gewinnen. Aber es war sehr schwer, war unmöglich, alle Völker dem katholischen Glauben zu erhalten. Irren wir uns gänzlich, wenn wir glauben, daß die Abwendung vieler von unserer Kirche eine ihrer Ursachen darin hatte, daß wir kein Schrifttum hatten, das den Einfluß des anders eingestellten Schrifttums paralyisierte? Wohl kaum! Die Nutzanwendung für die Mission in Afrika ist klar.

Die christliche Literatur aber, die wir in Afrika vor allem benötigen, ist eine solche in afrikanischen Sprachen. Auch für Afrika gilt das Wort von H. W. Schomerus: „Ein unendlich wichtiger, in seiner Bedeutung kaum zu überschätzender Zweig missionarischer Tätigkeit ist die Schaffung einer christlichen Literatur in den verschiedenen Sprachen der zu missionierenden Völker“⁵. Mit englischen, französischen, portugiesischen oder italienischen Büchern kommen wir an die Neger nicht heran, nicht einmal an jene, welche die betreffenden europäischen Sprachen verstehen, wenigstens nicht an die meisten von den letzteren. Denn die meisten beherrschen diese Sprachen doch nur unvollkommen. Ohne katholische Bücher in afrikanischen Sprachen

⁴ Autour du problème de l'adaptation, 207 s.

⁵ H. W. Schomerus, Missionswissenschaft. Leipzig 1935, 99.

wird unsere Kirche niemals ganz tief und stark im afrikanischen Volkstum Wurzel fassen und wird es nie zu einer wahrhaft bodenständigen afrikanischen Kirche kommen. Selbst für die einheimischen Geistlichen und Lehrer genügt es nicht, „wenn man ihnen Bücher in einer europäischen Sprache zugänglich macht. Gerade religiös und theologisch müssen sie in ihrer Muttersprache denken und reden lernen, sollen sie ihren Volksgenossen den Dienst erweisen, zu dem sie berufen sind.“ Wir gehen nicht soweit wie Schomerus, der diese Worte schrieb und der die „fachmännisch theologische Ausbildung in einer fremden Sprache“ ablehnt⁶. In unseren Seminarien haben die lateinischen Lehrbücher durchaus ihre Berechtigung. Aber sie müssen durch theologische Bücher in den einheimischen Sprachen ergänzt werden.

II.

1. Leider haben wir bis heute keine genügend reiche und gediegene Literatur in afrikanischen Sprachen. Das Alte Testament ist in vorchristlicher Zeit in Afrika und für Afrika ins Griechische übersetzt worden und in christlicher Zeit bekam Afrika „das Mutterland der christlich-lateinischen Literatur“ (A. v. Harnack) — eine koptische, griechische und lateinische Bibel. Das war viel, war aber nicht genug. Der Mangel an christlichem Schrifttum in Berberisch und in anderen eigentlichen afrikanischen Sprachen wird mit schuld gewesen sein, wenn die Kirche in Nordafrika einen Niedergang und Untergang erlebte⁷. Auch in der Afrikamission des 16. und 17. Jahrhunderts ist kein nennenswertes katholisches Schrifttum in afrikanischen Sprachen entstanden. Wir können hier nur von drei Katechismen berichten, die in Kixi-Kongo und Portugiesisch, Kimbundu und Portugiesisch und Arda und Spanisch herauskamen⁸.

In der neuesten Afrika-Mission liegen die Dinge schon wesentlich besser als in früherer Zeit. Freilich sind die Umstände auch wesentlich günstiger. Denn wir haben viel mehr Missionare und Missionshelfer als früher, haben sogar Druckereien in Europa und in Afrika selbst (Maison Carrée⁹ in Algier usw.),

⁶ H. W. Schomerus, a. a. O. 100 f.

⁷ Vgl. A. V. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. II⁴. Leipzig 1924, 918.

⁸ Der erste stammt von P. Matheus Cardoso S. J. und erschien 1624 (neue Ausgabe der Propaganda 1650 von P. Hyazinth a Vetralla O. Cap., vermehrt durch eine lateinische und italienische Übersetzung), der zweite stammt von P. Ant. de Couto S. J. und wurde 1642 in Lisboa herausgegeben (zweite Ausgabe von Ant. Mar. de Montepandone O. Cap., Rom 1661, mit lateinischer Übersetzung), der dritte erschien ohne Angabe des Autors 1658 in Madrid. Vgl. P. L. Kilger, Die ersten afrikanischen Katechismen im 17. Jhdt. im Gutenberg-Jahrbuch. Mainz 1935, 257—264.

⁹ Vgl. dessen Katalog Publications en langues africaines.

die für Afrika arbeiten. Ganz besondere Erwähnung verdient hier die Peter-Claver-Sodalität¹⁰, die Großartiges für die Drucklegung von katholischen Schriften in afrikanischen Sprachen getan hat und tut, heute allerdings den riesig gewachsenen Anforderungen allein nicht mehr genügt¹¹.

Im folgenden geben wir einen Überblick über die katholische Literatur in afrikanischen Sprachen, der aber mit Rücksicht auf die Umstände nur ganz kurz sein kann¹². Es ist unmöglich, an dieser Stelle alle in Frage kommenden Schriften vorzuführen.

Unter den Schriften sind zunächst Übersetzungen der Hl. Schrift und solche von Teilen der Hl. Schrift, besonders solche von den neutestamentlichen Büchern, speziell den Episteln und Evangelien, namentlich jenen der Sonn- und Feiertage. Doch fehlt das A. T. keineswegs. So begegnen wir etwa den Büchern Tobias, Judith und Mkk. Außerdem gibt es viele biblische Geschichten.

Einen ganz hervorragenden Platz nehmen die Katechismen ein — es wird kaum eine Mission ohne einen einheimischen Katechismus geben — und auch an anderen Büchern über die katholische Lehre oder einzelne katholische Lehren (z. B. die Hölle) sowie an Kontroversschriften (Unterscheidungslehren zwischen Katholizismus und Protestantismus, Luther usw.)¹³ und an Büchern apologetischen Inhalts fehlt es nicht ganz. Dagegen ist es mit der wissenschaftlichen theologischen Literatur noch schlecht bestellt. Nur in einigen Gebieten begegnen wir einigen kleinen theologischen Handbüchern.

Zahlreicher wieder sind die Schriften, die sich mit der Ehe, der Familie und anderen sittlichen und sozialen Fragen beschäftigen. Ebenso die Hirtenbriefe in einheimischen Sprachen. Man

¹⁰ Vgl. das Verzeichnis der von ihr herausgegebenen Bücher bei H. Du Bois, *Le Répertoire Africain*. Rome 1932, 387—394 (in der Zeit von 1901—1932 62 Katechismen, von 1920—1931 Herausgabe von 11 Übersetzungen von der Bibel und von Bibelteilen, von 1905—1931 17 Geschichten des A. u. N. T.; von 1905—1924 5 „Leben Jesu“; außerdem viele Gebetbücher usw.) und in: *Blätter für die Missionskatechese* 1, 1935, 23—26.

¹¹ Nach Abbé Cormant genügt die Sodalität für die Missionen, die anfangen, nicht aber für die, die „in vollem Gange sind“. *Autour du problème de l'adaptation*, 208.

¹² Der folgenden Übersicht liegen die in den *Africanae Fraternalae Ephemerides Romanae* erscheinenden Bibliographen der in Afrika arbeitenden Gesellschaften, die in „Africa“ seit 1930 erscheinenden Bibliographien von Schriften in afrikanischen Sprachen, andere Quellen und Einzelnachrichten zugrunde. In Léopoldville fand 1936 eine Presseschau statt.

¹³ Bücher über den Islam fand ich nicht.

könnte ganze Bücher mit den Titeln von solchen Hirtenschreiben füllen. Auch päpstliche Rundschreiben liegen in Übersetzungen vor.

An kirchengeschichtlichen Büchern ist kein Überfluß. Relativ gut versehen dagegen ist die Mission mit Legenden und Lebensbeschreibungen von Heiligen. Wir stoßen etwa auf verschiedene allgemeine Heiligenleben und Monographien über den hl. Antonius von Padua, den hl. Franz Xaver, die sel. Luise de Marillac, die hl. Johanna d'Arc, die hl. Marguerite-Marie und die Martyrer von Uganda¹⁴. Auch die Gottesmutter ist vertreten, z. B. mit einem Buch über „Unsere Liebe Frau von Lourdes“. Ziemlich zahlreich sind schließlich die Leben Jesu. Ferner gibt es Biographien von heiligmäßigen und hervorragenden Katholiken wie von Guido und von Lopahong. Es fehlen aber alle Bekenntnisschriften, während wir in Europa viele Konvertitengeschichten haben.

Am umfangreichsten ist, von den Katechismen abgesehen, die Betrachtungs- und Gebetbuch-Literatur. Überall gibt es Gebet- und Gesangbücher in afrikanischen Sprachen. Ausgaben von offiziellen liturgischen Büchern, wie dem Meßbuch, sind zwar selten. Aber dafür finden wir um so mehr Bücher über den Kreuzweg, den Rosenkranz, die Ablässe, die Medaillen, die Karwoche, den Maimonat, den Herz-Jesu-Monat, den Josefsmonat, den guten Tod, den gregorianischen Choral und ähnliche Gegenstände. Verhältnismäßig häufig sind auch Übersetzungen der Nachfolge Christi und katholische Kalender und Zeitschriften. Was noch ganz mangelt, ist eine profane Literatur, die in katholischem Geist geschrieben wäre.

Die Schriftsteller, denen wir die Übersetzungen katholischer Werke in afrikanische Sprachen und die selbständigen Schriften in diesen Sprachen verdanken, sind samt und sonders Europäer und Amerikaner, näherhin Missionare und Missionsschwestern. Einheimische Autoren haben wir nicht¹⁵.

Dem Charakter nach ist unser katholisches Schrifttum bis jetzt reine Gebrauchsliteratur, die unmittelbar im Dienste der Bekehrung, Befestigung und Vertiefung im katholischen Glauben und der Theologenausbildung steht. Von einer Literatur, die zwecklos und einfach Ausdruck katholischen Geistes wäre, kann noch keine Rede sein.

¹⁴ 1921 erschien eine Biographie von ihnen in Suaheli und Ghekoio, 1926 in Sindebele, 1929 in Ekonda und 1930 wieder in Suaheli (20 200 Exemplare).

¹⁵ In den katholischen Zeitschriften finden sich aber schon Beiträge von Einheimischen.

Stofflich ist das vorliegende Schrifttum themenreich. Doch herrscht nicht überall das richtige Verhältnis zwischen dem Wesentlichen und Nebensächlichen. Manchmal kommen wichtige Dinge nicht entsprechend zur Geltung, während peripherische Stoffe eine bedeutsame Stellung haben. Man denke an unsere Bibelarbeit, die mit der Bibelarbeit der Protestanten keinen Vergleich aushält. Die heiligen Schriften sind in vielen oder den meisten katholischen Missionsgebieten nicht die ersten Schriften, die bei der Schaffung einer einheimischen Literatur in Frage kamen und kommen¹⁶.

Über die sprachliche Form will und kann ich nicht urteilen. Ausstattung, Papier, Druck, Bebilderung sind vielfach noch mangelhaft.

Überblickt man die Lage auf dem Gebiete des katholischen Schrifttums, so ergibt sich, daß wir über die ersten Anfänge hinweg sind und mehr und bessere Bücher haben, als man unter den gegebenen Umständen erwarten möchte. Die Missionare verdienen allen Dank und alle Anerkennung für das, was sie auf diesem Gebiet geleistet haben. Aber die afrikanischen Missionen sind noch weit davon entfernt, eine Literatur zu besitzen, die den Aufgaben und Forderungen der Zeit entspricht. Noch immer steht das, was von Missionaren in Afrika für Afrikaner geschrieben wird, in keinem Verhältnis zu dem, was von ihnen in europäischen und amerikanischen Werken und Aufsätzen über Afrika gesagt wird. Doch ist die Lage von Gebiet zu Gebiet verschieden. In den einen ist wenig, in den anderen aber viel geschehen, in einzelnen sogar erstaunlich viel, so in den Gebieten der Jesuiten auf Madagaskar¹⁷.

Im übrigen ist es mehr als verständlich, wenn wir kein allen Anforderungen genügendes Schrifttum besitzen. Unsere Missionare sind mit Arbeit überladen und katholische Neger mit genügender Schulung und mit Freude zur Schriftstellerei sind selten. Dazu kommen die Kosten der Buchherstellung und der Mangel an Nachfrage. Auch das Verlangen nach europäischen Sprachen wirkt hinderlich. Schließlich wäre auf die Sprachenpolitik der Regierungen zu verweisen, welche die fremden Sprachen begünstigen. In den französischen und portugiesischen Kolonien werden die Schulkinder sogar von Anfang an in Französisch bzw.

¹⁶ Eine hohe kirchliche Persönlichkeit sagte mir in Afrika, es sei nicht in Ordnung, wenn Bücher über den Josefsmonat eher erschienen als Übersetzungen der Hl. Schrift.

¹⁷ Wie die Bibliographie in den *Afr. Frat. Ephem.* Nr. 14, 1938, 41–52 (263 Publikationen) zeigt.

Portugiesisch unterrichtet. Ausnahmen macht man selten. So wird die Entstehung einer Eingeborenenliteratur von vornherein erschwert oder sogar verhindert. Die Entwicklung des religiösen Schrifttums leidet unter dieser Sprachenpolitik allerdings nicht im gleichen Maße wie jene der sonstigen Literatur. Denn Bibelübersetzungen und andere religiöse Schriften erscheinen auch unter solchen Verhältnissen noch in einheimischen Sprachen.

Auch die Protestanten klagen über den Mangel eines hinreichenden religiösen Schrifttums in afrikanischen Sprachen¹⁸. J. Richter schrieb im Jahre 1922: „Alles in allem ist in weitaus den meisten Sprachen die christliche Literatur — und andere gibt es überhaupt nicht — so beschränkt, daß ein lernhungriger Katechumen den ganzen Vorrat vor der Taufe bewältigt und ein Negerpastor sie bequem in seinem Taschentuch eingewickelt nach Hause tragen kann. Nur in sechzehn afrikanischen Sprachen kann man im Grunde schon von Anfängen einer einheimischen Literatur reden“¹⁹. Aber inzwischen ist dank der Internationalen Afrika-Konferenz von Zoute (1926)²⁰, des International Committee on Christian Literature for Africa (Organ: Books for Africa) und anderer Faktoren doch vieles geschehen. Jedenfalls sind die Protestanten im allgemeinen weiter als wir Katholiken. Bei den protestantischen Negeren gehören die Bibel, der Katechismus und das Gesangbuch zu den notwendigen Ausstattungsgegenständen des christlichen Hauses²¹. Im besonderen wird auf die Hl. Schrift Wert gelegt. Dem Prinzip gemäß, daß jeder Mensch sie in seiner Sprache lesen kann und soll, haben die Protestanten überall mit Eifer an der Übersetzung der Bibel in die Landessprache gearbeitet. Die Bibel oder Teile von ihr sind bereits in mehr als 250 afrikanische Sprachen übersetzt, wobei ich bemerke, daß es etwa 700 afrikanische Sprachen und Dialekte gibt. Im Jahre 1903 hatte die British and Foreign Bible Society auf ihrer Liste 88 Übersetzungen der Bibel und von Bibelteilen in afrikanische Sprachen, im Jahre 1938 aber schon 262²². Auch für die Schaffung einer sonstigen religiösen Literatur haben die Protestanten viel getan und tun sie immer noch viel. In Ewe gibt es bereits seit etwa 100 Jahren eine christliche, ziemlich reiche und weit verbreitete christliche Literatur. Ähnliches gilt

¹⁸ Angaben über protestantische afrikanische Literatur bieten F. Rowling und A. Wilson, *Bibliography of African Christian Literature*. London 1923 (Suppl. 1927) und die Bibliographien in „Africa“. Vgl. auch M. N. Work (amerik. Neger), *A Bibliography of the Negro in Africa and America*. New York 1928 (698 Seiten mit Tausenden von Titeln von Büchern über Afrika).

¹⁹ J. Richter, *Geschichte der evangelischen Mission in Afrika*. Gütersloh 1922, 704.

²⁰ Die auf die Schaffung einer afrikanischen christlichen Literatur bezüglichen Resolutionen dieser Konferenz findet man in der NAMZ 1927, 21—24.

²¹ A. M. Chirgwin, l. c. 327.

²² Die Liste der im Jahresbericht von 1912 genannten Übersetzungen bei Richter, a. a. O. 706—709. Vgl. C. Meinhof, *Afrikanische Bibelübersetzungen*. Stuttgart 1926.

vom Twi. Namentlich auf dem Gebiete der Poesie, der Lyrik und des Kirchenliedes sind bemerkenswerte Erfolge erzielt worden. Schon werden in manchen Heimen und Kirchen religiöse Lieder, die von Negern stammen, mit Begeisterung gesungen.

III.

Nach allem bisher Gesagten kann über die wichtigen Aufgaben, die wir auf literarischem Gebiete haben, kein Zweifel mehr bestehen. Es gilt, eine Literatur zu schaffen, die echt katholisch und zugleich echt afrikanisch ist, und zwar gilt es, planmäßig an der Schaffung einer solchen Literatur zu arbeiten.

Bei der Erfüllung dieser Aufgaben haben die fremden Missionare mitzuwirken. Als Übersetzer und Schriftsteller können sie immer noch viel tun und sollen sie noch viel tun. Wichtiger als die literarische Tätigkeit der fremden Missionare und Missionshelfer wäre aber eine solche der afrikanischen Katholiken selber. Bisher kann, wie wir gesehen haben, von einer solchen keine Rede sein. Es sollte hier aber ein Wandel eintreten und die Missionare könnten diesen Wandel herbeiführen helfen. So etwa durch Ermutigung und Förderung der schriftstellerischen Talente. Dubois meint: „Si c'est pour nous missionnaires un devoir d'écrire, ce nous en est un autre non moins impérieux de former autour de nous des indigènes capables d'écrire“²³. Derselben Auffassung ist C. E. Wilson: „It is of great importance that African literary ability should be developed“²⁴.

Aber gibt es bei den Schwarzen überhaupt die entsprechenden Begabungen? Sicherlich! Überall in Afrika finden sich Männer und Frauen, die als Geschichtenerzähler, als Erfinder von Rätseln und Sprichwörtern und als Liederdichter Bedeutsames leisten, wie jeder aus den Werken von H. Chatelain, L. Frobenius²⁵, C. Meinhof²⁶, Schoen, Steere, E. v. Sydow²⁷, H. Robin-

²³ H. M. Dubois, Institut Africain et Conférence des Missions, 79.

²⁴ C. E. Wilson, l. c. 509.

²⁵ Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas, 12 Bände. Jena 1922—1928.

²⁶ Die Dichtung der Afrikaner. Berlin 1911; Afrikanische Märchen. Jena.

²⁷ Dichtungen der Naturvölker. Wien o. J. (1935). Sydow bringt hier herrliche religiöse Gesänge von den Negern und anderen Naturvölkern. „Die poetische Begabung der Naturvölker“ ist, so meint er, „keineswegs geringer als ihr plastisches Talent“. „In dem Gebiet der literarischen Dichtung hat der Naturmensch Werke geschaffen, mit denen er sich kühn in die Reihe der großen Lyriker stellen kann“, 7. Leider muß man nur mit D. Westermann (Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit. Stuttgart 1940, 103) feststellen: „Die frühere Produktivität in Volksdichtung . . . ist fast zum Stillstand gekommen“, — eine Folge der Überfremdung.

son²⁸ u. a. sehen kann. Manche Häuptlinge in Südafrika haben ihre eigenen Preisdichter und im Süden existieren ganze Gilden von fahrenden Sängern, die ihre Lieder an den Höfen der Häuptlinge und in den Kralen der Vornehmen zum Vortrag bringen. Ja, es gibt bereits eine einheimische Literatur, und zwar nicht bloß eine solche in englischer, sondern auch eine solche in afrikanischen Sprachen²⁹. Hinzuweisen wäre hier namentlich auf Oberguinea und auf Südafrika, wo die Sulu, Kosa und Suto schon „literarische Leistungen von Rang“³⁰ und „bedeutendem dichterischem Wert“³¹ aufzuweisen haben. Aber auch in Ostafrika und in anderen Gebieten sind literarische Leistungen zu verzeichnen. Ich erwähne nur den Bericht, den M. Koyamba in Suaheli über seine Europareise schrieb.

Das Internationale Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen sucht dieses Schrifttum zu vermehren und zu verbessern, und veranstaltet deswegen alljährlich seit 1930 einen literarischen Wettbewerb. Vorbedingungen³² für Teilnahme an diesem Wettbewerb sind 1. daß das Werk von einem Afrikaner stammt und in einer afrikanischen Sprache abgefaßt ist; 2. daß es mindestens aus 15 000 und höchstens aus 50 000 Worten besteht; 3. daß der Gegenstand der Darstellung genügend allgemein ist, um viele Leser zu interessieren und den Verkauf zu erleichtern. Wie erfolgreich diese Wettbewerbe sind, erhellt aus der Tatsache, daß von 1930—1935 nicht weniger als 245 in allen möglichen afrikanischen Sprachen einliefen³³, wenn auch bisher aus finanziellen Gründen nicht allzu viele veröffentlicht wurden. Die Beteiligung der Katholiken an den Wettbewerben ist bisher nur schwach gewesen. In manchen Jahren war überhaupt keiner beteiligt. Dubois hat ganz recht, wenn er meint, hier müßte es anders werden.

²⁸ Specimens of Hausa Literature. Cambridge 1896.

²⁹ Manche Autoren und ihre Werke sind aufgeführt in H. Baumann, R. Thurnwald und D. Westermann, Völkerkunde von Afrika. Essen 1940, 428—431. Es gehört zu den Zielen des Internat. Instituts für afrikanische Sprachen, eine Bibliographie von allen in afrikanischen Sprachen erschienenen Schriften zu schaffen.

³⁰ H. Baumann, R. Thurnwald und D. Westermann, Völkerkunde von Afrika, 429.

³¹ D. Westermann, Der Afrikaner heute und morgen. Essen o. J., 279. Westermann weist hier etwa auf das Buch von Suto Thomas Mofolo über Chaka hin, das später auch ins Englische übertragen wurde: Chaka, an historical romance. London 1931. Vgl. A. Werner, A Mosuto Novelist. Int. Rev. of Miss. 14, 1925, 428—436.

³² Vgl. H. Dubois, Le Répertoire Africain, 308. Hier auch Angaben über die empfehlenswertesten Gegenstände, die Preise, die Sprachen usw. Näheres ist zu erfahren beim Sitz des Instituts: 22 Craven Street. London WC 2, wohin auch die Manuskripte zu senden sind. Ausführliche Angaben über die Bedingungen und Ratschläge bei H. M. Dubois, Institut Africain et Conférence des Missions. In: Africanæ Frat. Ephem. Rom. Nr. 8, 1937, 82—89.

³³ Vgl. H. M. Dubois, Institut Africain et Conférence des Missions, 81.

Bezüglich des Inhaltes sollte immer die Regel gelten und Befolgung finden: Zuerst das Wesentliche und Notwendige! Das notwendigste und wesentlichste Buch aber ist für uns die Bibel. Infolgedessen sollte es unsere stetige und große Sorge sein, die vorhandenen Übersetzungen zu verbessern und neue Übersetzungen zu veranstalten. Dabei darf das A. T. nicht übersehen werden. Denn es gehört zur Hl. Schrift und spricht zudem den Neger besonders an. Freilich ist in den Einleitungen und Erklärungen zu berücksichtigen, daß die Kulturverhältnisse des A. T. denen der Neger ähnlich sind und die Neger aus ihnen gerne die Folgerung ziehen, daß ihre Sitten richtig oder sogar christlich sind⁸⁴.

Aber auch die außerbiblische religiöse Literatur ist zu vermehren und zu verbessern, und schließlich wäre noch eine profane Literatur zu wünschen, die aus christlichem Geist geboren ist. Katholische Lyrik sowohl wie katholische Dramen und Romane könnten sehr segensreich wirken.

Was die Sprachen anlangt, so sind katholische Bücher in Englisch, Französisch, Italienisch und Portugiesisch gewiß nicht überflüssig, vor allem nicht in Gebieten, in denen diese Sprachen Schulsprachen sind. Aber am notwendigsten wären doch Werke in afrikanischen Sprachen, namentlich solche in den wichtigeren Sprachen⁸⁵. Von den rund 700 Sprachen Afrikas werden manche nur von kleinen Gruppen, manche aber auch von Millionen von Menschen gesprochen. Die kleineren verlieren heute ständig an Bedeutung. Aber dafür gewinnen manche andere, besonders solche, welche in führenden Bevölkerungsschichten oder in Händlerkreisen oder in Zentren europäischer Vormacht benutzt werden. von Jahr zu Jahr an Bedeutung. Diese Sprachen sind natürlich besonders bei der Schaffung eines christlichen Schrifttums zu beachten. In Betracht kommen unter anderem das Arabische im östlichen Süden, das Suaheli⁸⁶ in Ostafrika, das Ganda in Uganda.

⁸⁴ Vgl. S. Knak, Zwischen Nil und Tafelbai. Berlin (1931) 193 u. 247. Die Protestanten haben auf der Konferenz in Zoute ein Mindestprogramm von dem aufgestellt, was die Missionen in Afrika an Büchern benötigen. Siehe NAMZ 1927, 22 f.

⁸⁵ Vom westafrikanischen Pidgin-Englisch, vom Kitchen Kafir, vom Sudanarabischen und Bangala in Kongo und ähnlichen anderen Sprachen sehen wir hier ab. Vgl. über sie D. Westermann, Der Afrikaner heute und morgen. Essen o. J., 272 f.

⁸⁶ Das Suaheli, eine Bantu-Sprache mit vielen arabischen Lehnworten, die sich in den letzten 200 Jahren bei den Sklaven auf Sansibar entwickelt hat, ist heute die herrschende Unterrichts- und Verkehrssprache im Tanga-nika-Gebiet, in Kenya, Uganda und Nordrhodesien. Schon die deutsche Regierung verlangte ihre Verwendung in den Schulen, auch den Missions-

3 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 4. Jahrgang. 1. Heft.

das Kikuyu-Kamba in Kenya, das Nyamwesi-Sukuma, Shamba und Dschagga im Tanganyika-Gebiet, das Ruanda in Ruanda, das Nyanja im Nyassa-Land und anderswo, das Sulu-Kosa und Suto-Dschwana in Südafrika und das Malinke und Hausa in Westafrika³⁷.

Auch die Zahl dieser weitverbreiteten Sprachen ist für die Aufgaben und Verhältnisse der Gegenwart immer noch zu groß³⁸. Es ist daher zu begrüßen, daß sich die sprachliche Vereinheitlichung noch fortsetzt, daß also etwa Suaheli im Osten, Nyanja im Nyassaland, Hausa im Westen usw. immer mehr an Grund gewinnen und daß dieser Prozeß von den Regierungen und Missionen gefördert wird. Aber manchmal gehen die Bestrebungen doch wohl zu weit. So, wenn Professor Ed. de Jonghe für das belgische Kongogebiet vier „*langues communes*“ vorschlägt, nämlich für das Gebiet zwischen Ituri und Katanga Suaheli, für das Gebiet zwischen Stanley Pool, den Stanley Falls bis zum Nilgebiet Ngala, für die Gebiete am unteren Kongo und für den südlichen Teil der Kolonie zwischen Sankuru und Sambesi Luba³⁹. Auch dürfen bei aller berechtigten Bevorzugung der Verkehrssprachen die anderen nicht ganz ausgeschaltet werden⁴⁰.

Wie die Sprache, so stellt uns auch die Schrift⁴¹ vor Probleme und Schwierigkeiten. Es kommen in Frage nordafrikanische, nicht-negerische, negerische und europäische Schriften. Die nordafrikanischen nicht-negerischen sind die arabische und das Tifinagh. Die arabische Schrift ist im Norden sehr verbreitet und wird in sehr vielen Büchern verwandt, auch in solchen, die

schulen. Schulen, die dem Verlangen nicht entsprachen, bekamen die Bezeichnung „Buschschulen“.

³⁷ Nach D. Westermann, *Africa and Christianity*, 205 s.

³⁸ Bischof De Courmont drang darauf, daß seine Missionare am Kilimandscharo, die erst das Dschagga benutzten, das Suaheli verwendeten. Es gäbe, so meinte er, zu viele Sprachen und zu wenig Missionare in seinem Gebiet. Die Missionare könnten nicht alle diese Sprachen lernen und sollten daher das Suaheli pflegen.

³⁹ D. Westermann, *Africa and Christianity*, 211.

⁴⁰ Zu G. A. Gedat (Was wird aus diesem Afrika? Stuttgart o. J., 282) sagte ein eingeborener Regierungsbeamter in Afrika: „Ich glaube, ihr weißen Leute in Europa könnt euch gar nicht vorstellen, wie dankbar wir Afrikaner euren Missionaren dafür sind, daß sie uns unsere Sprache erhalten, ja sogar erst richtig aufgebaut und schriftlich niedergelegt haben. Gerade in Ost-Afrika waren wir in der großen Gefahr und sind es immer noch, daß Kisuaheli . . . unsere Muttersprache völlig verdrängt. Ohne die Arbeit der Missionare wäre dies schon geschehen.“

⁴¹ Vgl. allgemein etwa H. Jensen, *Geschichte der Schrift*. Hannover 1925; O. Weise, *Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit* 4. Leipzig 1919.

in afrikanischen Sprachen abgefaßt sind⁴². Es gibt viele Bücher in Berberisch, Haussa, Ful, Kanuri, Suaheli und Nubisch und in arabischer Transskription. Das Tifinagh, das aus geometrischen Figuren besteht, ist die Schrift der berberischen Sprachen. Es war früher sehr verbreitet, wird aber heute nur mehr von den Tuareg oder Imohag benützt⁴³.

Von den Negerschriften⁴⁴ erwähnen wir folgende: 1. das Bamum, das Anfang unseres Jahrhunderts von Njoya, dem König der Bamum, erfunden wurde, erst Bilder-, dann Silben- und schließlich Lautschrift war und aus mehr als 300 Zeichen besteht. 2. Das Nsidihi, erfunden von den Ekoi-Efik in Südnigerien. 3. Die Mende-Schrift, erfunden von Kisimi Kamala (Sierra Leone), eine Silbenschrift. 4. Das Vai⁴⁵, das um die Mitte des 19. Jahrhunderts bei den Madingos in Liberia entstand und aus einer Bilder- zur Silbenschrift wurde. Es hält sich trotz der eindringenden Lateinschrift immer noch. 5. Das Basa, die Schrift der Basa in Liberia, die von einem aus Amerika eingewanderten Neger stammen soll.

Alle diese Schriften, die unter fremdem Einfluß entstanden sein dürften, zeigen wohl Begabung und geistige Lebendigkeit, werden aber kaum den Sieg davontragen und erhalten bleiben und kommen deswegen für uns nicht in Frage.

Als unsere neuere Afrikamission begann, lag es in Anbetracht der Umstände nahe, als Schrift für die christliche Literatur die Antiqua zu nehmen, diese den Verhältnissen anzupassen und durch „Schaffung neuer, dem Lateinalphabet verwandter Zeichen und mit Hilfe diakritischer Punkte und Striche eine möglichst lautgetreue Schreibung zu erreichen“⁴⁶. Die Missionare haben sie auch tatsächlich gewählt, nicht bloß die katholischen, bei denen es am verständlichsten war, sondern auch die protestantischen. Beweggründe waren der Gebrauch der Antiqua daheim, ihre „Weltgeltung“ und ihr praktischer, sachlicher Charakter, ihre Einfachheit, Klarheit und Lesbarkeit. Aber von einer „Weltschrift“ der Antiqua⁴⁷ kann eigentlich keine Rede sein, nicht ein-

⁴² Obwohl sie eine schwer erlernbare Schrift ist. Über neue Versuche, die arabische Schrift zu vereinfachen, vgl. Tewfik el-Azm, *Pour aider à une réforme de l'alphabet arabe*. En Terre d'Islam. 1938, 169—176.

⁴³ Vgl. L. G. A. Zöhner, Über den Anwendungsbereich des „Tifinagh“ in der Sahara. In: Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel, 25, 1939, 134—136.

⁴⁴ Proben dieser Schriften bei H. Baumann, R. Thurnwald, D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika*, 377—380.

⁴⁵ A. Klingenberg, *The Vai Script*. In: *Africa* 6, 1933, 158—171.

⁴⁶ A. Petrau, *Schrift u. Schriften im Leben der Völker*. Essen (1939), 566.

⁴⁷ Vgl. Die „Weltgeltung“ der Antiqua. In: *Die deutsche Schrift* 16, 1939, 68.

mal in Afrika⁴⁸. Denn in Nordafrika und Abessinien gibt es viele Millionen von Menschen mit anderen Schriften. Was aber die Lesbarkeit angeht, so ist diese gar nicht so groß, wie viele annehmen. Neuere Forschungen haben ergeben, daß die „Leseschwierigkeit einer Druckschrift in demselben Maße wächst, in dem die Einfachheit ihrer Zeichen zunimmt“. Die Folgerung für die Antiqua als eine der am leichtesten lesbaren Schriften ergibt sich von selbst. Aber die gewichtigsten Bedenken gegen die Antiqua sind andere, nämlich ihre Starre, ihre Kälte und ihr unafrikanisches Gepräge. Die Antiqua ist, so sagt man, für die afrikanischen Völker wesensfremd und schädigt ihre Art, ihre Kulturen und ihre Sprachen. Nur national ausgeprägte Schriften können nationale Art und Sprachen schützen und fördern⁴⁹. Die Einführung der Antiqua zwingt die Neger, sich in einer Schrift auszudrücken, die ihnen fremd ist und deren Benützung ihr Wesen verfälscht, mehr verfälscht als eine artfremde kirchliche Architektur. Man hat der Mission auch bereits Vorwürfe wegen der Antiqua gemacht. A. Petrau schreibt, nachdem er festgestellt hat, daß die Missionare überall dort, wo keine einheitliche Schrift benutzt wird, „die gleiche kalte, nichtssagende Antiqua“ verwenden: Die Antiqua wirkt „im Sinn einer ungeheuerlichen Gleichmacherei. Es ist nicht gleichgültig, welche Schriftzeichen in uns die Muttersprache aufrufen. Es ist aber auch nicht ohne Symbolik und vielleicht gut, daß dem Neger Afrikas oder dem Urwaldindianer Südamerikas das ‚Christentum‘ im lateinschriftlichen Gewande nahegebracht wird; im Gleichnis jener Formkräfte also, die den Geist des Abendlandes nur in seiner ‚Oberschicht‘ darstellen“⁵⁰. Aber diese Kritik ist nicht ganz sine ira und die Antiqua wird trotzdem ihren Siegeszug verfolgen und vollenden. Was wir noch tun können, ist dies: der Antiqua eine Form zu geben, die soweit als möglich den Afrikanern, ihrem Raum, ihrem Lebensstil und ihrer Lebensform, angepaßt ist.

Ebenso wie mit der Schrift hat es mit der Transskription (Rechtschreibung, Worttrennung) seine Schwierigkeiten besonders dann, wenn in einer Sprache zum erstenmal Bücher gedruckt werden, zumal das lateinische Alphabet nicht genügt, alle Laute richtig wiederzugeben. Auch besteht in der Transskription keineswegs die notwendige Einheitlichkeit. Es wäre sehr zu wünschen, wenn in Zusammenarbeit etwa mit dem Internationalen Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen und mit den Regierungen eine einheitliche Transskription geschaffen würde. Das besagte Institut hat bereits „Richtlinien für die praktische Schreibung afrikanischer Sprachen“ herausgegeben⁵¹ und schlägt ein Alphabet von 37 Zeichen (und noch diakritische Zeichen zur völligen Anpassung des Alphabets an die einzelnen Sprachen und Dialekte) vor.

⁴⁸ Sogar die Fraktur treffen wir in Afrika, so in den Briefköpfen ägyptischer Hotels, den Zeitungsköpfen südafrikanischer Zeitungen in Neger-sprachen und Afrikaans (The Cape Argus).

⁴⁹ Über die Beziehungen zwischen „Letter und Volkstum“ s. A. Petrau, Schrift und Schriften im Leben der Völker.

⁵⁰ A. Petrau, a. a. O. 559.

⁵¹ Vgl. H. M. Dubois, Institut Africain et Conférence des Missions, 105 f.; Practical Orthography of African Languages. Memorandum I des International Institute of African Languages and Cultures. London 1927.

Ist die Sprachen- und Schriftfrage gelöst, so bleibt noch das schwierige Problem der Terminologie. Es ist keineswegs leicht, in den afrikanischen Sprachen die entsprechenden Ausdrücke für unsere christlichen Begriffe zu finden und solche Ausdrücke zu schaffen. Hier müßten die besten Kenner der Theologie und der Sprachen zugezogen werden und zusammenarbeiten. Außerdem wäre dafür zu sorgen, daß in allen Büchern in den einzelnen Sprachen immer dieselbe Terminologie angewendet würde. Hier sind wichtige Aufgaben für die kirchlichen Amtsstellen und die Synoden.

Wie in der Sprache so sollte unser Schrifttum auch in der geistigen Form, wie z. B. in der Darstellungsweise, afrikanisch sein, sich also so ausdrücken, wie der Neger denkt, fühlt und will. Wir brauchen ein Schrifttum, das in innerem Zusammenhang mit dem afrikanischen Boden und Volk steht und verbleibt und Verständnis für die Art des Afrikaners hat, das allerdings zugleich ganz katholisch ist.

Schließlich noch einige Worte über die Ausstattung. Qualität und afrikanische Art müßten sich hier vereinen. Das gilt namentlich von der Bebilderung. Wenn in vielen biblischen Geschichten und Katechismus Bilder von Schuhmacher und anderen sich finden, so ist das gewiß zu verstehen. Aber es ist nicht das Endgültige und Ideale. In manchen afrikanischen Büchern haben wir bereits Illustrationen „nach Zeichnungen Eingeborener und einheimischen Kunstwerken“. Das könnte und sollte in katholischen Schriften nachgeahmt werden⁵².

Die Rechtslage des Missionspersonals in dem portugiesischen Missionsvertrag von 1940

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

In dem portugiesischen Missionsvertrag¹ nimmt das Missionspersonal naturgemäß den breitesten Raum ein. Was über das Personal einseitig von der Regierung in dem Missionsdekret von 1926 verordnet war und was dann vertraglich, aber nur grundlegend in den drei

⁵² Bei den Illustrationen in neueren afrikanischen Übersetzungen von Bunyans *The Pilgrim's Progress* handelt es sich um Wiedergabe von Photos, die bei christlichen Vorführungen des betreffenden Stoffes durch Neger gemacht wurden. Auch ein Weg zu „arteigener“ Bebilderung.

¹ Amtl. Text in portug. u. italien. Sprache in den *Acta Ap. Sedis*, Rom 1940, S. 235—244. Zur rechtlichen Bedeutung eines solchen doppelsprachigen Textes vgl. H. Barion, Über doppelsprachige Konkordate, in: *Deutsche Rechtswissenschaft*, Vierteljahrsschrift der Akademie für deutsches Recht, Hamburg 1940, 3. Heft, S. 226—249.

Artikeln des portugiesischen Konkordats von 1940 vereinbart ist, wurde für den Missionsvertrag als Vorlage benutzt, um in erschöpfender Weise die Rechtsstellung des Personals zu regeln und dauerhaft zu sichern. Entsprechend der großen missionarischen Bedeutung dieser Regelung² sind im folgenden die Vertragsbestimmungen über das Missionssubjekt nach einigen Haupt Gesichtspunkten zusammengestellt und kurz ausgelegt.

1. Zulassung und Ernennung des Missionspersonals. — Weil es sich in dem Vertrag um Kolonialgebiete handelt, ist es verständlich, daß die portug. Regierung gewisse Bedingungen für die Zulassung und Bestellung der Missionare gemacht hat, um fremdländische Einflüsse fernzuhalten. Dadurch können natürlich Spannungen und Gefahren entstehen, die einer freien Entfaltung passender Missionskräfte im Wege sind.

In den Gebieten ohne Diözesanverfassung sind für das Missionswerk zunächst jene Missionsgesellschaften zuständig, die von der Regierung anerkannt sind; ferner können mit staatlicher Genehmigung auch Missionare anderer Gesellschaften oder solche aus dem Weltklerus herangezogen werden (Art. 1). Weil vorläufig die portug. Missionskräfte nicht ausreichen³, können die Ordinarien der Diözesen und Missionssprengel im Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl und der Regierung („de acôrdo com a Santa Sé e com o Governo“) ausländische Missionare berufen; diese werden unter der Bedingung in die Missionen der portug. Missionsorganisation aufgenommen, daß sie erklären, sich den portug. Gesetzen und Tribunalen in der Weise zu unterwerfen, wie es sich für Kleriker geziemt (Art. 2). Eine solche Erklärung ist nichts Außergewöhnliches; denn auch ausländische Gewerbetreibende, die z. B. in Angola Land erwerben wollen, müssen erklären, daß sie sich in allen Angelegenheiten des Landerwerbes den portug. Gesetzen unterwerfen und auf ihren nationalen Rechtsschutz verzichten.

Wenn innerhalb der einzelnen Diözesen oder Missionssprengel neue Leitungsstellen errichtet werden, darf der Leiter nur nach Anhörung der Regierung ernannt werden, wenn für die Besetzung der Stelle nicht ein portug. Staatsangehöriger in Betracht kommt (Art. 7). Durch die Artikel 2 und 7 wird das Problem der Missionsfreiheit berührt, zu der auch die Internationalisierung des Missionswerkes gehört; sie besteht darin, daß kein Missionar auf Grund seiner Staatsangehörigkeit von irgendeinem Missionsgebiet ausgeschlossen oder besonderen Bedingungen unterworfen wird⁴. Diese Internationalisierung ist hier nicht völlig ver-

² Einführung zum Missionsvertrag: MR 1940, S. 271. Kommentare: G. B. Tracella, *Rinascita missionaria in Portogallo*, in: *Il Pensiero Missionario*, Rom 1940, S. 225—229; *Le Convenzioni fra la Santa Sede e la Repubblica Portoghese*, IV: *L'Accordo Missionario*, in: *L'Osservatore Romano* 1940, Nr. 131; L. G. da Fonseca, *La vocazione missionaria del Portogallo*, in: *La Civiltà Catt.*, Rom 1940, Quad. 2166, S. 439—447, Quad. 2167, S. 23—31, Quad. 2168, S. 101—112. Diese Kommentare gehen auf eine allseitige Behandlung der eigentlichen Rechtsfragen nicht näher ein.

³ Nach der Statistik von da Fonseca dab es in Portug.-Angola u. Kongo bei einer Gesamtbevölkerung von über 3 Millionen i. J. 1939 nur 146 kath. Priester für 441 476 Katholiken und 107 897 Katechumenen; in Mozambique bei einer Gesamtbevölkerung von über 4 Millionen 94 kath. Priester für 30 000 Katholiken i. J. 1938. Vgl. auch den Artikel Mozambique in den *Africanæ Fraternæ Ephemerides Romanae*, Rom 1939, Nr. 16, S. 108—109.

⁴ Th. Grentrup, *Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts*, Berlin-Leipzig 1928, S. 112.

wirklicht, aber nicht unmöglich gemacht, insofern die Zulassung fremdländischer Glaubensboten mehr oder weniger von dem Willen der Vertragsparteien abhängt.

Die Personalpolitik der Regierungen hat, soweit die Besetzung höherer Kirchenämter in Frage kommt, ihren mitbestimmenden Einfluß in den neueren Konkordaten zu wahren gesucht; jedoch ist „der traditionelle Anteil der Staaten“, wie auch Werner Weber⁵ zugibt, seit 1922 „bedeutsam geschmälert“. Beides zeigt sich auch in dem Missionsvertrag. Zunächst ist eine wichtige Vorbedingung für die Zulassung der Missionsordinarien (Residenzialbischöfe, Apost. Vikare und Präfekten) der Besitz der portugiesischen „Nationalität“ (Art. 3). Der im portug. Text gebrauchte Ausdruck „nacionalidade“ (im italien. Text „cittadinanza“) ist zwar heute vieldeutig⁶, muß aber hier auf Grund der ganzen Umstände nicht im rassisch-völkischen Sinne, sondern im rechtlichen Sinne als Staatsangehörigkeit gedeutet werden. Was folgt daraus? Die Eingeborenen der portug. Kolonien haben schon vor mehr als 100 Jahren die Staatsangehörigkeit erhalten, als auf das bisherige „utilitaristische Merkantilsystem eine Politik der Assimilierung der Kolonien an das Mutterland“ folgte (Verfassung v. 29. April 1826). Diese Rechtsstellung der Eingeborenen wurde auch in der neuen Gesetzgebung gewahrt, wie man aus der Kolonialakte von 1930 (neue Fassung v. 1938) und aus der Verfassung von 1933 folgern darf. Deshalb bildet die Vertragsbedingung der „Staatsangehörigkeit“ im Art. 3 an sich kein Hindernis für die Zulassung der Eingeborenen zu den höheren Ämtern bis zur Bischofswürde einschließlich. Diese Rechtslage entspricht der Theorie und Praxis des Hl. Stuhles, der besonders heute bei der Unsicherheit der Zeitverhältnisse und dem verschärften Gegensatz unter den Nationen eine einheimische Hierarchie für eine bessere Sicherung des Bestandes der Missionskirche hält.

Die Ernennung eines Erzbischofs, Residenzialbischofs oder eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge steht unter dem Recht der sog. politischen Klausel. Es handelt sich dabei um das Recht des Staates, gegen den in Aussicht genommenen Kandidaten politische Bedenken geltend zu machen. Von der näheren Formulierung der Klausel hängt es ab, ob die Äußerung der Bedenken den Charakter eines wirklichen Einspruchsrechts hat, so daß der von der Regierung beanstandete Kandidat nicht ernannt werden darf, oder ob die Bedenken ein politisches Erinnerungsrecht darstellen, das den Hl. Stuhl nur in moralisch-tatsächlicher Weise zu binden imstande ist. Im Sinne des Einspruchsrechtes ist z. B. die politische Klausel in der Konvention des Hl. Stuhles mit Portugal bezüglich Portugiesisch-Indien (3. Mai 1928,

⁵ W. Weber, Die politische Klausel in den Konkordaten, Hamburg 1939, S. 113.

⁶ J. Fels, Begriff und Wesen der Nation, Münster 1927, S. 110. Der italienische Ausdruck „cittadinanza“ kann zwar ein Vollbürgerrecht bezeichnen im Gegensatz zu „sudditi“ d. h. Untertanen, wie es die Eingeborenen von Italienisch-Ostafrika vorläufig sind, oder zum Unterschied von rechtlich beschränkten Bürgern auf Grund des libyschen Grundgesetzes v. J. 1927, das den libyschen Eingeborenen eine „cittadinanza italiana libica“ verlieh, muß aber im portug. Missionsvertrag in Anpassung an den portug. Text als Staatsangehörigkeit gedeutet werden. Zu diesen auch für das Missionswerk wichtigen Fragen der bürgerlichen Rechtsstellung der Eingeborenen in den ital. Kolonien vgl. H. Müller-Iena, Die Kolonialpolitik des faschistischen Italiens, Essen 1939.

Art. 6) zu verstehen, bei der es sich aber um die Präsentation eines vom Papste vorbenannten Bischofskandidaten handelt. Anders dagegen muß die Klausel des portug. Missionsvertrages von 1940 ausgelegt werden, nämlich im Sinne eines einfachen politischen Erinnerungsrechtes, wie in den Konkordaten mit Lettland, Baden und Österreich, so daß der Hl. Stuhl das letzte entscheidende Wort in der Ernennungsfrage hat. Denn es heißt wörtlich im Artikel 7: „Der Hl. Stuhl wird vor der Ernennung eines Erzbischofs oder Residenzbischofs oder eines Koadjutors cum jure successionis den Namen der erwählten Person der portug. Regierung mitteilen, um zu wissen (a fim de saber se . . .), ob sie gegen ihn Einwendungen allgemein politischer Art hat. Das Schweigen der Regierung im Verlauf von 30 Tagen nach der erwähnten Mitteilung wird so gedeutet, daß keine Einwendungen vorhanden sind.“ Durch das Beiwort „allgemein“ ist der Begriff des Politischen eingeeengt und gegenüber parteipolitischen und auch kirchlichen Bedenken abgegrenzt. Ob die politischen Bedenken von der Regierung begründet werden müssen, darüber besteht Meinungsverschiedenheit. Viele Kanonisten halten die Begründung für notwendig mit dem Hinweis, der Staat müsse beweisen, daß der Konkordatsfall wirklich vorliege, d. h. daß es sich um allgemein politische Bedenken handle.

Hier taucht die weitere Frage auf: Begründet die bloße Tatsache, daß ein Kandidat, der die portug. Staatsangehörigkeit besitzt, zu den fremdrassigen Eingeborenen einer portug. Kolonie gehört, ein politisches Bedenkenrecht des Staates im Sinne des Artikels 7? Diese Frage muß mit Nein beantwortet werden, wenn man unter Berücksichtigung der den Eingeborenen freundlichen Kolonialpolitik Portugals voraussetzt, daß durch eine solche Ernennung die Sicherheit des Staates und der soziale Friede nicht gefährdet wird. Einfacher liegt die Bestellung eines Apost. Administrators. Wenn ein Missionssprengel errichtet, aber der Leiter noch nicht ernannt ist oder wenn die Leitung vakant ist, kann der Hl. Stuhl vor der endgültigen Besetzung sofort einen „vorläufigen“ Apostolischen Administrator frei ernennen und braucht nur die bereits vollzogene Ernennung der Regierung mitteilen (Art. 7). Der Grund für diese Heranziehung eines Apost. Administrators ist folgender. Die endgültige Besetzung der Leitungsstelle eines Missionssprengels kann infolge von Meinungsverschiedenheiten bei den zuständigen kirchlich-staatlichen Stellen zuweilen längere Zeit auf sich warten lassen. Damit eine solche Verzögerung nicht der Missionstätigkeit zum Schaden gereicht, soll ein Administrator vorläufig die Regierung des Sprengels übernehmen.

2. Rechte und Pflichten des Missionspersonals.

Bei Ausübung der eigentlichen Missionsarbeit genießt das Missionspersonal volle Freiheit, wie ausdrücklich im Artikel 15 vereinbart ist. Im besonderen können die Missionare Schulen für die Eingeborenen und Europäer gründen und leiten, ferner Kollegien, Institute für Elementar-, Höhere und Berufsbildung, Seminare, Katechumenate und Hospitäler. Dieser Freiheit auf dem Missionsfelde entspricht das Recht der anerkannten Missionsgesellschaften, im portug. Mutterland oder auf den anliegenden Inseln Ausbildungshäuser und Erholungsheime für ihr Personal zu gründen (Art. 5). Ferner ist das Missionspersonal, einschließlich der Hilfskräfte und Schwestern, nicht disziplinären Vorschriften und anderen Formalitäten unterworfen, die für öffentliche Beamte geltend gemacht werden können (Art. 17). Gegenstand der Vereinbarung ist auch die Seelsorge für Auslandsportugiesen, die zwar nicht

zur eigentlichen Missionstätigkeit⁷ gehört, aber tatsächlich und oft aus praktischen Gründen von Missionaren ausgeübt wird. Nach Artikel 15 kann den portug. Missionaren Seelsorge und Schultätigkeit für portug. Untertanen im Ausland im Einverständnis mit den örtlichen Kirchenbehörden anvertraut werden.

Was die besonderen Verpflichtungen des Personals betrifft, so unterstehen alle Missionare ohne Ausnahme, auch die ausländischen, der ordentlichen Jurisdiktion der Ordinarien, soweit es sich um die eigentliche Missionstätigkeit handelt (Art. 3). Die Oberen der Missionskörperschaften und ihre Delegaten, die die Genossenschaft bei der Regierung zu vertreten haben, müssen die portug. Staatsangehörigkeit besitzen (Art. 4). Das Missionspersonal ist verpflichtet, in den Missionschulen für Eingeborene Unterricht in der portug. Sprache zu geben; jedoch steht es ihm frei, „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Kirche“ die Sprache der Eingeborenen beim Religionsunterricht zu benutzen (Art. 16). Der zweite Satz dieses Artikels ist eine das Recht des Volkstums wahrende Bestimmung, die in die neuesten Konkordate often aufgenommen ist, z. B. in das litauische, italienische und deutsche Konkordat. Diese Bestimmung entspricht jenen zahlreichen Schutzmaßnahmen der Kirche für die Muttersprache, die in den amtlichen Spracherlassen der Päpste und der Römischen Kurie, der Konzilien und Ortsbischöfe enthalten sind und die mehr oder weniger im Naturrecht (unter gewissen Umständen) und in der Hl. Schrift begründet sind⁸. Die Missionsordinarien und die im Mutterland ansässigen Oberen der Missionskörperschaften müssen jährlich einen Bericht über die Entwicklung und über die äußere Tätigkeit der Missionen bei der Regierung einreichen (Art. 18).

3. Vermögensrechtliche Regelung. — Nach Artikel 8 genießen die wichtigsten missionarischen Einrichtungen in den Kolonien und die männlichen und weiblichen Missionsinstitute in Portugal selbst oder auf den anliegenden Inseln die Rechte einer juristischen Person, können deshalb Vermögen erwerben, besitzen und verwalten. Die portugiesische Regierung geht aber noch weiter und gewährt dem Missionspersonal, sowohl den physischen als auch den moralischen Personen, materielle Beihilfen und Erleichterungen, nämlich geldliche Zuwendungen, unentgeltliche Bereitstellung von Ländereien, Befreiung von Abgaben, ferner Gehalt, Pensionen und Erstattung von Reisekosten (Art. 9—14); dabei ist zu beachten, daß die kath. Kirche weder in der Staatsverfassung von 1933 noch durch das Konkordat von 1940 als Staatskirche anerkannt ist. Die Höhe der geldlichen Beihilfen für die staatlich anerkannten Missionskörperschaften beiderlei Geschlechts richtet sich nach der Zahl der Kandidaten und Missionare und auch nach der Zahl der Missionseinrichtungen, einschließlich der Seminare und anderer Werke für den einheimischen Klerus (Art. 9); ein Umstand, der dazu beitragen kann, den missionarischen Eifer zu immer größerer Entfaltung anzuapornen. Außerdem stellt die Regierung, wie bisher, den kath. Missionen für ihre Entwicklung und für Neugründungen Ländereien unentgeltlich zur Verfügung. Zu demselben Zweck können die staatlich aner-

⁷ Vgl. Canon 1350 § 2 CJC, wo als Mission die „universa cura apud acatholicos“ bezeichnet wird.

⁸ Th. Grentrup, Religion und Muttersprache, Münster 1932. — Gregor van den Boom, Die Sprachenfrage als missionarisches Problem, Münster 1933.

kannten juristischen Personen der Mission besondere Beihilfen empfangen und Erbschaften, Legate und Schenkungen annehmen (Art. 10). Die Freiheit von Auflagen oder Steuern in Heimat und Kolonien umfaßt alle Güter, welche die anerkannten juristischen Personen für Missionszwecke besitzen, ferner alle deren Erwerbungen oder Veräußerungen *inter vivos* und alle Verfügungen *mortis causa* zur Erfüllung ihrer Aufgaben, endlich Zollfreiheit für heilige Bilder und andere Kultgegenstände (Art. 11). Den Missionsordinarien (Bischöfen, Apost. Vikaren und Präfekten) garantiert die Regierung ein angemessenes Gehalt und sie gewährt ihnen weiter das Recht auf Pension, was schon in dem Missionsdekret von 1926 zugestanden war; jedoch haben diese Ordinarien kein Recht auf besondere staatliche Beihilfen für Reisen oder Versetzungen (Art. 12). Die Regierung wird auch wie bisher dem Missionspersonal, das jetzt im Ruhestande lebt, die Pension auszahlen; darunter fallen die Missionare und auch ihre Hilfskräfte beiderlei Geschlechts, wenn sie alle, wie das Missionsdekret von 1926 bestimmt hat, gebürtige oder naturalisierte Portugiesen sind; in Zukunft aber wird die Pension den Missionaren aus dem Weltklerus nach Ablauf der für staatliche Pensionen festgesetzten Zeit gewährt (Art. 13). Das ganze Missionspersonal, also auch Brüder und Schwestern, hat ein Anrecht auf staatliche Bezahlung der Kosten für Reisen innerhalb und außerhalb der portug. Kolonien. Für den Genuß dieses Rechtes genügt es, daß der zuständige Ordinarius in Portugal oder sein Delegat der Regierung die Namen der Reisenden zugleich mit einem ärztlichen Tauglichkeitszeugnis für überseeische Tätigkeit einreicht. Bei begründeten Bedenken wegen der gesundheitlichen Tauglichkeit kann die Regierung von sich aus eine neue ärztliche Untersuchung vornehmen lassen. Die Genehmigung für Rückreise in die Heimat wegen Krankheit oder Urlaub wird auf Vorschlag der zuständigen Prälaten gemäß den für öffentliche Beamte geltenden Bestimmungen erteilt (Art. 14).

4. Der geistige Untergrund der Rechtsbestimmungen. — Die hier skizzierte Rechtslage des Missionspersonals mit ihren staatlichen Vergünstigungen und auch mit gewissen Bindungen gegenüber dem Staate wird erst völlig verständlich und richtig gewertet, wenn sie als eine der Auswirkungen des nationalpolitischen Aufbauprogramms aufgefaßt wird, das seit 1926 und mehr noch seit dem „Acto Colonial“ von 1930 und der neuen Verfassung von 1933 sich durchgesetzt hat⁹. In diesem Programm hat auch die Vorstellung vom Imperium neue Leuchtkraft erhalten, d. h. die Anerkennung und praktische Durchführung der portug. Reichseinheit, zu der die überseeischen Besitzungen nicht mehr als Kolonien im früheren Sinne gehören, sondern als wesentlicher Bestandteil des Reiches. In diesem Sinne betonte Oliveira Salazar in der Rede zu Porto v. 28. April 1934: „Portugal und sein Imperium bilden eine territoriale und politische Einheit“¹⁰. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es verständlich, daß auch die kath. Missionen wieder mehr in den Vordergrund des öffentlichen Interesses getreten sind, denn sie können durch ihr bloßes Dasein und auch durch ihre zivilisatorische Tätigkeit in den Kolonien an dieser Reichseinheit mitwirken,

⁹ Kurt Martin, Die Verwaltungsorganisation des portug. Kolonialreichs, in: Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Stuttgart 1939, 53. Bd., S. 109—143. — E. G. Jacob, Das portug. Kolonialreich, Leipzig 1940.

¹⁰ Oliveira Salazar, Portugal, Das Werden eines neuen Staates. Reden u. Dokumente. Übertragen von Piel u. Beau. Essen 1938, S. 195.

ohne dabei ihr übernatürlich-religiöses Ziel zu verlieren. Wenn aber bei diesem Aufbauprogramm ein gewisses Mißtrauen gegen Ausländer und ihren Einfluß in den Kolonien sich bemerkbar macht und auch in dem Missionsvertrag deutlich wird (vgl. Art. 1, 2, 3, 4, 7), so ist das die Folge von schlechten Erfahrungen in der Vergangenheit; zahlreiche Schulen von ausländischen nichtkatholischen Missionsgesellschaften waren in den letzten 30 Jahren mehr oder weniger ein Hindernis für die Kolonisation auf national-portugiesischer Grundlage. Zugleich ist dieses Mißtrauen gegen Fremde begründet in der Sorge um den bleibenden Bestand des Kolonialreiches, das 22mal so groß ist wie das Mutterland.

Ein zweiter Umstand weltanschaulicher Art hat bei dem Zustandekommen des Missionsvertrages mitgewirkt: die Rückbesinnung führender Kreise auf das christliche Ideal der Vergangenheit Portugals. Oliveira Salazar hat das bei der Eröffnungssitzung der ersten Tagung der Kolonialgouverneure am 1. Juni 1933 mit folgenden Worten ausgesprochen: „Über all das hinaus aber (Hebung der wirtschaftlichen Lage), als das Höchste und Schönste, liegt uns die immer wirksamere und bessere Fürsorge für die Eingeborenen ob, — sie unserer christlichen Zivilisation zu gewinnen ist eines der kühnsten Ideale und eine der höchsten Aufgaben des portugiesischen Kolonialwerks“¹¹. In einer Mitteilung an die Presse bezeichnete Salazar i. J. 1940 den Missionsvertrag als eine „Rückkehr zu den besten Überlieferungen“, aber auch als ein „Privileg, durch das der Hl. Stuhl noch einmal die Verdienste Portugals um die Sache des christlichen Apostolats anerkennt“.

Auf der anderen Vertragsseite würdigte Pius XII. das Vertragswerk als Ganzes, Konkordat und Missionsvertrag, von geschichtlicher Schau aus und unter besonderer Hervorhebung seines missionarischen Wertes; beim Empfang des neuen Botschafters von Portugal am 20. Oktober 1940 sagte der Hl. Vater: „Es ist einer jener großen und symbolischen Akte der Erneuerung, die sich in der Geschichte der Kirche stets wiederholen, wenn die Völker nach vorübergehenden Irrungen zu den vergessenen Wahrheiten, zu den preisgegebenen Idealen und zu den verlassenen Altären zurückkehren, an denen ihre Vorfahren Kraft und Halt gefunden haben . . . Es scheint Uns, daß die formelle Anerkennung und die übernommene Bürgschaft für ein freies und fruchtbares Apostolat im Mutterland und auch in den überseeischen Ländern zugunsten der noch das Heil erwartenden Seelen wichtiger, kostbarer und dem Herrn wohlgefälliger ist als irgendein anderes Gut oder ein materieller, irdischer Vorteil.“

¹¹ Salazar, a. a. O. S. 172.

Der Buddhismus auf Ceylon

Von Prof. H. Lindemann, Wiesbaden.

Die noch hier und da zutage tretende Anschauung, als ob die Landschaften des südlichen Buddhismus, also in erster Linie Ceylon, Birma, Siam und Kambodja, noch den echten Buddhismus in seiner ursprünglichen Fassung darstellten, kann nur mit starker Einschränkung aufrechterhalten werden. Der südliche Buddhismus ist zwar von zahlreichen Wandlungen der Lehre, des Kultus und der Lebensgewohnheiten, die die „nördlichen“ Länder aufweisen, glücklich verschont geblieben. Indes ist es auch im Süden nicht ohne jede Vermischung mit nichtbuddhistischen Elementen abgegangen. Am meisten trifft dies in der Laienwelt zu. Hier herrschen ganz unverkennbar neben dem Einfluß der Buddhalehre auch Strömungen, die auf die schon früher im Volksleben vorhandenen Züge von animistischen Vorstellungen oder Naturreligion zurückzuführen sind. Infolgedessen sind vielfach Lehren und Einrichtungen des dortigen Buddhaglaubens bei den Laien von Bräuchen kindischen Aberglaubens durchsetzt. Nicht wenige unbuddhistische Elemente haben auch in die Lebensweise der Mönche und in die Anlage ihrer Tempel Eingang gefunden. — Die drei genannten Hauptgebiete des südlichen Buddhismus weisen insofern noch Unterschiede ihrer besonderen Eigenart auf, als Ceylon der Sitz der buddhistischen Gelehrten heißen werden kann, Birma auch in seinem ganzen Volksleben die Kennzeichen der Buddhalehre am auffallendsten zur Schau trägt, in Siam und Kambodja endlich auch das gesamte Staatswesen sowie das Königtum buddhistische Ausprägung zeigt (Kambodja allerdings unter französischer Oberhoheit). — Das stärkste Interesse dürfte wohl bei uns Abendländern das uns auch räumlich am nächsten liegende Ceylon beanspruchen; der ceylonesische Buddhismus in seiner typischen Erscheinung soll uns deshalb etwas näher beschäftigen¹.

1.

Nach Ceylon hat zufolge alter Tradition zuerst Asokas Sohn Mahendra (Pali: Mahinda) den Buddhismus gebracht. Noch heutigen Tages zeigt man die heilige Stätte, wo er jahrelang gelebt haben soll. Mahindas Schwester, die ihm bald nachkam, um auf Ceylon auch ein

¹ Literatur. Über den Buddhismus auf Ceylon unterrichten die Bücher von C. Clemen, „Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand“, in der Sammlung: Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 533, Leipzig u. Berlin 1921. Ferner H. Hackmann, Der Buddhismus, Halle 1906, Teil II. — Für den südlichen Buddhismus u. a. sind noch von Wichtigkeit die Arbeiten der bekannten englischen Forscher Spence Hardy, Eastern Monachism — London 1850, und A Manual of Buddhism, London 1853; 2. Aufl. 1880; sowie von Rhys Davids, Buddhism, London 1877 (ins Deutsche übersetzt von A. Pfungst, Der Buddhismus, Leipzig (Reclam) 1899. Sodann Edmund Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt, Münster i. W. 1890; 3. Ausg. von R. Schmidt, 1926. Endlich wäre noch zu erwähnen die verdienstvolle Arbeit des Amerikaners Henry Clark Warren, Buddhism in Translations, Cambridge (Mass.) 1896.

Nonnenkloster zu gründen, brachte einen grünen Zweig des hochverehrten Bodhibaumes mit, unter dem Buddha einstmals seine Offenbarung empfieng; dieser Zweig wurde eingepflanzt und wuchs zu einem Baume auf, der noch jetzt dort grünt. Der Buddhismus gelangte auf Ceylon bald zu hoher Blüte; er hatte eine bedeutende religiöse Kultur und Kraftentwicklung im Gefolge; viele Klöster und Dagoben (gewöhnlich „Pagoden“ genannt, ein Wort, das wahrscheinlich eine Umwandlung des singhalesischen Dagaba oder Dagoba ist) entstanden; in einer noch jetzt erhaltenen wurde der Schulterknochen Buddhas als Reliquie aufbewahrt. Das glänzende Zentrum buddhistischen Lebens wurde die riesenhaft ausgedehnte Hauptstadt Anuradhapura mit ihren kolossalen Dagoben, ihren Palästen, Hallen, Tempeln, Bädern und Bewässerungsanlagen, die dem Beschauer noch heute Bewunderung abnötigen. Reiche Überreste davon sind seit etwa 50 Jahren ans Licht gefördert und sorgsam restauriert worden und bieten eine lebendige Anschauung dar von den großartigen Leistungen des alten Buddhismus im Gebiet der Kunst und Kultur. — Eine der kostbarsten Reliquien ist bekanntlich der Zahn Buddhas, der im 3. Jahrhundert n. Chr. von Indien nach Ceylon gebracht und zuerst in der alten Hauptstadt aufbewahrt wurde; von da kam er später nach Kandy, wo sein Ersatz — den echten Zahn haben die Portugiesen im 16. Jahrhundert auf Anordnung ihres Erzbischofs in Goa verbrannt — noch jetzt hoch verehrt wird. — Die Schicksale der buddhistischen Religion auf Ceylon sind sehr wechselvoll gewesen; seitdem jedoch im 16. Jahrhundert die Portugiesen ins Land kamen, die später von den Holländern und schließlich, seit 1796, von England abgelöst wurden, war die Glanzzeit des Buddhismus dahin; sein äußeres Ansehen schwand immer mehr, zugleich mit dem inneren Gehalt. — Einige kurze Berichte über Leben und Charakter der Mönche, die hl. Gebäude, Bilder und Statuen und den Einfluß der Religion auf die Laienwelt dürften von Interesse sein.

2.

Der Novize, der in den Orden einzutreten beabsichtigt, wohnt gewöhnlich bei dem Mönch, den er zu seinem Lehrer erkoren hat, oder in einem größeren Kloster zusammen mit andern Novizen. Sein Tagewerk ist genau eingeteilt: er muß zeitig aufstehen, den Tempel reinigen, Wasser holen und filtern usw. Nachdem er sich dann eine Zeitlang der Meditation und der Verehrung der Buddhabilnisse gewidmet hat, womit das Schmücken derselben mit Blumen verbunden ist, muß er seinen Bettelgang antreten, häufig allein, obgleich der Mönch sich dieser Aufgabe eigentlich selbst unterziehen müßte. Manchmal tun es die Mönche auf Ceylon auch noch; sie tragen dabei ihre aus drei Stücken bestehende gelbe oder gelbbraune Kleidung, die vorschrittsmäßig aus Baumwolle gefertigt sein soll, vielfach aber auch aus Seide ist; manche lassen die rechte Schulter unbedeckt. Die Mönche einiger Richtungen dürfen sich für die empfangenen Gaben nicht bedanken, denn die Spender erwerben sich ja nach altem Glauben durch ihre Unterstützung ein Verdienst. Manche Klöster haben indes das Almosengehen ganz abgeschafft. Von dem in der Bettelschale aus den verschiedenen Haushaltungen zusammengeschütteten Mahle nähren sich jedoch meist nur die einfachen Dorfmonche; die größeren Klöster lassen für die Mönche eigene Mahlzeiten herstellen; die Bettelspeisen gibt man Armen oder Tieren. — Ist nun der

Novize heimgekehrt, widmet er sich der Bedienung seines Lehrers, sorgt für sein Mahl und ißt selbst. Dann ergibt er sich wieder der Meditation oder liest bestimmte vorgeschriebene Abschnitte der hl. Schriften. Heilige Versenkung beschließt auch den Tag. Hauptsächlich ist jedoch der Novize zur eifrigen Dienstleistung bei seinem Meister verpflichtet — oder, in einem größeren Kloster, bei den Mönchen überhaupt. Das viele Lesen und Auswendiglernen der hl. Schriften fassen die meisten Novizen doch rein äußerlich auf und werden dadurch nicht wirklich fromm und tugendhaft gemacht; sie wollen in der Hauptsache das Anrecht zu dem bequemen Mönchsleben erwerben; ernstes Streben findet man selten. — Ist der Novize 20 Jahre alt, so kann er in die Mönchsgemeinde aufgenommen werden. Die entsprechende Feier heißt *Upasampada* und findet auf Ceylon nur in zwei hochangesehenen Klöstern in Kandy statt, und zwar im Monat Wesak (Mai oder Juni). Sie ist von großer Feierlichkeit; ihre nähere Beschreibung verbietet uns der Raum. Sehr bedeutsam ist auch die *Upasatha*-Feier, meist in der sogenannten Regenzeit (Juli bis Oktober, wo aber in Ceylon oft auch schönes Wetter herrscht). Auf dieser Mönchsversammlung benachbarter Klöster trägt einer auswendig das „*Patimokkha*“ vor, ein langes Sündenregister; aber selten bekennt sich dann ein Mönch schuldig. Trotzdem darf man nicht etwa meinen, daß die Mönche bei ihrem sittlichen Wandel dies nicht nötig hätten! Im Gegenteil! Wer allerdings nur die streng lebenden, gelehrten Mönche in den großen Klöstern oder gar in dem College in Kolombo kennengelernt hat (wo die Mönche Pali- und Sanskrit-Studien treiben und in die südbuddhistische Gelehrsamkeit eingeführt werden), der kann nur seine höchste Anerkennung und Belobigung aussprechen; aber leider sind solche erfreulichen Erscheinungen nicht gar häufig. Nach amtlichen Nachforschungen der englischen Regierung und Berichten anderer Autoritäten führte der Durchschnitt der Mönche ein träges, arbeitsscheues Leben und hatte nicht einmal für die Fragen ihres Glaubens wirkliches Interesse, war sogar vielfach ohne Bildung; das Lesen und Hersagen der hl. Texte geschah rein mechanisch, die anbefohlene Meditation wurde zur Lethargie und zum Stumpfsinn. Selbst die zehn Grundgebote des Buddhismus wurden nicht genügend beachtet. Die Mönche trieben Geldgeschäfte und zeigten sich habgierig — eigentlich durften sie gar kein Geld besitzen! — und wurden sogar bei Diebstahl und Bruch des Keuschheitsgelübdes ertappt. Diese Feststellungen machte u. a. R. Spence Hardy, der s. Z. bedeutendste Kenner des ceylonesischen Mönchtums (s. u.) Gegenwärtig scheint eine Besserung eingetreten zu sein; der Meditation wird nicht mehr so großes Gewicht beigelegt, und das Leben der Mönche ist etwas tätiger geworden als früher.

3.

Ursprünglich waren die Mönche ohne festen Wohnsitz, außer in der Regenzeit; jetzt wohnen sie in Ceylon in der Regel zu 2–5 zusammen in der sog. „*Pensala*“, eig. Blätterhütte, oft ganz einfachen, aus Latten und Lehm gebauten Häuschen. Das Dach aus Stroh oder Palmblättern, braun oder weiß getüncht, stören sie die Harmonie der schönen sie umgebenden Natur in keiner Weise. In Kolombo und Kandy gibt es freilich auch große, mehrstöckige, europäisch gebaute und modern ausgestattete Klöster. — Der eigentliche Tempelraum,

Wihara, liegt stets für sich, oft auf einem Hügel oder Felsen in romantischer Umgebung (manchmal auch mehrere zusammen). Er ist meist solider gebaut, mit Ziegeln gedeckt, zuweilen von einer Lehmmauer umgeben, die mit mythologischen Malereien verziert ist, wie auch die Innenwände; sie sind meist ohne großen künstlerischen Wert, in kindlicher, von der langen Tradition gebotener Art ausgeführt, fast stets Darstellungen aus Buddhas Leben. Um das Heiligtum herum läuft oft ein schmaler, mit Bildern und Figuren angefüllter Gang; am Eingang sind Reliefs angebracht, die Schutzgötter des Tempels darstellend. Der Eingangstür gegenüber befindet sich hinter einer andern Tür, gewöhnlich von einem Schirm verdeckt, ein die ganze Wand ausfüllendes Buddha-bild; auf dem Altartisch davor liegt meist eine Fülle von Blumen mit betäubendem Duft. Buddha wird nach ganz feststehenden Typen sitzend, stehend oder liegend dargestellt; die Ohrläppchen reichen lang, oft bis zur Schulter herab; auf dem Kopfe zeigen sich merkwürdige Auswüchse, ursprünglich Reste des abgeschnittenen Haupthaars, jetzt aber „stilisiert“. In der Mitte des Schädels ist noch eine besondere Erhöhung mit einer fünfzackigen Flamme bemerkbar. Die Züge sind steif und unschön. Man findet solche Bildnisse in riesiger Größe, manchmal in Felsen eingehauen, bis zu kleinen Figürchen, die man in der Tasche tragen kann. Außer Buddha selbst sind auch bisweilen einige seiner bedeutendsten Jünger dargestellt und — Gestalten des hinduistischen Kultus, besonders Brahma und Wischnu, ein betrübliches Symptom der eingetretenen Religionsmischung. — Außer Pensala und Wihara weist jedes größere Heiligtum noch eine besondere Predigthalle auf, „Banage“ genannt (von „Bana“, das Wort, ein ganz leerer Raum mit einem Podium für den redenden Mönch). Die Predigt findet in den drei Monaten des sog. „Was“, der Regenzeit, statt (vgl. o.), wird deshalb auch oft selbst „Was“ genannt. Wo keine Halle da ist, wird die Predigt im Freien gehalten, was bei dem meist günstigen Wetter (s. o.) leicht durchführbar ist. Es wird abends gepredigt; die Leute erscheinen dazu in ihren bunten Anzügen, die Frauen mit Schmuck, und bringen eine Menge Lampen und Laternen mit; Blumen, Flaggen und bunte Tücher fehlen nicht, zuweilen erhöht noch Musik und Feuerwerk die festliche Stimmung; alles kommt uns höchst phantastisch und malerisch vor. — Die Predigt besteht meist in einem Rezitieren der hl. Texte in Pali, oft mit hinzugefügter Erläuterung auf Singhalesisch. Auch sonst zeigt der südliche Buddhismus große Vorliebe für Feste, die an jeder Dagobe einmal im Jahre stattfinden; auch hier werden die hl. Schriften verlesen, aber die Hauptsache für die meisten Teilnehmer sind doch wohl die damit verbundenen Volksbelustigungen — unserer „Kirmes“ entsprechend (bekanntlich aus „Kirchmeß“ entstanden, von Hause aus auch ein kirchliches Fest!). Neuerdings gibt es auch Wallfahrten, die besonders von den Kreisen ausgehen, die eine Reform des Buddhismus erstreben (s. u.) — oder die auf Kosten der Fremden veranstaltet werden, die das farbenprächtige Schauspiel gern einmal sehen möchten. — Auf dem Klosterhof befindet sich häufig noch ein hölzernes Gestell mit einer Glocke, ein kleiner Teich oder ein Bassin mit Lotosblumen, ein „Bodhi-baum“ (s. o.) oder ein Pavillon mit einer Darstellung der Fußspur Buddhas (Sripada), die er auf dem Gipfel des Adams-Pik in Ceylon zurückgelassen haben soll (die betr. Stelle, noch jetzt von Pilgern viel besucht, ist eine flache Vertiefung, über 1½ m lang und etwa 75 cm

breit). Diese „Fußspur“ bei den Tempeln, meist aus Holz, ist in 108 kleine Felder eingeteilt, die alle ein besonderes Merkmal enthalten, in der Regel ein Tier — eine Erinnerung an frühere Lebensläufe Buddhas. In der Mitte ist das „Rad der Lehre“ dargestellt.

4.

Ein erheblicher Teil des ganzen Bodens auf Ceylon gehört den Mönchen. Das dazugehörige Land liegt meist nicht in der Nähe der Pensala, sondern etwas entfernt, und wird von Laien (sogar Europäern) bewirtschaftet, die dafür Pacht zahlen. Das gibt natürlich eine sichere Einnahmequelle für die Mönche. — Freilich machen sie sich auch vielfach nützlich, hauptsächlich als Lehrer; dafür lassen sie sich nicht bezahlen. In jedem Kloster tut dies wenigstens ein Mönch. Der Unterricht (nur für Knaben) ist bloß ganz elementar und umfaßt nur täglich 2—2½ Stunden. Die Schüler lernen singhalesisch lesen und schreiben, die begabteren auch altsinghalesisch und Pali. Die Bücher sind meist religiösen Inhalts, enthalten aber auch Sprichwörter und Lebensregeln. Der Unterricht verläuft in Vor- und Nachsprechen und Hersagen; man schreibt in den Sand oder auf Blätter. — In Krankheitsfällen wird oft ein Mönch geholt, da manche von ihnen in dem Rufe guter „Medizinmänner“ stehen; oder der Mönch muß „Bana“ (s. o.) lesen, das hl. Wort, womit der Laie auch gewisse Zaubervorstellungen verbindet. Nach einem eigentümlichen Brauch, Pirit genannt, werden Mönche von Laien gebeten, zur Beschwörung von bösen Geistern, Krankheiten oder Gefahren oder zur Gewinnung guter Einflüsse in der Predigthalle Tag und Nacht fortdauernd Bana zu lesen, oft eine ganze Woche lang. Keine Pause darf eintreten, die Mönche lösen sich ab. Um die beschwörende Wirkung sozusagen auch äußerlich auszudrücken, wird ein hl. Faden um das ganze Gebäude gespannt. So wird hier das Wort der Buddhalehre zu einem magischen Zauberwerk herabgewürdigt. — Auch sonst werden die Mönche zuweilen von reichen Leuten eingeladen, in ihrem Hause eine „Sutta“, einen Abschnitt aus den hl. Schriften, vorzulesen und zu übersetzen; aber manchmal sind die Mönche so ungebildet, daß sie nur einen kurzen Segen sprechen können — oder auch die Laien, so daß diese von dem Vortrage nichts verstehen; vor der Lesung werden die Mönche gut bewirtet. — Sie werden auch zu Familienfesten geladen, aber nicht zu Hochzeiten, sondern entweder zu Hausweihen oder zur Feier des ersten Reisessens eines Kindes oder besonders zu Begräbnissen. Hierbei muß der Mönch eine bestimmte zauberhafte Handlung vornehmen: auf einen vom Mönch hochgehobenen Zipfel des über den Leichnam gebreiteten Tuches wird etwas Wasser gegossen — der Rest eines altheidnischen, nicht buddhistischen Totenopfers. — Viele Mönche treiben auch Astrologie oder stellen das Heroskop bei neugeborenen Kindern. — Nonnen gibt es in Ceylon nicht mehr.

5.

Der Buddhismus hat sich auf der paradiesischen Insel doch nicht stark genug erwiesen, seine Laienanhänger zu einem Leben zu erziehen, das tatsächlich seinen hohen ethischen Idealen entspräche. Der Laie beschränkt seine religiösen Leistungen zunächst auf rein äußerliche Dinge: er geht in den Tempel, bringt den Götterbildern

Blumen und Lämpchen und spendet den Mönchen Nahrung und Kleidung. Im Monat nach der „Was“zeit (s. o.), dem sog. Kleidermonat, kaufen die Laien Stücke Zeug und schenken sie den Mönchen. Dann halten sie manchmal „Poya“, d. h. sie verpflichten sich einem Mönch gegenüber, an den vier Tagen der Mondphasen, die „Poya“ heißen, die acht Gebote des Buddhismus zu halten. Der Laie arbeitet dann nicht, er hört „Bana“ oder liest selbst in den hl. Schriften oder treibt Meditation, vollbringt gute Werke an Verwandten oder Bedürftigen und trägt Opfergaben in die Tempel. Mit alledem hofft er, sich ein religiöses Verdienst zu erwerben oder Übel aller Art abzuwehren. Aber sonst, im Alltagsleben, beachtet man nicht einmal genügend das erste Gebot: „Du sollst nicht töten!“, über das doch (abgesehen vom Karma) am häufigsten gepredigt wird: man quält oft ohne Bedenken Tiere, wie auf den Märkten und Straßen zu beobachten ist, und hilft auch Menschen nicht, die in Not sind. Zum Christentum bekehrte Singhalesen sprechen: Ich bin katholisch bzw. evangelisch, du kannst dich auf mich verlassen; der Buddhaverehrer sagt: Ich bin nur ein Buddhist, du kannst von mir nichts erwarten! Gutes Verhalten nennt man christlich, nie buddhistisch. Eine richtige Ehe sucht man in großen Gebieten vergeblich! — Der einfache Mann ist in der Hauptsache noch beherrscht von dem alten Natur- und Dämonenkult (s. o.). Seit Anbeginn glaubt das Volk an das Dasein von bösen Geistern, die alles Unheil, Krankheit, Gefahren usw. herbeiführen. Sie müssen „beschworen“ werden; das ist Sache der „Kattadias“. Den finsternen Mächten errichtet man einen Altar und bringt ihnen ein Opfer dar; dann spendet man Gaben, Blumen und Nahrungsmittel. Dazu führen die Kattadias in schauerlicher Verkleidung wilde Tänze auf, die schließlich in Raserei und Besessenheit ausarten. Dieser Dämonenglaube ist im Volke außerordentlich stark; er ist natürlich auch auf das Konto des Hinduismus zu setzen. Immer neue Dämonenklassen wurden eingeführt und neben Brahma, Wischnu, Schiwa, Buddha und andern Gottheiten verehrt.

6.

Bei diesen Verfallserscheinungen ist es nicht verwunderlich, daß sich im Buddhismus neuerdings auch Reformbewegungen aufgetan haben. Zunächst waren es Europäer, zwei Schotten, die die Reformrichtung ins Leben riefen, die sich *Buddhasāsana Samāgana* nennt. Deren Kreise machen auch in Europa Propaganda. Sie erstreben eine Verinnerlichung, Reinigung und stärkere Anpassung ihrer Religion an europäische Anschauungen und Gebräuche. Sonntag abend wird in ihrer Predigthalle regelmäßig über Fragen ihres Glaubens gesprochen; die Zuhörer, meist europäisch gekleidet, sitzen auf Bänken, der Vortragende Mönch steht auf einer Art Kanzel! Im Hintergrund ist eine Buddhastatue aufgestellt. — In Ceylon ist auch die große Mahabodhi-Gesellschaft entstanden. Ihr Ziel ist, dazutun, daß der Buddhismus die wahrhaft wissenschaftliche und moderne Weltanschauung sei; ihre Wirkungen reichen, nachdem auch Japan in Angriff genommen worden ist, weit über Asien hinaus bis nach Europa und Nordamerika.

Zum Schluß sei es gestattet, noch das Zeugnis eines französischen Gelehrten anzuführen, der lange genug in der Atmosphäre der Klöster

von Ceylon gelebt hat: André Chevrillon. Er schreibt²: „Wir gingen durch den Hof, einen Fußsteig und einen Säulengang, und waren plötzlich an verschlossenen Orten, in goldenen Schatten, zwischen brennenden Lichtern, in Weihrauchdunst. Erst eine große Halle, blau von Rauch, wo unsere erst noch vom Tageslicht geblendeten Augen nach und nach hinter Gittern von Gold und Bronze unbewegliche Silhouetten von heiligen Männern des Buddhismus entdeckten. Auf allen Seiten Buddhas, sitzend, stehend, zusammengekauert, mit erhobenem Finger, um Frieden zu bezeichnen, oder in sich selbst zusammengeduckt, die Augen vor dem Blendwerk der Wirklichkeit geschlossen. Nicht ein Laut; kein Murmeln von Gebeten, eine Stille, die ebenso wie das plötzliche Halbdunkel benimmt. Aus der Menge aber, die langsam durch die Säulen der Mittelhalle hereinströmt, scheidet sich hie und da ein einzelner ab und beugt sich nieder, und nackte Arme füllten Blumen in eine oder die andere Urne, die bereits blumengefüllt steht.“

Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf hl. Boden nach der Revolution

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

In der früher¹ in dieser Zeitschrift veröffentlichten Studie suchte ich ein Bild von der allgemeinen Volksfrömmigkeit im hl. Lande von Schantung zu entwerfen. Die nachstehende Darstellung gilt besonderen religiösen Formen, sowohl im Volksleben wie namentlich in der Frauenwelt.

Vereinzelte und private Frömmigkeitspflege

I. Frömmigkeitspflege im Volksleben

1. Heilige Mutter, Scheng-mu.

Sie ist eine oft für viele Provinzen gemeinsam sehr eifrig, ja am meisten verehrte und am fleißigsten besuchte Gottheit. Es ist eine buddhistische Pussa. Meist trägt das Bild einen großen Heiligenschein und sitzt vertrauenerweckend auf einer Lotosblume. Es fehlt ihm das Fratzenhafte mancher Göttergestalten und auch das Plumpe des Buddha. Für gewöhnlich ist es die Dschuin-ti-Pussa, sichere Helferin oder auch eine, Quän-yin-Pussa, Rufen Erhörende.

Der Tā-schān, hoherhabener Berg (Himmels-Berg mit der Tā-schān-Mu, Himmel-Mutter), ist der heiligste Berg Chinas und zugleich der größte heidnische Wallfahrtsort in der Provinz Schändung (Schantung), nördlich von Tā-ngän-fu. Der Berg ist 1550 m hoch, und es führen 6000 Steinstufen zu ihm empor an den steilsten Stellen. Man rechnet 6 Stunden Aufstieg vom Fuße an, während der Abstieg auf einer Sänfte in gut 2 Stunden gemacht wird, wobei die Träger die äußerst steilen Treppen mit schmalen Stufen hinunterhüpfen. Fast senkrecht, ist selbst für den beherzten Bergsteiger der Steilabfall

² Sanctuaires et paysages d'Asie, Paris 1905.

¹ 1940, Heft 1, S. 43 ff. Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

schwindelerregend. Schon in den ältesten Zeiten war der Berg hochberühmt in der Geschichte Chinas. Auf seinem Gipfel opferten Chinas Kaiser bereits 1000 Jahre vor Christus.

Der Weg führt vorbei an einer Reihe Tempel und Heiligtümer, die alle von den frommen Besuchern zur Ehrenbezeugung durch Ko-to betreten werden. Auf der Höhe ist das Heiligtum der Tā-schān-nā-nā Himmelgroßmutter oder Tā-schān-niang, Tā-schān-mu, Himmelmutter. — Der Glaube und das Vertrauen bei dieser Wallfahrt ist rührend und erbaulich. Voll Andacht und Sammlung wirft man sich vor der Figur nieder, während der Priester mit einem Klöppel auf die Glocke schlägt, die rechts auf dem Altar steht. Nachher bringt man die Opferspenden. Neben dem Haufen Kupfermünzen finden sich auch Silber(Dollar)-stücke. — So ist auf dem Tā-schān die Tā-schān-niang die angesehenste Gottheit, mehr verehrt als der Jū-huang (erhabenste Herrscher) in dem noch höher gelegenen Tempel auf dem Gipfel des Berges. Da vermißt man die Herzlichkeit und stehen Verehrung und Reichtum der Opferspenden zurück, obwohl diese Gottheit, weil mit dem Himmelsherrn identisch, die höchste darstellt.

Besonders um Neujahr (chinesisch) gehen zahlreiche Wallfahrer zum Besuch der Tā-schān-nā-nā, Himmelgroßmutter, auf den Tā-schān. Oft sind es große Prozessionen von weither, die mit wehenden Fahnen und Wimpeln durch die Dörfer ziehen. Zu diesem Zweck werden das ganze Jahr gung-chiang, Sammlungen von Geld und Getreide veranstaltet als Reisegeld für die Wallfahrt. Es bilden sich private Wallfahrtsbruderschaften, die dann aus den entlegensten Provinzen zusammen oft viele 100 Stunden weit zu Fuß zur Himmelmutter pilgern. — In den Dörfern stehen an Wegkreuzungen Denksteine, ähnlich den Grabdenkmälern, oder in die Giebel-, Haus- oder Gehöftsmauer eingelassene Steinplatten mit der Inschrift Tā-schān-mu, Mutter oder Tā-schān-nā-nā, Großmutter. Dies zeugt von der allgemeinen großen Verehrung, die sie genießt.

Der Ling-schān, Seelen-Berg, auch Scheng-Mu-schān genannt (mit der Scheng-Mu, Heiligen Mutter). An Wallfahrtstagen kommen große Prozessionen aus den verschiedensten Kreisen zusammen. Sie tragen Papiersänften, papierene Menschen- und Tierfiguren und andere Weihegeschenke. Oben auf dem Berge werden diese verbrannt, nachdem der Gottheit die Ehrenbezeugung erwiesen wurde. Stöße von Goldpapier werden im Ofen im Tempelhof aufgetürmt und verbrannt. Durch gemeinsame Spenden, auch aus fremden Kreisen, wurden auffällige Tempel teils restauriert, teils neu aufgeführt. — Dieser Eifer und dieses Vertrauen sind sehr rührend. Herzliches Mitleid ergreift die Seele, daß solcher Glaube in irriger Richtung auf irrige Objekte sich betätigt. „Mich erbarmt des Volkes“ drängt sich einem unwillkürlich auf.

Die ausgedehnten Tempelbauten in der Stadt Tā-ngān-fu, der Kreisstadt und Bahnstation vom Tā-schān und zugleich heiliger Stadt, waren das nächste Ziel der Wallfahrt. Von da ziehen die Pilger, die oft von weither kommen, prozessionsweise zur Höhe des heiligen Berges. Gleich mit dem Besuch der gewaltigen Tempelbauten in der Stadt nahm die Wallfahrt ihren Anfang. Der Stadt-Tempel ist der Religionsfeindlichkeit Jung-Chinas zum Opfer gefallen. Die großen Bauten dienten zeitweilig, während der Revolution, als Soldatenlager, so für die Weiß-

russen; dann als Sitz der Provinzialregierung, als Tsi-nän-fu von den Japanern besetzt wurde. Zuletzt boten sie dem christlichen General Fung-yü-siang mit seinen Leuten ein Asyl auf Einladung des letzten Gouverneurs von Schantung.

Dagegen sind die Heiligtümer unterwegs, auf der neun Stunden langen Strecke bis zum Gipfel des Berges und auf der Höhe selbst, unversehrt geblieben. Die Liebe zur Himmelsmutter ist kindlich fromm und die Wallfahrt dem Volke ans Herz gewachsen. Dies hat sie auch vor der Zerstörungswut der Religionsfeinde gerettet. Hier ermöglichte sich eine herrliche Muttergottes-Wallfahrt, wenn China sich bekehren würde!²

2. Der Heilige, Weise, Scheng-Jen

Die Heiligen sind nach dem Dauismus die Gelehrten, deren Leib während ihres tugendhaften Erdenlebens völlig durchgeistigt, die Leichtigkeit eines Luftgebildes annimmt. Es sind Halbgötter, vergötterte Menschen.

Kung-fu-dse ist nun nicht bloß ein solcher Heiliger, sondern er ist einfachhin der Heilige, der Weise in den Augen des chinesischen Volkes.

Kung-fu-dse (geboren 551 v. Chr. im Fürstentum Lu, das einen Teil der heutigen Schantungprovinz bildete, gestorben 478, 73 Jahre alt) wird in vielen Tempeln, wenigstens in einem in jeder Stadt und in zahlreichen Bildern verehrt.

In Tschüfu, in der Provinz Schantung, dem Heimatsort des Konfuzius³, ist ihm zu Ehren ein großer Tempel errichtet worden mit vielen Nebenhallen, mit einem gewaltig großen Grundbesitz der Familie Kung. —

² P. Tschepe, Der Tā-schän, erklärt die einzelnen Heiligtümer auf dem neunstündigen Wallfahrtswege und auf der Höhe des Tā-schän. — Die Frau in Shantung vom Verf. des Artikels, S. 51, 64, 69 usw. Die hl. Stadt Tā-ngän-fu hat ihre Bedeutung als Station und Ausgang der Wallfahrt zum Himmelsmutter-Berg und demzufolge als Pilgerherbergstadt, mit Verkaufsstellen von Wallfahrtsandenken. Die Stadt liegt 20 Stunden südlich der Provinzialhauptstadt Tsinanfu (spr. Dsi-nän-fu), an der von den Deutschen kurz vor dem Kriege vollendeten Dsin-Bu (Tientsi-Pukou) Schnellzuglinie und gehört mit zu dem von deutschen Franziskanern der sächsischen Provinz (Werl) verwalteten Apost. Vikariat Tsinanfu.

³ Vgl. P. Tschepe, Tschüfu; P. Biallas, Dasselbe ausführlicher. Tschü-fu (oft K'ü-fu transcr.) liegt an derselben Bahnstrecke, ca. 38 Stunden südlich von Tsinanfu, von der gleichnamigen Bahnstation nach Osten eine Stunde entfernt und 3½ Stunden nördlich von Yen-choufu (spr. Yen-dscho-fu), dem Sitz des Nachfolgers von Bischof v. Anzer aus der Steyler Mission. Wiewohl Kreis und Stadt Tschü-fu klein an Ausdehnung, haben sie doch hohe Berühmtheit dadurch erlangt, daß die Stadtmauern den ausgedehnten Cypressenhain mit dem hohen, runden Grabhügel des größten Weisen, den prachtvollen Tempel zu dessen Ehren und den Palast seines 77. Nachfolgers in gerader Linie des Herzogs Kung umschließen. — P. Tschepe, Das Leben des Konfutius. — Yen-dscho-fu, die Stadt der Familie des Lieblingsschülers Kung-fu-dse's Yen. Sein Grab ist in Tschü-fu. — Tschou-hien (spr. Dscho-chiän) an der Bahn sechs Stunden südlich von Yen-dscho-fu birgt Grab und Tempelanlage des zweitgrößten Gelehrten Chinas Mung-dse.

Es war kaiserlicher Befehl, am kaiserlichen Altar in Peking und in seiner Heimat ein Schaf, ein Schwein und einen Ochsen zu opfern. In der Folgezeit wurde dieser Befehl auf alle Kreisstädte ausgedehnt. So gibt es keine Stadt im Reiche, wo nicht wenigstens ein Kung-fu-dse-Tempel wäre. Der älteste Nachkomme trägt den erblichen Fürstentitel und ist berufener Priester am Grabe und im Tempel seines Urahnen, während es in Peking das Amt des Kaisers und in den Städten des höchsten ortsansässigen Zivilbeamten war.

So zielte die Verehrung im Staatskult ins Übermenschliche. Doch macht sie einen Unterschied mit der Verehrung der Idole (oder des Buddha und Laodse), indem vor der Ahnentafel des Kung-fu-dse und seiner Jünger, als dem Sitz des Geistes, die Opfergaben aufgestellt werden. — Alle Tempel sind gleich angelegt. In der Mitte der großen Halle, gegenüber vom Eingang, steht das Bild (Tafel) des Kung mit der Aufschrift „der höchstselige ehemalige Lehrer Meister Kung“. Davor steht der Altartisch. Rechts und links von der Tafel des Kung-dse befinden sich die Tafeln der „vier Genossen“, an den Seitenwänden die Tafeln der „zwölf Weisen“. Hinter der Tafel steht in dieser Halle noch die große bildliche Darstellung der Person. — Diese scheint mehr als eine Art Denkmal aufgefaßt zu werden. Eine religiöse Bedeutung kommt ihr wohl nicht zu; denn die Ehrenbezeugung ist dieselbe vor den Tafeln der 72 Jünger, wie vor den 4 resp. 17, die noch ein Bild dabei haben. — In den Seitenhallen finden die Tafeln der 72 Schüler des Konfuzius Aufstellung. Der Kultus ist genau geregelt nach Vorschrift und vollzieht sich nach einem ausführlich angelegten Ritual. Zweimal monatlich finden Opfer statt, am Neu- und Vollmondtag; zweimal im Jahre wird eine ganz besonders feierliche Opferzeremonie vollzogen, zu Anfang des zweiten Frühlings- und zweiten Herbst-Monats.

In Peking kam das Frühlings- und Herbstopfer* darzubringen dem Kaiser zu. In der Provinz und Kreisstadt hatte der höchste Zivilbeamte die Zeremonie zu leiten. — Der Beamte, dem das Opfer oblag, mußte drei Tage Enthaltensamkeit und Fasten beobachten. Für die Handlung legte er ein eigenes Staatsgewand an. Auf drei Opfertischen standen Schüsseln mit Speisen und Früchten, sowie Reiswein. Davor lag eine Rolle weißer Seide, und waren die drei Opfertiere aufgestellt. Jede Opferung ist mit einem dreifachen Ko-to verbunden. Vor der Tafel des Kung verbrannte der Beamte Räucherstengel und berührte dreimal mit der Stirne den Boden (Ko-to). Die gleichen Zeremonien fanden vor den übrigen Tafeln statt. Zum Schluß der Feier wurden die Seidenrollen verbrannt, während das Fleisch der Opfertiere unter die Unterbedienten verteilt wurde. Nach abermaligem Ko-to vor der Tafel verließ der Beamte mit Gefolge in feierlichem Zug den Tempel.

In den Staatsschulen war für die Schüler zur Kaiserzeit die Verehrung des Kung-fu-dse im Schulraum. Bei Betreten und Verlassen desselben hatten die Schüler die Ehrfurchtsbezeugung zu machen. Auch die Mittel- und Hochschulen nach modernem Muster, welche schon unter dem letzten Kaiser eingerichtet wurden, mußten diese Ehrung an Konfuzius leisten. Dasselbe galt auch für die Examenkandidaten des Lizentiats oder Doktorates nach bestandener Prüfung, wo die Feier im Konfuziustempel stattfand. — Die Zeremonien waren von der Kirche als abergläubisch erklärt worden, weshalb es dem Katholiken verboten war, daran teilzunehmen. Daher waren die Katholiken zur Kaiserzeit von

den Staatsämtern ausgeschlossen. Als Kreisbeamter hatte man überdies die Opfer zu entrichten. An und für sich ist der Ko-to kein religiöser Akt⁴ und wird heute noch Eltern, Lehrern und Vorgesetzten zu Neujahr oder an Geburts- und Namenstagen oder sonstigen Festen zur Beglückwünschung gegeben.

Der Konfuziustempel war zu Neujahr nicht geöffnet, und es fand dort keinerlei Feier statt, während die übrigen Tempel in dem Neujahrsmonat wenigstens 17 Tage lang scharenweise besucht wurden, wobei man mit Ko-to vor den Götzen Räucherwerk und Papier verbrannte. — Auch sieht man keine Frauen im Kung-fu-dse-Tempel, um Kindersegen zu erbitten. So trägt die Kung-fu-dse-Verehrung mehr den Charakter des Ahnen-, resp. Heroen-, nicht Götterkultes, ohne das Beiwerk des Aberglaubens oder der Zauberei wie bei Buddha und Lau-dse und deren Götterheer. Deshalb sind auch die meisten Konfuzianer dabei noch Buddhisten oder Dauisten oder alles zusammen.

Während zur Kaiserzeit der Konfuzianismus Staatskult war, erklärte Jung-China vor fünf Jahren sich als religionslos. So wurden in den Städten die Lehm-Götzen an die Luft gesetzt und die Wasserlöcher damit gefüllt. Die Stadttempel wurden gereinigt und zu Amtsgebäuden verwandt. Auch die Ahnentafeln des Konfuziustempels und die Statuen der Weisen mußten das Feld räumen. In Kaomi (Schantung) wurde der Konfuziustempel Gefängnis für die Opiumraucher und -raucherinnen. So unterblieb jeder Tempelbesuch und jede Neujahrsfeier mit ihrem Weihrauch- und Papierverbrennen und Ko-to in den buddhistischen und dauistischen Tempeln.

Nach Beendigung des Bürgerkrieges 1930 wollten kommunistisch angehauchte südliche Sieger den Tempel und das Tempelland des Kung-fu-dse in Tchü-fu gleich den anderen Tempeln leeren und den Zypressenhain abholzen und konfiszieren. Bis dahin waren sie heilig und unantastbar, und ließ man selbst die dürrn Lebensbäume stehen oder die vom Winde umgewehten ruhig liegen, bis sie verfaulten; höchstens, daß man sie aus dem Wege zur Seite rückte. Niemand durfte wagen, eine Axt an sie zu setzen, um sie zu Brennmaterial zu verarbeiten. — Doch, da rettete das mutvolle Auftreten der Gelehrtenwelt von Nord-China, speziell von Schantung, wo das Grab liegt, das Grab des Kung-fu-dse samt seinem Haine und seinen Tempelanlagen und dem Palaste in Tchü-fu bei Jen-dschou-fu. Das Familienhaupt bringt weiterhin die oben beschriebenen Opfer dar, und sieht das Riesenland in ihm den

⁴ Heute wird in den Staats- und staatlich anerkannten Schulen vor dem Bilde des Swin-wenn oder Swinn-ya-dsen, das an erhabener Stelle im Schulraum an der Wand hängt, die Ehrenbezeugung durch Verneigung gemacht und jeden Montag durch eine wenigstens einstündige nationale Feier. Die Zeremonien sind, außer der dreimaligen Verneigung, ähnlich denen, wie sie ehemals Kung-fu-dse erwiesen wurden. Nach einer aufreizenden politischen Rede mit Ausfällen gegen das Ausland werden patriotische Lieder gesungen, und wird einige Minuten still betrachtet. — Der Akt findet Montags in der sog. Li-tang-Zeremonienhalle statt und ist offiziell für Schüler und Soldaten. — Bei der Beisetzungsfeierlichkeit für Swin-ya-dsen in Nanking, an der auch der Apost. Delegat Exz. Costantini teilnahm, wurde von der Regierung die Ehrung als nicht religiöser Akt erklärt. Nur bleibt die Schwierigkeit, weshalb das Kreuz aus den Schulräumen zu verschwinden hat und jede religiöse Kundgebung zu unterbleiben hat; während an dessen Stelle das Bild des Swin aufzuhängen ist, um ihm die erwähnte Ehrung zu erweisen.

Vertreter des letzten öffentlichen Kultes. — Das gegenwärtige Familienhaupt, der 20jährige Herzog, ist der 77. Nachfolger des Kung-fu-dse. Bei seiner Geburt mußten seinerzeit zwei Steyler Schwestern von der kath. Mission Jen-dschou-fu mehrere Wochen auf Befehl der damaligen Regierung von Peking wachen, damit kein Betrug unterlaufe.

Der Herzog ist sehr gut befreundet mit der kath. Mission, namentlich mit ihrem Arzt, einem Bruder SVD., dem er im Juni 1936 eine Ehrentafel stiftete und selbst überbrachte. Auch zum Empfang des päpstlichen Delegaten hatte er sich eingefunden.

3. Asketenehrung.

Es war im Hochsommer, in den Hundstagen des Jahres 1934, gerade als die Sonne im Zenith stand. Da war ein ungewöhnliches Straßenleben und herrschte ein Menschengewoge zu so ungewohnter Stunde, wo sich sonst alles in den Schatten des Hauses oder eines Baumes flüchtet, die Straßen menschenleer sind. Ein Wald von Fahnen, von dürtig gekleideten Buben getragen, bewegt sich zum Osttor hinaus. Eine Unmenge Menschen mit Schirmen, Stroh- und Tropenhüten gegen den glühenden Sonnenbrand folgt neugierig nach.

Es ist ein Leichenzug; aber kein Trauerzug, sondern ein Festzug, an Großartigkeit einzigartig. Die ganze Stadt ist auch auf den Beinen. Selbst das sonst so abgeschlossene Frauengeschlecht scheut nicht den glühenden Sonnenstrahl und den Schweiß, der in Bächlein das weißgepuderte Gesicht durchfurcht. Das dichte Gewoge erhöht noch die Hitze. Vorausgetragen wird an Stelle des „Ding“, mit Angabe der Daten des Alters, der Ämter, des Todestages des Verstorbenen auf einer, von einem Baldachin überdachten Tuchbahn, die 75 cm große Photographie desselben. — Von zweimal zwölf Trägern keuchend gehoben, ist es nicht wie sonst ein Riesensarg, der etwa die Leiche eines Reichen oder Vornehmen einschließt, sondern ein glasierter Wasserbehälter von 1 m Höhe und $\frac{3}{4}$ m Durchmesser. Ein umgestülpter Topf von gleicher Größe und Qualität bildete den Verschuß. Zierlich, mit Goldblumen bemalt, birgt er die sterblichen Überreste eines dauistischen Mönches. Eine große Anzahl dauistischer Priester im Ornate folgt der Leiche. Unter einem großen Mattenzelt wird der Topfsarg niedergesetzt. Die Priester rezitieren ihre Gebete.

Der Tote hatte bis in sein hohes Alter von über 70 Jahren das strenge Fasten⁵ mit Betrachtung geübt. Demgemäß mußte er sich enthalten von allem Fleisch warmer und kaltblütiger Tiere, also jeden Lebewesens, auch von Weich- und Wassertieren und Tierfett. Selbst Eier, Zwiebeln, Lauch, Knoblauch, scharfe Gemüsearten und alles Saure ist ihm zu essen verboten. Auch gestattet das strenge Fasten nicht den Genuß geistiger Getränke oder Tee, noch von Suppe, überhaupt jeden Zusatz zu reinem warmen Wasser. Auch das Rauchen ist verboten. Nur eingemachte Rüben zu den vegetarischen Speisen sind erlaubt.

Das gemäßigte Fasten gestattet außer an sieben Tagen im Monat noch Schweinefleisch und Fett, Schuppenfische, Eier, Lauchgemüse und Saures zu genießen, Tee zu trinken und Tabak zu rauchen.

⁵ Vgl. P. Marquart, Die Frau in Shantung, S. 47 ff. und 62 ff., besonders S. 55: Ehrenggrab einer Dau-gu heidnischen Jungfrau.

Der Asket betet auch viel, außer bei Tisch noch bei bestimmten Tagzeiten. Er unterhält das Stundengebet, auch das nächtliche 2—3 Stunden lang. — Am 1. und 15. jeden chinesischen Monats betet er, die Hände gefaltet, mit gestrecktem Daumen, kniend die ganze Nacht, ja 2—3 Tage hindurch. Sonst betet und betrachtet er sitzend.

Nachdem der Asket verstorben war, haben ihm die Lau-mu-hui Altmutterverein (Laienvereine mit dieser strengen Art Fasten) und die Dau-sche-Mönche zusammen ein großes Turmdenkmal von 25 m Höhe errichtet. Dort in der Gruft wird der zu den Genien als Halbgott Erhobene beigesetzt. Im Leben hatte er sicher nie eine solch hübsche Behausung bewohnt. Der Boden der Gruft ist mit Backsteinen belegt, wie man es nur in Tempeln und vornehmen Häusern findet. Die Wände tragen einen sauberen Verputz und sind weiß getüncht. Die Flächen der Seiten sind mit hübschen Blumen bemalt, welche die vier Jahreszeiten darstellen.

Wie der Asket in hockender Lage, die Füße eingezogen, in Schneidersitz im Leben der Betrachtung oblag, so sitzt auch in dieser Stellung im Topsarg seine sterbliche Hülle, die Larve. Das Jing-öl, der neue unleibhaftige Mensch, aber verließ diese und schwang sich wie eine Zikade frei in die Luft nach den Gefilden der Unsterblichen, den Glückseln.

Neben dem Turm und Ehrengab sind Tempelbauten⁶ erstellt worden, wo dem zu den Genien Versetzten die Opfer dargebracht werden. Manche dieser Mönche üben das Fasten derart strenge, daß sie neben der geschilderten Abstinenz sich in Speise und Trank solchen Abbruch tun, daß sie immer weniger genießen und immer geringeres Eßbedürfnis haben, bis sie schließlich bei Fasten und Betrachtungen verhungern.

4. Naturvergötterung.

Das Volk schuf sich für alles und jedes seine Götter und Geister, die den Himmelsgott mehr und mehr in den Hintergrund drängten. So gibt es genug heilige Berge und Bäume.

Auf dem Kirchplatz standen mehrere fast 1 m dicke, mehrhundertjährige chinesische Akazien. Sie wachsen sehr langsam; denn das Holz ist hart, viel härter als Eichenholz. Infolge des hohen Alters, von schätzungsweise 400 Jahren, waren die Stämme hohl, so daß der meterdicke Stamm bei Wind sich drehte wie ein Bohrer. Kurz entschlossen wies ich das Personal an: „Bringt den Drachen um; aber beeilt euch, um nicht durch Nachbarn und Stadtväter unliebsam verhindert zu werden“. — Das brauchte ich zu den sonst nicht so Eiligen nicht zweimal zu sagen. Rasch wird das Hoftor geschlossen. Mit Vergnügen griff selbst mein Schreiber kräftig zu. Bald waren die Riesenäste abgesägt, damit sie beim Fällen nicht die Häuser beschädigten. — Da meldete sich während dieser Arbeit ausgerechnet ein Stadtältester. Sofort sah er auch den Baumstrunk und sprach ernst besorgt: „Der Pfarrer versteht zu sparen und will das Holz der alten Bäume gebrauchen. Das soll er nicht tun, sondern vielmehr ein paar hundert Backsteine kaufen, um die Bäume zu stützen und die Höhlungen auszufüllen. Diese Bäume bedeuten großes Glück für die Stadt.“ — Nicht ohne Grund hatte ich ein

⁶ Mancherorts sind wieder Tempel erbaut worden durch Sammlungen von Geld.

solches Dazwischentreten befürchtet. Als der Herr sich entfernt hatte, warfen sich die Angestellten erst recht mit Begeisterung auf die Arbeit. Bis am Abend hatten sie, wie sie scherzend sagten, die Drachen oder Geister oder was es sonst sein sollte, mit Stumpf und Stiel beseitigt; so zwar, daß kein Mensch ahnen konnte, daß da ein Baum gestanden haben konnte. — Andern Tags kam ein Dutzend Stadtväter zur Residenz. Es fiel aber keinem auf, daß die heiligen Bäume fehlten. So war jede Spur verwischt. — Die hohlen Baumriesenstrunke eigneten sich eben noch, nach Anbringung zweier Stirnbretter, als Krippen für die Esel der Festgänger.

II. Frömmigkeitspflege in der Frauenwelt

1. Heidnische Jungfrauen⁷ (Dau-gu).

Heidnische Jungfrauen sind in China sehr selten, aber immerhin gibt es solche. Noch nicht den Mädchenjahren entwachsen, sind die meisten Mädchen schon verlobt, vielleicht schon verheiratet. So bleiben nur wenige übrig, die mit 17 bis 22 Jahren noch ledig sind und so als Jungfrauen nach unseren Begriffen gelten können. Der Jungfrauenstand ist im Heidentum erst recht eine Seltenheit. Er kommt höchstens in pietistischen Vereinigungen mit allerhand strengen religiösen und vegetarischen Vorschriften vor (als sog. Dau-gu).

Die Aufnahme in den Jungfrauenstand geht nach bestimmten Zeremonien vor sich. Die Kandidatin bringt 12 Kupferstücke und 5 Brote mit, die sie der Meisterin (Sche-fu) übergibt. Dies ist eine ältere Jungfrau, welche von den übrigen Jungfrauen als Vorsteherin gewählt wird. Ein gleichfalls mitgebrachtes Baumwollhandtuch wird der Länge nach am Rande des Tisches ausgebreitet, so daß die halbe Breite noch am Tischrand herunterhängt. Ein brennendes Harz-Stäbchen (Kien-span) wird daraufgestellt. Es ist also nicht, wie sonst ein Weihrauchstäbchen. Bleibt das Kienstäbchen stehen, richtiger am weichen Tuch schief gegen den Tisch haften, so gilt das als Zeichen des Berufes der Kandidatin, und sie wird als Schülerin (Tudi oder Di-dse) in den Jungfrauenstand aufgenommen; umgekehrt aber, falls das sehr dünne Stäbchen nicht stehen bleibt, zurückgewiesen. Das Tuch samt den Broten und dem Kupfergeld verbleibt der Meisterin.

Dann wird die Kandidatin gefragt, wie sie das Fasten halten wolle, ob zeitweiliges und eingeschränktes Fasten (tsche hua dschä) oder beständiges und volles Fasten (tsche tshang dschä).

Nach Beantwortung der Fragen werden der Kandidatin durch die Vorsteherin vier silberne Fingerringe an die Hand gesteckt, welche je ein Zeichen tragen. Auf den Ringen der linken Hand ist eingeprägt (Fu schou, kang-ning; yu fu, ju schou — kang djän, ngän ning) = „Glück und langes Leben — bringen Ruhe“, auf denen der rechten Hand (Tien men — kä dji) = „Das Himmelstor — eröffnet das Glück“.

Dann erhält sie ein Fuß großes rotes Tüchlein. Darauf sind Name, Geburtsort, Kreis, Provinz, Jahr und Tag des Eintrittes der Schülerin vermerkt, sowie der Name der Vereinsvorsteherin. Dieses Tüchlein trägt die Jungfrau immer bei sich in der rechten Brusttasche des Rockes.

⁷ Vgl. Die Frau in Shantung, vom selben Verfasser, S. 47 f.—58.

Diese Jungfrauen kleiden sich nach Art der Bauernfrauen. Die Füße sind verkrüppelt. Sie lassen, wie die Mädchen, den Zopf hängen, mit schwarzer Zopfschnur. Doch infolge der ewigen Unruhen durch Räuber und räuberische Soldaten fühlen sie sich veranlaßt, gegenüber diesen Unholden jedes äußere Zeichen ihres Standes zu verbergen und binden deshalb nun auch vielfach den Zopf auf nach Art der Frauen. Sie werden vom Volk „Tante“ (Gu) oder Fräulein, Jungfrau (Gu-niang) genannt. Ihr Titel ist Dau-gu.

Bußübungen. Diese Jungfrauen führen ein sehr strenges Leben nach bestimmten Regeln. Je nachdem sie es bei der Aufnahme versprochen, halten sie die vorgeschriebenen Fasten in äußerster Strenge oder in gemäßigterer Form.

Hat die Jungfrau versprochen *Tsche chua-dschä*: bestimmte Fasttage und Unterschied der Speisen zu halten, so ißt sie kein Rind-, kein Pferde-, kein Esel-, kein Maultier-, kein Hundefleisch, keine Fische ohne Schuppen, noch Fleisch von anderen Wasser- und Weichtieren, also keine Krebse, keine Muscheln, keine Austern, keine Tintenfische usw. Sie trinkt auch keine geistigen Getränke.

Schweinefleisch, Fische mit Schuppen, Eier, Zwiebeln, Lauch, Knoblauch, Saures darf sie essen und auch Schweinefett gebrauchen, außer an 7 Tagen jeden Monates, an denen Abstinenz auch von diesen letztgenannten zu halten ist, nämlich am 1., 13., 15., 27., 8., 18., 28.

Ochsenfleisch ißt man nicht, weil das Rind so harte Arbeit leistet; wer es schont, für den legt es Fürbitte ein beim Ursprung aller Dinge, bei der Seelenwanderung.

Esel-, Maultier-, Pferdefleisch ißt man nicht, weil diese Tiere die Mühle ziehen und man sie reiten kann.

Das so beliebte Hundefleisch ißt man nicht, weil der Hund das Haus bewacht.

Schweinefleisch ißt man dagegen, ausgenommen an Abstinenztagen, denn das Schwein tut nichts und taugt zu nichts, hat also keinen Nutzen, man füttert es bloß zum Schlachten.

Bei *Tsche tschang dschä* (immerwährendem und vollem Fasten) ist jedes Fleisch, auch Schweinefleisch, jeder Fisch und alles Fleisch auch von Weich- und Wassertieren und jedwedem Lebewesen, sowie Tierfett, Eier, Zwiebeln, Lauch und Knoblauch, Saures zu jeder Zeit und unter allen Umständen ausgeschlossen.

Außer der Enthaltung von geistigen Getränken essen diese Leute auch keine Suppe, noch trinken sie Tee, sondern nur das helle Heißwasser, ohne Teeblätter. Der Tee ist ihnen nicht rein. Sie rauchen auch nicht, was in China bei Männern allgemein und auch bei vielen Frauen Brauch ist. (Die lange Pfeife muß allgemach den Zigaretten weichen.) Das Rauchen gilt ihnen als unrein. Sie essen ihr bloßes Salzgemüse; eingemachte Rüben als Zusatz zu ihren vegetarischen Speisen. Landtiere und Fische, wie alles Lebende ist beseelt und macht die Seelenwanderung durch. Deshalb darf man es nicht essen.

Die ständig Fasten gelobt, machen sich das Essen selbst, sonst gilt es nicht als rein. Auf Reisen oder auf Besuch nehmen sie das Brot von Hause mit.

Auch sonst verrichten sie noch viele Bußübungen.

Frömmigkeitspflege. Diese Jungfrauen bewohnen für sich ein kleines Haus. Andern Leuten, selbst Frauenspersonen, ist der Zutritt

verboten. In dieser ihrer Wohnung verrichten sie zugleich die Tagesandacht. Sie beten viel und zu bestimmten Tageszeiten, auch bei Tisch. Selbst das nächtliche Stundengebet unterhalten sie um Mitternacht für 2—3 Stunden. Am 1. und 15. jeden chines. Monats beten sie kniend, die ganze Nacht, ja 2—3 Tage lang. Sonst beten sie sitzend. Dabei falten sie die Hände, auch die Finger, nur die Daumen sind gestreckt.

Auf dem Tische, der an die Nordwand herangerückt ist, stehen die „Pä-wei“ ihrer Lieblingsgottheiten. Zu diesen zählen der „Jü-huang“, die „Pussa-niang“ und die „Guän-yin“. Hat die Jungfrau nicht deren Seelentäfelchen, so heftet sie zum wenigsten Zettel mit deren Namen an die Nordwand, vor denen sie ihre Andacht verrichtet.

Den Yü-huang (erhabensten Kaiser, höchste Majestät) verehrt sie als das höchste Wesen, das Regen und Sonnenschein schenkt, als den Himmelsgroßvater (Tiän-lau-ye).

Die Pussa-niang, deren Titel die „Dschuin-ti-Pussa“ (die sichere Helferin) ist, weil sie in allen Nöten und Anliegen unfehlbar hilft, nennt das Volk „Pussa-niang“ (Pussa-Mutter) oder einfach „Pussa“.

Der „Pussa-yä“ (Pussa-Vater) ist kaum genannt und bekannt unter dem Volke; wird also wenig oder gar nicht verehrt. Er hat auch keine Statue und keinen Altar in dieser Gegend. Pussa ist der chinesierte Name der von Indien übernommenen Gottheit.

Neben der „Dschuin-ti-Pussa“ ist es die „Naen-chä-da-sche-guän-sche-yin-lau-mu-Pussa“, vor der die Jungfrau ihre Andacht zu gewissen Zeiten verrichtet. Diese wird gewöhnlich „Guän-yin-lau-mu“ (Mutter der Barmherzigkeit) oder einfach „Guän-yin“ genannt.

Die Südsee (Naen-chä) ist ihre Heimat. Trotzdem sie ein Frauenangesicht hat, stellt man sie sich doch dabei als männlich vor, denn sie heißt großer Gelehrter (da-sche) und hat Männerfüße. Dagegen heißt sie nachher wieder „der Welt Rufen erhörende Mutter“. Die männliche Gottheit ist unter dem Volke wenig bekannt.

Die „Guän-yin“ erbarmt sich selbst ungebeten in ihrem mütterlichen barmherzigen Sinn, während die „Dschuin-ti-Pussa“ erst auf Bitten hin hilft. Sie wird in Krankheiten angerufen, bei ansteckenden Krankheiten und auch um Bewahrung vor denselben, noch ehe sie ausgebrochen sind.

Die Jungfrau muß vor dem Essen immer, also täglich zwei- oder dreimal, je nachdem sie zwei- oder dreimal Speise zu sich nimmt, welch ersteres das Gewöhnliche ist, der Pussa-niang-niang (Dschuin-ti-Pussa) Bā-Gung, d. h. alle Speisen erst ihr aufopfern und ihr Ko-to geben. Papier und Weihrauch wird, gegen die gewöhnliche Sitte, hierbei nicht verbrannt. Als besondere Verehrerinnen der Pussa-niang führt deshalb der Jungfrauenverein den Namen: Pussa-Verein (Pussa-chui).

Am 1. und 15. jeden chines. Monats, nach dem Mondjahr gerechnet, wobei auf den 15. immer Vollmond, auf den 1. also immer Neumond fällt, gibt die Jungfrau dem Yü-huang ihre Verehrung. Mitten im Hofe befindet sich ein Tisch, worauf Speisen stehen, die sie dem Yü-huang opfert (Bā-gung). Gleichzeitig gibt sie ihm Ko-to und verbrennt (Gold- und Silber-)Papier (Geld) und Weihrauch. Es geschieht

dies im Freien (dsä-Tiän-Di), als im Angesichte von Himmel und Erde dem Sitze des Himmelsherrn. Die Verehrung macht man mit dem Angesichte nach Süden, nur wo ein Tempel ist, worin sein (Altar-)Bild aufgestellt ist, findet dort nicht unter freiem Himmel diese Verehrung statt.

Dieselbe Verehrung bezeugt die Jungfrau am 1. und 15. in ihrem Zimmer der Dschuin-ti-Pussa und der Naen-chä Guän-yin (lau-mu); also: Bä-gung (Speiseopfer, Ko-to) mit Papier- und Weihrauchverbrennen.

Jährlich viermal wird Vereinsversammlung, abwechselnd an verschiedenen Orten, abgehalten unter dem Vorsitz der Meisterin. Die Mitglieder (Tudi) bringen Eßwaren und Geld für sie mit. Zu dieser Versammlung haben die Vereinsmitglieder zu erscheinen. Auf derselben wird gemeinsam gebetet, eine kleine Trommel gibt den Takt dazu. Das Bä-gung und Ko-to an die Gottheiten darf nicht fehlen. Das Vereinsmitglied am betreffenden Orte ist Gastgeber.

Alljährlich hat jeder Tempel sein Haupttempelfest, eine Art Kirchweihfest, das Anlaß zu großen Jahrmärkten bei dem betreffenden Tempel wurde. Diese Feste (chuei oder schön) haben ebenfalls alle Jungfrauen der Vereinigung zu besuchen. Dort treffen sie sich, um das Jahresgedächtnis der Hauptgottheit des Ortes zu begehen. Sie geben ihr und allen Nebengottheiten dort Ko-to und verbrennen davor Weihrauch und Papier-(Geld). Weihrauch in Form von Stäbchen, je 3 an Zahl, verbrennt sich allmählich selbst durch Kloten. Das Papier ist Gold- und Silberpapier, fälschlich als Opfer von Gold und Silber an die Gottheit gedacht. Heute hat man auch mit Silberpapier überzogene Pappdeckeldollar. So wird sich die Gottheit durch die täuschend nachgeahmten Silberdollars erst recht hintergehen und täuschen lassen.

Hat die Familie keine Kinder oder herrschen Kinderkrankheiten, so wendet man sich an die Sung-dse-Guän-yin-Pussa um Hilfe, damit sie (Sung-dse) = einen Sohn bringe. Da die Jungfrau deren Täfelchen nicht hat und auch sonst deren Altar (Bild) sehr selten ist, so wendet man sich in Ermangelung dessen gewöhnlich an die Dschuin-ti-Pussa in diesen Anliegen.

Wenn also in einer Familie der Stammhalter fehlt, so suchen die Leute wieder die Jungfrau um Vermittlung auf. Diese rät ihnen, ein Gelübde zu machen. Man schreibt das Anliegen an die Pussa-niang auf einen Zettel mit Angabe von Name, Ort und Datum, sowie Gelöbnis und Bürgen. Letzteren macht die Jungfrau. Dann besorgt man von den Bonzinnen ein 20 cm hohes angestrichenes Lehmkindchen, das Vermögliche für 2—3 Dollar, Arme schon für 30 Cts. erwerben können. Dieses wird mit einer Sänfte in das Haus der kinderlosen Familie getragen. Es wird dort in eine Mauernische gestellt und mit einer Schnur am Halse angebunden. Die Nische wird mit einem Türchen verschlossen, damit das Kind nicht davonlaufen kann, d. h. man gewärtigt einen Sohn, der dann nicht mehr stirbt. — Bekommt die Familie dann einen Sohn geschenkt, so wird das Lehmkindchen in einer Sänfte zurückgebracht und auch das Gelübde eingelöst. Die Sachen werden der Jungfrau übergeben. Diese opfert die Speisen der Pussa und verbrennt vor ihr die versprochene Menge Silber- und Goldpapiers. Die geopfertten Speisen gehören dann ihr, samt dem versprochenen Stück Tuch usw.

In Krankheitsfällen, besonders bei Kinderkrankheiten, werden die Jungfrauen oft zu Hilfe gerufen. Leider treiben sie dabei ein recht unehrlich Handwerk. Sie versprechen Gesundung auf einen be-

stimmten Tag. Klugerweise fassen sie den Termin nicht zu kurz, so daß auch bei Nichtgebrauch jeden andern Mittels eine Krankheit von selbst wieder gut werden muß. Die Familie hat dann ein Opfer zu bringen. Die Gaben nimmt die Jungfrau in Empfang und opfert sie der Pussa-niang. Das Essen aber behält sie selbst. Kommt es nun vor, daß das Kind von der Krankheit zur bestimmten Zeit noch nicht genesen, so tadeln sie die Leute, weil der Grund in deren Unglauben liege. Dann überredet sie die Leute, ein noch wertvolleres Gelübde zu machen. So hat sie also immer etwas zum Leben von ihrem unehrlichen Handwerk.

Wenn ein Vereinsmitglied die Regel nicht hält, so wird es bestraft; es muß Bā-gung, Speiseopfer darbringen. Auf Unverbesserlichkeit oder gröbere Übertretungen ist Ausschluß aus der Vereinigung gesetzt. Es wird auf einen Zettel Name, Ort, Datum des Delinquenten geschrieben mit der Bemerkung, daß die Person die Satzungen des Pussa-Vereins nicht gehalten habe und deshalb ausgeschlossen werde.

Ist eine Jungfrau gestorben, so werden auf ein weißes Stück Papier die Angaben der Personalien, Jahr und Tag des Eintrittes, welche und wie viele Jahre Fasten die Person gehalten, Jahr und Tag des Todes und Name der Verstorbenen geschrieben. Dieser Totenschein wird mit einem länglichen und einem viereckigen Siegel versehen und dann über dem Feuer gelb geräuchert.

Dieser Beglaubigungsschein wird der Toten, an der Seite befestigt, mitgegeben. Zum Begräbnis erscheinen die übrigen Jungfrauen der Pussa-Bruderschaft und beten. Ebenso begleiten Verwandte der Verstorbenen die Leiche. Doch auf dem Familienbegräbnisplatz findet die Tote keine Ruhstätte, sondern wird am Begräbnisackerrand beigesetzt, weil für eine Frauensperson, die keinen Bräutigam hat (bu-tscheng-jen), die entsprechende Achtung fehlt.

Mit dem abgestempelten Zeugnis der Abtötung und Frömmigkeit hoffen die frommen Jungfrauen der buddhistischen Hölle mit ihren Schrecken in 18 Graden zu entgehen, welche im Nä-cho das Los aller ist, um zur Dijn tchiau (goldenen Brücke), dem buddhistischen Himmel (der Gerechten), zu kommen.

Im allgemeinen stehen diese Jungfrauen in hohem Ansehen. Letztes Jahr verbreitete sich das unverbürgte Gerücht, daß die Leiche eines 21jährigen Mädchens noch nach 100 Tagen unverwest geblieben sei. Sollte dies auf Wahrheit beruhen, war es dann nicht vielleicht im Winter? — Auf jeden Fall wurde ihm ein Ehrengrab durch ein Turmdenkmal gesetzt. Die Familie aber machte keine schlechten Geschäfte; denn jeder, der das Grab besuchte, gab auch eine Gabe.

Diese Vegetarianer sind herzlich gute Leute, die es mit ihrer Überzeugung, obwohl alles sich im Aberglauben bewegt, ernst nehmen. Es ist ein famoses Material fürs Christentum, wenn sie sich bekehren, was allerdings sehr schwer hält.

So konnte ich vorletztes Frühjahr eine 42 Jahre alte Jungfer samt deren 17jährigen Nichte-Jungfrau taufen. Solchen Jungfrauen sind die Satzungen der hl. Kirche durchaus nicht beschwerlich zu halten. Bei den heidnischen Vereinsvorschriften mit Enthaltung von Fleisch und anderen Speisen, von geistigen Getränken, sowie Verrichtung anderer Bußübungen hatten sie es vielleicht schwerer. Als Christen zeigen sie, wie erst im Aberglauben, so jetzt in Erfüllung der Christenpflichten den regsten Eifer.

2. Ordensjungfrauen. Heidnische Nonnen^s (Sung-gu).

Der Stand der Nonnen, d. i. Jungfrauen, die sich der religiösen Übungen im gemeinschaftlichen Leben befleißigen, gibt es auch im chinesischen Heidentume. Man nennt sie „Gu-dse“, bekannt als Bonzinnen, zum Unterschiede von den weltlichen Jungfrauen „Sung-gu“ genannt.

Die Bonzinnen rekrutieren sich meist aus armen kleinen Mädchen, welche die Nonnen gekauft und aufgezogen haben. Wenn die Bonzinnen zu kranken Mädchen gerufen werden, um ihren Aberglauben anzuwenden, so fordern sie, wenn das Kind gesundet, die Leute auf, es ihnen zu geben und als Novize (Tu-di) zu weihen.

Hat das Mädchen das entsprechende Alter, so wird es von der „Äbtissin“ gefragt, ob es „Tschu-dja“, d. h. „Bonzin werden“ wolle. Verneint es die Frage, dann ist es frei, sagt es „ja“, dann stellt sie die fernere Frage, wie bei den Jungfrauen in der Welt, wie es das Enthaltungsfasten halten wolle, ob nach der strengsten Form, „Tsche tschang-dschä“, oder nach der milderer: „Tsche hua dschä“. Nach Beantwortung dieser Frage werden der Novizin von der Äbtissin die Haare abgeschnitten. Das Haar wird kurz geschoren. Kopfbedeckung tragen die Nonnen keine.

Die Novizin wird dann eingekleidet. Das Kleid ist ein langer Mantel, der vorn übereinander geschlagen, nicht wie die gewöhnlichen Laienkleider zugeknöpft ist. Dieser reicht bis auf die Knöchel. Sie tragen Männerschuhe, verkrüppeln also die Füße nicht.

So in Männerkleidern sind sie nicht so leicht als Frauenspersonen zu erkennen. — Es begegneten mir ein halbes Dutzend solcher Nonnen. Als sie vorüber waren, frug mich der Diener: „Was waren das wohl für Leute?“ Veranlaßt durch deren jugendlich scheinendes bartloses, volles Gesicht und kleinen Wuchs sagte ich: „Bonzenschüler“. „Nein“, erwiderte dieser, „das sind Gu-dse (Bonzinnen)“.

Die Bonzinnen pflegen das gemeinsame Leben in Klöstern mit Klausur und obliegen gemeinsamen Übungen der Abtötung und Andacht. Sie leben nach einer bestimmten Regel.

Je nach ihrer Willensäußerung halten sie es bezüglich der Auswahl der Speisen wie die weltlichen Jungfrauen; entweder Enthaltung von jeder Art Fleisch und Fett, warm- wie kaltblütiger Tiere, scharfen Gemüsearten, geistigen Getränken usw., von Tabak und jedem Zusatz zu reinem warmen Wasser, oder, sieben Tage des Monats ausgenommen, genießen sie noch Schweinefleisch, Schuppenfische und Lauchgemüse und rauchen auch Tabak. — So sind sie also ganz oder teilweise Vegetarier oder Antialkoholiker gleich den Jungfrauen in der Welt.

Die heidnischen Nonnen beten dreimal täglich zu Tisch, jedoch ohne Speisen zu opfern. Sie verrichten auch zu verschiedenen Tageszeiten, morgens, mittags und abends, ihr gemeinschaftliches Gebet im Tempel der Dschuin-ti-Pussa. Dieser nimmt im Klosterhof, in der Mitte, den Hauptplatz ein und ragt über die Klostergebäude höher und prächtiger empor.

An der Nordwand, in der Mitte des Tempels, erhebt sich der Altar mit der Hauptgottheit des Heiligtumes. Es ist die Pussa-niang-niang wie bei den einzelstehenden Jungfrauen (Dau-gu), nur daß hier ihr Altar

^s Vgl. Die Frau in Shantung, vom Verfasser, S. 62—64.

vorhanden ist. Derselbe ist überragt von einem Baldachin mit zwei Vorhängen, womit man ganz oder teilweise die Statue verhüllen kann. Die Göttin hat 18 Arme. Weil sie immer die Hände faltete und betete, hieb ihr Vater, wütend hierüber, beide Arme ab, doch siehe, statt der zwei Arme wuchsen aus der Schulter die doppelte Anzahl, je zwei Arme. Als er noch wütender hierüber ihr die vier Arme abschlug, wuchsen acht, und als der Zorn noch nicht ruhte und er ihr auch diese abhieb, wuchsen zu den zwei natürlichen noch 16 Arme, so daß sie nunmehr 18 hatte.

Die Göttin hockt auf einer Seerosen-(Lotos-)Blüte als Bild der sittlichen Reinheit. Es ist ein dunkelbraunes Bildnis oder aber ganz vergoldet. Bisweilen ist es eine überkaltete Lehmfigur, bisweilen aber, wie der ganze Götterhimmel, aus Holz geschnitzt und prächtig vergoldet, wie kürzlich zu sehen ich Gelegenheit hatte.

Am 1. und 15. jeden Monats verrichten die Nonnen ihr Stundengebet im Tempel kniend, zur anderen Zeit sitzend. Dann erheben sie sich fast drei ganze Nächte nacheinander nicht von dem Knien; denn sie haben auch das nächtliche Chorgebet. Für gewöhnlich dauert es von Mitternacht bis 2, 3 Uhr. Am 1. und 15. ist zugleich Bā-gung (Speiseopfer, Ko-to) Weihrauch- und Papierverbrennen. An diesen Tagen (1. und 15. jeden Monats) wird auch der Naen chā-Guān-sche-yin-lau-mu gedacht, die zur Seite einen kleinen Altar mit ihrem Bildnis oder, wie in der Stadt Gau-mi, hinter dem Dschuin-ti-Pussa-Tempel, einen eigenen Tempel hat. Sie sitzt würdevoll, mit gefalteten Händen, alle fünf Finger, auch die Daumen gestreckt; ihr Bild ist hell, weiß oder prangend in frischer Vergoldung, vertrauenerweckend. Sie hinterläßt den Eindruck, den kürzlich ein amerikanischer Prediger so äußerte: „Sie haben in China den Vorteil, daß Sie die Mutter Gottes haben“. Die Göttin führt den Namen (Lau-mu) alte Mutter als Ehrennamen, oder hl. Mutter, wie wir auch hier Maria nennen. Es wird ihr am 1. und 15. jeden Monats Bā-gung (Speiseopfer), Ko-to (zur Erde niederwerfen) gegeben, Weihrauch und Papier verbrannt. In Bedrängnissen und Nöten wendet man sich durch die Bonzinnen an sie als die Mutter der Barmherzigkeit.

Natürlich darf der Yü chuang nicht vergessen werden, der die Ehrbezeugung Bā-gung und Ko-to, Verbrennen von Weihrauch und Papier im Tempelhof vor dem Tischchen mit den geopfertem Speisen, wobei der Opfernde nach Süden blickt, erhält. Sie bitten ihn, den Himmelsherrn, um Regen und Sonnenschein.

Auch bei den übrigen Gelegenheiten: Tempelfest usw. halten es die Nonnen wie die weltlichen Jungfrauen.

Auf einem Seitenaltare des Tempels der Nān chā Guān-yin befindet sich auch die Statue der Sung dse Guān-yin, umgeben von einer Menge angestrichener Lehmkindchen. Durch ein Opfer an sie und durch sie erhoffen kinderlose Leute Nachkommen. Dabei gebrauchen sie die Vermittlung der Nonnen bei der Kindermutter Sung dse (= bringt Kinder).

Durch die Propaganda und die Sammlungen der Bonzinnen entstehen die schönsten Pussatempel. Auch der Tempel, den ich seinerzeit unter Führung der 81jährigen Äbtissin besuchte, war in guter Ordnung, entgegen der allgemeinen Erfahrung, wie sonst die Tempel aussehen.

Ihr Land bebauen die Nonnen, wenigstens im Westen Schantung, meist selbst. Sie lernen lesen und haben eine Menge Lehren und Gebete

auswendig zu lernen, um dann später im Chor nach den bestimmten Formeln und Zeremonien mitrezitieren zu können.

Die „Südlichen“ verfolgen und vertreiben sie, wie sie es auch den heidnischen Mönchen gegenüber tun.

Auf mich macht dieser Nonnenstand immer einen tiefen Eindruck. Hoffen wir, daß Gott sich mit dem guten Willen derselben zufrieden gibt, weil sie doch nicht leicht für die Wahrheit zu gewinnen sind. Das ist mehr ein Werk der Gnade, die erfleht werden will und eine Mission frommer Seelen ist.

3. Heidnische Frauenvereine.

Mütterverein (Lau-mu-chuei)⁹ und Götterkult. Wenn Frömmigkeit und Bußgeist bei jungen Leuten in der Frauenwelt eigene Vereinigungen zeitigt, wäre es zu verwundern, wenn das herangewachsene Frauengeschlecht zurückstehen würde! Ebenso wäre es auffallend, wenn der religiöse Geist nur auf einen besonderen Stand (Jungfrauen) beschränkt bliebe und nicht auch auf die Laien des frommen Geschlechtes sich ausdehnen würde. Es ist ja bekanntermaßen auf der ganzen Welt gerade unter den Frauen, zumal älteren, eine tiefe Frömmigkeit mit oft heroischer Geduld und unbegrenztem Opfersinn verbreitet. So haben denn auch die Laienfrauen in China eine eigene, den Jungfrauen und Nonnen ähnliche Vereinigung.

Die Regeln sind wesentlich ähnlicher Natur wie bei den heidnischen Jungfrauen. Die Frauen halten auch die Fasten nach einer der zwei Formen, entweder vollständige Enthaltung von Fleisch und Fett warm- und kaltblütiger Tiere, von scharfen Gemüsearten, von geistigen Getränken und jedem Zusatz zu Wasser, oder sie genießen, auch sieben Tage des Monats ausgeschlossen, Schweinefleisch und Fett, Fleisch von Fischen mit Schuppen und scharfe Gemüsearten sowie auch Tee.

Die Vereinsmitglieder veranstalten oft unter sich und auch bei andern Leuten Geldsammlungen. Das Haupt des Vereins (chuei to), ein Mann oder eine Frau, führt die Kasse. Das Geld verwendet man zu gemeinsamen Wallfahrten, zu Theaterveranstaltungen, oder zu Bau und Reparaturen von Tempeln, bisweilen auch zu Brückenbauten. Oft auch verausgabt es der Vorstand auf Nimmerwiederfinden. Es kommen schöne Summen zusammen, die so die freie Mildtätigkeit spendet hat.

Während die heidnischen Jungfrauen und Nonnen zu verschiedenen Zeiten des Tages, selbst nachts, sowie bei bestimmten Anlässen und an bestimmten Tagen Gebete rezitieren (Niän-djing), kennen diese Laienvereine keine Gebetszeiten. Statt dessen lehren sie bei bestimmten Gelegenheiten den Namen Buddha (Niän-fuo).

Dagegen sind die Vereinsmitglieder eifrig in der Verehrung der Gottheiten an den Tempelfesten. Da machen sie Ko-to, Bā-gung, verbrennen Weihrauch (Stäbchen) und Gold- und Silber(papier), ganze Stöße von Papier wandern in den Ofen vor dem Tempelbau. Im Winter selbst gibt es eine förmliche Hitze im Tempelhof.

Zunächst verehren diese Frauen die „Lau-mu-Pussa“, gewöhnlich die Naenchä guän-yin-lau-mu Pussa, einfach „Lau-mu“ (alte Mutter) von ihnen genannt. Davon hat ihr Verein den Namen Lau-mu chuei =

⁹ Vgl. Die Frau in Shantung, vom Verfasser, S. 67, 68.

Alt-Mütterverein. Weil die alten Frauen im Verein die eifrigsten sind, heißt er auch Lau-ma-ma-chuei = Altweiberverein.

Wiewohl zunächst der Lau-mu ihr Besuch und ihre Verehrung gilt, so vergessen die guten Frauen auch keinen einzigen im Götterkollegium, samt den Engeln und Teufeln und deren Trabanten. Allen gibt man Ko-to, vor allem verbrennt man Weihrauch und Papier. Nichts hält von dem Tempelbesuch ab, keine Unbill der Witterung, ob Hitze oder Kälte, noch die große Entfernung. In stummer Andacht kniet das Mütterchen vor der Gottheit, während der Bonze oder die Bonzin zu der dreimaligen Verneigung den Takt gibt durch dreimaligen Anschlag der eisernen Glocke auf dem Altartisch. Zugleich opfern die frommen Seelen, die es so gut meinen, ihre Speise und nachher ihre Kupfer, die dem Bonzen zufallen.

Für jede Not ist ja ein Helfer oder eine Helferin da: Der Kranken Heil die Guān yin lau mu, der Bedrängten und Notleidenden Helferin die Dschuin-ti Pussa = Pussa niang, der Kinderlosen Kinderbringerin „Sung dse“ guān-yin.

Dann bittet man bei Trockenheit in ganzen Prozessionen um Regen zum Himmelsherrn (Yü-chuang). Man wallfahrtet zur Himmelskönigin, hl. Mutter (Tiān-chou scheng-mu), einer lokalen Göttin, deren Vater entweder ein Berg oder Hügel ist, oft mehrere Tagreisen zu Fuß mit den verkrüppelten Füßen. Und das Vertrauen, das diese Matronen an den Tag legen! Mit ernster Miene, ohne Menschenfurcht und ohne sich stören zu lassen, verrichten sie ihre Andacht.

Der Austritt aus der Bruderschaft ist sehr einfach. Das Mitglied braucht bloß nicht mehr mitzumachen¹⁰.

Revolutionäre Geheimsekten (chei-chuei-djau), Geisterkult. Sehr viele Vereine bestehen, welche unter dem Namen Lau-mu-chui spiritistische Ideen und revolutionäre Tendenzen verfolgen, deren Mitglieder meist Frauen sind. Nachts haben sie ihre Sitzungen. Niemand, selbst nicht den eigenen Familienmitgliedern gestehen sie die Zugehörigkeit ein, noch verraten sie die Geheimnisse des Vereins. Viele Frauenspersonen lassen sich betören durch die Propaganda des Vereinshauptes.

¹⁰ An wenigen Stellen, so bei den Altchristen in Tsinanfu, ist der dritte Orden des hl. Franziskus eingeführt. Man hatte ihn früher auch für einige fromme Seelen eingerichtet. In einem andern Bezirk bestand ein christlicher Mütterverein, wieder andere Missionare haben einen Frauenverein zum regelmäßigen Festtagsbesuch, eine Art Wallfahrtsvereinigung, eingeführt. (Tä-tä-chuei = Frauenverein oder Gen-dschän-li-chuei = Festtagsbesuch-Verein genannt). Es wird etwas Geld und Getreide gesammelt, um den Frauen an Festtagen zwei Tage das Essen zu stellen, weil oft der Mangel an Reisegeld sie vom Besuche der Feste abhält. Dies zumal, wenn sie der verkrüppelten Füße wegen weite Strecken nicht zu Fuß gehen können. Der Besuch der Frauen beim Feste aber wirkt viel nachhaltiger, als wenn bloß die Männer erscheinen. Die Vereine haben alle ihre Schwierigkeiten an der Finanzierung, weil bisheran die Christen nicht denselben Opfermut aufbringen, wie ihn oft die heidnischen Vereine an den Tag legen. Die Größe der Seelsorgebezirke mit den großen Entfernungen, der Mangel an Schulbildung bei den Frauen, Armut, verbunden mit übergroßer Sparsamkeit, ständige Wirren durch Räubersoldaten und Räuber, zu rascher Wechsel des Seelsorgers wegen Priester-mangel lassen kein Vereinsleben erblühen.

5 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 4. Jahrgang. 1. Heft.

Zur Werbung halten sie auch die Fasten, wie fast alle revolutionären Vereinigungen. Dabei verehren sie nicht die Gottheiten des Buddhismus, sondern treten mit den bösen Geistern in Verbindung durch den „chei-chuei“, einen Schüler des Buddha. Dieser ist ihr Patron und hat der Sekte den Namen gegeben. Chei-chuei-djau ist tatsächlich eine Geheimsekte. Diese Sekte treibt also nicht den populären Aberglauben der harmlosen Leute vor ihren Gottheiten, sondern allerhand Hokuspokus mit unheimlichen Zeremonien und Geisterverkehr zur Geisterstunde. Sie beten auch. Aber deren Gebete sind haarsträubend, häßlich verletzen sie den sittlichen Anstand. Auch die Zusammenkünfte von männlichem und weiblichem Geschlecht zur Mitternachtszeit erfreuen sich keines sittlich guten Rufes.

In den Versammlungen predigt man den Umsturz. Es wird auf die traurigen Zeiten hingewiesen. Da wird in Aussicht gestellt, durch die Bemühungen des Vereins bringe man eines Tages den Himmelssohn (Kaiser) wieder auf den Thron, indem man den jetzigen Staat vernichte.

Zu Propagandazwecken, um den Aufruf zustande zu bringen, wird von den Mitgliedern sehr viel Geld herausgelockt und auch gegeben. Da sind vor allem die Frauen gut zu gebrauchen.

Die Geheimsekte wagt sich nicht ans Tageslicht und meidet ängstlich Entdeckung und Verrat ihrer Grundsätze. Diese Vereine sind sehr zahlreich. Auch abgestandene Neuchristen geben bisweilen ihren Namen her. Derartige geheime Gesellschaften sind verboten, aber meist kümmert man sich praktisch nicht darum. Ein versuchter Austritt würde an Leben und Gut teuer zu stehen kommen¹¹.

Est ist im Vorstehenden nur geschildert, wie sich die Revolution in der Provinz Schantung und ihrer Nachbarschaft auswirkte, weil Schreiber nur da sich augenscheinlich von den Folgen überzeugen konnte. Die Entfernung der Idole erstreckte sich unter dem Schutz von Militär und Polizei wesentlich auf die Stadt. Auf das Land dehnte sich der Eifer der Neuerer weniger aus, weil die Furcht vor dem noch nicht ungläubigen und nicht kommunistisch gesinnten Landvolk ihnen Vorsicht gebot. Dieser Furcht verdanken auch das Heiligtum der Scheng-mu (hl. Mutter) auf dem Tä-schän, der Tempel des Kung-fu-dse in Tehü-fu, sowie manche Tu-di-miau (kleinen Jünger-Tempel) auf dem Lande und auch manche Privat-Tempel und Klöster ihre Schonung und Erhaltung.

In Schanghai und den andern Hafenstädten von Südchina, wohin die Revolutionäre nicht eindringen konnten, wegen der Konzessionen, sind die Tempel noch intakt, wie ich mich überzeugen konnte. Sie sind fleißig besucht, und auch die Huo-schang buddhistischen und Dau-sche dauistischen Mönche, sowie die Gung-sche dauistischen Weltpriester versehen noch ihre Dienste.

Die Lau-mu-chuei Alt-Mütter-Vereine konnten auch noch bestehen bleiben, weil sie privat und oft ohne Kultstätte sind.

Den stärksten Stoß und die schwerste Einbuße hat der Kult er-

¹¹ Nahe verwandt mit diesen Geheimgesellschaften sind die Boxer-sekten mit ihren nächtlichen abergläubischen Sitzungen und Übungen, wodurch sie unverwundbar werden. Aber dies sind Männervereine: Rote Lanze, Weiße Lanze, Groß-Messersekte usw.

litten durch den Tempelschluß und die Zerstörung der Göttergestalten, namentlich der zahlreichen, vielverehrten Pussa (Guān-yin). Sie waren öffentlich viel besucht, namentlich an den Tempelfesten und privat von Frauen zur Erflehung von Kindersegen. So ist der Kult nur mehr vereinzelt möglich in den wenigen, noch geöffneten, aber sehr weit entfernten Tempeln.

Kleine Beiträge

Das erste Handbuch der christlichen Missionskunst

Nun haben wir aus berufener Feder die erste Darstellung und Lösung vieler Fragen, die sich um die Berechtigung, Möglichkeit und Wirklichkeit einer einheimischen christlichen Missionskunst bewegen. Mons. Celso Costantini, der vor kurzem das Werk *L'Arte cristiana nelle Missioni* veröffentlichte (Rom 1940, Tipografia Poliglotta Vaticana, 429 S., 25 Lire), war wie kaum ein anderer durch seine Tätigkeit in Vergangenheit und Gegenwart dazu berufen, diese Lücke in der Missionsliteratur auszufüllen. Als Begründer, Leiter und Mitarbeiter der *Rivista d'arte cristiana* (1912—1920) vor seiner Aussendung in die Mission, dann als Apost. Delegat in China von 1922—1933, seit dem 20. Dezember 1935 als Sekretär der Propaganda-Kongregation hat der hohe Verfasser mehr als andere reiche Gelegenheit gehabt, die vielseitigen Probleme der christlichen Kunst im Abendlande und in der Mission zu studieren, selbst literarisch Stellung zu nehmen, Beispiele aus der Praxis zu sammeln und — was nicht unterschätzt werden darf — gegen Unverstand und Mißverständnisse anzukämpfen, bis seine Vorschläge und Anregungen sich durchsetzten, freilich nicht ohne Mithilfe des weitschauenden Missionspapstes Pius XI. Deshalb wird der Name Costantini in der Missionsgeschichte stets mit der Neubelebung bodenständigen christlichen Kunstschaffens in der Mission des 20. Jahrhunderts verknüpft bleiben. Er hat vergessene Grundsätze der Akkommodation wieder ans Licht gehoben und sie auf das Gebiet der Kunst angewandt, er zeigte dem Missionspersonal in Wort und Bild auch vielseitige Möglichkeiten, wie man die künstlerischen Talente der Eingeborenen wecken und zu schöner Entfaltung führen kann nach dem Grundsatz „Non centoni, ma sintesi e rinascimenti“, d. h. kein Flickwerk, keine rein äußerliche Übernahme einheimischer Stilarten für kirchliche Zwecke, sondern Erneuerung der einheimischen Kunst von innen her durch den Genius des Christentums, so daß das Kunstwerk zugleich vollkommen bodenständig und vollkommen christlich ist.

Das Handbuch besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden mehr oder weniger Grundsätze aufgestellt unter Einbeziehung der Lehren der Geschichte und der kirchlichen Vorschriften (S. 1—189). Von den Kapiteln dieses Teiles seien folgende, weil besonders bezeichnend für die geistige Grundhaltung des Buches, hervorgehoben: VI. Über die Kolonialkunst; VIII. Verschiedene Gesichtspunkte gegenüber der Kunst der primitiven Völker; IX. Ob die christl. Kunst des Abendlandes als eine Kunstform angesehen werden muß, die der Kirche eigentümlich und gemein ist; XVIII. Der Sinn für Maß. Im zweiten Teil werden „die ersten Erfahrungen“ mitgeteilt, indem Beispiele künstlerischen Schaffens

aus den verschiedenen Missionsländern angeführt werden (S. 193—425). Das reichhaltige Bildmaterial ist unter dem Gesichtspunkt erfolgreicher Belehrung so verteilt, daß zunächst typische Erzeugnisse der profanen und auch der religiös-nichtchristlichen Kunst der Missionsländer vorgeführt werden, dann im zweiten Teil entsprechend seinem Inhalt die Versuche der Verchristlichung der einheimischen Kunst. Reiche Angaben über Literatur ermöglichen dem Leser ein tieferes Eindringen in einzelne Fragen. Klarer Druck und gute Abbildungen erleichtern dem Leser das Studium.

Vielleicht denkt ein Missionar, der von diesem Buche hört, es handele sich um ein revolutionäres Werk, das der bisher meist üblichen Praxis des Europäismus den Krieg erklärt und nur einheimische Farben und Formen gelten läßt. Das ist nicht der Fall. Wohl führt der Verfasser in den besonders lesenswerten „*Riserve ed obiezioni*“ (S. 153—172) eine scharfe und geschickte Klinge gegen immer wieder erhobene Einwendungen, die einer abendländischen Kunst das Wort reden; deshalb ist der Titel „*Un libro e una battaglia*“ ganz berechtigt, unter dem das Buch im *Osservatore Romano* (1940 Nr. 205) besprochen wurde. Aber Mons. Costantini kennt auch die Bedeutung des klassischen Maßes: „*Sunt certi denique fines*“; er zieht der Anpassung jene Grenzen, die durch die Natur des Gegenstandes und durch die kirchlichen Gesetze vorgezeichnet sind (S. 173—179). Dieser Sinn für Maß und Sachlichkeit äußert sich auch in dem kurzen Vorwort, wo der Verfasser betont: Seine Studie sei „*un primo saggio*“, ein erster Versuch, ein Herbeischaffen von Bausteinen für die Grundmauern, so daß andere später „ein schönes Gebäude“ darauf errichten können. Das ist im gewissen Sinne richtig und mit Rücksicht auf die Arbeitslast des Verfassers verständlich. Die wissenschaftliche Forschung wird einzelne Fragen noch schärfer untersuchen und weiter klären, besonders solche kunstgeschichtlicher Art. Auch wird man darüber streiten können, ob die Anordnung des Stoffes im ersten Teil der von einem Handbuch geforderten Systematik entspricht; man könnte auch von der Akkommodation im allgemeinen ausgehen, sie kurz begründen und dann die Anpassung auf künstlerischem Gebiete als besonderen Zweig der Akkommodation behandeln, indem die philosophisch-theologischen, rechtlichen und ästhetischen Grundsätze für die einzelnen Kunstarten aufgezeigt werden. Bei dieser Anordnung würden Wiederholungen vermieden, die in dem Handbuch darin begründet sind, daß die meisten Kapitel des ersten Teiles schon früher als Artikel veröffentlicht wurden.

Aber — man darf bei diesem „ersten Versuch“, wenn man gerecht sein will, ein anderes nicht übersehen. Es handelt sich hier nicht bloß um einen Beitrag zur Kunstgeschichte und Missionsmethode, sondern auch um eine Frage der kirchlichen Disziplin, nämlich ob und wieweit einheimische Kunstformen in den Dienst des kath. Kultes gestellt werden dürfen.

Von diesem disziplinären Gesichtspunkt aus hat Mons. Costantini neben seiner literarischen Leistung auch noch das andere Verdienst, daß er mit dem Ansehen seiner amtlichen Autorität und mit seinen persönlichen Fachkenntnissen unermüdlich dafür eingetreten ist und es auch bewiesen hat, daß volksnahe bodenständige Kunst auch vor der kirchlichen Disziplin bestehen kann: trotz der im kirchl. Gesetzbuch öfters geforderten Achtung vor der kirchl. Überlieferung und vor den liturgischen Gesetzen (vgl. zum Kirchengebäude can. 1164 § 1; zu Bildern

can. 1279 § 1—3 u. 1399 n. 12; zum Kirchengesetz can. 1296 § 3). So wuchs er über theoretisch-wissenschaftliche Kleinarbeit hinaus und wurde ein Organisator und Bahnbrecher neuzeitlicher christlicher Missionskunst. Das Missionspersonal wird dem Sekretär der Propaganda für seine Tat den besten Dank dadurch abstatten, daß es mit geistiger Aufgeschlossenheit seine literarische Gabe studiert und den gezeigten Weg verfolgt. Dann wird das Buch, „eine Geste achtungsvoller Liebe zu unseren bewundernswerten Sendboten des Evangeliums“, dazu beitragen, die grundsätzliche Katholizität und Volksverbundenheit unserer hl. Kirche auch bei dem Jungchristentum der Missionsländer zu schöner, überzeugender Wirklichkeit zu entfalten.

M. Bierbaum.

Spaniens Missionsarbeit in Marokko

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

Die spanische Marokkommission¹ reicht in ihren Anfängen zurück bis ins 13. Jahrhundert. Sie ist in der Hauptsache das Werk der Franziskaner, neben denen zeitweilig auch andere Ordensfamilien tätig waren, wie Dominikaner, Merzedarier, Trinitarier und neuestens Schulbrüder. Den Auftakt zur Missionierung dieses westlichen Teiles des damals besonders weit ausgedehnten Sarazenenreiches gab der hl. Ordensstifter Franz von Assisi, der im Jahre 1219 erstmals Missionare dorthin sandte. Es waren die 5 Italiener Otto, Berard und Genossen, die im folgenden Jahre ihren Wagemut mit dem Tode büßten und seitdem als die Erstlingsmartyrer des Franziskanerordens verehrt werden. An die Verehrung ihrer Reliquien in Portugal knüpft sich bekanntlich der Eintritt des hl. Antonius in den Franziskanerorden.

Unmittelbar darauf muß die Arbeit der Spanier eingesetzt haben, wie aus einem Briefe des Papstes Honorius III. vom Jahre 1226 hervorgeht. Der Brief ist an den Bischof von Toledo gerichtet und enthält die folgende Stelle: „In dem Bestreben, der strengen Pflicht Unseres Amtes zu genügen, haben Wir Euch vor kurzem den Auftrag gegeben, einige kluge Männer aus den beiden Orden der Dominikaner und Franziskaner in das Reich des Miramamolín zu senden, wo viele gefangene Christen aus Furcht vor Marter und Tod dem Glauben entsagt haben und andere in Gefahr schweben, ihn zu verlieren. Diese Missionare sollen durch Wort und Beispiel an der Bekehrung der Ungläubigen arbeiten, die Gefallenen aufrichten, die Schwankenden stärken und die Starken zum Ausharren ermuntern. Wir fügten damals hinzu, Ihr möchtet einen von ihnen zum Bischof weihen. Als treue Söhne der Kirche habt Ihr Unsern

¹ Unter dem Titel „La Obra de España Misionera en Marruecos“ erschien 1940 im Verlag Artes gráficas Boscá in Larache (spanisch Marokko) eine Schrift des Marokkommissionars José López OFM über die spanische Missionstätigkeit in Marokko (43 S. gr. 8^o). Die Schrift ist ein zusammenfassendes Promemoria, das vom spanischen Außenministerium angefordert wurde. Wir geben die Hauptgedanken der Denkschrift hier kurz wieder. Als einzige deutsche Literatur zum Thema vgl. Lemmens, Geschichte der Franziskanermissionen (Münster 1929) und Van der Vat, Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts (Werl 1934). Auch bei Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens (Freiburg 1909) findet sich eine Seite.

Auftrag gewissenhaft erfüllt; dafür sagen Wir Euch den gebührenden Dank. Die Christen jener Gegenden sind dadurch sehr getröstet worden, und durch diesen Bischof und die genannten Missionare haben Gläubige und Ungläubige viele Gnaden und reichen Segen erlangt.“ Das päpstliche Schreiben betont ferner, daß die Zahl der Glaubensboten nicht ausreiche; es möchten noch andere Missionare ausgesandt und mehr Bischöfe geweiht werden. Das Jahr 1227 verzeichnet noch einmal eine Gruppe von 7 italienischen Missionaren, die mit Unerschrockenheit in der Stadt Ceuta das Evangelium verkündeten, aber ähnlich wie ihre italienischen Vorgänger ihren Glaubensmut alsbald mit dem Leben bezahlen mußten. Seitdem kommen nur noch Spanier für diese Mission in Frage.

Von 1246 bis 1260 wirkte Bischof Lope Fernandez, gewöhnlich Fray Agno genannt, als Oberhirte in Marokko. Er war ein gewiegter Diplomat und Bischof von großem Format, der im Auftrage des Papstes sowohl wie auch der Krone von Kastilien und des Sultans von Marokko erfolgreich tätig war. Um sein Missionsvorhaben im Lande Magreb zu fördern, schrieb Papst Innozenz IV. viele Briefe an Könige und Fürsten der verschiedensten Länder (Spanien, Frankreich, Portugal, Tunis usw.) wie auch an zahlreiche Bischöfe und Ordensoberen. Der Infant von Kastilien, Don Sancho, erwählter Erzbischof von Toledo, wies ihm und seinen Nachfolgern auf Betreiben desselben Papstes feste Einkünfte in der Stadt Sevilla zu. Die erfolgreiche Arbeit des Bischofs wurde in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten fortgesetzt. Etwa 50 Franziskaner werden namhaft gemacht, die in diesen Zeiten, die man die Periode der Märtyrer nennen kann, auf dem äußerst dornenvollen Missionsacker Marokkos ihre besten Kräfte verbraucht haben.

Mit dem 17. Jahrhundert beginnt eine neue Epoche in der Missionierung Marokkos: die Zeit der Fürsorge für die christlichen Gefangenen. Sie setzt ein mit der Neubelebung der eigentlichen Missionsarbeit durch den sel. Johannes von Prado, der nach einjähriger Wirksamkeit 1631 für den Glauben starb. Die erst kurz vorher ins Leben gerufene andalusische Ordensprovinz vom hl. Diego oder Didakus fühlte sich wegen ihrer Nachbarschaft mit dem Lande Magreb besonders verpflichtet, die Leiden der gefangenen Christen zu mildern. Sie ließ deshalb kein Mittel unversucht, um Abhilfe zu schaffen. Mit dem Segen Papst Urbans VIII. und der moralischen und materiellen Unterstützung Spaniens in der Person des Herzogs von Medina Sidonia und vieler Wohltäter der genannten andalusischen Ordensprovinz begaben sich die 3 Patres Johannes von Prado, Matthias vom hl. Franziskus und Genesius (Ginés) von Ocaña nach Marokko mit dem doppelten Ziele, den Glauben zu verbreiten und das traurige Los der Gefangenen zu erleichtern. Ihre Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg, wie aus den Berichten hervorgeht, z. B. aus dem des P. Matthias, der im Jahre 1644 veröffentlicht wurde, und aus den mancherlei Relationen, die alljährlich und alle 5 Jahre an die Propaganda in Rom gesandt wurden. In einer dieser Relationen vom Jahre 1665 heißt es:

„Der König von Marokko nahm den Gefangenen ihre Wohnung weg und schickte sie an einen anderen Ort. Nach Überwindung mancher Schwierigkeiten fanden die Missionare mit Gottes Hilfe ein Haus, das sich gut für ein Kloster eignete. Bei diesem Hause errichteten sie eine öffentliche Kirche, in welcher sie das Allerheiligste aufbewahrten, die Beichten der Gefangenen, die sich zahlreich einfanden, hörten und ihnen die hl. Kommunion spendeten, ihnen das Wort Gottes verkündeten.

Katechismusunterricht erteilten und ihnen Trost zusprachen. Daß sie den Kranken dienen durften, empfanden sie als besondere Freude.“ In einem anderen Berichte (vom Jahre 1674) heißt es: „Wir haben Schulen für die Knaben, zu denen auch manche Männer sich einfinden. Niemals fehlt es an Kranken, an denen wir die christliche Caritas ausüben können. Für diesen Dienst ist ein eigener Pater bestimmt; ihm zur Seite steht eine Bruderschaft, deren Mitglieder jeden Abend ausziehen, um Almosen zu sammeln.“

Diese gesamte Tätigkeit im Dienste der armen marokkanischen Gefangenen zieht sich hin durch das ganze 17. und 18. Jahrhundert und die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts bis zur Aufhebung der Sklaverei in Marokko im Jahre 1816, die wiederum nicht ohne Vorarbeit und Hilfe der Missionare zustande kam. Viele Namen von Missionaren könnten aufgeführt werden, die in den schmutzigen und in jeder Hinsicht menschenunwürdigen unterirdischen Verließen das Los der Gefangenen teilten. Julian Pastor, Franz vom hl. Bonaventura, Franz von den Wundmalen, Antonius vom Kreuz, Ludwig vom hl. Augustin, Ferdinand vom hl. Joseph sind einige von den heroischen Bekennern und Märtyrern der Liebe, die mit den Gefangenen unter Tränen das Brot der Gefangenschaft aßen. Viele Aussprüche ließen sich anführen von Arabern, die den Patres das beste Zeugnis ausstellen sowohl in bezug auf ihre Lebensführung wie auch auf ihre Treue in Erfüllung des übernommenen Amtes der Gefangenenpflege und gegenüber den Scherifs, den marokkanischen Landesherrn.

So ist es nicht zu verwundern, wenn die Dokumente davon Mitteilung machen, daß die Patres, die bis dahin sozusagen die einzigen Gesandten und Konsuln Spaniens in Nordafrika waren, sogar richterliche Gewalt über alle Christen Marokkos im Auftrage des Sultans ausübten. In einem Erlaß vom Jahre 1704 heißt es: „Wir bestimmen unwiderruflich und feierlich, daß Wir dem Inhaber dieses Schreibens, dem Spanier Fray Diego, der an Unserm Hofe wohnt, Autorität gegeben haben über alle Christen Unserer Residenz Mequinez, über alle Gefangenen, sei es aus Spanien oder aus andern Ländern, damit er über sie Recht spreche gemäß den Gewohnheiten und bekannten Gesetzen, und außer ihm soll keiner das Recht haben, über sie zu Gericht zu sitzen, wer immer es auch sei, und keiner soll es wagen, ihn daran zu hindern.“ In einem Dokument vom Jahre 1709 wird den Patres Zollfreiheit zugesichert für alles, was sie ins Land bringen, sei es „für ihr Hospital“, wie Medizin und andere derartige Sachen, sei es was sonst immer. Desgleichen dürfen sie aus dem Lande Magreb mit nach Spanien nehmen, was sie wollen, ausgenommen Getreide und Waffen.

Daß die Patres es nicht bei der Pflege der Gefangenen bewenden ließen, sondern sich auch tatkräftig für ihre Befreiung einsetzten, versteht sich von selbst. Hunderten von Gefangenen haben sie die ersehnte Freiheit erkauft mit den Almosen, die sie in der spanischen Heimat zu diesem Zwecke erbettelt hatten oder gegen Freilassung maurischer Gefangener, die auf der iberischen Halbinsel auf ihre Befreiung aus spanischer Gefangenschaft warteten. In den letzten Jahrhunderten wurde die Zahl der Christen in Marokko immer größer. Es waren nicht nur Gefangene, sondern auch Kaufleute und andere, die im Lande Magreb, hauptsächlich in den Küstenstädten, ihren Erwerb suchten. Naturgemäß waren es fast ausschließlich katholische Spanier. Unter ihnen übten die

spanischen Franziskaner von jeher die Pfarrechte aus. Seit dem Jahre 1684 zählen die Pfarrbücher 58 605 Taufen.

Während bei den Taufen fast nur Christenkinder in Frage kommen, verhält es sich bei den Schulen, die die Franziskaner seit alters in Marokko unterhalten und die sie namentlich im letzten Jahrhundert immer mehr ausgebaut haben, wesentlich anders. Zu ihren Schulen kamen und kommen nicht nur die Kinder der katholischen Spanier, die jenseits der Meerenge ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben, sondern auch eine große Zahl von Ausländern, die sich in diesem Lande aufhielten bzw. aufhalten, außerdem von den Eingeborenen viele Juden und Mohammedaner. Die Zahl jener, die die Missionsschulen der spanischen Franziskaner in der Stadt Tanger besuchen, betrug zeitweilig mehr als 400.

Wie überall in den Missionsländern, wo die indirekten Missionsmittel stärker als die direkten herangezogen werden müssen, tritt auch in der Marokkomission neben das pädagogische Mittel das karitativ-soziale. Durch die Herausstellung ihrer Bemühungen um die christlichen Gefangenen ist das schon deutlich geworden. Was aber in der Zeit der Gefangenenbetreuung sich noch in bescheidenen Grenzen hielt, hat im Laufe der letzten hundert und mehr Jahre, besonders aber in den letzten Dezennien, die Maßstäbe planmäßiger neuzeitlicher Missionsmethode angenommen. Es genügt, auf die großen Krankenhäuser von Marokko, Fez, Mequinez, Saleh, Tetuan und Tanger hinzuweisen. Wie sich die spanischen Missionare beim Loskauf der Gefangenen nicht nur auf ihre eigene Nationalität beschränkten — wir lesen auch von Befreiung französischer Gefangener — so kannten sie in der Ausübung der Caritas keine Grenzen, weder nationale noch rassische noch solche des religiösen Bekenntnisses. Namen und Aufgaben der zahlreichen Bruderschaften, die dem Dienste der Nächstenliebe geweiht waren, bezeugen das, Namen wie Damas de Caridad, Cajas (Kassen) de urgencia, Roperillos (Kleine Kleiderkammern), Freitische, Sonntagsschulen usw. — alles Erfindungen der spanischen Missionare, um den Gedanken der christlichen Liebe und Hilfsbereitschaft in ein Volk zu tragen, das so schwer für das Christentum zu gewinnen ist. Ihre wenn auch bewußt missionarische, so doch auch wahrhaft uneigennützigte Arbeit im Dienste der Mitmenschen wußten die marokkanischen Herrscher und das Volk der Mauren zu schätzen. Bezeichnend ist dafür das folgende Dokument. Es handelt sich um einen Friedens- und Freundschaftspakt, den König Karl IV. von Spanien und Sultan Muley Soliman von Marokko in der Stadt Mequinez am 1. März 1799 abschlossen. Artikel 12 dieses Paktes lautet:

„Allen Untergebenen des Königs von Spanien, die sich im Reiche seiner marokkanischen Majestät aufhalten, wird die freie Ausübung der katholischen Religion gestattet. Somit können sie die gottesdienstlichen Verrichtungen, die damit verbunden sind, in den Häusern der Missionare vornehmen, die es in diesem Reiche gibt und die sich seit vielen Jahren des Schutzes der marokkanischen Monarchen erfreuen. Diese Missionare sollen auch in Zukunft in ihren Häusern die Sicherheit, die Auszeichnungen und Privilegien genießen, die ihnen früher sowohl von den ehemaligen Souveränen Marokkos wie auch von seinem derzeitigen Herrscher verliehen worden sind. Und mit Rücksicht darauf, daß ihr Dienst und ihre Unternehmungen, weit entfernt davon, den Marokkanern lästig zu fallen ihnen stets angenehm und von Nutzen gewesen sind wegen ihrer medizinischen Kenntnisse und weil sie ihnen in vielen Dingen geholfen haben, stellt seine marokkanische Majestät es ihnen frei, mit ihren Nie-

derlassungen in seinen Ländern auch dann zu bleiben, wenn einmal die Harmonie zwischen beiden Ländern gestört werden sollte, was Wir nicht hoffen, so daß sie also in den bezeichneten Gebieten sich auch dann noch aufhalten können, wenn die beiden Nationen sich im Kriegszustande befänden.“

Dieser Brief ist ein offenkundiger Beweis für das hohe Ansehen, dessen sich die Missionare um die vorletzte Jahrhundertwende im Reiche des Sultans von Marokko erfreuten. Auf die diplomatischen Dienste, die sie marokkanischen Fürsten nicht minder als ihrem Vaterlande geleistet haben, wurde schon hingewiesen. Es sei noch einmal kurz zusammengefaßt:

Bischof Lope Fernandez bewährte sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts als gewandter Vertreter des Papstes und Vertrauensperson des Sultans. P. Matthias vom hl. Franziskus war in verschiedenen diplomatischen Missionen des Sultans am spanischen Hofe tätig. P. Nikolaus von Velasco ging als Gesandter des Herzogs von Medina Sidonia nach Marokko, P. Franz von der Unbefl. Empfängnis als Beauftragter König Phillips IV. zum Sultan Muley Xequé. P. Didakus von den Engeln stand am Hofe des Scherifs in hohem Ansehen und erfreute sich zahlreicher Gunsterweisungen, so daß er vielen Gefangenen die Freiheit verschaffen konnte. P. Bartholomäus Girón bereitete den Friedensvertrag von 1767 zwischen Spanien und Marokko unter König Karl III. und Sultan Sidi Mohammed vor. P. Joseph Boltas war stark beteiligt an dem Vertrage von 1799 zwischen Spanien und Marokko unter Karl IV. und Muley Soliman. Endlich ist noch zu erwähnen der berühmt gewordene P. Joseph Lerchundi, den Sultan Muley Hassan seinen besten Freund nannte. Ihn zogen verschiedene Souveräne Spaniens und Marokkos zu Rate. Im Jahre 1888 führte er die Gesandtschaft des Sultans nach Rom, die auf seine Bemühungen hin zustande gekommen war, um Papst Leo XIII. zu seinem goldenen Priesterjubiläum Glück zu wünschen. Auf der Marokkokonferenz von Algéciras im Jahre 1906 spielten die Patres ebenfalls eine Rolle als Dolmetscher und als Berater.

Um das Bild, das die spanisch-franziskanische Missions- und Kulturarbeit in Marokko darstellt, zu vollenden, wäre noch einiges zu sagen über die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit der Missionare. Diese Tätigkeit erstreckt sich nicht nur auf die Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung Marokkos, sondern auch auf die Sprachkunde. Die von den Patres veröffentlichten Wörterbücher und Grammatiken, die in eigenen Druckereien hergestellt wurden, waren nicht nur für die Mission bestimmt, sondern haben weithin Beachtung und Verwendung gefunden und waren, wie wir es so oft in der Mission bestätigt finden, vielfach die ersten und lange Zeit die einzigen ihrer Art.

So haben die spanischen Franziskaner in jahrhundertelangem entsagungsvollem Apostolat das steinichte und dornenvolle Missionsfeld jenseits der Meerenge von Gibraltar beackert. Zu einer Zeit, als noch keine weltliche Macht, auch Spanien nicht, daran dachte, diese Gebiete sich anzueignen, waren die spanischen Missionare darauf bedacht, christliche Kultur und Zivilisation in jene Gegenden zu tragen, und wenn es ihnen auch nicht gelang, unter den Herren des Landes, den Muselmanen, Anhänger für das Christentum zu gewinnen, so haben sie es doch fertig gebracht, den christlichen Namen in diesen Gegenden bekannt zu machen und ihm Achtung zu verschaffen. Sie waren in der Tat die ersten Fremdlinge der christlich-europäischen Kultur in Marokko,

indem sie Kirchen und Schulen errichteten und der Unwissenheit, nicht dem Volke, den Krieg erklärten und auf die Gesittung der Bewohner dieses Landes in jeder Weise günstig einzuwirken suchten. Sie waren es, die das furchtbar traurige Los der christlichen Gefangenen erleichterten, den friedlichen Handel zwischen Christen und Mauren förderten, den Krankheiten der Eingeborenen nicht weniger als der gefangenen Christen durch Vermittlung der medizinischen Erfindungen des Festlandes steuerten und auf vielfache Weise der christlich-europäischen Kultur Eingang verschafften oder doch wenigstens vorarbeiteten. So war auch diese Mission letzten Endes nicht unfruchtbar. Daß sie auch die Früchte hervorbringe, die wir wünschen, möge der Herr des Weinberges bald geben!

Aus dem liturgisch-dogmatischen Leben im deutschen Protestantismus

Von Universitätsdozent Dr. Klaudius Jüssen, Freiburg i. B.

Um weiteren Missionskreisen, besonders auch im Auslande, einen Einblick in die neuesten liturgisch-dogmatischen Bestrebungen innerhalb des deutschen Protestantismus zu vermitteln, soll hier die „Deutsche Messe“ der „Hochkirchlichen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses“ kurz gewürdigt werden¹.

Jeder katholische Christ, der diese Meßordnung zu Gesicht bekommt, freut sich gewiß über die tiefe Gläubigkeit, die aus ihr spricht. Die grundlegenden Dogmen des Christentums kommen in den verschiedenen Textabschnitten, die fast sämtlich alten Liturgien entnommen oder doch frühchristlichen Formularen nachgebildet sind, so stark und packend zum Ausdruck, daß man sofort sieht: Hier atmet ein ganz anderer Geist als im liberalen Protestantismus eines A. v. Harnack, aber auch ein anderer, dem katholischen Glaubensbewußtsein weit näher kommender Geist, als er in weiten Kreisen der „orthodox“ denkenden Protestanten unserer Tage herrscht. Man achte nur darauf, wie in den verschiedenen Gebeten die einzelnen Personen des dreifaltigen Gottes hervortreten, wie Christus der Herr mit Betonung als „wahrer Gott“ angerufen wird (S. 10; vgl. S. 13), wie Marias als „Unserer lieben Frau der preiswürdigen Gottesmutter und allzeit reinen Magd“ gedacht wird (S. 13; vgl. S. 29), wie für die „ewige Ruhe“ der Entschlafenen gebetet wird (S. 13 und 31), wie bei den eucharistischen Einsetzungsworten das „Geheimnis des Glaubens“ hervorgehoben (S. 20) und die konsekrierten Gaben als der „hochheilige Leib und das kostbare Blut“ des Sohnes Gottes bezeichnet werden (S. 21). Sogar der Opfercharakter der Eucharistiefeyer kommt einigermaßen zum Ausdruck, indem einmal von „diesem Opfer des Lobes“ die Rede ist, das Gott gnädig annehmen möge, wie er die Aufgaben der Väter gnädig angesehen (S. 21).

Über die Herkunft der einzelnen Teile dieser mit liturgiegeschichtlichem Wissen und feinem Verständnis zusammengestellten Meßordnung unterrichtet gut ein sozusagen authentischer Kommentar ihres Hauptredaktors, Prof. Friedr. Heiler; s. „Eine heilige Kirche“, Jahrg. 1939,

¹ Die Deutsche Messe. Herausgegeben von der Hochkirchlichen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses E. V. Verlag Ernst Reinhardt, München o. J. (1939). 36 S., Taschenformat, mit Rotdruck der Marginalien. Brosch. 70 Pfg.

S. 249/56: Ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West. Heiler bezeichnet dort das Staffelgebet als „eines der wenigen Stücke, die aus der römischen Messe übernommen sind“ (S. 251), wiewohl der Gang der „Deutschen Messe“ doch sehr weitgehend mit dem Verlauf der römisch-katholischen Opferfeier sich deckt (Staffelgebet, Eingangspsaln, Kyrie-eleison, Gloria, Tagesgebet, Epistel, Stufenpsalm, Evangelium, Predigt usw.). Bezeichnenderweise wird im Staffelgebet der zelebrierende „Pfarrer“ von der Gemeinde als „Bruder“, nicht als Vater, angedreht. Nach der Predigt folgt die Erteilung der Pax (durch Überreichung beider Hände), eingeleitet durch die Aufforderung des Diakons zur brüderlichen Vergebung und ein schönes Gebet, „das der oratio ad pacem der westgotischen und gallikanischen Liturgie entspricht“ (Heiler, S. 252). Das sich anschließende „große Fürbittgebet“ stellt die Ektenie der Chrysostomusliturgie dar. Ein „neueres und längeres Fürbittgebet, das teilweise der katholisch-apostolischen (irvingianischen) Liturgie entnommen worden ist“ (Heiler, ebd.), wird im Anhang zur Wahl gestellt. Nach dem Fürbittgebet vollzieht sich die „Darbringung der Gaben“ als Darbringung des Brotes, des Kelches (nach der Mischung von Wein und Wasser) und des eingesammelten Kirchenopfers. Dann kann ein „Weihrauchgebet“ und ein „Gebet während des Händewaschens“ eingefügt werden. Es folgt das Glaubensbekenntnis als „Lob- onfer“ (Heiler, ebd.), nach dem Vorbild der Chrysostomusliturgie hier eingefügt. Das Glaubensbekenntnis wird in der Form des alten liturgischen Symbols, des sog. Nicaeno-Constantinopolitanum, ohne das Filioque rezitiert. Heiler bemerkt dazu: „Der abendländische Zusatz Filioque (und vom Sohne) ist weggelassen, nicht weil die Herausgeber des Formulars die abendländische Lehre vom doppelten Ausgang des Geistes [das ist dogmatisch schief, ja unrichtig gesagt! Der Verf.] bestreiten, sondern weil sie die Einfügung eines theologisch durchaus richtigen Terminus in das Glaubensbekenntnis der ganzen Kirche ohne jede Befragung der östlichen Schwesterkirchen für eine große Lieblosigkeit, eine Sünde wider die Katholizität erachten, die nur durch die Weglassung wieder gesühnt werden kann“ (S. 252 f.). An das Glaubensbekenntnis schließt sich sofort „die große Danksagung“ an: Präfation, Stillgebet, Einsetzungsworte, Gedächtnis des Heilswerks Christi und Epiklese („Bitte um den Hl. Geist“). Des weiteren folgen Vaterunser, Gebet des Brothrechens, Kommunion, Danksagung und abschließender Segen. „Als Muster“ für das Stillgebet des Post-Sanctus ist das entsprechende herrliche Gebet der syrischen Jakobusliturgie aufgeführt (Heiler, S. 253). Die vom Pfarrer laut gesprochenen Einsetzungsworte bekräftigt die Gemeinde beidemale durch ihr Amen. Sie will dadurch, wie Heiler betont (S. 253 f.), zum Ausdruck bringen, „daß auch sie Anteil hat an dem Konsekrationsakt“, d. h. daß sie eigentlich mitkonsekriert, was der katholischen Glaubensüberzeugung widerspricht (wenngleich die Gemeinde in einem wahren Sinn mit dem Priester und mit dem gottmenschlichen Hohenpriester mitopfert). Von der Pneuma-Epiklese sagt Heiler, wiederum entgegen dem katholischen Glaubensbewußtsein, diese „priesterlichen Gebetsworte“ vollendeten erst den Konsekrationsakt (S. 253). Er erwähnt auch (S. 254), daß die Einfügung der Epiklese nach den Herrenworten im Unterschied von den früheren hochkirchlichen Formularen, die sie vor ihnen brachten, auf manchen Widerstand bei hochkirchlichen Pfarrern gestoßen sei, „die der römischen

Auffassung von der ausschließlichen konsekratorischen Wirkung der Einsetzungsworte huldigen“. Wäre es da nicht besser bei der früheren Einordnung der Epiklese geblieben, wenn man auf eine Epiklese nicht verzichten wollte? Die schönen Wechselgebete zum Brotbrechen sind nach dem Muster der irischen Liturgie (Stowe-Missale) geformt. Unter beiden Gestalten erfolgt die Austeilung der Kommunion, und zwar empfangen die Kommunikanten „das geweihte Brot in der geöffneten rechten Hand, die kreuzförmig über die linke gelegt ist und so zum Munde geführt wird“ (Rubrik der „Deutschen Messe“ S. 25). „Die scharfe Scheidung von Priester und Volk“, die in der Hineinlegung der Eucharistie in den Mund der Gläubigen sich bekundet, lehnt Heiler entschieden ab (a. a. O. S. 255).

Zutreffend erklärt Heiler ebd. von der „Deutschen Messe“: „So stammt diese Liturgie aus den verschiedensten Himmelsgegenden: aus Jerusalem und Antiochien, aus Alexandrien und Byzanz, aus Rom und Toledo, aus dem Lande der Goten am Schwarzen Meer und aus Irland, der insula sanctorum, aus Canterbury und Wittenberg“. In diesem Sinne ist sie gewiß, wie sie es sein möchte, „ökumenisch“ (Heiler, S. 256). Trotzdem wird der Katholik nicht der Erwartung des gelehrten Redaktors beipflichten können, solch eine aus reichstem liturgiegeschichtlichen Wissen heraus kunstvoll zusammengestellte Meßordnung werde einmal die Liturgie des deutschen Volkes in seiner christlichen Gesamtheit sein. Anderseits darf man hoffen, daß die liturgisch-dogmatischen Bestrebungen der „Hochkirchlichen Vereinigung“ das urchristliche, echt katholische Glaubensgut im deutschen Protestantismus mehr und mehr zur Anerkennung bringen und dadurch der gegenseitigen Annäherung der Konfessionen wertvolle Dienste leisten werden.

Mitteilungen und Anregungen aus den Missionen

Japan und die Frage einheimischer Kirchenmusik

Aus Japan wird uns berichtet: So wie ich selbst bisher die japanischen Musikverhältnisse kennenlernte, bin ich bis jetzt zu folgender Ansicht gelangt. Schon seit Eröffnung des Landes für Fremde um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wurden in Japan ganz bewußt und konsequent auf allen Gebieten die Kulturerrungenschaften Europas und Amerikas übernommen. In ganz besonderer Weise gilt dies von der Musik und zwar bis zur Stunde. Im Jahre 1939 unterrichteten an der Kaiserlichen Musikakademie in Tokyo u. a. L. Kreutzer und Rosenstock, und was an Musik dem Publikum geboten wird, vor allem in den Großstädten, läßt auch nicht das mindeste von dem vermissen, was in Europa zu hören ist. In der Fastenzeit können Sie, von Nichtchristen aufgeführt, die Matthäuspassion hören (auch vom Radio übertragen), zu anderen Zeiten Oratorien, Messen usw. Daneben steht der Einfluß der Schule, in der die Kinder japanische Volkslieder singen lernen, die ganz im Stil der europäischen komponiert sind. Selbst die bei allen feierlichen Anlässen gesungene Nationalhymne ist von einem Österreicher komponiert. In den letzten Jahren und Jahrzehnten haben die Japaner auch selbst Kompositionen gemacht. Das neueste, was eingeführt wurde,

ist die Oper . . . Neben all dem findet sich noch eine alte, klassische, spezifisch japanische Musik, die auch, vor allem seit man sich in Japan wieder mehr auf japanische Tradition und Eigenart besann, gepflegt wird. Es handelt sich hauptsächlich um eine Art einstimmigen Gesanges, von einer oder mehreren Personen (Männer oder Frauen) ausgeführt, vielfach begleitet von altjapanischen Instrumenten, besonders Koto und Samisen. Diese altjapanische Musik findet noch Verwendung in dem alten Noh-Drama.

Nun über die Kirchenmusik ein Wort. Einheimische Gesänge existieren, soviel ich weiß, nicht, jedenfalls nicht bei den Katholiken. Die Melodien der Kirchenlieder, natürlich mit japanischem Text, wurden vielfach direkt aus Europa übernommen; leider, denn manches ist schon schrecklich und der Geschmack des Volkes wird dadurch verdorben. Ich hoffe nur, daß die Japaner in nicht allzu ferner Zeit selbst dazu kommen (vielleicht mit Hilfe von Europäern), nicht nur ihre Kirchenmusik und ihr Kirchenlied, sondern überhaupt ihre eigene religiöse Kunst zu schaffen. Ob das Volk schon irgendwo Choral singt, entzieht sich meiner Kenntnis. Von den Kirchenchören wird er sicherlich vielfach gesungen, natürlich mehr oder weniger gut. Gut vor allem von den Seminaristen des Priesterseminars in Tokyo, die vor kurzem auch auf Schallplatten gesungen haben. Die Japaner lieben den gregorianischen Choral außerordentlich, mehr als neuere, polyphone Gesänge. Aber man kann auch allerlei hören . . . Denn es ist absolut nicht gesagt, daß bei einer *Missa cantata* z. B. nur eine polyphone Messe gesungen wird, sondern es wird oft ein „Programm“ von allen möglichen mehr oder weniger passenden Gsängen zusammengestellt. Die Orgel ist noch sehr wenig verbreitet. Nur in zwei oder drei katholischen Kirchen Japans findet sich eine solche, in nichtkatholischen Kirchen, glaube ich, auch da und dort.

Ob man bei den Shintoisten und Buddhisten von einem Zeremonialgesang reden kann, ist mir unklar. Bei den Shintoisten jedenfalls nicht, eher bei den Buddhisten. Ich hatte wenig Gelegenheit, deren Kultfeiern beizuwohnen. Soviel ich mich entsinne, ist es eher eine feierliche getragene Rezitation, gar nicht unähnlich unserem Rezitieren . . . Es war für mich außerordentlich interessant, hier wirklich ein Gegenstück zum Chorgebet zu finden. N. N. sprach mir auch von einem Gesang, nicht unähnlich unserer Präfation. Begleitinstrumente gibt es nicht, abgesehen von Pauken und Gongs, die mitunter geschlagen werden. Es erscheint mir sehr zweifelhaft, ob eine Anpassung unserer eigenen Gesänge speziell an diese Gesangs- und Rezitationsformen in Frage kommen kann, vor allem wenn Latein für Japan Kultsprache bleiben sollte.

Ganz allgemein scheint mir, daß in Japan die ganze Musikentwicklung schon zu sehr in feste Bahnen gelenkt ist, und zwar durch die Japaner selbst, als daß eine Anpassung der kirchlichen Gesänge an die altjapanische Musik in Frage käme. Ich werde indes diese Frage noch weiterstudieren und gelegentlich auch einen japanischen katholischen Musiker darüber sprechen. Was der katholische Priester fördern könnte und sollte, wäre, daß kitschige, von Europa direkt übernommene Lieder mehr und mehr verschwinden und durch Lieder, welche von Japanern gedichtet und komponiert sind, ersetzt werden, wenn dann auch diese Gesänge, wie überhaupt die neueren Volksgesänge, in etwa unter europäischem Einfluß stehen. Die altjapanischen, von Koto, Samisen usw. begleiteten Gesänge können und brauchen nicht in die Kirche kommen, wohl aber japanische Gesänge im neueren Stil.

Aufgaben der Katechisten in China.

Jedes Volk hat seine Eigenart. Wie China das Land der Kompromisse ist, so auch das Land der Vermittler. Kompromiß bedeutet ja ein beiderseitiges Zugeständnis, eine mittlere Linie, die zu allermeist durch einen klugen Vermittler herbeigeführt wird. In fast allen Lebenslagen, im Geschäft, in der Anstellung von Beamten oder Arbeitern, in Heiratsangelegenheiten, bei Prozessen, ja bei jedem größeren Kauf oder Verkauf wickelt sich alles nicht direkt, sondern durch kluge, redengewandte, oft gerissene Vermittler ab. Diese Eigenart des Volkes muß der Missionar sehr wohl berücksichtigen und deshalb in den meisten Fällen gleichsam im Hintergrund bleiben.

Um in religiöser Beziehung auf die Ungetauften einzuwirken, genügt nicht großer Eifer oder besondere Redefertigkeit oder persönliche Liebenswürdigkeit, wie das alle jugendlichen, meist zu voreiligen Missionare im Laufe der Jahre erfahren, wohl aber läßt sich Großes erreichen, wenn eine geeignete Mittelsperson, ein Mann oder eine Frau des Volkes, von unserem Eifer entzündet, sich den Ungetauften nähert und gleichsam als unser Abgesandter und Vermittler zu ihnen redet. Da verschwindet alle Furcht vor dem fremdartigen Ausländer, alle Scheu, eine Frage zu stellen, alle Zurückhaltung, wie sie gerade dem einfachen Volk eigen ist, und alle Verstellung, durch die junge Missionare so oft getäuscht werden. Diese überaus wichtigen Vermittler zwischen Missionar und Volk sind die Katechisten und Katechistinnen, gläubenseifrige, redengewandte, kluge Männer und Frauen im Dienste der Mission.

Schon der Heiland bediente sich, sicher auch zu unserer Belehrung, der 72 Jünger sowie seiner 12 Apostel, um durch sie das Volk vorzubereiten und für seine eigene Predigt empfänglicher zu machen. „Gehet hin und verkündet, das Himmelreich ist nahe!“ Sicher werden die Jünger nicht einzig diese Worte gesprochen haben, sondern in freundlicher Unterhaltung und kluger Darlegung einiger Lehren des Herrn, wohl auch mit Erzählung wunderbarer Taten Christi, die Herzen angesprochen und für den kommenden Besuch Christi zugänglicher gemacht haben. Eine ganz ähnliche Aufgabe kommt unseren Katechisten zu, die meistens in solche Dörfer gesandt werden, von denen uns eine Neigung zum Christentum berichtet worden ist. Oft sind es zuerst nur wenige Familien, oft auch nur einige Familienglieder, denen er seine Aufmerksamkeit zuwenden kann. Von einem wahllosen Aufsuchen nichtchristlicher Dörfer kann keine Rede sein; ein ganz Fremder vermag unmöglich Fuß zu fassen; eine gewisse Bekanntschaft, und mag sie auch noch so flüchtig gewesen sein, ist unbedingt erforderlich. Dann aber besteht gerade die Klugheit und Kunst des Katechisten darin, in zwangloser Weise auch mit weiteren Kreisen bekannt zu werden. Sein freundliches Wesen ermuntert die Leute, ihn zum Bleiben aufzufordern, was meist soviel als Gewinnung der Herzen und Grundlegung einer neuen Gemeinde bedeutet. Es wird ihm in einem passenden Gehöfte der Leute ein Zimmer oder gar ein eigenes kleines Haus zur Verfügung gestellt, von wo aus er seine Lehrtätigkeit langsam beginnt. An Hand religiöser Bilder erklärt er einige Glaubenswahrheiten und unterrichtet schon bald Knaben und Mädchen, lehrt sie das Kreuz-

zeichen machen, und Tag für Tag sammeln sich auch die Erwachsenen um ihn, um zuzuhören und allmählich mitzulernen. Meistens kann dann schon nach wenigen Tagen morgens und abends eine kleine gemeinsame Andacht abgehalten werden, auf die eine kurze Predigt folgt. Bald finden sich bei den täglichen Belehrungen auch Nachbarn ein, von denen der eine oder andere regelmäßig wiederkehrt und sich der kleinen Herde beigesellt.

Wo immer eine Anzahl nichtchristlicher Familien sich zur Annahme des Christentums bereit erklärt hat, schickt der Missionar nach Möglichkeit auch recht bald eine fromme Katechistin, meist eine ältere, redengewandte, fromme Jungfrau — es sind dies in fast allen Missionen eine Art Nonnen im Weltleben — in das Dorf, um den Unterricht der Frauen und Mädchen zu leiten. Bisweilen genügt sogar nur eine solche Katechistin, die gleich einer Judith auch bei Männern und Knaben in hoher Achtung steht und die Anwesenheit eines Katechisten unnötig macht. Sie belehrt ganze Familien, weiß sich überall Geltung zu verschaffen und vermag es allein, die durchweg sehr engherzigen und am alten Brauchtum hängenden Frauen zu gewinnen. Ist aber die Frau und Hausmutter der christlichen Lehre zugetan, so folgt die ganze Familie um so leichter. Natürlich dauert es, zumal in Dorfgemeinden, längere Zeit, oft zwei Jahre und mehr, bis die jungen Katechumenen hinreichend unterrichtet sind und sich an das viele Neue der christlichen Lehren und Gebräuche gewöhnt haben. Denn meistens bietet nur der Spätherbst und die Winterzeit genügende Gelegenheit zum eigentlichen Unterricht: sobald der Frühling beginnt, setzt die mannigfaltige Feldarbeit ein, die fast die ganze Familie von früh bis spät in Anspruch nimmt.

Shantung, China.

P. Albert Klaus O.F.M.

Buchbesprechungen

Missionszeitschriften und Jahrbücher

Die Zeitschrift *Il Pensiero Missionario* wurde 1929 als wissenschaftliches Organ des italienischen Priestermissionsvereins gegründet, um dem Klerus und auch den gebildeten Laien zuverlässige Kenntnisse über die Missionen zu vermitteln. Nach 10jährigem Bestehen unter der verdienstlichen Leitung von Prof. Ugo Bertini hat der Verein beschlossen, mit Rücksicht auf den Mangel an genügenden Beziehern von 1939 an den wissenschaftlichen Charakter der Zeitschrift etwas abzuschwächen und sie in eine *Rivista di cultura missionaria* umzuwandeln, die auf fremdsprachige und zu lange Artikel und ausgedehnten wissenschaftlichen Apparat verzichtet, aber auf wissenschaftliche Zuverlässigkeit auch in Zukunft Wert legen wird. Das Gepräge soll mehr praktischer als theoretischer Art sein, um die Leser mehr zu fesseln. Wenn auch diese Nollösung bedauert werden muß, so offenbart doch der 1.—2. Jahrgang mit dem neuen Programm das ernste Bestreben, über alle Missionsfragen in gediegener und interessanter Weise zu berichten, so daß auch die Missionswissenschaft aus jedem Heft Anregungen schöpfen kann. Als Proben seien aus dem Jahrgang 1939 folgende Artikel angeführt: G. B. Tragella, *La fisionomia missionaria di Antonio Rosmini* S. 19—27; G. Cattai di Menasce, *Arte indigena e influenze straniere* S. 28—39 mit Bilgen; B. Caselli, *Pio XI, Papa delle Missioni* S. 40—50; A. Perbal, *Le Missioni di fronte all'umanità* S. 107—110; aus Jahrg. 1940: G. Stanghetti, *La „Incardinatio“ negli Istituti Missionari* S. 97—104; P. Majocco,

Per conoscere l'Oriente Cristiano S. 105—112 u. 210—218; C. Costantini, *Musica indigena e liturgia cattolica* S. 120—131; G. B. Tragella, *Rinascita missionaria in Portogallo* S. 219—229.

Aus dem Bulletin des Missions der Benediktinerabtei St. André bei Brügge verdient das Heft Nr. 1 (1939) erwähnt zu werden, das ganz dem Basutoland in Südafrika gewidmet ist und fast nur von Oblaten verfaßt wurde. Ein zuverlässiger Beitrag in vornehmer Ausstattung zur Geschichte und heutigen Lage der Basuto-Mission. Der tatkräftige Oberhirt des Basutolandes Mons. Bonhomme beginnt mit einem geschichtlichen Rückblick über die Missionsarbeit der Oblaten in den ihnen anvertrauten fünf Apostolischen Vikariaten von Südafrika einschließlich Südwest; er betont zum Schluß, daß die Hoffnung der Kirche in seinem Sprengel auf der guten Entwicklung einheimischer Priester und Ordensberufe begründet sei. Laydevant schildert die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des Basutolandes. Des Rosiers berichtet über den harten Kampf zwischen Heidentum und Kirche, die seit 1863 aus bescheidenen Anfängen heute auf 160 000 Gläubige angewachsen ist. Blais führt in das schwierige Problem der einheimischen Priesterberufe ein, indem er die Anzeichen und Quellen, aber auch die Hindernisse des Berufes untersucht. Ein Seminar-Professor macht uns mit der Geschichte und Einrichtung der Seminare im B. bekannt; wenn die weit-aus größte Zahl der Seminaristen bis jetzt den Ordensstand erwählt hat, so ist freilich eine solche Entwicklung weder normal noch wünschenswert, so daß auf verschiedenen Missionssynoden und -konferenzen der Ordinarien davor gewarnt wird. Martin folgt dem Basuto in die Minen von Transvaal, wo der Seelsorger den schwarzen Arbeiter vor völkischer Entwurzelung und Sittenlosigkeit schützen muß. De Meirman O. S. B. bespricht die Farbenschanke in Südafrika mit ihren Auswirkungen auf den Eingeborenen und fordert, daß Weiße und Schwarze zu gemeinsamer Arbeit sich die Hand reichen müssen. Perbal stellt hohe Anforderungen an den Missionar in Südafrika: vielseitige Kenntnisse, übernatürliche Geistigkeit und gute Zusammenarbeit zwischen den Missionen der Weißen und der Schwarzen. Unter der Rubrik „Notes et documents“ wird behandelt die Frage der Protektorate in S. A., der Begriff der Ehe im Basutoland, der Stand des Katholizismus in S. A.

Folgende Angaben entnehmen wir aus dem Jahresbericht 1938/39 und aus den Angaben für das Studienjahr 1939/40 des Missionswissenschaftlichen Instituts an der päpstlichen Hochschule des Propagandakollegs: *Nuntia Instituti Missionalis Scientifici* (Vol. 1 Nr. 7, 15. Oct. 1939. Romae: Apud Pontif. Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide). Im Studienjahre 1938/39 waren 22 Hörer zur Erwerbung der Akademischen Grade eingeschrieben und 102 für Einzelfächer, nämlich 44 für missionarische Fundamentaldogmatik, 1 für Bürgerliches Recht, 9 für allgemeine Methodologie, 11 für Sozialmedizin, 12 für Medizin, 2 für arabische Sprache, 1 für Sanskrit, 6 für Chinesisch, 1 für Japanisch, 15 für Englisch. Von Dr.-Dissertationen werden erwähnt: J. Spagnolo S. X.: *De S. Prosperi Aquiniani opere quod inscribitur „De vocatione gentium“*; V. Preiss: *De restauratione missionum in Persia saecula XVII Poloniaeque partibus tempore Regum Sigismundi III, Vladislai IV et Joannis Casimiri in eis stabiliendis atque conservandis*; M. Gerine Sem. Quebecensi pro Miss. Exteris: *Monseigneur de Laval et le Séminaire des Missions Etrangères de Québec*. In der Sammlung „Urbaniana“ erschien 1939 die Dr.-Dissertation von C. Longhi ex Instit. Mediolan. pro Miss. Exteris: *La formazione intellettuale dei missionari dal secolo XIII al secolo XVIII*. Zum akademischen Lehrkörper gehören u. a. 4 Professoren deutscher Nationalität, die auch ständige Mitarbeiter der Viermonatsschrift MR. sind: Dr. Dindinger O. M. I., Dr. Rommerskirchen O. M. I., Dr. Schilling O. F. M., Dr. Werth P. S. M.

Der Jahresbericht 1939 Katholische missionsärztliche Fürsorge, hrsg. von K. Boßlet O. P., enthält Angaben über das Missionsärztliche Institut von Würzburg und das Wirken seiner Ärzte auf den verschiedenen Missionsfeldern, daneben Untersuchungen medizinischer Art und zur Vertiefung des missionarischen Berufsethos auch philosophisch-

theologische Beiträge über das Gewissen, die Geistseele des Menschen, die Tragik der Gottesleugnung, das psychologische Grundproblem der Anthropologie und über eine Wertung des Leidens. Die Jahresgabe 1940 von Bosslet enthält u. a. Aufsätze über Krankheiten (Kriegshygienische Ratschläge; Hakenwurm- und Ascariskuren in der Tropenpraxis; Behandlungsmethoden der Eingeborenen am Okawango), ferner philosophisch-religiöse Beiträge (J. Pascher, Das Leben der Gnade; H. Pfeil, Gott im Denken der Gegenwart; M. Hudeczek, Das Unbewußte und die Substantialität der Seele; G. Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation). Für akademische Kreise eine spannende Lesung, bei der auch das Interesse für die Missionen belebt wird.

Innerhalb des evangelisch-missionarischen Schrifttums in Deutschland ist eine Vereinheitlichung erfolgt. Die vier Zeitschriften Evangelisches Missionsmagazin, Neue allgemeine Missionszeitschrift, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Der Orient sind seit Anfang 1940 in eins zusammengelegt unter dem Titel Evangelische Missionszeitschrift, Monatsblatt für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde, hrsg. von Walter Freytag (Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart). — Einen guten Einblick in die Missionsmethoden und in den heutigen Stand der deutschen evangelischen Heidenmission bietet das Jahrbuch 1940 der vereinigten deutschen Missionskonferenzen (hrsg. von Dr. Walter Freytag im Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1940, 96 S., br. 1 RM.). Nach einer Einführung durch Dr. K. Hartenstein, die in Anlehnung an Hebr. 11,8—11 zum Gehorsam, zur Leidensbereitschaft und zum geduldigen Warten mahnt, berichten Missionare und Gelehrte über verschiedene Missionsfelder: F. Vicedom über Neuguinea, Prof. Dr. C. Ihmels über lutherische Kirchen in Indien, Prof. M. Schlunk über eine Studienreise in Indien, D. Siegr. Knak über Weltmissionsprobleme im Rahmen der Berliner Afrika-Mission, J. Vogt über die Herrenhuter Mission in Süd- und Ostafrika, Dr. G. Rosenkranz über das Verhältnis der japanischen Christen zum Staatshinto, M. Schlunk über die gesamte deutsche evangelische Heidenmission. Aus den Berichten geht hervor, daß die evangelische Mission mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die teils in der heutigen Weltlage begründet sind (Krieg, Mangel an Personal und Mitteln, schwankende Haltung der Eingeborenen zwischen Anpassung an die europäische Kultur und Festhalten am eigenen Volkstum), teils in der inneren Struktur des evangelischen Bekenntnisses (Mangel an autoritativen Entscheidungen durch ein oberstes Lehramt bei Kontroversen und eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Zugehörigkeit der neuen Christengemeinden zu einem Kirchenkörper oder Bekenntnis). G. Jasper entwirft ein anschauliches Bild von der Persönlichkeit des Missionars in Ostafrika Dr. Ernst Johannsen und D. H. Johannsen berichtet über das heimatliche Konferenzleben. Wertvoll sind die Statistiken von Kuchler, Johannsen und Schlunk. Die Zahl der von der deutschen evangelischen Heidenmission betreuten Christen betrug Ende 1938 1 448 809, von denen die größte Zahl, nämlich 633 417 Christen, auf die Rheinische Missionsgesellschaft fällt. Nach Missionsfeldern geordnet gehörten zur deutschen evangelischen Heidenmission Ende 1938 in Afrika 583 982 Christen, im Orient 539, in Indien 212 893, in Niederländisch-Indien 564 151, in Neuguinea und Südsee 46 295, in China 41 498 und in Japan 451 Christen. In der Schriftenreihe der Ostasien-Mission ist als Heft 12 erschienen Die Kirchen Japans von Th. Devaranne (Berlin-Steglitz 1940); erwähnt sei der aufschlußreiche Beitrag „Die protestantischen Kirchen Japans“ S. 9—14. In der Sammlung „Sendende Gemeinde“ wollen die Grundzüge christlicher Missionsarbeit in zwei Jahrtausenden (Evangel. Heimatdienstverlag, Berlin 1940, Heft 60, I) an geschichtlichen Beispielen zeigen, wie in den verschiedenen Perioden missioniert worden ist: G. Stählin, Urchristliche Missionspraxis; G. Rosenkranz, Das „Christliche Jahrhundert“ Japans; G. von Arseniew, Professor N. I. Ilinski, ein Bild aus der Missionstätigkeit der russ.-orth. Kirche. Die Abhandlung von Rosenkranz über die Mission im 16./17. Jahrh.

4 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 4. Jahrgang. 1. Heft.

wird weitere kath. Missionskreise interessieren, weil dort Lehren herausgestellt werden, die sich aus jener Zeit für die heutige Mission in Japan ergeben.

Beim Abschluß dieser Rundschau traf die Nachricht ein, daß die Propaganda-Kongregation die Veröffentlichung einer wissenschaftlichen *Missionsenzyklopädie* wünscht und mit der Ausführung Mons. Franco Carminati beauftragt hat. Zur Mitarbeit sollen herangezogen werden die *Agentia Fides*, die Archivare und Bibliothekare der Propaganda, die Professoren des Athenäum Urbanum und des wissenschaftl. Missionsinstituts der Propaganda, der Vorstand des lateranensischen Missionsmuseums, ferner nach Bedarf auch auswärtige Fachwissenschaftler. Ein solches Nachschlagewerk wird sicherlich von allen für Mission interessierten Kreisen freudig begrüßt werden; man darf ihm guten Erfolg wünschen, der nicht ausbleiben wird, wenn das Lexikon unter sorgfältiger Beschränkung auf rein missionarische Angelegenheiten kurz, klar und mit straffer Systematik in den einzelnen Artikeln Auskunft gibt. bm.

- A. Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens*. Ein theologisches Prolegomenon zur Frage der Kirchenmission. Bonn (P. Hanstein), S. 185, brosch. RM. 5,20. — Ders., *Der Glaube als einheitliche Lebensform*. (Verl. w. o.) 1937, S. 107, kart. RM. 2,60. — H. Fels, Arnold Rademacher, *Seine Reden und Aufsätze*. Ausgewählt und seinen Freunden und Schülern mit einem Geleitwort gewidmet. Mit einem Bildnis Rademachers. (Verl. w. o.) 1940, S. VII u. 172, kart. RM. 3,—; gbd. RM. 4,—.

Das tragische Verhängnis der Kirche, daß sie entgegen dem ausdrücklichen Willen und Beten ihres Stifters in eine Vielheit von Kirchen und Bekenntnissen gespalten ist, wirkt sich in besonders schmerzlicher Weise im Bereiche der Missionen aus. Und hier liegt der schwerste Schaden nicht etwa in der Schwächung der missionarischen Stoßkraft infolge der Verzettlung der Kräfte und Mittel — so empfindlich auch dieser ist —, sondern in der Schwierigkeit der gebildeten Heidenwelt, sich angesichts der vielen christlichen Denominationen ein objektives Urteil bilden und sich entscheiden zu können, sowie in dem Ärgernis, das den Heiden gegeben wird durch den inneren Kampf der Konfessionen, von denen jede die „Religion der Liebe und absoluten Wahrheit“ verkündet. Darum ist das Ringen um die Einheit der Christenheit auch missionarisch ein dringendstes Anliegen. Der verewigte A. Rademacher hat seine Feder in den letzten Jahren seines Schaffens fast ausschließlich in den Dienst der ökumenischen Union gestellt, freilich nicht in spezieller Berücksichtigung der Mission, sondern im Hinblick auf das innerste Wesen des Christentums und dessen Bedürfnisse im sogen. christlichen Raum. Die beiden oben zuerst genannten Bücher stellen eine gewisse innere Einheit dar und sollen nach der Absicht des Verf.s die theologische Unterlage zu dem früher erschienenen Buche über „Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ bilden. Die erste der genannten Schriften will aufzeigen, wie alle Dogmen der Kirche sich aus der einen Wahrheit von der Gotteskindschaft aller Menschen ergeben, diese Frohbotschaft nach allen Seiten schützen, so daß kein wesentlicher Stein herausgebrochen werden kann, ohne daß das Ganze bedroht wird. Diese Dogmen stehen im Dienste der Verwirklichung des einen Evangeliums, auf das sich ja schließlich alle Konfessionen berufen. Darum ist nach Meinung des Verf.s schon ein bedeutender Schritt zur Einheit getan: „wenn die römische Kirche wahrhaft katholisch und nicht bloß katholizistisch und antiprotestantisch, die Kirchen der Reformation wahrhaft evangelisch und nicht bloß protestantisch oder antirömisch und die Kirchen des Ostens wirklich apostolisch und nicht bloß starr orthodox oder orientalisch denken und leben“ (S. 185). — Die oben an-

zweiter Stelle angezeigte Schrift R.s über den Glauben als einheitliche Lebensform zieht gewissermaßen praktische Folgerungen aus den theoretischen Darlegungen der ersten, indem sie sich bemüht zu zeigen, wie angesichts der fast unübersehbaren Vielgestaltigkeit christlich-religiöser Lebensäußerungen das christliche Leben aus dem Glauben wieder einheitlich werden kann. Darum handelt es vor allem über die Fragen nach der Verwesentlichung des Glaubens, nach der Vereinheitlichung des Glaubenswissens und der Vereinfachung des Glaubenslebens. — Von den „Reden und Aufsätzen“ ist der dritte Teil auch der Kirchenunion gewidmet. Er befaßt sich mit der Kirche als göttlich-menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaft mit der Erscheinung und dem Wesen der Kirche sowie mit der Pflicht des Gehorsams und der Selbstverantwortung der Gläubigen gegenüber der Kirche. Indessen bieten auch Teil I: Religiöse Erneuerung (Religiöse Verinnerlichung, Religiöse Führerpersönlichkeit, Geist und Amt), und Teil II: Lebendige Wissenschaft (Wissenschaft und Leben, Theologie und Seelsorge, Haltung des Klerus gegenüber der religiös-kirchlichen Lage der Gegenwart) wertvolle einschlägige Anregungen. Allen diesen Schriften R.s ist eigentümlich ein tiefes Verständnis für echtes christliches Leben, ein unbestechlicher Wille zu sachlicher Gerechtigkeit, eine starke Verbundenheit mit Wirklichkeit und Leben, sowie eine große Weite des Blickes und des Herzens.

J. P. Steffes.

Dr. Ernst Gerhard Jakob, *Deutsche Kolonialkunde*. Mit vielen Abbildungen, Tabellen, Statistiken und einer Karte. Geleitwort von Gouverneur a. D. Dr. Schnee. Dresden 1940. Verlag L. Ehlermann. 144 S. Geb. 3,50 RM.

Das Buch will ein praktischer Führer sein, der über die deutsche koloniale Betätigung seit dem Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart die notwendigsten Kenntnisse für jeden Deutschen vermittelt und zugleich den Willen zur Wiedergewinnung unserer verlorenen Kolonien weckt. Die ganze Anlage des Buches ist auf praktische Zwecke für Schulungskurse und Selbstbelehrung eingestellt. Inhaltlich ist der sehr reichhaltige Stoff nach folg. Gesichtspunkten gegliedert: A. Allgemeines. B. Die deutschen Kolonialpioniere. C. Die deutsche Kolonialpolitik vor dem Weltkriege. D. Der Weltkrieg in den dt. Kolonien. E. Die Schande von Versailles. F. Die dt. Kolonialbewegung nach dem Weltkriege. G. Die Notwendigkeit des Kolonialbesitzes. Anhang. — Die Missionstätigkeit wird öfter mit Lob erwähnt. Begründer des Missionswiss. Seminars in Münster (S. 97) ist Prof. Schmidlin, Leiter Prof. Bierbaum. Unter „koloniale Wissenschaft“ (S. 95) könnte auch das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, unter Literatur (S. 135) die „Viermonatsschrift „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft““ erwähnt werden.

M. Bierbaum.

Dr. Werner Weber, o. Prof. der Rechte, Mitglied der Akademie für Deutsches Recht, *Die politische Klausel in den Konkordaten*. Schriften der Akademie für Deutsches Recht. Hamburg 1939. Hanseatische Verlagsanstalt. 8° und 120 S. Kart 6,50 RM.

Die vertragliche Regelung von Missionsangelegenheiten durch Konkordate ist möglich und seit der Mitte des 19. Jahrh.s bis zur Gegenwart öfters ausgeführt; der Weg zu einer solchen Regelung steht grundsätzlich auch nichtchristlichen Staaten offen. Deshalb verdient die uns übersandte Schrift wenigstens eine kurze Erwähnung, wenn auch nur eine Einzelfrage darin untersucht ist. Es handelt sich um die polit. Klausel d. h. um jene Abmachung in den Konkordaten seit 1922, durch die den weltlichen Regierungen eine gewisse Mitwirkung bei der Auswahl und Benennung der Bischöfe und anderer kirchl. Amtspersonen zugestanden ist, indem die Regierung politische Bedenken gegen

den Kandidaten geltend machen kann, wie z. B. im neuesten portugiesischen Missionsvertrag Art. 7. Nach einer Zeichnung der Entwicklungslinien der Klausel (S. 9—29) würdigt sie der Verf. rechtlich unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts (S. 31—113). Der Verf. betrachtet die Kl. vorwiegend vom Interesse des Staates aus und unter dem Eindruck der neuen deutschen Rechtsauffassung; deshalb kommt er öfter zu anderen Auffassungen, als sie bis jetzt von der „herrschenden Lehre“ vertreten wurden. Jedenfalls zeigt die mit großer Sorgfalt ausgearbeitete Studie, daß für eine richtige Auslegung von Konkordatsartikeln neben der bona fides auch gründliche Fachkenntnisse erforderlich sind, beides aber besonders erwünscht in einer Zeit, die nach Mario Bendiscioli „così accentuatamente politico e così poco giuridico“ ist.

M. Bierbaum.

W. Haubold, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Ottos*. Leipzig (L. Klotz) 1940, S. 116, brosch. RM. 4,50.

Diese von Fr. Heiler angeregte und von der philos. Fakultät in Marburg als Dissertation angenommene Schrift ist nicht nur interessant, weil sie einen wesentlichen Überblick gewährt über die umfassende Gedankenwelt R. Ottos, sondern darüber hinaus wichtig wegen der grundsätzlichen Äußerungen Ottos über die Bedeutung der allgemeinen Religionsgeschichte und ihrer Beziehungen zur christlichen Theologie. Die hier erörterten Fragen verdienen wegen ihres Ernstes und ihrer Dringlichkeit einer sehr einflächlichen Überprüfung. Auch da, wo man eine andere Auffassung bzw. andere Formulierung vertreten wird, erweist sich die Auseinandersetzung mit Otto als überaus anregend und fruchtbar. Vor allem ist es nötig, sich darüber klar zu sein, daß das Verhältnis von den außerchristlichen Religionen zu der christlichen und damit auch der allgemeinen Religionswissenschaft zur Theologie trotz aller traditionell-grundsätzlichen Umschreibung im einzelnen eine Fülle von ungeklärten Fragen enthält. Die vorliegende sehr umsichtige Untersuchung beschreibt in Abschnitt I und II die allgemeine Stellungnahme Ottos zur Religionsgeschichte, gibt in Abschnitt III und IV eine Darstellung der Beziehungen zwischen Religionsgeschichte und Theologie, so wie Otto sie sah, um im Abschnitt V zu handeln über die Theologie als Religionswissenschaft und die Absolutheit des Christentums. Auf die Fülle der religions-philosophisch sich erhebenden Fragen inbezug auf Entstehung und Entfaltung der Religion, religiöse Erkenntnis und Glaube, allgemeine und spezielle Offenbarung, Religionsgeschichte und Heilsgeschichte, Religionspsychologie und objektive göttliche Wirklichkeit, religiöse Phänomenologie und Glaubensnorm u. a. m. soll hier nicht eingegangen werden. Aber besonders beachtet werden mögen die Leitsätze, mit denen das Verhältnis der Religionsgeschichte zur Theologie umschrieben wird. 1. Als Darstellung des Phänomens Religion in seiner geschichtlichen Gestalt macht die Religionsgeschichte den Ort sichtbar, an dem das Christentum als Religion erst verständlich wird. 2. Als Religionsvergleichung ermöglicht sie die Erfassung des Christentums in seiner besonderen Gestalt und Lebensmitte und erweist 3. an dem objektiven Maßstab des Heiligen die Überlegenheit und Einzigartigkeit des Christentums. 4. Indem im Christentum nicht nur die wertvollen Vorstufen des Heiligen in der allgemeinen Religionsgeschichte sich erfüllen, sondern eine neue, nicht überbietbare Stufe des Heiligen im menschgewordenen Gottessohne sich aufbaut, ergibt sich der religionsgeschichtliche Beweis für den besonderen Offenbarungsanspruch des Christentums.

J. P. Steffes.

M. G. Pernitzsch, *Die Religionen Chinas*. Berlin (W. de Gruyter u. Cie.). 1940, S. 111, gebd. RM. 3,—.

Dieses Büchlein, das der Professor des Chinesischen an der Auslandshochschule in Berlin, Dr. Pernitzsch, vorlegt, erscheint sehr geeignet zu einer ersten Orientierung und allgemeinen Übersicht über die bunte religiöse Welt

Chinas. Nach kurzer Erörterung der religiösen und kosmologischen Vorstellungen der ältesten Zeit kommen zur Sprache: Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus, Volksreligion und Aberglaube. Infolge der Vermengung von Religion und Philosophie neigt der Chinese leicht zu synkretistischen Vorstellungen, die es ihm ermöglichen, religiöse Motive der verschiedensten Herkunft miteinander zu vermischen. Das schon reich gegliederte Pantheon des Taoismus und Buddhismus wird so ergänzt durch zahllose Götter und Dämonen des Volksglaubens. Die unreligiöse Aufklärungswelle der letzten Jahrzehnte hat nach dem Verf. ihre Stoßkraft verloren. „Der Atheismus ist eben durchaus unchinesisch und der Menschheit überhaupt der Glaube an eine höhere Macht viel zu tief eingewurzelt, als daß er je ausgerottet werden könnte“ (S. 107). Bezüglich der Zukunft meint der Verf., der Islam scheide als religiöse Macht angesichts seines geringen Einflusses in China aus. Das Christentum, sowohl das katholische wie protestantische, habe mit großen Schwierigkeiten zu ringen, nicht so sehr, weil es von außen komme, sondern weil es sich nicht genug angepaßt habe und sich auch in mancher Hinsicht nicht anpassen könne. Verf. denkt da besonders an den Ahnenkult. Es gäbe zwar viele Millionen Christen in China, unter ihnen führende Persönlichkeiten, wie z. B. Sun Yat Sen, Chiang Kai Shek und seine Gattin, den Staatsmann Kung Hsiang-hsi u. a., aber es gebe kein chinesisches Christentum. Am günstigsten sieht der Verf. die Aussichten für den Buddhismus, der zwar reformbedürftig sei, aber bei stärkster Anpassung über feine und erfolgreiche Köpfe verfüge.

J. P. Steffes.

Al. Closs, *Das Heidentum der Altgermanen*. Sonderdruck aus: „Kirche in der Zeitenwende“, 2. Aufl., Salzburg (Pustet) 1939, S. 59.

An dieser Stelle interessiert die Schrift vor allem durch das Material, das der Verf., Universitätsdozent Dr. Al. Closs, früher in Graz, jetzt in Wien, vorlegt zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen germanischer und christlicher Religion. Lange Studien haben ihn instand gesetzt, nicht nur mit Hilfe der literarischen Quellen, sondern auch unter fruchtbarer Auswertung der greifbaren weitschichtigen ethnologischen Motive von der neolithischen Zeit an ein Bild von der Entstehung und dem Werden der altgermanischen Religion zu entwerfen, soweit dieser Vorgang angesichts der lückenhaften Quellen faßbar ist. Die mit vieler Mühe unter Heranziehung eines umfassenden Belegmaterials aufgebaute Studie gewinnt so das Verdienst, wesentlich mit dazu beizutragen, gesicherte Unterlagen für den Kampf um die Frage zu gewinnen, ob die Christianisierung den Germanen zum Segen oder zum Verhängnis gereichte. Der Verf. kann an der Hand seiner Ergebnisse vor allem dem Vorwurf widersprechen, daß das Christentum die Schuld an gewissen sittlichen Entartungserscheinungen der Germanen trage, andererseits kann er zeigen, wie wesentliche positive Züge ihrer Götterwelt und ihrer geistig-sittlichen Einstellung nicht nur brauchbare Ansatzpunkte für die christliche Gedankenwelt boten, sondern im Christentum Erfüllung und Überhöhung erfuhren, was namentlich auch Reichtum und Tiefe der späteren germanisch-christlichen Geschichte bezeugen.

J. P. Steffes.

R. H. Grützner, *Europäische Religionen*. Griechische, römische und germanische Religion. Eine religionsgeschichtliche Charakterkunde, allgemein verständlich dargestellt. Religiöse Charakterkunde, Heft 4. Leipzig (A. Deichert) 1938, S. 55, geh. RM. 1,50.

Ders., *Weltreligionen*. Buddhismus und Mohammedanismus. Allgemeinverständlich dargestellt. Religionsgeschichtliche Charakterkunde, Heft 5. Leipzig (A. Deichert) 1938, S. 53, geh. RM. 1,50.

Von den vorliegenden Bändchen gilt, was bereits von den früher angezeigten gesagt wurde. Sie zeichnen sich aus durch eine klare Heraushebung

wesentlicher Motive, die auch das Fremdartige und Entlegene dem Verständnis des Lesers lebensvoll nahebringt. Ein Stück religiösen Seelentums wird plastisch aus der Vergangenheit herausgehoben und als religiöse Kategorie uns vermittelt. Erkauft wird dieser Vorteil historischer Vereinfachung notwendig um den Preis der konkreten geschichtlichen Fülle und Differenzierung und unter der Gefahr einer allzu starren Linienführung. Aber diese Art der Betrachtung hat den Nutzen, den Anfänger einmal vor einer Verwirrung durch die Stofffülle zu bewahren und ihn das Wertvolle religionsgeschichtlicher Betrachtung gleich fühlen zu lassen. Die griechische Religion wird dargestellt einmal als ein Kult des Lichtes und der Schönheit im Hinblick auf Homer und Plato, zum anderen als Verehrung der Mutter Erde und Pflege der Mysterien. Die römische Religion wird beschrieben unter dem Gesichtspunkt Religion und Recht, die germanische unter dem Stichworte Religion und Schicksal. — In Heft 5 werden Buddhismus und Mohammedanismus als Weltreligionen behandelt. Nach einer Darstellung von Leben, Lehre und Gemeinde Buddhas wird die Entwicklung und Ausbreitung des Buddhismus in Asien und Europa kurz charakterisiert. Der Würdigung des Propheten Mohammed folgt ein Überblick über die weltgeschichtliche Entfaltung des Islam mit Einschluß des Behaismus.

J. P. Steffes.

Zeugen des Wortes. Hrsg. vom Verlag Herder in Freiburg i. Br.

Die Sammlung vermittelt in kurzer Fassung Originaltexte aus den verschiedenen Bereichen des geistig-religiösen Lebens, in denen die Macht des Wortes als Wirkung oder Nachhall des Ewigen Wortes Gottes selbst schöpferisch und lebenspendend in die Erscheinung tritt. Durchweg ist jedem Bändchen eine Einführung beigegeben, die dem Leser die nötigen geschichtlichen und ideellen Orientierungen vermittelt und seine Seele bereitet für die Aufnahme des nun folgenden „Wortes“ mit seiner zeugenden Kraft. Einen Hauch von dem geistigen Ringen und Beten der frühen christlichen Kirche lassen verspüren die beiden Bändchen: „Papst Leo d. Gr., Über die Menschwerdung Christi“ und „Gebete der Urkirche“. Den Blick von der sinnlichen Befangenheit zu lösen und frei zu machen für die in den Dingen sichtbare, durch sie hindurchscheinende und hinter und über ihnen wuchende göttliche Wirklichkeit versuchen: „Bonaventura, Die Welt als Zeugnis des Wortes“, „Alphonse Gratry, Von Gottes Worten und der Sprache der Menschen“, sowie die lyrischen Gedichte: „Selige Augen“ von Hildegard Jone. Tiefe Einblicke in die geistig-religiöse Lebensführung mit ihren Fragen und Schwierigkeiten, ihren Tröstungen und Traurigkeiten, ihren Nöten und Beglückungen finden sich in: „Charles de Condreu, Geistliche Briefe“, „Friedrich Freiherr von Hügel, Briefe an seine Nichte“, „Thomas von Kempen, Das Leben Meister Gerhards“ und „Johann Georg Hamann, Biblische Betrachtungen eines Christen“. Eine christliche Durchleuchtung des realen Lebens mit seinen konkreten, ewig wechselnden Forderungen und Entscheidungen bringt in einer Textauswahl aus Jean-Pierre de Caussade, „De l'abandon à la Providence divine“ das Bändchen „Ewigkeit im Augenblick“. Die ergreifende Schau des christlichen Todes in J. H. Newmans „The Dream of Gerontius“ vermittelt Theodor Haecker in nachgestaltender Übersetzung. Kürze, Handlichkeit und billiger Preis (RM 1,20 das kart. Bändchen) der Ausgaben ermöglichen jedem leicht den Zugang zu diesen geistigen Quellen.

J. P. Steffes.

H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung. 2. Aufl., Freiburg (Herder) 1939, S. 202, geh. RM 4, gbd. RM 5,20.

Das Buch gilt einem heute viel diskutierten und auch für den Missionar sehr wichtigen Anliegen. Es vertritt die Notwendigkeit einer eigenen Verkündigungstheologie neben der schulmäßig-wissenschaftlichen, historisch-

spekulativen. Letztere soll dadurch nicht etwa entwertet oder als einer Ergänzung bedürftig betrachtet werden, vielmehr wird ihre Unersetzbarkeit und Dringlichkeit stark betont. Indessen ist der Verfasser der Meinung, daß es einen überaus bedeutsamen Aufgabenkreis gäbe, dem nur eine besondere Art theologischer Darlegung genügen könne: nämlich die vom Geiste ergriffene und dadurch ergreifende Verkündigung der Glaubenslehren lediglich unter dem Gesichtspunkte des Heiles, d. h. der Auferbauung des Leibes Christi zur Verherrlichung im ewigen Leben. In zwölf Vorlesungen legt der Verfasser seine Vorschläge und Gedanken dar. Sie behandeln: Theologie und Kerygma, Offenbarung, Trinitas, Urstand und Ursünde, hypostatische Union, die Vollendung des Unsichtbaren in Kirche, Gnade und Schau, Theologie des Lebens Jesu, Theologie der sichtbaren Kirche, Theologie der sichtbaren Sakramente, Auferstehung des Fleisches.

J. P. Steffes.

6. *Siegmund, Christentum und gesundes Seelenleben.* Paderborn (F. Schöningh) 1940, S. 183, kart. RM 2,40.

In allgemein verständlicher Form und loser Folge stellt der Verfasser eine Reihe Abhandlungen hier zusammen, die den Gegenstand von Vorträgen und Aufsätzen bildeten, und denen das gemeinsame Ziel gesteckt ist, zu zeigen, wie gewisse Schwierigkeiten, Hemmungen, Leiden und Erkrankungen des Seelenlebens nur in echter christlicher Religiosität ihre eigentliche und endgültige Heilung finden. Besonders lebensnah werden die Ausführungen dadurch, daß sie durch viele Beispiele und Bekenntnisse aus dem Leben belegt sind. Zur Sprache kommen: Die Unruhe zu Gott, Der Glaube an Gott den Vater, Der Weg aus der Angst, Affektstörungen, Schuld, Kindesfehler als Hemmungen des Lebens, Seelische Zwangsleiden, Feigheit und Mut, Der Rausch als unechte Erfüllung des Lebens, Die echte Lebenserfüllung durch die geistige Formung des Lebens.

J. P. Steffes.

Heinrich Krieger, Das Rassenrecht in Südwestafrika. Junker u. Dünhaupt Verlag, Berlin 1940. 137 S. in 8°. Kart. RM. 6,80. (Neue deutsche Forschungen, Bd. 267.)

Weil in den Kolonien mehrere Rassen wohnen, die sich gewöhnlich in die zwei großen Gruppen der Weißen und der Farbigen teilen, so muß sich die Kolonialregierung grundsätzlich darüber klar sein, ob und wie weit sie die eine und andere Gruppe durch positive Rechtsnormen in ihrem rassischen Bestand und in der rassenbedingten Zusammenordnung erhalten und entwickeln will. Das geschichtliche Rechtsbild ist in diesem Punkte je nach Zeit und herrschendem Volk sehr verschieden. Einen Ausschnitt daraus bietet Kr. in der vorliegenden Schrift über Südwestafrika.

Kr. beginnt mit der Erörterung der zugehörigen Begriffe. Die Bezeichnung „Eingeborenrecht“, die bisher allgemein gebraucht wurde, lehnt er als phänomenalistisch-liberal und innerlich zerfahren ab. Das Wort „Eingeboren“, so bemerkt der Verf., sei von einer rein äußeren Tatsache genommen, die kein Zukunftsprogramm enthalte, keine „teleologische“ Ausrichtung besitze. Ferner werde die Bestimmung „Eingeborener“ entgegen dem natürlichen Wortinhalt nur auf primitive Menschen angewandt und auch da wieder mehr oder weniger willkürlich, indem bald alle nichtweißen Einwohner der Kolonie und bald nur die Angehörigen einer in der Kolonie einheimischen Rasse damit bezeichnet werden; bisweilen werden die Mischlinge zu den Eingeborenen gerechnet, bisweilen nicht. Kr. will das „Eingeborenrecht“ in Rassenrecht, Stammesrecht und Zwischenrecht auflösen. Schon in dieser betonten Aufstellung des Begriffs eines Rassenrechts für die Neger in den Kolonien liegt ein Programm, denn das objektive Recht bedingt und begründet das subjektive Recht der Neger auf die Erhaltung ihres Rassenstandes. Kr. hebt dies besonders dort hervor, wo er von der Stammesorganisation spricht, die freilich kein

notwendiges Ergebnis der Rasse darstellt, in der aber die Neger mit ihrem ganzen körperlich-geistigen Dasein eine kräftige Stütze finden. „Sowohl um der Weißen als auch um der Stammesangehörigen selbst willen müssen die Stämme erhalten bleiben“ (S. 11 f.). Ferner: „Richtige Rassen- und Stammespolitik ist vor allem eine ethische Politik. Sie hat es mit Menschen zu tun, mit sehr verschiedenen zwar, aber nicht mit ‚Untermenschen‘. Wer von den Farbigen im Innersten etwa die Vorstellung hegt, sie seien Dummköpfe, Faulenzer oder Ehrlose, dürfte weder mit ihnen selbst in Berührung kommen noch in der Rassen- und Stammespolitik mitzureden haben“ (S. 127).

Natürlich muß erst recht für die herrschenden Weißen in den Kolonien ein Rassenrecht bestehen, das einerseits auf die blutmäßige Reinhaltung und andererseits auf die Sicherung der weißen Herrschaft abzielt. Um dies zu erreichen, empfiehlt Kr., den Grundsatz der Trennung und des Abstandhaltens in weitem Maße durchzuführen. Dem Einwurf, daß dadurch den Negern manches entzogen werde, begegnet er wie folgt: „Es ist sehr schwer, voll zu begreifen, daß die Farbigen weder berechtigt sind, als Gleiche an dem Genuß der von uns geschaffenen Werke teilzunehmen, noch auch Wesen (sind), bei deren Behandlung man sein Gewissen auch nur eine Spur lockerer lassen darf als gegenüber den eigenen Rassengenossen. Tatsächlich ist der richtige Umgang mit jenen schwerer als mit diesen, weil er verlangt, daß man sich in Fremdes hineinversetzt. Wer sich ihn dagegen gerade leichter zu machen sucht, handelt darum von vornherein verkehrt“ (S. 128). Je strenger die Farbigen aus der Sozialordnung der Weißen ausgeschlossen werden, um so mehr muß man dafür sorgen, daß ihnen innerhalb ihres Stammes jede Möglichkeit der geistigen Entwicklung und des Aufstiegs offensteht. „In der Stammesordnung kann er (der Neger) Lehrer, Rechtsgelehrter, Priester, Arzt, Baumeister, Häuptling oder gar Oberhäuptling über Zehntausende werden und damit eine äußere Lebenshöhe ersteigen, welche sogar die der meisten Weißen weit hinter sich zurückläßt“ (S. 128).

Die Kenntnis dieser Grundsätze ist für den Missionar von Bedeutung. Man wird feststellen, daß sie in vieler Hinsicht mit dem übereinstimmen, was in der neuzeitlichen Missionstheorie gelehrt und von den Missionaren in der Praxis geübt wird. Auch die Mission will eine Entwicklung des Negers auf dem ureigenen Boden des angestammten Rassen- und Volkstums. Der Neger werde Christ, aber bleibe Afrikaner. Von den Einzelfragen, die der Verf. behandelt, interessieren besonders die Kapitel über die blutmäßige Rassenmischung (Rassenmischehen) und das Schulwesen. Hier wie im ganzen gebührt der ruhigen Darlegung des Gegenstandes volle Anerkennung. Den Afrikamissionaren sei die Schrift zum Studium bestens empfohlen.

Th. Grentrup.

Kirishito-ki und Sago-yoruku — Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts. Ins Deutsche übertragen von *Gustav Voss S. J.* und *Hubert Cieslik S. J.* Mit einem Vorwort von Professor *Dr. Naojiro Murakami.* (Monumenta Nipponica Monographs) Tokyo, Sophia-University. 1940. 8°. VIII u. 229 S.

Mit vollem Recht erklärt Gustav Voss bei der Besprechung eines japanischen Buches über die alten Christen von Omura, daß die Forschung über das Ende des „Christlichen Jahrhunderts“ und die lange Katakombenzeit noch an den ersten Anfängen stehe (Bibl. Miss. X, 361). Zwar hat sich seit dem Wiederaufleben der christlichen Mission in Japan, insbesondere aber seit der Jahrhundertwende die japanische Geschichtsforschung mit großem Fleiß der Sammlung und Drucklegung historischer Dokumente aus dieser alten Verfolgungszeit der japanischen Kirche angenommen. Aber bei der Schwierigkeit der japanischen Sprache ist es dem europäischen Forscher bisher unmöglich geblieben, sich von dem Kampfe der japanischen Kirche ein wahrheitsgetreues Bild zu machen, da in Europa von dem Jahre 1638/39 an zuverlässige Quellen sozusagen völlig fehlen. So war es gewiß ein guter

Gedanke der rührigen deutschen Jesuiten von der Sophia-Universität in Tokio, für die deutschen Leser zwei wichtige Dokumente dieser Zeit in deutscher Sprache herausgegeben, das Kirishito-ki und Sayo-yokuru.

Diese beiden Dokumente entstammen dem im Juli 1640 errichteten japanischen Inquisitionsamt gegen die Christen; dessen erster Leiter war der Kirishitan-Bugyo (Christengouverneur) Seibei Masashige Inoue, der fast 20 Jahre diesen Dienst ausübte und dann seinen Nachfolger Hojo Awa-nokami in sein Amt einführte. Das erste Dokument stellt anscheinend die später etwas erweiterte Einführung dar, die Hojo bei dieser Gelegenheit von Inoue erhielt, in Form einer Sammlung verschiedener Stücke in 13 Kapiteln. Es sind wiedergegeben: der Amtseid des Hojo (und eines anderen Kirishitan-Bugyo. E. 2 und 1), die Wachstationen gegen ausländische Schiffe (3), die Ächtung der Christen und das Verbot des Handels mit dem Ausland (4), Methoden und Vorgehen der Inquisition (5 und 7), die Ausdehnung der christlichen Propaganda (Aufzählung von christlichen Daymios und Kirchen, 8), Verzeichnis der Orte, wo Christen entdeckt wurden (9), Aufriß der christlichen Lehre (13). Die Kapitel 10—12 betreffen besonders das Schicksal der letzten Missionare, die mit Antonio de Rubino über Manila nach Japan fuhren. Es waren 2 Gruppen. Antonio mit 4 anderen erlitt im März 1642 das Martyrium und wird hier nicht erwähnt. Die 2. Gruppe, 4 Patres, ein Bruder und 5 Katechisten, kam im Juni 1643 hinüber. Über ihr Schicksal wurden die widersprechendsten Nachrichten verbreitet, aber nach den hier vorliegenden Berichten fielen sie, jedenfalls äußerlich, sämtlich ab. Nur Alonso Arroyo widerrief seinen Abfall und wurde daraufhin „zu Frauen ins Gefängnis gesteckt“, wo er die Nahrungsaufnahme verweigerte und 20 Tage später starb. Den anderen wurden Frauen gegeben, und sie lebten mit den Frauen bis zu ihrem Tode in strengem Gewahrsam. Auf der Folter wurden sie zur Anrufung Buddhas und zu einer schriftlichen Erklärung gezwungen und zum Abfall gebracht. Man brauchte Abfälle und Ärgernisse, um die Christen in ihrem Glauben wankend zu machen und wandte neue Methoden an, um zu diesem Ziele zu gelangen. Wie weit die Missionare wirklich innerlich abgefallen sind, wie weit sie für dasjenige verantwortlich sind, was sie unter furchtbaren Folterqualen zugestanden haben, oder was ihnen vielleicht nur als Zugeständnis ausgelegt wurde, wissen wir nicht, wenn auch das äußere Ärgernis als solches feststeht. Widerrufte wurden mehrfach schlechthin abgewiesen. Kap. 6 gehört eigentlich nicht hierher, da es Aufzeichnungen in den Palastannalen über die Verabschiedung der Holländer am Hof des Shogun am 29. 4. 1659 enthält.

Das 2. veröffentlichte Dokument ist das Tagebuch eines Yoriki oder Polizeibeamten aus dem Kirishitan-Yashiki, dem Christenhaus oder Christen-Gewahrsam bei Edo-Tokio, mit vielen gelegentlichen Eintragungen aus den Jahren 1672—1691. Es gibt uns mancherlei Einblicke in das Leben des Yashiki, die absolute Abschließung der dort gefangen gehaltenen Christen, mit denen nicht einmal ein einzelner Polizeibeamter in Verbindung treten durfte — einer von ihnen wurde enthauptet, weil er für einen Gefangenen Geld vermittelt hatte —, insbesondere aber bietet es Einzelheiten über den Jesuiten Joseph Chiara aus Sizilien und zwei Katechisten aus der 2. Rubino-Gruppe. Chiara lebte dort 40 Jahre im Yashiki unter dem Namen Okamoto Sanuemon mit seiner „Frau“, der Witwe eines hingerichteten Verbrechers, in strengster Abgeschlossenheit bis zu seinem Tode am 24. August 1685. Eine Abbildung seines noch vorhandenen Grabsteins ist beigegeben. Im Jahre 1675 verfaßte er auf Befehl des Bugyo ein Buch über das Christentum, wurde dann deswegen angeklagt und aufgefördert, seine Ansicht zu ändern und einer japanischen Religion beizutreten, mit welchem Erfolg wird nicht gesagt. Es ist aber klar, daß man auf dem Glaubenswechsel nicht bestand. Wie aus den Dokumenten hervorgeht, hinterließ Chiara bei seinem Tode christliche Bücher. Ebenso fanden sich unter den Sachen des Katechisten Juan nach seinem Tode 1691 Bußwerkzeuge und Rosenkränze, während sonst der Fund einer Medaille zu Gerichtsverhandlungen mit Folter und Todesstrafen hätte führen müssen.

S. 158—208 folgt den beiden veröffentlichten Dokumenten noch ein Anhang mit 9 Kapiteln, in denen verschiedene vorher berührte Punkte durch weitere japanische und andere Dokumente beleuchtet werden: die Wachtstationen an der Küste; das Bild-Treten und die japanischen Untersuchungen; eidliche Abfallserklärung; die Gefangennahme der 2. Rubino-Gruppe; Chiara und seine Gefährten; über das Verhör in Edo; die Geständnisse; das Kirishitan Yashiki und als letztes noch ein Aufsatz von Franz Joseph Schütte S. J. über das Ende resp. Martyrium des Apostaten P. Christovão Ferreira und die sorgfältigen Indices.

Eine 40 Seiten lange Einleitung führt in die Dokumente und in die Zeitumstände ein. Prof. Murakami zeichnet in seiner Vorrede den weiteren zeitgeschichtlichen Rahmen und betont, daß die Verfolgung eigentlich nicht der christlichen Lehre galt, sondern der Furcht vor politischer Ausdehnung Spaniens und Portugals entsprang. Die Herausgeber stellen aber mit Recht fest, daß der Kampf der japanischen Behörden auch rein religiöse Motive hatte, und daß solche entscheidend mitgespielt haben. Und wenn Murakami auf einen Brief des Don Rodrigo de Vivero von 1610 hinweist, der eine Besetzung Japans empfiehlt, so ist es natürlich, daß Dinge, die von spanischer Seite als Unrecht empfunden wurden, auch als Kriegsgrund in Erwägung gezogen wurden. In Wirklichkeit war aber Spanien damals bereits zu sehr geschwächt, um sich in solche kriegerische Unternehmungen einzulassen und wurde schon deshalb eine Besetzung im Ernst nicht ins Auge gefaßt. Es liegt natürlich auf der Hand, daß die politische Sorge der Japaner bei den Verfolgungen eine große Rolle spielte, zumal die Holländer im eigenen Interesse den Verdacht schürten.

B. Biermann O. P.

P. Johannes Thaurer SVD, Ein Gnadenstrom zur neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen. Ihr Werden und Wirken auf Grund der Quellen dargestellt (Sankt Gabrierler Studien Nr. 9). Wien-Mödling. Missionsdruckerei St. Gabriel. 1940. 8°. 244 S.

Die Schrift ist ein Seitenstück zu dem Buche Mathäasers „Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit-König Ludwigs I. von Bayern“, über das in dieser Zeitschrift ausführlich berichtet worden ist (1939, 279—81). Obwohl nur halb so umfangreich, behandelt es doch seinen Gegenstand erschöpfend, während jenes nur die Gründungszeit zur Darstellung bringt. Der Verfasser teilt sein Werk in die drei Abschnitte: 1. Das Werden der Leopoldinenstiftung, 2. ihr Wirken, 3. Persönlichkeiten um die Leopoldinenstiftung. Nach einem einleitenden Kapitel über die allgemeine Missionslage zur Zeit der Gründung, behandelt er diese in weiteren drei Kapiteln, um in einem Schlußkapitel dieses ersten Abschnittes die Beziehungen der Stiftung zu den großen Missionssammelvereinen klarzulegen. Im 2. Teile (Wirken der LSt) wird zunächst die allgemeine Lage der Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika um 1830 geschildert. Ein weiteres Kap. stellt die eigentlichen Leistungen ins Licht, während ein 3. Kap. die Auflösung schildert und begründet. Von den Persönlichkeiten um die LSt erhält der verdiente Generalvikar und spätere Bischof von Detroit, Friedrich Rese, dessen Bemühungen das Werk sein Entstehen verdankt, naturgemäß das erste Kapitel. Bischof Friedr. von Baraga, der erste Missionar, den die LSt nach Amerika sandte und den sie 38 Jahre lang in seinen harten Bemühungen um die Bekehrung der Indianer tatkräftig unterstützt hat, erhält in einem weiteren Kap. von 30 Seiten eine wohlverdiente eingehende Biographie. Franz Pierz, „der arme Fürst der Indianermissionare“, der als Neunundsiebzigjähriger die Mission für einige Zeit verließ, um in Österreich und im übrigen Deutschland, u. a. auch in Paderborn (195) Missionare anzuwerben, wird in einem weiteren Kap. mit Wärme gezeichnet. Der um die Deutschen in Amerika sehr verdiente Tiroler Priester Johann Raffener, ferner der Jesuit Franz Weninger, der durch seine Volksmissionen

unter den Deutschen in der neuen Welt segensreich zur Erhaltung des angestammten Volksgutes gewirkt hat und den Verf. mit Recht den Apostel der Amerikadeutschen nennt, sowie endlich der Bischof von Philadelphia, Joh. Nep. Neumann, werden in eigenen Kapiteln ausführlich behandelt. Das Schlußkapitel des ganzen Buches bringt eine Liste von 237 Namen von mehr oder weniger bekannten Amerikamissionaren mit Notizen, die den Berichten der LSt entnommen sind.

Die Gründung der LSt geht, wie schon erwähnt und ähnlich wie die des Ludwig-Missionsvereins, auf die Bemühungen des genannten Generalvikars Friedr. Rese zurück. Wie später in München, so bemühte sich dieser um das Deutschtum so verdiente Priester auch am österreichischen Kaiserhofe in Wien um geldliche Unterstützung für die „Mission“ unter den deutschen Auswanderern in USA und die Bekehrung der Indianer desselben Landes. Kaiser Franz I., der 1806 die deutsche Kaiserkrone niederlegte und bis 1835 als Kaiser von Österreich regierte, erteilte der Stiftung, die nach seiner verewigten Tochter, der Erzherzogin Leopoldine (1828 als Kaiserin von Brasilien gestorben) benannt werden sollte, bereitwillig die Genehmigung. Das Jahr 1829 gilt als Gründungsjahr. Ausgesprochener Zweck der Stiftung war die Unterstützung der nordamerikanischen Kolonistenmission unter den eingewanderten Deutschen und die Bekehrung der Indianer. Diesem Zwecke ist die Stiftung auch stets im wesentlichen treu geblieben, und als der erste Zweck durch das Mündigwerden der amerikanischen Kirche und das Starkwerden der deutschen Gemeinden hinfällig wurde, verlor die Stiftung bald an Bedeutung, bis sie im Weltkrieg verschwand. Eine Verbindung mit Lyon wurde von Anfang an bewußt abgelehnt und ist trotz eifriger Bemühungen, z. B. seitens des Aachener Arztes und Vorkämpfers auf diesem Gebiete, des um das Missionswesen hochverdienten Dr. Hahn, nie zustande gekommen. Auch mit dem Ludwig-Missionsverein kam keine Verbindung zustande. Beide deutsche Vereine sind als selbständige und unabhängige Vereine gegründet worden und sind es auch geblieben. Die Gesamtleistungen der Stiftung belaufen sich auf 4 Millionen österreichische Kronen oder annähernd 850 000 Dollar, für das damals freilich größere Österreich eine beträchtliche Summe, ohne die das Deutschtum und der Katholizismus der katholischen deutschen Auswanderer in den Jahren der schwersten Krise in weit höherem Grade gelitten hätten, als es tatsächlich der Fall gewesen ist. Das Buch beruht auf umfassenden Quellenstudien und ist ein wertvoller Beitrag zur heimatlichen Missionskunde sowie zur deutschen Kolonisten- und zur Indianermission der Vereinigten Staaten von Nordamerika.

Otto Maas O. F. M.

Fritz Blanke, Columban und Gallus. Urgeschichte des schweizerischen Christentums. 235 S. 8°. Verlag Fretz u. Wasmuth A. G., 1940, Zürich. Preis 6 Fr.

Was der Professor für Kirchengeschichte an der Universität Zürich bieten will, ist keine Biographie der beiden irischen Mönchsmissionare. Dem Untertitel nach will er die Stellung von Columban und Gallus im Ablauf der schweizerischen Missionsgeschichte schildern. Es ist der erste Versuch dieser Art, der auf solider Forschungsgrundlage eine lesbare, interessante Darstellung der Ereignisse gibt, vom „Vorspiel“ der christlichen Anfänge zur Römerzeit und während der Völkerwanderung ausgehend, und in der „Ernte“ der Blütezeit der Abtei St. Gallen die kulturellen und religiösen Erfolge der Missionsarbeit aufzeigend. Der Verfasser vermeidet im allgemeinen kritische Auseinandersetzungen mit anderen Ansichten und bringt Belege und Zitationen am Ende des Buches, ohne im Texte darauf zu verweisen. Das erhöht wohl für historisch nicht weiter interessierte Leser den ungestörten Genuß der flüssig geschriebenen Darstellung, ist aber für den Geschichtler unerfreulich; es erschwert die Nachprüfung und hat den Verfasser dazu verleitet, zu anderen Ansichten auch da keine Stellung zu nehmen, wo es nötig gewesen wäre.

Das Wertvolle an Blankes Untersuchungen ist, daß er grundsätzlich mit der rationalistischen Hyperkritik bricht, die seit Jahrzehnten die Gallusviten als spät und legendär mißachtete, und auch von katholischen Autoren nur allzu sehr angenommen wurde. Prof. Blanke erkennt klar, wie die Reichenauer Historiker Wetti und Walafrid auf einer *vita vetustissima* fußen, deren erste Fassung bis nahe an das Lebensende des Gallus heranreicht (S. 44). Daher nimmt er diese Biographen ernst und es gelingt ihm besonders für kulturelle Einzelheiten, die Verlässigkeit dieser Quellen durch zeitgenössische Zeugnisse nachzuweisen. Ein Musterbeispiel dieser Art ist die Schilderung des Gastmahles zu Grabs (S. 129—134). Der Ordnung und den Übungen des Klosterlebens geht Blanke verständnisvoll nach. Für sein freundliches Wohlwollen und tiefes Mitfühlen mittelalterlicher Religiosität zeugt die prächtige Behandlung der beiden Benediktiner Tutilo und Notker am Ende des Buches. Schwerer fällt es ihm, sich mit den Wundern zurechtzufinden. Ein eigenes Kapitel „Legenden“ bespricht das Verhältnis des Gallus zu den Dämonen und zu den Tieren. Wenn der Verfasser gelegentlich vor „überspannten Rationalismus“ warnt (S. 121), so ist er gleichwohl diesem Fehler nicht ganz ferngeblieben, da er beispielweise bei dem alemannischen Bieropfer zu Bregenz, von dem Jona berichtet, das exorzistische Anhauchen des Fasses durch Columban, wodurch die Kufe zerbrach, in eine Gewaltanwendung umdeutet (S. 84 f.).

Für den missionarischen Ablauf der Ereignisse schafft Blanke eine einheitliche Linie, indem er die Sendung der irischen Mönche zu den Alemannen stark hervorhebt und sowohl in Tuggen wie in Bregenz die Heilspredigt den alemannischen Siedlern gelten läßt. Das entspricht wohl im ganzen der traditionellen Auffassung und gibt der Darstellung Klarheit und Zielsicherheit. Aber um dieser Einheit der Handlung willen übersieht der Verfasser in den Quellen das, was auf ein anderes Missionsobjekt weisen könnte oder deutet es gewaltsam um; neuere Arbeiten, die andere Ansichten vertreten, lehnt er ab oder verschweigt ihre Ergebnisse. Er geht dabei von der Idee aus, die keltoromanische Bevölkerung Helvetiens und Rätians sei damals schon völlig christianisiert gewesen und nur die Alemannen hätten der christlichen Verkündigung bedurft, zu denen Columban und Gallus von König Theudbert gesandt worden seien. Nun ist aber diese Sendung keineswegs so eindeutig, wie wir anderwärts dargestellt haben (Die Sendung von Kolumban und Gallus nach Alemannien, in: Zeitschr. f. Schweizerische Kirchengeschichte, Stans 1940, 3. Heft); die Berichte über den Missionsversuch in Tuggen sowie das ganze frühgeschichtliche Milieu jener Gegend weisen eher darauf hin, daß es sich dort um ein Keltenreservat gehandelt habe, das erst einige Jahrzehnte nach der Vertreibung der Missionare von alemannischen Siedlern besetzt wurde (vgl. Kilger, Kolumban und Gallus in Tuggen, in: Heimatkunde vom Linthgebiet, Uznach 1939, S. 28—38, 41—48. Dazu: 30. Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte ed. Keller-Tarnuzzer, Frauenfeld 1940, S. 124—126). Ganz deutlich zeigen die Quellen, wenn man sie mit Blanke für glaubhaft hält, daß in Bregenz die erste Tätigkeit der Iren den Keltoromanen galt, die in der ehemaligen Aureliakapelle zum Kult ihrer alten Lokalgottheiten zurückgekehrt waren. Daß sich Columban nicht auf das germanische Bekehrungsobjekt beschränken wollte, beweist auch seine Absicht, sich den Alpenlawen zuzuwenden. Diese Episode hat Blanke mit liebevoller Ausführlichkeit geschildert (S. 90—97); nur unterläßt ihm der Fehler, Bonifatius zum grundsätzlichen Gegner der Slawenmission zu machen, der „ein der germanischen Rasse vorbehaltenes Christentum“ vertrete. Die übertrieben scharfe Auslegung von einigen dunklen Bonifatius-Versehen durch Flaskamp (ZM 1925, S. 44 f.) bot den Anlaß zu dieser Entgeißung.

Das Buch von Blanke über Columban und Gallus ist trotz der aufgezeigten Einseitigkeiten erfreulich und wertvoll, eine glückliche Verarbeitung reichen Forschungsmaterials. Vielleicht entschließt sich der Verfasser, bei einer Neuauflage die eine oder andere seiner Auffassung zu ändern oder auch anderen Meinungen Raum zu geben.

Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B.

Hans Wehr, Al-Gazzālīs Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Wehr (= Islamische Ethik, hrsg. von Hans Bauer †, IV). Halle (Saale), Max-Niemeyer-Verlag, 1940, XXV, 117 S.

Mit der vorliegenden Übersetzung des 35. Buches von al-Ghazālī's (oder al-Ghazzālī's, des Algazel der mittelalterlichen Scholastiker des Abendlandes) Hauptwerk setzt der Verf. ein Werk fort, das der leider zu früh verstorbene Hans Bauer unter dem Titel „Islamische Ethik“ begonnen (die drei ersten Hefte waren 1916, 1917 und 1922 erschienen), aber später liegen gelassen hatte, da ihn mittlerweile andere wissenschaftliche Arbeiten anzogen (ich erinnere vor allem an die seiner Arbeit in erster Linie verdankte Entzifferung der althphönikischen Ras Schamra-Texte). Dennoch hatte Bauer zwischendurch immer wieder daran gedacht, seine Arbeiten zur Erschließung des *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* wiederaufzunehmen; doch hat sein vorzeitiger Tod (6. März 1937) diese Absicht vereitelt. Es ist sehr zu begrüßen, daß auf Anregungen Hans Bauers hin sich Hans Wehr entschlossen hat, den fallengelassenen Faden aufzunehmen und uns weitere Bücher des gewaltigen Werkes des al-Ghazālī zu erschließen, — eines Werkes, das ja von grundlegender Bedeutung geworden ist für die religiöse Haltung der Islambekennen bis in die Neuzeit hinein, das man also abgesehen vom Koran und den großen Traditionswerken als das wichtigste theologische Werk überhaupt bezeichnen kann, das der Islam hervorgebracht hat. Die hohe Bedeutung dieses Werkes würde es rechtfertigen, daß es in seinem vollen Umfange durch Übersetzung einem breiteren Kreise von Interessenten erschlossen würde. Doch ist dies eine Aufgabe, die nur in Etappen ihrer Erfüllung entgegengehen kann. So wird die allgemeine Religionswissenschaft dem Verf. dankbar sein für dieses weitere Stück aus dem wichtigen Werke, auf dessen besondere Bedeutung für die Religionsgeschichte des Islam ich gleich zu sprechen komme.

Eine Einleitung gibt dem Leser einige allgemeine Auskünfte, vor allem über die textliche Grundlage der Übersetzung, und reichliche Anmerkungen rechtfertigen in Einzelfällen die Lesung, der der Übersetzer gefolgt ist, und geben auch sonst nützliche Hinweise. Die Übersetzung ist zuverlässig und in der deutlichen Form gefällig; sie liest sich flüssig, ohne daß dem Inhalt des Übersetzten Gewalt angetan wäre. So eignet sich die Übersetzung vollkommen als Grundlage für Studien über die religiöse Lage im mittelalterlichen Islam.

Das Thema, das in dem hier in Übersetzung vorliegenden Buche abgehandelt wird, ist von grundlegender Bedeutung für die religiöse Haltung des gläubigen Muslims, die auf dem islamischen Grunddogma, dem Bekenntnis der Einheit Gottes (taḥīd) beruht, welches das Vertrauen (tawakkul) auf diesen einzigen Gott als notwendige sittliche Grundeinstellung fordert. Die Erörterung über dieses Thema geht aus von der Frage, die sich die Frommen sehr bald nach des Propheten Tode schon gestellt hatten: verträgt sich überhaupt ein eigenes Handeln mit der vom Islam geforderten religiösen Haltung des vollkommenen Gottvertrauens? Ist es nicht ein Akt von verkapptem Polytheismus, wenn man neben dem unbeschränkten Willen des einen Gottes auch die menschlichen Maßnahmen, die Mittel (asbāb), durch die wir unser Leben und unser Eigentum zu schützen und zu erhalten trachten, als selbsttätige Wirkursachen ansieht? Der von Mohammed verkündete extreme Monotheismus hatte bei den Muslimen der ersten Jahrhunderte diese Frage ange-regt, und, durch gewisse Erscheinungen im orientalisches-christlichen Mönchtum beeinflußt, waren diejenigen Frommen, die sich einem vollkommen gottgefälligen Leben hingeben wollten, geneigt, sie im Sinne eines extremen Quietismus zu beantworten, — nämlich dahin, daß eigene Maßnahmen und Anwendung von „Mitteln“ sich mit einem vollkommenen Gottvertrauen nicht vertragen. Dem stand aber die Sunna, die als nachahmenswert erachtete Praxis des Propheten entgegen, dessen Gottvertrauen selbstverständlich als im höchsten Grade vollkommen gilt, dessen Lebensweise aber durchaus nicht diese Art von Quietismus zeigte. So befand sich der nach Vollkommenheit

strebende Muslim in einem Dilemma, das von einem der großen Mystiker des Frühmittelalters, Sa'at al-Tustarî (st. 273 H./886 D. oder 283 H./890 D.), demselben, der das berühmte Wort vom Kadavergehorsam geprägt hat (freilich mit Bezug auf das Verhältnis des vollkommen auf Gott vertrauenden Menschen zu seinem Gott)¹, folgendermaßen formuliert wurde (S. X und 60): „Wer sich gegen die Erwerbstätigkeit wendet, der wendet sich gegen die Sunna; wer sich gegen die Unterlassung der Erwerbstätigkeit wendet, der wendet sich gegen die Einheitsidee“.

Die späteren Theologen und mit ihnen al-Ghazālî hatten folgenden Ausgleich gefunden: Die Unterlassung der Anwendung von Maßnahmen, wie Erwerbstätigkeit u. ä., was dem Schutze und der Erhaltung des Besitzes und des Lebens dient, ist an sich das Vollkommenere; sie ist aber nur den Fortgeschrittensten auf dem Wege zur Vollkommenheit erreichbar. Für die weniger Fortgeschrittenen ist sie nur schädlich. Um diesen Schwachen zu helfen und auch ihr Verhalten sunnagerecht zu machen, hat der Prophet selbst solche Maßnahmen angewendet. Es kommt in solchen Fällen aber auf die Gesinnung an, nämlich darauf, daß man nicht diesen Maßnahmen selbst Wirkungen zuschreibe, sondern sein Vertrauen nur auf Gott setze, der in der Regel mittels dieser Maßnahmen wirke, in Wahrheit aber doch die alleinige Wirkursache von allem ist. Wir haben es hier, wie man sieht, mit der gleichen vorphilosophischen Scheu zu tun, die religiöse Einheitsidee, das Grunddogma des Islâm, anzutasten, die auf philosophischem Gebiete den islamischen Atomismus erzeugt hat, jene Vorstellung, daß in dieser Welt nicht ein Kausalgesetz walte, sondern nur Gewohnheitsregeln der Schöpfung Gottes, — daß aber im Grunde die Welt in jedem Augenblick von Gott immer neu geschaffen werde.

Univ.-Prof. Dr. Frz. Taeschner.

A. Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*. Hansische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Bd. 46 (Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 25). Hamburg, Verlag Friedrichsen, de Gruyter u. Co., 1938.

Professor Forke, der Verfasser der *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (1927 als Bd. 25 der Abhandlungen erschienen) und der *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie* (Bd. 41, 1934) hat mit dem stattlichen Schlußband die Darstellung der chinesischen Philosophie bis zur Gegenwart heraufgeführt. Das Werk gliedert sich in 3 Hauptabschnitte: 1. Die Philosophen der Sung- und Juandynastie; die erstere umfaßt ungefähr den Zeitabschnitt, der bei uns von Gerbert bis Thomas v. Aquin reicht; der letzteren entspricht etwa der Zeitabschnitt von Thomas bis Wilhelm von Ockham. 2. Die Zeit der Mingdynastie 1368—1644, also in Europa die Periode von der Spätscholastik bis Descartes. 3. Die Zeit der Tschingdynastie (1644—1911) und der Republik (seit 1912). Jedem Abschnitt ist eine kurze Schilderung der politischen und kulturellen Verhältnisse der betreffenden Periode vorangestellt. Von den einzelnen Denkern sind jeweils die Lebensumstände anschaulich — unter Anführung charakteristischer Züge und Aussprüche — geschildert. Sodann wird ihre Philosophie wiedergegeben. In Anmerkungen sind die im Text zitierten Sätze und Termini chinesisch angeführt. Das dürfte nicht nur für reine Sinologen, sondern auch für Missionare, welche sich mit gebildeten Chinesen auseinandersetzen wollen, besonders willkommen sein. Die Stellungnahme des Autors tritt gegenüber der klaren Darstellung des reichen Stoffes im ganzen zurück, ohne daß damit auf sie verzichtet würde. Urteile anderer Autoren (Bruce, d'Elia, Le Gall, Takejiro, Watanabe, Wilhelm u. a.) werden angeführt und gelegentlich Vergleiche mit europäischen Philosophen angedeutet; auch wird einmal den phantastischen Kombinationen moderner chinesischer Schriftsteller die christliche Lehre gegenübergestellt, ohne daß damit

¹ Vgl. R. Hartmann, Al-Kuschairîs Darstellung des Sufitumes, Berlin 1914, S. 31.

bewußt eine *Philosophia perennis* als Maßstab angelegt würde. Die letzten Kapitel geben Einblick in die Verheerungen, welche die materialistische Denkweise unseres 19. Jahrhunderts in der chinesischen Jugend, soweit sie zu ihrem Unglück nicht an eine bessere Lebensweisheit geriet, hervorgerufen hat. Man fühlt sich dabei an ähnliche Beobachtungen erinnert, welche Kenner sowohl an einem andern Kulturvolk, dem indischen (s. Th. Ohm, Indien und Gott 1932), wie an den afrikanischen Naturvölkern gemacht haben. Hier wird im Leser der Wunsch besonders stark, das Christentum möchte unter Benützung der Anknüpfungspunkte, welche die geistigen und charakterlichen Werte in der chinesischen Überlieferung bieten, dem Verfall Einhalt tun und eine geistige und sittliche Erneuerung bewirken.

Tübingen.

Dr. Karl Hummel.

Festschrift zum 50jähr. Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling (Bd. VIII der Sankt Gabrierler Studien, hrg. von der phil.-theol. Hauslehranstalt St. Gabriel 1939) 578 S. mit 8 Bildtafeln, 10 RM.

Vor fünfzig Jahren begründete Arnold Janßen, der Stifter der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, das Studienhaus St. Gabriel. Den von da in alle Erdteile hinausziehenden Glaubensboten gab es ein umfassendes, gründliches wie zeitaufgeschlossenes Rüstzeug für ihre Tätigkeit mit auf den Weg. Darüber hinaus ist St. Gabriel ein Kulturträger ersten Ranges geworden, nicht zuletzt durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen. Angesichts dieser Leistungen ist die akademische Festgabe zum goldenen Jubiläum sachlich-bescheiden. Nach einer Zusammenfassung über das literarische Schaffen der SVD behandelt der erste Teil Themen aus dem Gebiete der Philosophie und Theologie, teils wissenschaftlicher, teils seelsorglich-praktischer Art. Im zweiten Teile werden religionswissenschaftliche und ethnologische Themen abgehandelt. F. Bornemann (Zur Behandlung der Quellen in der kulturhistorischen Ethnologie) macht beachtliche kritische Bemerkungen zur kulturhistorischen Methode. Einen umfassenden Bericht über den Peyote-Kult, seine Entstehung und Verbreitung gibt Martin Gusinde. Peyote ist ein mexikanischer Kaktus, aus dem ein Rauschgift (Meskalin) gewonnen wird, das zur Erzeugung religiöser-ekstatischer Zustände verwandt wird (vgl. meinen Aufsatz: Rausch und Religion in dieser Zeitschr. 1939). Gusinde bringt eine umfassende Bestandsaufnahme dieser merkwürdigen Erscheinung, noch nicht aber eine religionspsychologische Durchdringung. — P. Henniger handelt über die Pariastämme in Arabien. W. Koppers über Munda und Sidoli bei den Korkus in Vorderindien. Der letzte Beitrag stammt von dem religionsgeschichtlichen Altmeister St. Gabriels. Er bietet den Schlußvortrag einer Vortragsreihe, die er 1933 anlässlich der Salzburger Hochschulwochen hielt. Der Vortrag (Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur) enthält eine kurze Synthese seiner bekannten religionsgeschichtlichen Ansichten.

G. Siegmund.

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit O.M.I. Fortgeführt von P. Johannes Dindinger O.M.I. *Elfter Band: Missionsliteratur Indochinas 1800—1909*. Verlag des Franziskus-Xaverius-Missionsvereins in Aachen. 1939. Lex.-8°, 817 S. Geh. 46 RM, geb. 54 RM.

Der elfte Band des monumentalen Werkes reiht sich würdig den früheren Bänden an. Die Missionsliteratur Indochinas — Siams und der französischen Besitzungen — aus den Jahren 1800 bis 1909 wird in 2062 Nummern zum Abschluß gebracht. Die nn. 1330—1337 ergänzen aus der neuesten Literatur der Dominikaner und anderer Genossenschaften, dazu wichtigere Allgemeinarbeiten. Der erste Anhang enthält noch einige

bedeutendere Veröffentlichungen aus den letzten Jahren über Indochina (nn. 1338—1396). Wertvoll ist hier die Gesamtbibliographie des verdienten Geschichtsschreibers des Pariser Missionsseminars Adrien Launay (gest. 1927). Sie umfaßt die nn. 1344—1390, die reife Frucht eines unermüdlichen Gelehrtenlebens im Dienste der Weltmissionen. Ein zweiter Anhang bringt ungedruckte Dokumente und Linguistica, unter denen allerdings auch gedruckte Arbeiten über Land und Leute Indochinas aufgenommen sind. Abschließend folgt ein Verzeichnis der katholischen Zeitungen und Zeitschriften des Gebietes (nn. 2059—2061). Die 88 Seiten der fünf alphabetischen Verzeichnisse sind ein selbstloser Dienst für die Missionsforscher. Die allseitige Anerkennung, die der Fortsetzer des großen Werkes des P. Streit bisher erfahren hat, gilt voll und ganz auch für den vorliegenden Band. Ein reiches Quellenmaterial aus einer der blutigsten und heroischsten Perioden der Missionsgeschichte der neueren Zeit wird erschlossen. Die junge Kirche Indochinas hat die Feuerprobe der Verfolgungen glänzend bestanden. Hoffentlich gelingt es dem Herausgeber, das Standardwerk deutscher Missionswissenschaft mit dem Schlußband über China und den Bänden über Ozeanien und Afrika in absehbarer Zeit zu vollenden.

Jos. Alb. Otto S. J.

Van den Wyngaert, Anastase, O. F. M., Mgr. Fr. Pallu et Mgr. Bernardin della Chiesa. Le serment de fidelité aux Vicaires Apostoliques 1680—1688. (Extrait de la Revue Archivum Franciscanum Historico XXXI, 1938.) Typ. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Florentiae 1938. 8^o, 31 S.

Wer P. Anastasius aus seinen früheren wissenschaftlichen Veröffentlichungen (besonders Sinica Franciscana) kennt, wird mit Erwartung zu dieser Arbeit seines Geistes greifen und dann auch hier den tiefgründigen Forscher und literatursicheren Fachgelehrten bewundern. Er stellt die großen, von der Kirche den Protektormächten Spanien und Portugal im 15. und 16. Jahrhundert zugestandenen Vorrechte als Ausgangspunkte mannigfacher Streitigkeiten hin, macht kurz auf die durch Übergriffe und Zeitverhältnisse bedingten unerquicklichen Folgerungen aufmerksam und geht insbesondere auf die durch den Gründer der Société des Missions Etrangères, den Apostolischen Vikar Mgr. Pallu, von Rom errungene Verpflichtung ein, kraft derer die Missionare gehalten waren, den Apostolischen Vikaren einen eigenen Treueid zu leisten; er zeichnet zuletzt eingehender das daraus entstandene unliebsame Verhältnis zwischen Mgr. Pallu einerseits und seinem Koadjutor Mgr. Bernardin della Chiesa und den Missionaren verschiedener Orden, besonders der Jesuiten, andererseits. Auf engem Raum ist viel Wertvolles geboten, das in einer größeren Darstellung noch überzeugender wirken würde.

P. Paul Andres O. M. I.

Bibliografia Missionaria. Anno VI: 1939. Compilata dal P. Giovanni Rommerskirchen OMI coll' assistenza del P. Giovanni Dindinger OMI. (Unione Missionaria del Clero in Italia) Isola del Liri 1940. 8^o u. 120 S.

Die Missionsbibliografie, reichhaltig und zuverlässig, ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Missionswissenschaft geworden und bedarf keiner Empfehlung mehr. Zum Vorteil einer schnelleren Benutzung wäre zu überlegen, ob — wenigstens zuweilen — die Abschnitte nach sachlichen Gesichtspunkten vermehrt werden könnten z. B. um Missionsrecht, das bis jetzt unter „praktische Missionslehre“ steht und vor allem eine Zusammenstellung der neuesten Missionssynoden und Missionsdirektorien bieten sollte; ferner um Missionskunst, über die in letzter Zeit viel geschrieben wird. Bm.

Ambrosius von Mailand als Missionsbischof

Von Studienrat Dr. W. Wilbrand, Siegburg

Im verflossenen Jahre beging die Mailänder Kirche festlich den sechzehnhundertsten Geburtstag ihres größten Bischofs, des Kirchenvaters und Kirchenlehrers Ambrosius. Zu seinen Ehren veranstaltete auch das römische Collegium Urbanum de propaganda fide einen Festakt, bei dem die Bedeutung des hl. Ambrosius unter einem besonderen Gesichtspunkte herausgestellt wurde; in einem feinsinnigen Festvortrage feierte Erzbischof Celso Costantini den Heiligen als Missionar (S. Ambrogio Missionario, Bericht im Osservatore Romano Nr. 285 vom 8. XII. 1940). Gewiß war die Stellung des Mailänder Bischofs zu Ende des 4. Jahrh. nicht in jeder Hinsicht die eines Missionsbischofs unserer Tage — es genügt, auf die Tatsache hinzuweisen, daß im Römerreich das Christentum in seiner katholischen Ausprägung Staatsreligion geworden war —, trotzdem lohnt es sich, in der großen Gestalt des Heiligen die Züge näher zu betrachten, die ihn auch als Vorbild eines seeleneifrigen und erfolgreichen Missionsbischofs erscheinen lassen.

In einem Aufsatz: „Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand“ habe ich im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift (1938, S. 193/202) festzustellen versucht, was sich aus seinen uns erhaltenen Schriften für die Kenntnis des Heidentums und der Heidenmission im 4. Jahrhundert für den oberitalischen Raum gewinnen läßt. Ich hatte vor allem das Missionsobjekt herausgestellt und die Methode, nach der die Missionsarbeit jener Tage verfuhr. Im folgenden möchte ich das Augenmerk vor allem auf den Missionsträger richten. Im Bilde des hl. Ambrosius leuchten die Eigenschaften des Glaubensboten auf, die auch in unseren Tagen zum Erfolge missionarischer Arbeit beitragen.

An erster Stelle möchte ich hier den rastlosen Seeleneifer des Heiligen hervorheben. Seitdem er der weltlichen Laufbahn entsagt hatte, die ihn bei seinen großen Fähigkeiten bis in die höchsten Ämter hätte führen können, war das Reich Gottes, die civitas Dei — es ist bezeichnend, daß Ambrosius als erster den Begriff der civitas Dei für die Kirche prägt, Exp. Ps. 118, 15, 35 — der Mittelpunkt seines Sinnens und Schaffens. Dem Reiche Gottes hat er dienen wollen ohne Ansehen der Person. Wo er glaubte, der Sache der Religion und der Moral geschehe Abbruch, hat er

den Kampf nicht gescheut und sich auch einem Kaiser Theodosius gegenüber durchgesetzt. Ich brauche nur auf ein Ereignis hinzuweisen. Als der Kaiser im Jahre 390 in Thessalonich durch einen unbedachten Befehl ein grausames Blutbad unter der Bevölkerung hatte anrichten lassen, veranlaßte ihn Ambrosius zur Kirchenbuße. Diese Tatsache hat die folgende Zeit als so staunenswert angesehen, daß sich schon bald die Legende dieses Ereignisses bemächtigte und die dramatische Szene vor dem Mailänder Kirchenportal daraus entwickelte, wie sie z. B. in der Kirchengeschichte des Theodoret (V, 18) zu lesen ist. Die zeitgenössischen Quellen und Ambrosius selbst berichten diese Szene nicht. Ambrosius war doch zu klug und zu taktvoll, um dem christlichen Kaiser eine Zurückweisung in dieser Form zuzumuten. Er schrieb ihm einen vertraulichen Brief, es ist der Brief 51, in dem er ihm den Ausschluß aus der Kirche ankündigte, wenn er nicht deutlich von der blutigen Tat abrücke, einen Brief, von dem der neueste Biograph des hl. Ambrosius, der anglikanische Theologe Homes Dudden, sagt, er sei ein wahres Meisterstück feinen Taktes. „Dieser bewunderungswürdige Brief, der des Schreibers tiefe Achtung vor dem Kaiser, die Schätzung seiner edlen Eigenschaften und die Sorge, ihn mit der größtmöglichen Rücksichtnahme zu behandeln, bekundete, zugleich aber auch seinen unabänderlichen Entschluß, ihn der Kirchengemeinschaft zu berauben, bis er Buße getan hätte, war darauf berechnet, des Kaisers bessere Natur aufzurufen“¹. So ist seine bischöfliche Tätigkeit bei aller Entschiedenheit im Grundsätzlichen auch bestimmt durch eine feine Rücksichtnahme allen denen gegenüber, mit denen ihn sein hohes Amt in Berührung brachte, mochten es Christen oder Heiden sein. Erinnert sei nur an die Briefe 79 und 80 an Bellicius, in denen sich die gewinnende Liebenswürdigkeit des Verfassers offenbart.

Der Seeleneifer des Heiligen betätigte sich vor allem in der gewissenhaften Ausübung seines bischöflichen Amtes. Hier hatte ein Bischof des 4. Jahrh. Pflichten zu erfüllen, wie sie sicherlich auch heute zum Bereiche eines Missionsbischofs gehören. Da noch viele Erwachsene das Sakrament der Taufe empfangen, so lag dem Bischof die Aufgabe ob, sie für einen würdigen Empfang der Taufe vorzubereiten². Im Lukaskommentar

¹ F. Homes Dudden, *The life and times of St. Ambrose*, Oxford 1935, S. 387.

² Im Folgenden schließe ich mich den Ausführungen an, die P. Hieronymus Frank O. S. B. in seinen schönen Aufsätzen: *Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius*, Pastor bonus 1940, S. 40 ff., gemacht hat.

hören wir (IV, 78), daß die Katechumenen sich am Epiphanietage meldeten — nomen dare nennt es der hl. Ambrosius —, um während der Fastenzeit, die in Mailand übrigens nicht wie anderswo acht, sondern nur sechs Wochen umfaßte, sich auf die Osternacht vorzubereiten, in der das Taufsakrament gespendet wurde. Diese Taufkandidaten hießen competentes (Ep. 20, 4) oder auch electi (De Elia et ieiunio 10, 34). Daß der Bischof durch diese Vorbereitungsarbeit stark in Anspruch genommen wurde, zeigt eine Bemerkung in Ep. 2, 27, wodurch er seinem Mitbruder im Bischofsamte mitteilt, daß er jetzt von Mailand nicht fort könne, da er durch die kommende Quadragesima beansprucht sei. Aus Ep. 20, 4 erfahren wir, daß der Sonntag vor Ostern, unser Palmsonntag, eine besondere Bedeutung hatte. Ambrosius erzählt, daß er nach den Lektionen und der Predigt in den Taufkirchen der Basilika einigen Bewerber das Glaubensbekenntnis überreichte (tradere symbolum). In seinen Ansprachen kommt Ambrosius immer wieder auf die für das Christenleben grundlegende Bedeutung des Taufsakramentes zu sprechen. Wenn das Wort Pascha ursprünglich das „Übergehen“ der israelitischen Häuser durch den Würgengel bedeutete, so hat Ambrosius diesem Worte durch Anlehnung an Philo eine moralische Bedeutung gegeben, für ihn bedeutet Pascha den Übergang zu einem neuen, durch die Taufgnade geheiligten Leben. „Und zu dieser Zeit“ — d. h. im Frühling — „wird alljährlich das Pascha Jesu Christi gefeiert, d. h. der Übergang der Seelen von den Sünden zur Tugend, von den Leidenschaften des Fleisches zur Gnade und Nüchternheit des Geistes, vom Sauerteig der Bosheit und Verdorbenheit zur Wahrheit und Lauterkeit (1 Kor. 5, 8). Den Wiedergeborenen wird daher gesagt: Dieser Monat ist euch der Anfang der Monate, der erste ist er euch unter den Monaten des Jahres (Ex. 12, 3). Wer abgewaschen wird, verläßt nämlich den Pharao im geistigen Sinn, den Fürsten dieser Welt, indem er sagt: ‚Ich widersage dir, Teufel, und deinen Engeln und deinen Werken und deinem gesamten Herrschaftsgebiet‘. Nicht mehr wird er dienen, weder ihm noch den irdischen Leidenschaften dieses Körpers oder den Irrtümern des verdorbenen Geistes, nachdem einmal alle Bosheit wie Blei versenkt ist, vielmehr sucht er, mit guten Werken zur Rechten und zur Linken geschirmt, ungefährdeten Fußes das Meer dieser Welt zu durchschreiten“ (Ex. I, 4, 14). So wird der Ostertag für den Getauften in Wirklichkeit zum dies salutis (Ex. IV, 9, 34), ja Ambrosius prägt das schöne Wort: „Wer immer hier das Ostern des Herrn gut feiert, wird im ewigen Lichte wohnen“ (De ob. Theod. 38). Die Neugetauften wurden damals

7*

gleich zum Empfange der Eucharistie zugelassen, sie pflegten in der Osterwoche täglich zu kommunizieren, brachten ihre Opfergaben aber erst am 8. Tage nach der Taufe zum Altar. Von dem Unterricht, den die Neugetauften erhielten, berichten zwei Predigtreihen des hl. Ambrosius, die beiden Schriften *de mysteriis* und *de sacramentis*. Daß auch die letztere Schrift Ambrosius zuzuwenden ist, hat jüngst O. Faller in sehr eingehender und gründlicher Beweisführung gezeigt³. In der Schrift *de sacramentis* erfahren wir, daß neben der Firmung, die der Bischof spendete, die Mailänder Kirche die besondere Zeremonie der Fußwaschung kannte, die aber in späteren Jahrhunderten, als die Taufe an Erwachsene nicht mehr gespendet wurde, wegfiel.

Bereits aus dem Gesagten geht hervor, wie sehr der Bischof persönlich durch das Predigtamt in Anspruch genommen wurde. Daß er es mit größtem Erfolge ausübte, dafür haben wir keinen besseren Zeugen als Augustinus, der gerade durch die Worte des hl. Ambrosius auf den Weg der Bekehrung geführt wurde. Schon die Art, wie Ambrosius den für Mailand neuernannten Professor der Beredsamkeit aufnahm, ist charakteristisch und zeugt für die geistige Weite und vornehme Denkart des Heiligen. Von seiner Predigtweise geben uns seine Schriften eine gute Vorstellung, da sie zu einem großen Teil aus Predigten hervorgegangen sind. Wenn uns heute an vielen Stellen die Methode der Auslegung der Hl. Schrift als überholt erscheint, die allegorische Schrifterklärung den eigentlichen Sinn des Textes ungebührlich in den Hintergrund drängt, so hat doch im ganzen gesehen Ambrosius eindrucksvoll seiner Zeit die Größe und Erhabenheit des Christenglaubens verkündet. Es ist schade, daß uns gerade die kleine Schrift nicht mehr erhalten ist, in der er sich eigens mit der Bekehrung einer heidnischen Fürstin, der Markomannenkönigin Fritigil, befaßt. Sie hatte durch einen Christen von dem hohen Ansehen des Heiligen gehört, war Christin geworden und hatte die Reise nach Mailand nicht gescheut, um den Vater ihres Glaubens persönlich kennenzulernen. Sie traf ihn aber nicht mehr am Leben. An sie richtete, wie sein Biograph Paulinus (§ 36) meldet, Ambrosius einen herrlichen Brief in Katechismusform.

Wie die Spendung der Taufe mehr als heutzutage die Arbeitskraft eines Bischofs beanspruchte, so auch die Verwaltung des Bußsakramentes. Es ist hier nicht der Ort, auf die Einzel-

³ Ambrosius der Verfasser von *de sacramentis* (Zschr. f. kath. Theol. 64 [1940] S. 1—14, 81—101).

heiten der Bußpraxis, wie sie damals in Mailand üblich war, einzugehen, gewiß ist, daß der Bischof bei Erteilung der Buße die maßgebende Instanz war. Sein Biograph weiß davon zu erzählen, wie es ihn erschütterte, wenn ihm ein Büsser seine Schuld offenbarte, „er weinte, so daß er auch ihn zu Tränen veranlaßte“ (Vita § 39). Die feierliche Aussöhnung der Büsser erfolgte in Mailand, wie kürzlich P. Hieronymus Frank nachgewiesen hat⁴, am Gründonnerstage in Verbindung mit der Eucharistiefeier.

Neben der mehr offiziellen Arbeit des Bischofs ging eine andere Tätigkeit einher, die nicht weniger die Arbeitskraft des Bischofs beanspruchte, er stand persönlich mit Rat und Tat den Hilfesuchenden zur Seite. Auch hier ist Augustinus ein zuverlässiger Gewährsmann. „Ganze Haufen geschäftiger Leute“, so berichtet er Conf. VI, 3, hätten seine Hilfe erfahren. Die nun folgende Stelle ist so charakteristisch für Ambrosius und seine Arbeitsweise, daß ich sie unverkürzt hier wiedergebe. Zu ihrem Verständnis muß man wissen, daß der antike Mensch laut zu lesen pflegte. Warum Ambrosius von dieser Gewohnheit abging, erfahren wir aus folgendem:

„Wenn er einmal von den Leuten nicht umgeben war, was immer nur sehr kurze Zeit der Fall war, so stärkte er seinen Leib mit dem, was seine Notdurft forderte, oder erquickte durch Lesung seine Seele. Wenn er aber las, liefen seine Augen über die Seiten hin, und das Herz drang in ihr Verständnis, Stimme und Zunge ruhten. Oft, wenn ich zugegen war — denn niemandem war es verboten, einzutreten, und es war nicht Brauch, ihm die Besuchenden zu melden — habe ich ihn so gesehen und nie anders als still lesend. Dann saß ich lange schweigend bei ihm — denn wer hätte es gewagt, dem so in sich Versunkenen zur Last zu werden? — und ging wieder weg und dachte mir, in jener kurzen Spanne Zeit, die er, frei vom Lärm und Andrang fremder Sorgen, für sich und zur Erholung seiner Seele gewinnen könne, wolle er nicht zu anderen Dingen hingezogen werden. Und leise las er wohl deshalb, daß nicht ein wißbegieriger und aufmerksamer Hörer ihn zwingen könne, eine dunkle Stelle, die er eben las, ihm aufzuklären und ihm in irgendwelcher schwierigen Frage Rede zu stehen. Und auf diese Weise hätte er innerhalb der karg bemessenen Zeit nicht so viel, als er wohl wollte, lesen können.“

In diesem Zusammenhange verdient auch seine schriftstellerische Tätigkeit eine kurze Würdigung. Ein großer Teil seiner Werke ist aus Predigten entstanden, seine umfangreichen Kommentare zu den Psalmen, die Erklärung des Sechstageswerkes und der Lukaskommentar. Ambrosius kommt es nicht so sehr auf die spekulative Durchdringung der Glaubenslehre an, für ihn, der sich darin als echten Römer erweist, stehen die ethischen

⁴ Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand. Heilige Überlieferung. Herwegen-Festschrift, Münster 1938, S. 136—173.

Fragen im Vordergrund; so verdanken wir ihm in der Schrift *de officiis ministrorum* das erste Handbuch der Moral. Daher sind seine Schriften für die Entwicklung der Kirchenlehre nicht von der Bedeutung gewesen wie die seines Schülers Augustin. Aber eins muß man doch bewundern, den Fleiß, mit dem er sich bei den Griechen unterrichtet hat; Origenes, Hippolytus, Basilius und Philo von Alexandrien werden immer wieder herangezogen und — das verdient besondere Beachtung — in einer Weise verwertet und übersetzt, daß wir die Sprachkunst des Schriftstellers nicht genug bewundern können.

Neben der seelsorglichen Arbeit hat ein Missionsbischof heute eine Fülle organisatorischer Arbeit zu leisten. Seine wichtigste Aufgabe ist die Organisation seines Sprengels, er sendet seine geistlichen Mitbrüder aus, die ihm im Missionswerke unterstehen. In den Zeiten, in denen dieser Aufbau erfolgt, wird das Verhältnis zwischen dem leitenden Oberhirten und seinen Mitarbeitern viel ursprünglicher und lebendiger sein als es in späteren Zeiten möglich ist, wo sich feste Formen einer kirchlichen Verwaltung herausgebildet haben. Es will mir scheinen, als ob etwas von der Frische und der Herzlichkeit jener missionarischen Frühzeit noch auf all den Äußerungen läge, die Ambrosius über seine Beziehungen zu seinen Mitarbeitern macht. Immer wieder betont Ambrosius das Band herzlicher Liebe, das ihn mit seinen Mitbrüdern verbindet, als deren Vater er sich fühlt. So sagt er *de off. II*, 134: „Wenn wir uns bei Gott empfehlen wollen, so laßt uns Liebe halten, einträchtig sein, der Demut folgen, indem einer den andern für über sich erhaben hält! Denn das ist Demut, wenn einer sich nichts zugute tut und sich für den Niedrigeren hält. Der Bischof bediene sich der Kleriker, insbesondere der Dienenden, die in Wahrheit seine Söhne sind, wie seiner Glieder!“ Er schließt das 2. Buch über die Pflichten mit den herrlichen Worten: „Der Frieden, der allen Begriff übersteigt, walte unter euch! Nichts ist süßer als die Liebe, nichts köstlicher als der Friede. Und ihr selbst wißt, daß ich euch stets mehr als alle anderen geliebt habe. Wie Söhne eines Vaters seid ihr in der Bruderliebe geeint“ (155). Ambrosius, der ein Mann feinsten Bildung war, wünscht ein tadelloses Benehmen auch von seinen Mitarbeitern, er gibt ihnen bis ins einzelne gehende Anweisungen über Verkehr, Unterhaltung, Benehmen. Bemerkenswert ist die Äußerung, die er *de off. I*, 280 über die Haltung den staatlichen Behörden gegenüber macht: „Man soll sich auch, meine ich, in acht nehmen, daß nicht der eine oder andere aus überspanntem Ehrgeiz herausfordernd gegen die Behörden sich benehme und die uns meist abgeneigten Gemüter der Heiden zur Verfolgung

reize und zur Erbitterung stachle“. Mit besonderer Sorge nimmt er sich der jüngeren Kleriker an, er wünscht, daß sie sich weiterbilden (de off. I, 88), es scheint ihm notwendig, daß die Älteren sich der Jüngeren annehmen. „Wenn Personen ohne Ortskenntnis gern mit des Weges kundigen Personen eine Reise unternehmen, wieviel mehr sollten junge Leute an der Seite der Alten den ihnen neuen Lebensweg antreten, um nicht in die Irre zu gehen und vom wahren Tugendpfade abweichen zu können. Nichts Schöneres gibt es, als gerade sie zu Lehrern wie zu Zeugen des Lebens zu haben“ (de off. I, 212).

Neben der Aufgabe, für seinen Sprengel zu sorgen, hatte Ambrosius als Metropolit von Oberitalien noch besondere Pflichten zu erfüllen. So berief er die Bischöfe seines Bezirkes zu Versammlungen, wir hören von Bischofsversammlungen in Mailand in den Jahren 386, 390 und 393. Er nahm Berufungen entgegen (Ep. 5 u. 6), hatte vor allem bei den Bischofsweihen mitzuwirken, wenn ein Bischofssitz seines Sprengels verwaiste. Welche Schwierigkeiten hier manchmal zu überwinden waren, zeigt das lange Schreiben 63, das er an die Kirche von Vercelli richtete, wo Klerus und Volk sich über den zu wählenden Bischof nicht einigen konnten. In diesem Falle hatte er mit seinem Briefe wenig Erfolg, er mußte schließlich selbst in Vercelli erscheinen, um den Streit zu schlichten. Seinen Mitbrüdern im Bischofsamte stand er mit Rat und Tat zur Seite. Den Bischof Constantius bittet er, für das damals verwaiste Imola zu sorgen und die Gläubigen vor den Arianern zu warnen (Ep. 2), Vigilius — es ist wohl der Bischof Vigilius von Trient — wird ermahnt, alles zu tun, um Mischehen zwischen Christen und Heiden zu verhindern (Ep. 19). Besonders hübsch ist die Art, wie er mit dem Bischof Sabinus von Piacenza verkehrt. Dieser hatte offenbar literarische Interessen und ein kritisches Urteil. So unterwirft Ambrosius seine Schriften seinem Urteil mit den bezeichnenden Worten, die man eigentlich lateinisch lesen muß, um die charakteristischen Wendungen recht zu genießen: „Höre also wohlwollenden Sinnes mit deinem klugen Ohre und lies alles genau durch, zerzause die Predigten, ob in ihnen nicht die Reize der Beredsamkeit und schmeichelnde Worte sich finden, sondern ein echter Glaube und nüchternes Bekenntnis! Notiere jedes Wort zweifelhaften Gewichtes und falschen Wertes, damit der Gegner nicht etwas in seinem Sinne deute! Er soll unterliegen, wenn der Kampf beginnt! Das ist ein schlechtes Buch, das sich nicht verteidigen kann ohne Hilfe“ (Ep. 48, 3).

Wir fragen zum Schluß nach der geistigen Kraft, die einen solchen Charakter geformt hat. Ohne Zweifel eine tiefe Religio-

sität, eine gediegene Frömmigkeit, deren Eigenart ich kurz herauszustellen versuche. Wenn wir die Geistesrichtung des Heiligen bestimmen wollen, bemerken wir in seinem Bilde unschwer die Vorzüge, die den römischen Charakter auszeichnen. Das Christentum ist ihm vor allem eine feste Lebensordnung, an die der Christ sich gebunden fühlt. Doch dürfen wir das starke mystische Element nicht übersehen, das ihm die griechische Theologie vermittelte. Hier ist vor allem Origenes sein Lehrer gewesen, dessen Kommentar zum Hohenliede er immer wieder ausschöpft. Man wird unmittelbar an die Worte erinnert, die z. B. unser deutscher Mystiker Tauler dem Weihnachtsmysterium widmet, wenn man bei Ambrosius von der Geburt Christi in der Seele des Menschen liest. Nur eine bezeichnende Stelle. „Selig“, heißt es, „die du geglaubt hast! Selig aber auch ihr, die ihr gehört und geglaubt habt! Denn jede Seele, die glaubt, empfängt und gebiert das Wort Gottes und wird seiner Werke gewahr . . . Gibt es auch nur eine leibliche Mutter Christi, so ist doch in der Ordnung des Glaubens Christus die Frucht aller“ (Lk. II, 26). Die geheimnisvolle Wirkksamkeit Christi in der Seele sucht Ambrosius immer wieder in herrlichen Bildern deutlich zu machen. De virg. 12, 70 heißt es: „Wie der Tau des Himmels die dürre Scholle trinkt, so hat der Tau unseres Herrn Jesu Christi in der Dunkelheit der Nacht und der Zeit herniederträufeln lassen Tautropfen ewigen Lebens“. Man erkennt bald, daß diese Frömmigkeit ein durchaus christozentrisches Gepräge trägt. Das hat richtig Abt Raphael Molitor O. S. B. empfunden, der deshalb seinem Florilegium aus den Werken des hl. Ambrosius den Titel gab: „Christus mein Leben“⁵. Diese mystische Verbindung mit Christus wird gepflegt durch das Gebet. Den gottgeweihten Jungfrauen schreibt er das schöne Wort, das gewiß auch er beherzigt hat: „Mit deinem Sinnen verweile immer bei Christus, auf seine Ankunft hoffe jederzeit! Wenn er dir zu zögern scheint, steh auf! . . . er zögert wohl, wenn du das Gebet aufgibst, wenn das Psalmengebet auf deinen Lippen verstummt“ (De virg. 12, 68/9).

Die große Gestalt des heiligen Bischofs kann auch heute seinen Nachfolgern im Bischofsamte und den Arbeitern auf dem Felde der Mission ein Vorbild sein. Wenn sie ihm nachstreben in all den Schwierigkeiten, die in der Gegenwart das Missionswerk aufwirft, mag sich auch an ihnen bewahrheiten das schöne Wort, das Ambrosius in „De Isaac et anima“ (5, 41) schreibt: „Viele suchen Christus in Ruhe und Muße — und finden ihn nicht, sie suchen ihn in Bedrängnis und Not — und finden ihn schnell“.

⁵ Düsseldorf 1922.

Ein neu veröffentlichter Missionstraktat des Tommaso Campanella

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

Als der Philosoph und Staatsmann Boethius bei Theoderich dem Großen in Ungnade gefallen war und in seiner Kerkerhaft nach Antwort auf die letzten Fragen der Weltordnung suchte, fand er Trost und Stütze in der Philosophie; er schrieb sich seine Zweifel von der Seele mit dem unvergänglichen Werke „De consolatione philosophiae“. Als der italienische Philosoph Tommaso Campanella O. P. (1568—1639) wegen einer Verschwörung gegen die spanische Herrschaft in Neapel angeklagt von 1599 bis 1626 im Kerker schmachtete, dessen Strengheiten zeitweilig gemildert wurden, sodaß er unbehindert studieren konnte, benutzte auch er diese eigenartige Mußzeit zur Schriftstellerei und verfaßte mehrere Werke, u. a. den „Sonnenstaat“. Von Paul V. ermahnt, seine Talente in Zukunft besser zu benutzen, demütigte er sich vor Gott und fand Gnade: „Du hast es meinem Geiste eingegeben, daß ich, der ich Herr über alle werden wollte, der Diener aller zum Heile würde und sie erweckte zur Besinnung auf dich, wie auch ich erweckt worden bin“. (Quod reminiscetur, lib. 1 cap. 2 art. 1.) Im Zustande dieser Erweckung durchbricht er im Geiste die Mauern seines Gefängnisses, überschaut „die Sekten, Religionen und Gesetze der Menschen, die neuen und alten Lehren beider Hemisphären“ und muß nun feststellen: „Ein großer Teil unseres Geschlechtes liegt elend am Boden ohne Kenntnis Gottes, des höchsten Gutes; einige verehren statt des höchsten Gutes die Sonne, die Gestirne, die Elemente, andere verehren verstorbene schlechte und mächtige Menschen, die sich selbst nicht retten konnten, andere verehren Tiere und Flüsse, Vögel und Schlangen“. Bei dieser düsteren Vision hört er die „scharfsichtige Caritas“ sprechen: „Sammle deshalb örtlich oder im Geiste und volumine isto alle Menschenkinder zur Erkenntnis des wahren Glaubens an den wahren Gott, so daß sie eine wirklich gute Lebensweise wählen, die den Weg zur Ewigkeit bereitet . . . Nam et Campanella cognominor, cuius est homines ad Deum vocare (Quod rem. lib. 1 cap. 2 art. 2). Es drängt ihn nun, aus seiner „cella diabolorum“ Botschaften auszusenden, um die ganze Christenheit an ihre Missionsaufgabe zu erinnern. Auch drängt es ihn, sich an die getrennten Christen zu wenden und an die Heiden, Juden und Mohammedaner, um sie zum Eintritt in die Kirche zu bewegen. Er hat eine neue religiöse Lebensaufgabe gefunden! So

gehört auch der politische Gefangene Campanella ähnlich wie Boethius zu jenen großen Entsagenden, denen es nach Fr. Klingner gegeben ist, „Verlust in Verzicht, Zwang in Freiheit umzuwandeln und einem hoffnungslosen Schicksal etwas abzugewinnen, was gleichsam mit eigenem Leben ausgerüstet strahlkräftig, helfend und heilend die Zeiten überdauert“.

Aus solcher religiösen Haltung ist ein literarisches Werk entstanden, in dem wieder das „Gott will es“ der Kreuzzugsprediger aufglüht, aber auch kirchenpolitische Theorien eines Bonifaz VIII. sichtbar werden und Hoffnungen der Utopisten, die seit Thomas Morus Eintracht und Frieden auf Erden von einer besseren Organisation des Gemeinwesens erwarten; auch offenbart sich ein „außerkanonischer Prophetismus“, der sich u. a. auf Joachim von Fiore, Birgitta von Schweden, Vinzenz Ferreri, Ambrosius Catharinus beruft. Missionarisch gesehen eine Werbeschrift im Dienste der katholischen Weltmission und der Wiedervereinigung aller Christen, zugleich ein missionstheoretischer Traktat, der trotz Empfehlung von einigen phantastischen Missionsmitteln und trotz Verwertung einseitiger philosophischer Theorien doch auch vielseitige Anregungen für die theoretische Missionsbegründung und praktische Missionsmethode bietet. Nach dem Urteil von Prof. Amerio ein „opus cum consilii, tum rerum verborumque gravitate praestantissimum“. Das Werk wurde 1615/18 während seiner Haft geschrieben und unter Benutzung schon früher verfaßter Schriften zusammengestellt, nämlich einer früheren Missionsschrift zur Bekehrung der Heiden von Ost- und Westindien und der antilutherischen Kontroverstraktate; es trägt den Titel *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Psal. XXI. Volumen quatripartitum*. Der 1. Teil enthält die Legationen an die Himmelsbewohner (*coelicoli*), an die Christen und an die christlichen Fürsten, der 2. Teil die Legationen an die Heiden, der 3. Teil die Legationen an die Juden, der 4. Teil die Legationen an die Mohamedaner. Obwohl das Werk nach Überarbeitung und Prüfung durch die Censoren 1630 zur Drucklegung freigegeben wurde, — beanstandet wurden u. a. seine Theorien über den Pansensismus und über die Prädestination — konnte es nicht im Druck erscheinen, denn das Manuskript wurde nach Angabe von Prof. Amerio von dem Magister Sacri Palatii zurückgehalten. Einige Bruchstücke der Schrift wurden später veröffentlicht, so daß die missionarische Bedeutung Campanellas bisher nicht gewürdigt werden konnte¹, während er durch seine philosophischen Schriften

¹ In der *Bibliotheca Missionum* von Streit (I 329) wird nur der Titel

und besonders durch den „Sonnenstaat“ in weiteren Kreisen bekannt wurde. Seit 1939 verdanken wir Prof. Romano Amerio eine vollständige Ausgabe der ersten Hälfte des Werkes (Tommaso Campanella, *Quod reminiscuntur*, ed. R. Amerio, Patavii 1939, Officina libraria Cedam, 273 S.). Amerio, der sich schon länger mit C. beschäftigt hat, kommt auf Grund seiner Forschungen zu einem anderen als bisher üblichen Urteil, indem er die Rechtgläubigkeit C.s, wenigstens der Substanz nach, vertritt.

Der Missionstraktat kann in seiner vollen Bedeutung erst nach Herausgabe des 2. Teiles gewürdigt werden. Deshalb beschränken wir uns hier auf einige Feststellungen und Hypothesen. Veranlaßt wurde das Werk wahrscheinlich durch das Zusammenwirken mehrerer Umstände, nämlich von außen her durch die schon erwähnte allgemein gehaltene Mahnung Paul's V., ferner durch die im Zeitalter der überseeischen Eroberungen kurz vorher erschienenen Missionstraktate, vielleicht durch die Schrift des Thomas a Jesu „De procuranda salute omnium gentium“ 1613, von innen her durch Eingebung Gottes, was er selbst an der früher mitgeteilten Stelle sagt und auch im 25. Buch seiner „Theologica“ hervorhebt: „Et Deus ipse per vim fere misit in mentem ut scriberem librum attitulatum *Quod reminiscuntur* . . .“ (vgl. *Introductio* zu *Quod remin.*). Was die Beziehung zu Thomas a Jesu angeht, so sind mir in den Werken beider Missionsschriftsteller mehrere Ähnlichkeiten aufgefallen. Beide beginnen ihre Schrift mit dem Vers 28 des 21. Psalms: Thomas a Jesu leitet den Prolog mit diesem Vers ein, wobei er nur die beiden Psalmworte „*Reminiscuntur et*“ ausläßt; Campanella wählt den Vers als Buchtitel. Auch die eigenartige äußere Einteilung der Schrift von Campanella in der literarischen Form von 4 Legationen findet eine gewisse Vorlage bei Thomas a Jesu, der schreibt: „*invenies trinam legationem Deum ad homines destinasse, ut ad veritatem amplectendam adducerentur*“, was dann näher von ihm ausgeführt wird (lib. 4 p. 1 cap. 1). Beide behandeln die Mis-

der vier Teile mitgeteilt; in der Missionsgeschichte von Schmidlin (1925, S. 319) wird nur angegeben, C. habe einen missionstheoretischen Traktat „über die west- und ostindische Missionsmethode“ verfaßt. Seit einigen Jahren hat sich die wissenschaftliche Forschung von neuem mit Campanella beschäftigt, um seine zahlreichen, zum Teil noch unedierten Schriften festzustellen und auch die Quellen für seine philosophischen und theologischen Ansichten aufzudecken; vgl. die wertvolle Arbeit von Luigi Firpo, *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Turin 1940, vor allem den inhaltreichen Aufsatz von Romano Amerio: *Circa il significato delle variazioni redazionali nell'elaborazione del „Reminiscuntur“ di Fra Tommaso Campanella*, in: *Sophia. Rivista internazionale di filosofia e storia della filosofia*. Jahrg. VII Nr. 4 S. 419–453, Neapel 1939.

sionspflicht des Klerus, der Orden, der weltlichen Fürsten. Beide beschäftigen sich eingehend mit dem Missionsobjekt, das sie nach der Verschiedenheit des Glaubens in eigenen Abschnitten darstellen: Getrennte Christen, Juden, Mohammedaner und Heiden. Beide machen den auffallenden außergewöhnlichen Vorschlag, eine Zentralstelle in Rom zu errichten, damit die Christianisierung der Welt erfolgreicher und schneller durchgeführt werde: Thomas a Jesu wünscht die Gründung einer neuen Kongregation in Rom (lib. 3 cap. 1); Campanella wünscht, wohl beeinflusst von seiner Vorliebe für eine Universalmonarchie mit hierarchischer Spitze, die Bildung eines gemeinsamen Senats der ganzen Christenheit in Rom aus Vertretern der geistlichen und weltlichen Mächte, der alle Streitigkeiten unter den christlichen Fürsten beilegt und auf Grund der wiederhergestellten Einheit „die Christen zu Herren der Welt macht“, so daß die Heiden „viribus unitis et exemplo mutuae inter nos charitas“ leichter bekehrt werden und die Sekten verschwinden (lib. 1 cap. 5 art. 2). Ein Vorschlag etwas „phantastischer Art“, wie er selbst zugibt, der aber zusammen mit der starken Missionswerbung seiner Schrift nicht ohne Einfluß auf die Gründung der Kongregation für die Glaubensausbreitung 1622 geblieben sein dürfte — eine Beeinflussung, die er selbst ausdrücklich in der Widmung an Gregor XV. hervorhebt.

Andererseits ergibt sich schon aus der Prüfung des ersten Teils von „Quod reminiscentur“ ein wesentlicher Unterschied in den Naturanlagen und in der literarischen Form der beiden Missionologen. Thomas a Jesu schreibt trotz seiner Missionsbegeisterung maßvoll, gibt viele besonnene Ratschläge und stützt sich weitgehend auf kirchliche Autoritäten. Campanella dagegen ist glutvoll, oft schwülstig wie überladener Barock; seine Gedanken strömen mit der Gewalt eines Wildbaches dahin; er ist origineller als Thomas a Jesu, verliert sich aber öfter in unfruchtbare, sogar astrologische Spekulationen und tritt sehr polemisch auf, denn er will in der Missionsschrift „disputieren“ gegen die falschen Religionssysteme „per bellum spirituale, omisso martiali et grammaticali“ (im 25. Buch seiner Theologica). Es wird eine Aufgabe der Wissenschaft sein, nach Erscheinen des 2. Teiles von „Quod reminiscentur“ die geistigen Beziehungen C.s zu Thomas a Jesu und zu den bedeutenden Missionstheologen des 16. Jahrhunderts wie de las Casas, Franz von Vittoria, Acosta aufzudecken, aber auch zu Thomas von Aquin (Summa contra gentiles, De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos) und zu den anderen Missionsschriftstellern seines Ordens aus dem Mittel-

alter². Jedoch scheint auf Grund der Forschungen von Amerio schon festzustehen, daß die Missionsauffassung und Missionswerbung C.s durch die ihm eigentümlichen philosophisch-theologischen Theorien beeinflußt ist. Die Idee der angeborenen Gotteserkenntnis, die sich in der Erinnerung (*reminiscentia*) entfaltet, ist „die Wurzel des Missionsideals von Campanella und der Schlüssel zu *Reminiscentur*“. Ferner ist Christus nach C. „die universale Vernunft, die sich in der Natur ausprägt und in der Menschwerdung vollendet, in Kraft deren jeder Anschluß des Geistes an die Vernunft letztlich einen Anschluß an Christus bedeutet“, der dann auch ausdrücklich durch Annahme der christlichen Religion vollendet werden muß. *Tale è l'idea matrice del Reminiscentur*, folgert Amerio. (*Sophia*, 1939, S. 441 u. 445.)

Mit welcher Fülle von Wissen Campanella an seine literarische Missionsaufgabe herangetreten ist, zeigen seine zahllosen Berufungen auf Autoritäten, von denen beispielsweise genannt seien Plato, viele Kirchenväter, Bonifaz VIII., Dante, Thomas Morus. Er gibt selbst über sein Wissen mit folgenden Worten Auskunft: „*Confiteor, ut tibi (sc. Deo) gloria et mihi confusio: inter sapientum innumerabilia ingenia non ignobili loco posueras ingenium meum, nec erat in mundo quod alius inter veteres et recentiores tam philosophos, quam legislatores, poetas, cosmographos, medicos, astrologos, caeterosque occultarum et notarum scientiarum professores nosset, quod ego non studuerim mihi remanere non ignotum*“ etc. (*Quod rem. lib. 1 cap. 2 art. 1*). Wie ungebrochen und religiös begeistert der gefangene Predigerbruder, bedrückt von körperlichen und seelischen Leiden, seine Aufgabe in Angriff nimmt, deuten folgende Sätze in seiner „*Oratio ad Deum deorum*“ an, die ich in Übersetzung mitteile: „Als Du Mensch geworden mich mit Deinem Blute aus härtester Knechtschaft erlöst hattest, habe ich das für nichts erachtet und glaubte in Vernichtung zu versinken, wenn ich aufhörte zu dienen. Deshalb hast Du mich, der ich in der Eitelkeit meiner Gesinnung wandelte, in die Tiefe des Elends gestoßen und mich nicht nur des körperlichen Wohlseins beraubt, sondern mich auch noch mit Qualen erfüllt: Du hast mir Kerker auf Kerker zugeteilt, so daß ich gründlich lernte, den Kerker nicht zu lieben; Du hast mir grausamste und lange Plagen zugeteilt und 19 Jahre in einem tiefen Loch zusammen mit Spinnen, Salamandern und Skorpionen, eine Behausung in Finsternis und Todesschatten . . . Und der ich meinen Vätern und Herren nicht gehorchte, sondern mich

² Vgl. M. Grabmann, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrh., in *ZM* 1911, 137 ff.

für wert hielt, über sie erhoben zu werden, wurde den Likatoren und Henkern gänzlich ausgeliefert. Ich verschmähte die Zelle der Heiligen und wohne jetzt in der Zelle der Teufel . . . Mache mich, o Herr, aus einem Saulus zu einem Paulus. Du weißt es, o Herr, der Du allein Nieren und Herzen erforschest, wie sehr ich nach dem Heile der Menschen verlange und dürste, damit sie in Besinnung sich zu Dir wenden, und wie ich, versucht im Glauben, immer wieder zu Dir zurückkehre . . . Erwecke, o Herr, unsere Herzen, damit wir Dir die Wege bereiten. Erleuchte Deinen Pontifex auf dem Wege der Wahrheit und stärke ihn, daß er eine gute Brücke zwischen Dir und den Menschen schlägt und sie erhält. Schicke Engel zu Deinem Stellvertreter, zu den Kardinalen Deiner Kirche, zu den Königen der Erde, damit sie sich auf die Erneuerung der Welt besinnen und alle Kraft darauf verwenden, um die ganz kostbaren Seelen der Juden, Mohammedaner und Heiden und Irrgläubigen zu gewinnen, einen Konvent des ganzen Menschengeschlechtes berufen und zeigen, daß nur Du der Herr bist, der allein von allen Nationen angebetet werden muß“ (Quod rem. lib. 1 cap. 2 art. 1) ³.

³ Ein folgender Artikel wird den näheren Inhalt des 1. Teils von Quod reminiscitur darlegen. — Das Ergebnis seiner Forschungen über den Missionstraktat faßt Romano Amerio in folgenden Sätzen zusammen, die wegen ihrer Wichtigkeit im Originaltext hier mitgeteilt werden: 1. Il Reminiscitur è un documento sostanziale e in un certo senso verticale della maturazione ideologica del C. e un momento topico della sintesi tra religione naturale e rivelazione cristiana in cui il filosofo vede prendere la loro diritta forma quei valori che, astrattamente intuiti e tentati, avevano agitato e improntato di sè la sua coscienza giovanile. 2. Tenuto conto di questa maturazione, può dirsi che tutte le componenti psicologiche (profetismo, riforma, astrologia ecc.) e le direzioni noologiche (religione naturale, pansensismo, molinismo ecc.) della personalità campanelliana si ritrovano come costanti nel Reminiscitur. 3. L'analisi delle trasformazioni operate nel testo sotto la suggestione dei revisori, e massime del P. Riccardi, mostra il conflitto tra la cautela che sopravvaluta, non senza ragione, la tradizionalità della forma, il cui abbandono minaccia la defezione del contenuto, e l'ardimento rinnovatore che, per assicurare in sintesi nuova quel contenuto, tenderebbe a misconoscere la tradizionalità della forma. Essa rivela in pari tempo un'alquanto composizione delle due opposte esigenze sicchè la sintesi nuova riesca ad affermarsi nell'accomodazione della forma. Queste resultanze possono contribuire al ripensamento del problema campanelliano ed indicano la direzione in cui sembra a noi doversi raggiungere qualche assodamento positivo. — Sophia, 1939, I. c. pag. 447.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Mission und Kaste in Südindien

Von Jos. Alb. Otto S. J.

Von jeher war die Kastenfrage im Süden der Gangeshalbinsel besonders brennend. Hier liegt in dem Länderdreieck östlich der Ghats vom Kap Comorin bis hinauf zum Mündungsdelta des Cauvery die große Jesuitenmission von Madura. Franz Xaver hatte einst unter den Paravern der Fischerküste sein Missionsapostolat begonnen. Im Jahre 1606 drang P. Robert de' Nobili in das Innere des Landes nach Madura vor, der Hochburg des südindischen Brahmanentums, wo sich damals gegen zehntausend Brahmanenstudenten dem Studium der alten indischen Weisheit widmeten. Dank der klugen Anpassungsmethode machte die Heidenbekehrung erfreuliche Fortschritte, auch in den höheren Kreisen der Hindugesellschaft. Nach 1700 war diese südindische Mission das einzige Gebiet, wo die Missionsarbeit noch nicht ganz in Christenseelsorge aufgegangen war, sondern noch Heidenbekehrung im großen Stil betrieben wurde. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts spendete man gegen 400 000 Taufen, davon 100 000 an Erwachsene. Beim Untergang der alten Jesuitenmission zählte man in den Grenzen der späteren Maduramission gegen 170 000, nach andern Angaben sogar 270 000 Katholiken¹.

Durch die Zerstörung des Jesuitenordens war die blühende Mission Jahrzehnte hindurch verwaist. Der einheimische goanesisch-malabarische Klerus, der vereinzelt die Gemeinden besuchte, war der schweren Aufgabe nicht gewachsen und stand leider vielfach nicht auf der sittlich-religiösen Höhe seines Berufes. Die Christengemeinden drohten zu zerfallen und vom Heidentum langsam wieder überwuchert zu werden. Wenn die Masse der Katholiken trotz wachsender Unwissenheit und Mißstände dem Glauben treu blieb, so danken sie es dem gründlichen Wirken der alten Missionare. Das Christentum war in Südindien ein Stück Volkstum geworden.

Mit Ankunft der neuen Jesuitenmissionare 1837 begann der Aufbau der zerfallenen Mission². Langsam, aber unaufhaltsam wuchs das Christentum in das umliegende Heidentum vor. Vorbildlich wurde das

¹ Vgl. E. R. Hull S. J., *Bombay Mission History*, Bombay 1927, I 215 f., 279 f. — P. Dahmen S. J., Robert de Nobili S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und Indologie, Münster 1924, 77 ff. — J. Castets S. J., *La Mission du Maduré, Trichinopoly* 1924, 54 f. — M. Dubois, in: *Annales de la Propagation de Foi*, Lyon 1828, 52.

² J. A. Otto S. J., *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. J. Ph. Roothaan*, Freiburg 1939, 288 ff.

Schulwesen ausgebaut. Ein zahlreicher einheimischer Klerus machte es möglich, das weite Gebiet aufzuteilen: 1923 wurde das Bistum Tuticorin mit der Fischerküste und 1938 das Bistum Trichinopoly mit den nördlichen Zentren der Mission indischen Bischöfen unterstellt, während der mittlere Distrikt als Bistum Madura den Jesuiten verblieb. Die Katholikenzahl war während der hundert Jahre der neuen Mission (1837–1937) in den Grenzen von 1837 von 150 000 auf 407 000 gestiegen³.

Die Maduramission ist wohl die einzige Mission Indiens in der neuen Zeit, in der hohe und höchste Hindukreise in größerer Zahl für die Kirche gewonnen werden konnten. Ein breiter Grundstock von Kastenchristen stammt noch aus der Zeit der alten Mission. Im Jahre 1936 gehörten von den 250 992 Katholiken des damaligen Bistums Trichinopoly nur 54 893 zu den Paria und „depressed classes“. Die übrigen sind Kastenchristen, darunter 23 121 Vellalan, die angesehenste Kaste nach den Brahmanen des Südens⁴.

Auch unter den Brahmanen hatte Madura Bekehrungen in einer Zahl erzielt, wie heute nirgendwo anders in Indien. Von den katholischen Brahmanen aus der Zeit des P. de Nobili, deren Zahl nie mehr als dreißig betragen hatte⁵, scheinen keine Spuren geblieben zu sein. Das Bekehrungswerk war neu zu beginnen. Zentrum wurde das Universitätskolleg St. Joseph zu Trichinopoly. Bei dem Neujahrsglückwunsch 1889 bat der Rektor P. Faseuille die Patres und Scholastiker um das Gebet, daß Gott den senden möge, der das große Werk der Brahmanenbekehrung in Angriff nehme. „Wenn ich wüßte, daß dieser Apostel der Brahmanen unter Ihnen wäre, ich würde ihm die Füße küssen.“ Durch diese Worte fühlte sich P. Billard, damals noch Scholastiker, zutiefst getroffen. Er machte ein Gelübde, seine ganze Kraft der Brahmanenbekehrung zu widmen, und unterschrieb es mit seinem Blute. Fünf Jahre später (1894) taufte er den großen Brahmanenkonvertiten Mahadeva Aiyer mit Frau und Töchterlein, ferner zwei andere Brahmanen. Sie bewahrten alle ihre Kastengebräuche, soweit diese nicht abergläubisch sind. Ein wahrer Verfolgungssturm brauste über die mutigen Konvertiten hinweg. Man stieß sie aus Verwandtschaft und Kaste aus. Aber sie blieben fest. Um den christlichen Brahmanen Lebensmöglichkeit in ihrem Stande und ihrer Kaste zu bieten, gründete P. Billard 1895 auf dem Gelände des Universitätskollegs das kleine Brahmanenviertel St. Mary's Tope. Neue Bekehrungen erfolgten. 1914 fand P. Billard in der Kapelle des Brahmanenviertels seine letzte Ruhestätte. Bis heute wurden gegen 200 Brahmanen getauft. Aus ihnen gingen viele Beamte, Professoren und einige Jesuiten hervor⁶.

Wohl gibt es im Gebiet von Goa und in Mangalore unter den Konkanchristen zahlreiche Nachkommen christlich gewordener Brahmanen der portugiesischen Zeit. Da sie aber viele ihrer Kastengebräuche aufgegeben haben, gelten sie in den Augen der heidnischen Brahmanen als kastenlos im Unterschied zu den christlichen Madura-Brahmanen. Annahme des Christentums bedeutet daher für die Brahmanen im Kon-

³ Nach Catholic Directory of India, Burma and Ceylon, Madras 1937/38.

⁴ J. C. Houpert S. J., A South Indian Mission, Trichinopoly 1937, 137, 143.

⁵ Dahmen, a. a. O. 54.

⁶ L. Lacombe S. J., L'Oeuvre de la Conversion des Hautes Castes, in: Nuntii de Missionibus, Rom 1927, I 201–336. — L. Lacombe S. J., A great Indian Convert. Rao Sahib V. Mahadeva Aiyer, Trichinopoly 1923.

kan den Verlust der Kaste. Kein Wunder, daß Bekehrungen unter ihnen kaum mehr erfolgen.

Im tamilischen Südindien hat der Kastengeist besonders schroffe und starre Formen angenommen. Duldung der Kastenordnung, soweit abergläubisch-heidnische Vorstellungen und Gebräuche ausgeschaltet wurden, war daher im 17. Jahrhundert für P. de' Nobili und seine Mitarbeiter die einzige Möglichkeit, das Christentum in Madura einzuführen. Dank dieser Duldung gelang es, auch unter höheren Kasten bedeutende Erfolge zu erzielen.

Die neuen Missionare im 19. Jahrhundert fanden bei ihrer Rückkehr die Kastengliederung ihrer Gemeinden vor. An eine Änderung war vorläufig nicht zu denken. Mit Recht drängte der General P. Roothaan auf Duldung der Kastenbräuche. Die Kathedrale in Trichinopoly, die P. Garnier 1839/41 erbaute, erhielt die übliche Kastenschanke. Wo die höheren Kasten eigene Kirchen und Kapellen besaßen, konnten die Paria, die dort meist in der Minderheit waren, nur an der Kirchentür dem Gottesdienste beiwohnen und die hl. Kommunion empfangen. Doch hatten auch sie eigene Kirchen, die von den Kastenchristen aus Furcht vor sozialer „Verunreinigung“ gemieden wurden. In den gemeinsamen Kirchen hatten Paria und niedere Kasten gesonderte Plätze im Seitenschiff oder hinter den höheren Kasten, oft sogar durch Schranken vom übrigen Kirchenraum getrennt. Beim Kommunionempfang hatten natürlich die höheren Kasten den Vortritt. Hartnäckig hielten diese an ihren angeblichen Vorrechten gegenüber den Paria fest.

Die Kastenordnung war eine starke Belastung für die Mission. Ein Pariapriester hätte das Priestertum und Altarssakrament in den Augen der Kastenleute, ja selbst der Paria, verächtlich gemacht. Der Priesternachwuchs mußte daher lange Zeit von den höheren Kasten allein gestellt werden. Noch 1926/27, also drei Jahre nach Übertragung des Bistums Tuticorin an den einheimischen Klerus, waren von den indischen Priestern der beiden Bistümer (Trichinopoly und Tuticorin) 52 Vellalan, 9 Paraver (darunter Bischof Tiburtius Roche S. J. von Tuticorin), 3 Naidus, je 2 Mudelis und Kaller, je ein Udayan, Reddi, Mupenar, Nadar, obwohl die Katholiken bei den Nadar, Paraver, Udayan, erst recht bei den Paria, zahlreicher waren als bei den Vellalan⁷.

Kastenstreitigkeiten in den Christengemeinden waren keine Seltenheiten. Bei der Streitlust des südindischen Charakters waren diese Zusammenstöße meist nicht tragisch zu nehmen. Doch nahmen sie zuweilen die schärfsten Formen an. In Cosavapatti verweigerten Vanniyan-Christen sechzehn Jahre lang (um 1860) dem Priester den

⁷ Vgl. *Missiones Catholicae*, Rom 1930, 74. — *La Mission du Maduré*, Noël 1927, 32. *Études* 190, 1927, 727.

⁸ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 4. Jahrgang. 2. Heft.

Zutritt zur Kirche, weil er einen Vellalan-Katechisten bei sich hatte⁸. Vadakenkulam und Kallikulam waren bekannt wegen ihrer ständigen Streitereien zwischen Paraver-, Vellalan- und Nadar-Christen⁹. Im Universitätskolleg St. Joseph zu Trichinopoly gab es 1893–1900 wahre Schlachten zwischen den Paravern und den Schülern höherer Kasten, die mit ihren Mitschülern aus der Perlfischerkaste nicht gemeinsam essen wollten¹⁰. Noch 1920 blieben die Katholiken der niederen Kaste in der Gemeinde der Erlöserkirche zu Trichinopoly einen ganzen Monat lang vom Gottesdienst fort und versperrten ihren Kastengenossen den Zutritt durch stöckebewaffnete Burschen, weil ihnen keine Genugtuung dafür geschah, daß ein kleines Mädchen niederer Kaste, das aus Versehen durch die den höheren Kasten vorbehaltene Kirchentüre das Gotteshaus betreten hatte, von einem jungen Burschen höherer Kaste aus der Kirche herausgeprügelt worden war¹¹. 1924 brach in der Gemeinde an der Kathedrale von Trichinopoly selbst eine schwere Revolte aus, da angeblich eine Prozession von Pariakindern, Erstkommunikanten, durch ein Gebiet gezogen war, das den Kastenchristen vorbehalten war¹². Eine unglaubliche Hetze in Wort und Schrift gegen Bischof und Missionare setzte ein. Es kam zu blutigen Schlägereien zwischen Angehörigen der verschiedenen Kasten. Über ein Jahr dauerte die Kraftprobe. Die Kastenchristen behielten ihre Vorrechte. Indes wurde seit 1925 in der Kathedrale die Kommunion ohne Unterschied der Kaste ausgeteilt¹³.

Doch ist seit zwanzig Jahren eine Auflockerung des starren Kastengeistes deutlich spürbar, mehr in den Städten, bei den Gebildeten, bei den Männern, weniger auf dem Lande, beim einfachen Volke, bei den Frauen. Die Predigt der Nächstenliebe und die Missionsschulen taten ihre Wirkungen, zumal in letzter Zeit, als gewisse Strömungen an der alten Kastenordnung zu rütteln begannen. Die revolutionäre, kommunistisch inspirierte „Self-Respect“-Bewegung, die nicht nur die soziale Unterdrückung der niederen Kasten durch den Hinduismus bekämpft, sondern den Kampf gegen alle Religionen, auch gegen die Missionare, auf ihr Banner schreibt, veranlaßte seit 1932 eine ziemliche Anzahl katholischer Paria in Trichinopoly, Kirche und Missionare zu boykottieren. P. Mahé, damals Rektor des Universitätskollegs St. Joseph, besuchte daraufhin in seinen Mußestunden die Paria- viertel der Stadt. Anfangs wurde er mit großem Mißtrauen, ja

⁸ L. Besse S. J., *La Mission du Maduré. Historiques de ses Pangous, Trichinopoly 1914*, 168.

⁹ Besse, a. a. O. 919, 734.

¹⁰ *Nuntii de Missionibus*, Rom 1928, I 391.

¹¹ *Nuntii de Missionibus*, Rom 1929, II 432 ff.

¹² Nach brieflichen Mitteilungen von S. E. Msgr. Leonard, damals Bischof von Trichinopoly, seit 1938 Bischof von Madura, vom 21. Mai 1939, nach denen wir auch im folgenden viele falsche Angaben in Zeitschriften richtigstellen.

¹³ *The Examiner*, Bombay 1924, 279, 286, 300, 360; 1925, 205.

zuweilen mit Feindseligkeit empfangen, gewann aber allmählich das Vertrauen der betörten Pariakatholiken zurück¹⁴.

Die Kastenchristen hatten die Gefahr endlich begriffen, die durch ihr starres Festhalten an den Kastenvorrechten im kirchlichen Raum für ihre Glaubensbrüder aus den niederen Kasten drohte. Hinzu kam der Kampf Gandhis gegen die Unberührbarkeit der Harijan, der „Gotteskinder“, wie er die Paria nannte. Auch die geistige Erhebung der niederen Kasten unter Führung von Dr. Ambedkar, der aus der „unreinen“ Kaste der Mahar stammt, gegen den Hinduismus, öffnete vielen die Augen. Auf der „All-India Depressed Classes Conference“ zu Luknow im Mai 1936 beklagte ihr Präsident R. L. Biswas die Kastentrennung der Katholiken Südindiens¹⁵.

Verschiedene Maßnahmen hatten schon früher zum Ausgleich der Kastengegensätze innerhalb der katholischen Gemeinschaft beigetragen. In den neunziger Jahren wurde am Universitätskolleg zu Trichinopoly ein Halbpensionat eingerichtet, das für die niederen und höheren Kasten gemeinsam war. Allerdings speisten die Pariaschüler getrennt¹⁶. In der Kollegskirche, die aus der gleichen Zeit stammt, anerkannte man keine Kastenvorrechte. Wohl beklagten sich die Kastenschüler darüber. Aber man antwortete ihnen: „Niemand zwingt euch, in diese Kirche zu gehen“¹⁷. Das Beispiel der freiwilligen Katechisten des Kollegs, meist aus höheren Kasten, die seit 1903 Pariakindern öffentlich Katechismusunterricht gaben, wirkte in der gleichen Richtung¹⁸, ebenso 1908 die Vereinigung des Vellalan-, Paraver- und Nadarzweiges der einheimischen Schwestern Unserer Lieben Frau von den sieben Schmerzen zu einer einzigen Genossenschaft¹⁹, ferner das Verhalten der bekehrten Brahmanen, die in ihrer Kapelle in St. Mary's Tope auch Paria zuließen. Auch die Erhebung des Paraver P. Tiburtius Roche S.J. zum ersten Bischof von Tuticorin trug zur Überbrückung der Kastengegensätze bei. Anfangs stieß er allerdings bei seinen Nadarchristen auf Widerstand. Sie schickten Proteste nach Rom. Aber durch seinen feinen Takt und seine Güte gewann der Bischof bald alle seine Christen für sich²⁰.

Immerhin bestanden noch Schranken genug. Einen mutigen Vorstoß machte das Universitätskolleg St. Joseph in Trichinopoly. Auf Wunsch der Kastenstudenten selbst wurden seit 1922 oder 1923 im Pensionat die Schüler der niederen Kasten zum gemeinsamen Essen zugelassen²¹, im Halbpensionat folgte man diesem

¹⁴ Nuntii de Missionibus, Rom 1934, VI 250 ff.

¹⁵ Depressed Classes. A chronical Documentation III, 91 f.

¹⁶ Nuntii de Missionibus, Rom 1929, II 427. — La Mission du Maduré, Noël 1930, 15.

¹⁷ Nuntii de Missionibus, Rom 1929, II 427 f.

¹⁸ Nuntii de Missionibus, Rom 1929, II 428, 439.

¹⁹ Besse, a. a. O. 40 f., 44 f., 490 f. 628.

²⁰ La Mission du Maduré, Noël 1930, 5.

²¹ Nuntii de Missionibus, Rom 1929, II 428 ff.



Beispiel erst zehn Jahre später, wo im Speiseraum die Paria-schüler von den andern durch einen Vorhang getrennt waren, und seltsam, am meisten waren die Paria über diesen Fortschritt erstaunt, ebenso im Universitätskolleg von Palamcottah²².

Das Jahr 1933 war ein Großangriff auf die Kastenschränken in den Kirchen. In zwei Konferenzen an dem St.-Josephs-Universitätskolleg, die von Kastenchristen abgehalten wurden, in drei Rundbriefen angesehener Kastenchristen aus Trichinopoly und endlich in dem gemeinsamen Hirtenbrief der südindischen Bischöfe vom 29. Juni wurde die Stimmung der Öffentlichkeit vorbereitet²³.

Das nächste Jahr (1934) brachte den ersten entscheidenden Schritt. Ein Wort des greisen Bischofs Barthe S. J. gab im Januar die Parole: „Ich verbiete, meinen Leib in meine Kathedrale zu übertragen und dort zu begraben, wenn dort die Kastenschränken nicht verschwinden“²⁴. Darauf wurden die Schranken in der Kathedrale von Trichinopoly beseitigt, ohne stärkeren Widerspruch zu erfahren. Das war ein gewaltiger Fortschritt, wenn man an die Ausschreitungen von 1924 denkt. Jetzt erkannten die Pariakatholiken, die sich durch die Hetze der Self-Respect-Bewegung hatten betören lassen, daß es ihren Glaubensbrüdern aus den höheren Kasten ernst war, und kehrten zur Kirche zurück.

Im Jahre 1936 beseitigte Bischof Leonard S. J. auch die Kastenschränken in der Erlöserkirche und in der Kirche von den „Sieben Schmerzen“ („Alte Kirche“ genannt), beide in Trichinopoly. Zugleich schaffte er den Kastenunterschied beim Kommunionempfang ab und gestattete den Paria-Brautleuten, ihre Ehe am Hauptaltar der Kathedrale einsegnen zu lassen.

Die Folge war die Revolte einer kleinen, aber lärmenden Gruppe Vellalanchristen. Sie besetzten zwei Filialkirchen der Stadtviertel Irudyapuram und Varaganery und holten sich von der Malabarküste zwei schismatische jakobitische Priester aus Travancore für den Gottesdienst. In den Zeitungen wurden phantastische Zahlen genannt. Tatsächlich betrug die Zahl der Abtrünnigen einige 200. Der Gottesdienst der Schismatiker wurde schwach besucht. Dagegen ging das Gemeindeleben an den beiden Pfarrkirchen ruhig seinen Weg weiter. Zur Erlöserkirche gehörten 4766 und zur „Alten Kirche“ 5424 Katholiken. Im Februar 1939 trat der jakobitische Priester P. K. Daniel von Irudyapuram sogar zur katholischen Kirche über, erklärte den erstaunten Rebellen seine Gründe und ermahnte sie, sich dem Bischof zu

²² A. Brou S. J., *Les Missions des Jésuites françaises*, Paris 1932/33, 54.

²³ Brou, a. a. O. 55. — *Nuntii de Missionibus*, Rom 1934, 315 ff. — *Maduré-Madagascar* 1934/35, 158 f.

²⁴ *Maduré-Madagascar* 1934/35, 160.

unterwerfen. Später unterwarfen sich noch zwei andere schismatische Priester, K. T. Thomas und Josua, die zeitweise abtrünnigen Katholiken geholfen hatten²⁵. Damit dürfte der Streit ziemlich am Ende sein.

Auch in anderen Orten fielen die Kastenschranken in den Kirchen, ebenso die Rangunterschiede bei der Austeilung der hl. Kommunion. Die Unzufriedenen aus den Kasten der Vellalan, Udayan, Vanniyan konnten sich nicht durchsetzen. Nur in Panjampatti, mit einer katholischen Gemeinde von 7700 Seelen, kam es 1936 zu schwersten Ausschreitungen. Die treuen Kirchgänger wurden mit Steinen beworfen und ihre Häuser teilweise niedergebrannt. Nur mit Mühe gelang es der Polizei, die Rebellen niederzuhalten²⁶. Doch war die Zahl der Hetzer, die sich sonst nie durch eifrigen Kirchgang ausgezeichnet hatten, gering, aber durch ihren Terror übten sie auf viele einen starken Zwang aus. Doch nach fünf Monaten war auch in Panjampatti die Ruhe wiederhergestellt.

Heute dürfte wohl fast überall die trennende Schranke zwischen den Kasten in den Kirchen gefallen sein. Allerdings besetzen die verschiedenen Kasten trotzdem häufig noch ihre alten Plätze, zumal in den Dorfkapellen, die von den Kastenchristen selbst errichtet wurden. In ihnen haben aber die Paria auch niemals Gleichberechtigung zu fordern gewagt. Wo die Paria noch im Hintergrunde der Kirche sich aufhalten, pflegt der Bischof auf seinen Reisen nur am Hauptaltar die hl. Kommunion auszuteilen, so daß die Paria den Raum der Kastenchristen durchschreiten müssen. Damit ist ein willkommener Präzedenzfall geschaffen. Im übrigen wird nach dem Fall der Schranken langsam die Vermischung der Plätze von selbst eintreten. Die Kunde von den Vorgängen in Trichinopoly dringt aufs weite Land, um dort die konservativeren Dörfler langsam zur Vermischung der Kasten in den Kirchen vorzubereiten. So kommt allmählich eine jahrhundertalte Entwicklung unter dem heutigen Druck von oben und unten, von links und rechts durch die Bewegungen unter Gandhi, Dr. Ambedkar und die „Self-Respect-Leute“ zu einem christlichen Ende. Auf jeden Fall, so urteilte 1939 Bischof Leonard, „im allgemeinen ist ein großer Schritt getan“.

Die Kastenschwierigkeiten der Mission lassen sich nur aus der beherrschenden Stellung der Kaste für das private und öffentliche Leben verstehen. Der Inder lebt in seiner Kaste wie der Fisch im Wasser. Ausschuß aus der Kaste bedeutet für den Einzelnen geradezu die Unmöglichkeit eines menschenwürdigen Daseins. Auch die „Kastenlosen“ sind eigentlich doch eine Kaste mit verschiedenen Gruppen, die teilweise einen recht ausgeprägten Kastenstolz zeigen. Religiös sanktioniert hat sich die Kasten-

²⁵ The Examiner, Bombay 1939, 539.

²⁶ Nuntii de Missionibus, Rom 1937, 41 ff.

ordnung seit Jahrtausenden so tief dem Volksbewußtsein eingepägt, daß sie einfachhin seine wirtschaftlich-soziale Existenzweise geworden ist. Ihre Vorteile sind nicht zu unterschätzen. Abbé Dubois, der bekannte Missionar und Indologe aus dem Pariser Missionsseminar, der lange Jahre in Indien lebte, glaubt in seinem klassisch gewordenen Werk über den Hinduismus urteilen zu müssen: „Ich für meinen Teil, der ich viele Jahre in freundschaftlichen Beziehungen mit den Hindus lebte, war wohl in der Lage, das nationale Leben und die nationale Eigenart genau zu studieren . . . Ich glaube, daß die Kastenordnung in vieler Hinsicht das Meisterwerk, die glücklichste Schöpfung der Hindu-gesetzgebung ist. Ich bin überzeugt, daß ganz allein die Verteilung des Volkes auf Kasten der Grund ist, warum Indien nicht in Barbarei versunken ist“²⁷. Doch leugnet Dubois nicht die Nachteile der Kastenordnung. Erst recht bildet sie für den modernen Fortschritt nach westlichem Vorbild den stärksten Hemmschuh. Sie ist wohl die Hauptschuldige, daß Indien über seine innere Zersplitterung nicht recht zu einem nationalen Einheitsbewußtsein kommt. Kein Geringerer als der große Bengali-Dichter Rabindranath Tagore, dessen Familie aus der Brahmanenkaste ausgestoßen ist, weil einer ihrer Vorfahren gegen die Kastenvorschriften eine Seereise unternommen hatte, urteilt äußerst scharf: „Die Regeneration des indischen Volkes hängt meines Erachtens unmittelbar und vielleicht einzig und allein ab von der Abschaffung des Kastenwesens“²⁸. Die moderne Zeit rüttelt immer unnachgiebiger an der alten Kastenordnung.

Auch von kirchlicher Seite empfand man immer, daß die Kastenordnung des indischen Lebens mit den vielen Härten und Ungerechtigkeiten zumal gegen die niederen Kasten und Kastenlosen nicht aus christlichem Geist geboren ist. Aber man war duldsam. Man wußte, daß die Kastenordnung trotz aller Mängel dem indischen Leben seinen festen Halt gab. Die Missionsleitung wünschte möglichste Schonung der Kastenunterschiede nicht nur im bürgerlichen Leben ihrer Christen, sondern auch im kirchlichen Raum. Die schonende Grundhaltung war vorherrschend in den südindischen Missionen der Pariser Missionare und Jesuiten östlich der Ghats, während man sich an der Malabarküste bei den Karmelitern und in Nordindien bei den Kapuzinern ziemlich über die Kastenbräuche hinwegsetzte oder sie schroff ablehnte. Aber die duldsamere Methode wurde von der Missionsleitung

²⁷ J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. By H. K. Beauchamp. Oxford 1906, 28.

²⁸ H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, München 1922, 328.

dringend für alle Gebiete gewünscht mit der stillen Hoffnung, daß sich wenigstens im kirchlichen Raum allmählich das christliche Wertgefühl der gemeinsamen Gotteskindschaft gegen alle Kastenunterschiede durchsetzen werde²⁹. Doch soll nicht durch gesetzliche Maßregeln von außen dem christlichen Indien eine neue Gesellschaftsordnung aufgezwungen werden. Indien soll langsam und organisch aus einem neuen, christlichen Geist heraus selbst seine neue Lebensform finden. Neue Zeit und christliche Mission wirken hier Hand in Hand.

Die Dringlichkeit der Überwindung aller Kastenschranken in den katholischen Gemeinden Indiens wird aus einem Ereignis des Jahres 1940 besonders deutlich. Vor einigen Jahren hatte Dr. Ambedkar, der Führer der 60 Millionen „Unberührbaren“, seine Anhänger aufgefordert, den Hinduismus zu verlassen und sich einer Religionsgemeinschaft anzuschließen, in der die Paria soziale Gleichberechtigung erhielten. Schon bald machte sich eine Bewegung zum Islam und Protestantismus bemerkbar. Aber stärker scheint die Neigung zur katholischen Kirche zu sein. Das erhellt aus der einstimmig angenommenen Entschließung einer Versammlung der Depressed Classes ganz Indiens, die im Frühjahr 1940 zu Chunar in Zentralindien tagte: „Diese allgemeine Tagung der Depressed Classes richtet einen Aufruf an die Autoritäten der Römisch-Katholischen Kirche in Indien, damit diese sich die günstige Gelegenheit nicht entgehen lasse. Zum Zeichen ihrer Dankbarkeit für alles, was sie von der katholischen Kirche in der Vergangenheit empfangen haben, bitten sie jetzt zu ihrer Rettung, in die wahre Herde eintreten zu dürfen.“ Der Appell wurde einstimmig von den Hunderten von Vertretern der Depressed Classes gebilligt. Diese Tatsache ist um so beachtlicher, da auf der Tagung Vertreter der Mohammedaner, Sikhs, Buddhisten und Protestanten bemüht waren, die Stimmung für sich zu gewinnen. Auch Gandhi riet ihnen, den Glauben und die Sitten ihrer Vorfahren nicht preiszugeben. Man machte den Vertretern der Depressed Classes die verlockendsten Zusicherungen für die Zukunft. Aber die einstimmige Antwort der Vertreter der 60 Millionen „Unberührbaren“ war der Aufruf an die katholische Kirche. Dieser Aufruf stellte die Kirche in Indien vor eine große Verantwortung³⁰.

²⁹ Dr. C. Becker S. D. S., *Indisches Kastenwesen und christliche Mission*, Aachen 1921, 51 ff. und 122 ff.

³⁰ Vgl. *Le Missioni Cattoliche*, Mailand 1940, 254.

Die Katechumenatspraxis der Weißen Väter

Von W. Ulms, Cleve

1. Teil. — Die Gesellschaft der Missionare Afrikas, die sog. Weißen Väter, im Jahre 1868 vom damaligen Erzbischof von Algier, Kardinal Lavigerie, für Afrika gegründet, arbeitet zur Zeit in 23 Missionsgebieten Nord-, West- und Innerafrikas¹. In allen diesen Missionen — unter Naturvölkern mit durchweg fetischistischer Religion und zu meist in Kolonialgebieten — glänzen die Weißen Väter missionsmethodisch durch ihr gediegenes Taufverfahren².

¹ Siehe die einzelnen Gebiete in der Statistik weiter unten. Die Diözesen Karthago, Constantine, Oran, Algier und Tunis kommen hier nicht in Betracht, da die Weißen Väter dort vorwiegend nur Europäerseelsorge ausüben. Vgl. Afr.B. 1939, S. 102.

² Quellen und Literatur dazu nach der mehr normativen Seite: Instructions de Mgr. Lavigerie aux premiers Missionnaires de l'Afrique équatoriale, Algier 1878 (u. ö.), bzw. jetzt Instructions de Son Eminence le Cardinal Lavigerie à ses Missionnaires, Maison-Carrée, Algier 1907, wozu auch die Aufsätze: Hallfell, Die Missionsgrundsätze des Kardinals Lavigerie, in: Düsseldorfer Missionskursus, Aachen 1920, S. 184—192; Van den Bulcke, Kardinal Lavigeries Apostolaat-Programma voor Midden-Afrika, in: Kerk en Missie, Brüssel 1926, pp. 5—15; Les Idées principales du Cardinal Lavigerie sur l'Evangélisation de l'Afrique, in: Revue d'Histoire des Missions, Paris 1925, pp. 351—396; ferner die Statuta Synodalia Vicariatus Apostolici Ugandensis Henrici Streicher, Ep. Tabracensis ac Vic. Ap. Ugandensis, auctoritate ad usum cleri indigenae edita, Rom 1923 (= Stat.Ug.); Mgr. Hirths Directoire pour le Catéchuménat à l'usage des Missionnaires du Nyanza Méridional, Algier 1909; Ap. Vik. Mgr. Julien Gorju, Statuts Synodaux du Vic. de l'Urundi, Maison-Carrée, Algier 1929; Mgr. Roelens, Instructions aux Missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo, Baudouinville 1923. An Fundgruben nach der descriptiven Seite ein Privatbericht aus Bangweolo von 1921, dann allgemein die Missionszeitschriften: Afrikabote der Weißen Väter in Trier (= Afr.B.), Echo aus Afrika der Petrus-Claver-Sodalität (= Echo), die Katholischen Missionen (= KM), Missions Catholiques in Lyon (= MC), die Fideskorrespondenz in Rom (= FK), Zeitschrift für Missionswissenschaft (= ZM), Revue générale Grands Lacs (= Grands Lacs), besonders die Aufsätze: Feger, Das Katechumenat im Vik. Bangweolo, in: KM 1932, S. 336—338; Drost, Das Laienapostolat der Katechisten oder einheimischen Lehrer in Uganda, in: Afr.B. 1921, S. 3 ff., 45 ff.; Gräfin Ledóchowska, Früchte der Reform Sr. Heiligkeit Pius' X. in betreff des Empfangs der hl. Kommunion in den Missionen Afrikas, Referat auf dem 23. Eucharist. Weltkongreß zu Wien 1912 (dem ersten, wo die Missionen vertreten waren), in: Echo 1913, S. 4 ff., 25 ff.; des weiteren Aufsätze von: de Louw, Het Catechumenat in de Missien der Witte Paters, in: De Katholiek, Utrecht 1917, p. 209 ss; Van den Bulcke, Het Catechumenat bij de Witte Paters van Afrika, in: Kerk en Missie, Brüssel 1924, pp. 3—13; Larue, Baptêmes d'Adultes au Bangweolo, in: Les Missions Catholiques, Lyon 1924, pp. 338—341. In der Buchliteratur: Frey, Die Gesellschaft der Missionare von Afrika Weiße Väter, 1918; Hallfell, Uganda. Eine Edelfrucht am Missionsbaum der kath. Kirche, Freiburg 1921; Paas, Werden und Wirken des Negerpriesters Donatus Leberaho, Bd. 1/2 der Sammlung: Unter der Äquatorsonne, Bilder aus den innerafrik. Missionen der Weißen Väter, Trier 1927; Schmidlin, Kath. Missionslehre, 1923; ders., Kath. Missionsgeschichte, 1924; ders., Die kath. Missionen in den deutschen Schutzgebieten, 1913; Schwager, Die kath. Heidenmission der Gegenwart.

Grundlegende Norm dafür sind die Anweisungen ihres Gründers zu einer soliden Methode³. Nach Lavigeries Plan nämlich sollten die Missionare die lebendige Verbindung mit den Ungetauften und damit die Möglichkeit, den Gnadeneinfluß von Christus her an diese weiterzugeben, hauptsächlich anstreben in einem regelrechten Katechumenat, das in vielem an das scharf gegliederte, abgestufte Katechumenat der altchristlichen Zeit erinnert und diesem auch bewußt nachgebildet ist. Die erste Stufe sollte die Anfangskatechumenen umfassen, die Lavigerie in Anlehnung an die altkirchliche Bezeichnung „Postulanten“ genannt haben wollte, weil sie ein ernsthaftes Verlangen nach der Taufe und dem Christentum mit seinen Pflichten und Rechten bekunden mußten. Nach Art der alten Arkandisziplin sollte ihnen der Zutritt zur hl. Messe oder anderen öffentlichen Kulthandlungen noch verwehrt und in der Glaubenslehre eine auf bestimmte Wahrheiten beschränkte Unterweisung gegeben werden, um so mehr aber eine systematische Einführung in das christliche Sittengesetz und Leben statthaben. Die zweite Gruppe, deren Angehörige als eigentliche Katechumenen anzusprechen sind, sollten unter merklicher Erweiterung in die spezifisch christlichen Wahrheiten von der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi, den Heils- und Gnadenmitteln der Kirche usw. eingeführt und auch beim Gebets- und Lesegottesdienst der hl. Messe mit Verlesung des Evangeliums und anschließender Homilie — der altchristlichen Katechumenenmesse — zugelassen werden. Zu einer dritten Gruppe endlich sollten jene ausersehen werden, die als „Electi“ die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe beginnen konnten ohne irgendwelche Arkandisziplin. In pastoraler Weitsicht forderte Lavigerie für dieses Katechumenat eine Dauer von wenigstens vier Jahren, davon zwei für das Postulat und zwei für das eigentliche Katechumenat. Der Hauptgrund war für ihn die Befürchtung, es möchten bei allzu leichter und rascher Taufspendung manche nachher rückfällig werden und dem christlichen Namen nur Schande bereiten⁴.

Dank diesen strengen Vorschriften ihres Stifters suchten die Weißen Väter gleich zu Anfang ihrer afrikanischen Tätigkeit nicht so sehr in kurzer Zeit eine große Anzahl Eingeborener zu taufen, sondern vor der Taufe die Kandidaten gründlich zu unterrichten und auch im christlichen Tugendleben zu erproben⁵. Auch heute noch sehen sie das beste Mittel zu einem nachhaltigen Bekehrungserfolg im Katechumenat,

II. Die Mission im afrik. Weltteil, Steyl 1908; Freitag, Missionskunde, 1924; Dubois, Le Répertoire Africain, Rom 1932.

³ Für die Berechtigung und Angemessenheit seiner Grundsätze war Lavigerie bereits in seinem *Mémoire secret adressé au Cardinal Franchi sur l'Évangélisation de l'Afrique équatoriale* vom 2. Jan. 1878 eingetreten und hatte am 15. Febr. gleichen Jahres durch den Kardinalpräfekten der Propaganda den Organisationsplan für das Katechumenat gebilligt erhalten. Auch später wurden seine Grundsätze durchaus anerkannt, z. B. durch Papst Leo XIII. Vgl. dazu Baunard, *Vie de Mgr. Lavigerie*, Paris 1922, II, 9 ff.; ferner *Instructions*, 249 s., 294, 309 s.

⁴ *Instructions* 250 s., 300, 310; Hallfell, *Düss. Kursus*, 186; ders., *Uganda*, 178; Van den Bulcke, *Apostolaat-Programma*, 4 s.; *Revue d'Histoire*, 1925, 351 s.

⁵ So heißt es z. B. von Ruanda, daß erst Ostern 1904, also vier Jahre nach Beginn der dortigen Mission, die ersten 22 Taufen gespendet wurden auf der schon früh gegründeten Station Isavi (nach Grands Laes 1939, 89).

wenngleich im Augenblick infolge äußerer Umstände (Dienste für Häuptlinge und Mandatsregierung, Steuerarbeit, Bergwerksarbeit usw.) für die Männerwelt die Möglichkeiten zu einem regelmäßigen Katechumenat sehr gering geworden sind. Die ausgedehnten, von der römischen Missionsbehörde gutgeheißenen Anweisungen des Stifters bestimmen unter Ergänzung der auf Grund langjähriger Missionserfahrung getroffenen Erlasse der Einzelgebiete auch die heutige Praxis, sowohl nach dem äußeren Ablauf und der Dauer wie auch nach der inneren Einrichtung und Gediegenheit⁶.

1. So hat man zunächst der äußeren Aufmachung nach überall die drei Katechumenatsstufen oder -klassen:

1. Das sog. Postulat, eine Art Vorkatechumenat, für jene Heiden, die ihren Wunsch nach Zugehörigkeit zur christlichen Religion durch Unterrichtsbesuch und Anhören des Missionars oder Katechisten bekunden. Diese Postulanten können in den Anfängen einer Mission auf der Station regelmäßig sich versammeln, später auch dem Katechumenenunterricht beiwohnen, im übrigen müssen sich ihrer die Katechisten oder andere bewährte Christen unter Leitung eines Missionars annehmen. Hauptziel des Postulats ist es, die christliche Lehre erst einmal allen zugänglich zu machen.

2. Das eigentliche Katechumenat mit regelmäßigem und obligatorischem Unterricht. Es stellt aber wesentlich nicht nur eine längere oder kürzere Zeit des Studiums und der Unterweisung in den christlichen Glaubenswahrheiten dar, sondern ist vor allem eine Probe der Treue und Beharrlichkeit und eine Zeit der Einführung in ein wahrhaft christliches Leben.

3. Dieses eigentliche Katechumenat scheidet sich gewöhnlich überall wieder in zwei Abteilungen, so daß es praktisch eine dritte Stufe der sog. „Electi“ als nähere Vorbereitung auf die Taufe gibt. Diese nähere oder letzte Vorbereitung erfolgt fast immer und überall, wenigstens für die letzten Wochen, durch besonderen Unterricht und geistliche Übungen auf der Missionsstation. Der Missionar läßt die Kandidaten aus ihren Heimatdörfern kommen, wo sie ihre Familie und ihre gewohnte Arbeit zurücklassen, wo aber durch den Katechisten alles geregelt und vorgesehen wurde, damit ihre Abwesenheit keine Unannehmlichkeiten bereite. Alle Altersklassen sind dabei vertreten, junge Leute von 15–20 Jahren, seltener solche, die dieses Alter noch nicht erreicht haben, Greise und Greisinnen, vor allem aber Ehepaare, Männer und Frauen, die zusammen zur hl. Taufe zugelassen werden. Die Kandidaten werden meistens bei den christlichen Familien in der Nähe der Station untergebracht oder wohnen in eigens dafür erbauten Hütten. Für ihren Unterhalt haben sie während dieser Zeit selbst zu sorgen; nur in besonderen Fällen kommt dafür die Mission auf⁷. Diese nähere

⁶ Vgl. zum Ganzen Stat.Ug., n. 296/97; Van den Bulcke, Apostolaat-Programma, 4 s.; Afr.B. 1925, 110; 1926, 333 f.; 1928, 266; 1930, 55 u. 1938, 13 ff., 59; Feger, in KM 1932, 336; Hallfell, Uganda, 178; Frey, 49, 54 f.; Schmidlin, Missionslehre, 364; ders., Missionsgeschichte, 450; ders., Miss. d. Schutzgeb., 138; Schwager, 189; Freitag, 85; Paas, 32; de Louw, 209 f.; Van den Bulcke, Catechumenaat, 3; Larue 338. Privatmitt. von P. Frid. Rauscher vom 3. Nov. 1940.

⁷ Stat.Ug., n. 299 ss.; Privath. Bangweolo 1921; Afr.B. 1925, 110 ff.; 1926, 337; 1928, 266 ff.; 1930, 55 f.; 1932, 197; 1938, 59; Echo 1918, 27 f.;

oder letzte Vorbereitung auf die Taufe heißt vielfach „Großes Katechumenat“, wohl weil die Kandidaten von den kleinen Anfängen des Postulats durch das lange Katechumenat hindurch gewissermaßen bis zur Vigil des großen Tauffestes gekommen sind und nun in stiller Zurückgezogenheit der großen Gnade harren. Auch heißt die unmittelbare Vorbereitung wohl das „Regelhafte Katechumenat“, da die Teilnehmer einer Regel und Hausordnung unterstehen⁸. Das Große Katechumenat einer Zentralstation kann in volkreichen Außenstationen Filialen haben, in denen die Tauffbewerber unter Leitung eines Missionars die Vorbereitung durchmachen; erst in den letzten Wochen vor der Taufe siedeln sie dann zur Hauptstation über. Dort, wo besondere Umstände (namentlich aus dem modernen Arbeitsprozeß) das verlangen, muß neuerdings diese letzte Vorbereitung der Katechumenen auf der Mission ganz wegfallen und wird ersetzt durch einen mehr individuellen Unterricht in den Dörfern selbst, den dann abwechselnd der Missionar und der Katechist erteilen⁹.

II. Bezüglich der Dauer des Katechumenats hält man bei dem zumeist guten Gedächtnis der Schwarzen eine lange Zeit weniger für notwendig, um den Unterricht in den Glaubenswahrheiten gut durchzuführen, wohl aber, um ihrem Willen die Kraft und Beständigkeit anzuerziehen, die ein christliches Leben nach den Geboten Gottes erfordert. In allen Gebieten wird die Bestimmung Lavigeries über die vierjährige Dauer des Katechumenats eingehalten. Oft geht man noch darüber um Jahre hinaus bei solchen, die auch nach vier langen Probejahren noch nicht auf der erforderlichen sittlichen Höhe sind. Das entspricht ganz der Absicht Lavigeries, eher minder große Zahlenfolge und dafür möglichst zuverlässige Neuchristen zu erstreben¹⁰.

Die gewöhnlichen vier Jahre verteilen sich auf die drei üblichen Katechumenatsstufen wie folgt: Zwei Jahre werden zumeist für die erste Klasse, das Postulat, gerechnet; indes wird gerade hier wegen

1920, 47; 1928, 147 (hier für Uganda besondere Brautheime); 1928, 153; 1930, 147 (für Bangweolo); 1928, 170 (für Oberkongo); 1927, 69; 1933, 181 (allgemein); FK 1932, 17. Nov. Nr. 342; ZM 1926, 305; MC 1924, 359 ss.; Grands Lacs 1939, 89; KM 1932, 336 (hier für Bangweolo die fünf Gruppen der Eingeschriebenen, Medaillenträger, Katechumenenkreuzträger, Auserwählten und der in unmittelbarer Vorbereitung Stehenden unterschieden, da aber die zwei ersten Gruppen wie auch die dritte und vierte Gruppe jeweils gemeinsamen Unterricht haben, kommt man praktisch auf drei); Hallfell, Uganda, 178 f., 186; Frey, 49, 54 ff.; Schmidlin, Missionslehre, 364 f.; ders., Miss. d. Schutzgeb., 138 f.; Schwager, 189; Paas, 33; Löwener Woche 1930, 175, 180; Van den Bulcke, Catechumenaat, 6 ff.; de Louw, 209 ff.

⁸ Hallfell, 186; Van den Bulcke, Catechumenaat, 11 f.

⁹ Z. B. in Uganda, Urundi, Albertsee und Bangweolo. Nach Hallfell, Uganda, 186; Stat.Ug., n. 200; Privath. Bangweolo 1921; Afr.B. 1925, 112; Echo 1933, 181; KM 1933, 106; Van den Bulcke, Catechumenaat, 8 ff.; Privatmitt. von P. Frid. Rauscher v. 3. Nov. 1940.

¹⁰ Stat.Ug., n. 300; Privath. Bangweolo 1921; Afr.B. 1921/22, 46; 1925, 111; 1926, 337; 1928, 266, 271; 1930, 55 f.; 1939, 101; Echo 1918, 27 f.; 1924, 178; 1927, 69; 1928, 163, 170; 1933, 181; Grands Lacs 1939, 89; Feger, in KM 1932, 336; Löwener Woche 1930, 172; Schmidlin, Missionslehre, 366; ders., Miss. d. Schutzgeb., 138 ff.; Freitag, 85; Hallfell, Uganda, 179 f.; Frey, 49; Paas, 32 f.; Schwager, 189, 204, 212; Van den Bulcke, Catechumenaat 4 ff.

der Unzuverlässigkeit der Postulanten die Zeit häufig verlängert, so daß manche der Stufe der Postulanten bis kurz vor dem Tode angehören¹¹. Die zwei weiteren Jahre gelten dem eigentlichen Katechumenat, davon die letzten Monate der näheren Taufvorbereitung¹². Freilich gilt diese Ordnung mit einem vierjährigen Katechumenat nur für Erwachsene. Aber wenn auch die Kinder und jüngeren Leute nicht an diese Regel gebunden sind¹³, so verlangt man doch auch von ihnen eine bestimmte Probezeit von mindestens zwei Jahren und bei den Kindern den regelmäßigen Schulbesuch. Streng gebunden sind alle Katechumenen an die Dauer der näheren Vorbereitung¹⁴. — Für folgende Fälle sind bezüglich der Dauer Ausnahmen vorgesehen: für Greise; für die in Todesgefahr Getauften, bei denen die Taufzeremonien nachgeholt werden müssen; für die mit Neuchristen Verlobten; für solche, die in sonst bereits christlicher Familie mit der Bekehrung zunächst noch gezögert haben; schließlich für alle Katechumenen, die außergewöhnliche Beweise übernatürlichen Heldentums gezeigt haben und in gewissem Sinne schon vor der Taufe Bekenner des Glaubens waren¹⁵. Lassen alle diese Fälle eine Abkürzung der Katechumenatsdauer auch als gerechtfertigt erscheinen, so darf doch bei keinem ohne ausdrückliche Erlaubnis des Apostolischen Vikars die Probezeit unter ein Jahr herabgesetzt werden. Die letzten sechs Monate der Vorbereitung auf die Taufe müssen auch in den letztgenannten Fällen, wenn nur irgendwie möglich, auf einer Missionsstation zugebracht werden¹⁶.

¹¹ Stat.Ug., n. 302; Echo 1933, 181; Afr.B. 1926, 337; 1928, 268 f.; 1930, 56; Frey, 54 f.; Paas, 33; Hallfell, Uganda, 186. „Es kommt vor“ — so heißt es Afr.B. 1926, 337 f. —, „daß manche Taufbewerber nach einiger Zeit der Mission verzagt wieder den Rücken kehren, nachdem sie die Pflichten und Wahrheiten des Christentums eingehender kennengelernt haben . . . Andere Taufschüler gingen zwar nicht soweit, auch wenn sie nach vier oder mehr Jahren immer wieder von der Taufe zurückgestellt wurden ob ihrer bedenkllichen Schwächen. Sie verloren den Mut nicht. Und in der Tat ist mit solchen schwächeren Seelen schon Großes erreicht, wenn sie im späteren Alter oder kurz vor dem Tod, wie es oft zutrifft, in einer Geistesverfassung sind, die den fruchtbaren, würdigen Empfang des Sakramentes der Wiedergeburt ermöglicht.“

¹² Gewöhnlich sind es für die nähere Vorbereitung sechs Monate; die Besucher der sog. Filialkatechumenate kommen dann für die letzten Wochen zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Hauptstation, so in Bangweolo, z. T. auch in Uganda und Nyassa (nach Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1925, 113; 1930, 56; 1939, 101; Hallfell, Uganda, 186; Löwener Woche 1930, 180). Vgl. zum Ganzen Frey, 54 f.; Paas, 33; Hallfell, 186; Stat.Ug., n. 302; Afr.B. 1928, 268 f.; 1930, 56.

¹³ Nach Mgr. Hirth (Südnyanza), weil Kinder sorgfältiger unterrichtet werden können und junge Leute besser zum Unterricht kommen. Vgl. Hirth, Directoire, p. 21 s.; Schmidlin, Missionslehre, 366.

¹⁴ Stat.Ug., n. 300, 303; Hirth, Directoire, p. 8; Feger, in KM 1932, 336; Larue, in MC 1924, 339.

¹⁵ Besonders spricht sich Msgr. Hirth für eine Abkürzung aus in den Anfängen von Missionen, welche eine intensivere Vorbereitung zulassen. Vgl. z. G. Stat.Ug., n. 301; Hirth, Directoire, 21/22; Roelens, Instructions, 162/63; Privath. Bangw. 1921; Echo 1928, 147 (hier in Uganda bes. für die Verlobten in den Brautheimen); Frey, 55; Hallfell, 139 f.; Van den Bulcke, Catechumenat, 5; Schmidlin, Missionslehre, 366.

¹⁶ Stat.Ug., n. 301, 302; Frey, 55; Van den Bulcke, 5 ff.

Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise

Von Univ.-Professor Dr. Franz Taeschner, Münster i. W.

Wenn wir nach den Mächten Ausschau halten, die an der gegenwärtigen Weltkrise, sei es im Augenblick, sei es in einer vielleicht nicht fernen Zukunft beteiligt sind oder beteiligt sein könnten, so darf unser Blick nicht an der großen Weltreligion des Orients vorbeigehen, dem Islam, dessen Bekennerzahl heute auf etwa 240 Millionen Menschen geschätzt wird. Die islamische Welt, einst der große Gegenspieler der christlich-abendländischen, hat seit der Weltexpansion des Abendlandes, die im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Weltkriege ihren Höhepunkt erreicht hatte, immer mehr an Aktionsmöglichkeit eingebüßt, und der Zeitpunkt schien nicht mehr fern zu sein, daß sie ganz unter die Vormundschaft Europas geraten würde. Dies hat in der islamischen Welt zu einer Krise Veranlassung gegeben, von der auch der Islam als Religion in Mitleidenschaft gezogen worden ist. Doch der Weltkrieg brachte bereits einen Umschwung. Obwohl es schien, als ob infolge der Zertrümmerung der letzten islamischen Großmacht, des osmanischen Reiches, die Herrschaft Europas über die islamische Welt um einen guten Schritt weiter ihrer Vollendung entgegenginge, erstanden gerade in dieser Welt zu allererst diejenigen Männer, die den Willen der Siegermächte von 1918 zu brechen wußten und ihre Völker ganz gegen alle Berechnungen der abendländischen Politiker zu neuem national-politischem Leben emporführen konnten, Gazi Mustafa Kemal Pascha (später Kemal Atatürk geheißen) die Türken, Reza Schah Pahlavi die Perser und 'Abdul'aziz aus dem Hause Al Sa'ūd die Araber. Ihr Beispiel hat gezeigt, daß die von einer ungeheuren technischen Hochrüstung getragene machtpolitische Situation der Siegermächte doch nicht die Garantie bieten konnte, daß sich nicht entschlossene Männer, denen erheblich weniger technische Machtmittel zur Verfügung standen, gegen sie hätten durchsetzen können. Die Situation nach einem großen Kriege, wie es der Weltkrieg war, ist, wie sich hier deutlich gezeigt hat, günstig für derartige Überraschungen.

So ist es wohl nicht abwegig, wenn man auch nach diesem Kriege, und zwar je länger er dauert, desto mehr, die Möglichkeit ins Auge faßt, daß auch diesmal uns die Weltgeschichte mit Ereignissen aufwartet, die alle Erwartungen und politischen

Berechnungen über den Haufen werfen. Daß uns derartige Überraschungen, wie einst nach 1918, aus der islamischen Welt beschert werden, ist nach der Lage der Dinge durchaus im Bereiche der Möglichkeiten. Dies aber macht es uns zur Pflicht, der geistigen Lage im islamischen Orient unsere Aufmerksamkeit zu schenken und zu untersuchen, wo hier Kräfte vorhanden sind, die sich als Faktoren in der gegenwärtigen Weltkrise wirkkräftig erweisen könnten.

Wie sehr die islamische Welt von der gegenwärtigen Weltkrise mit berührt wird, erhellt allein schon aus der zahlenmäßigen Verteilung des Gesamtbestandes an Mohammedanern auf die heute im Kriege miteinander befindlichen Mächte, insbesondere auf das britische Weltreich und die übrigen auf feindlicher Seite stehenden Kolonialreiche. Von den schätzungsweise 240 Millionen Mohammedanern zählt das British Empire als seine Untertanen oder Schutzbefohlenen etwa 95 Millionen, Frankreich etwa 30 Millionen und die Niederlande etwa 49 Millionen. Das ergibt zusammen etwa 174 Millionen Mohammedaner unter der Herrschaft oder dem Schutze von Staaten, die mit uns im Kriege stehen, bzw. standen. Italien zählt etwa 5 Millionen, die Sowjetunion etwa 18 Millionen, China etwa 9 Millionen; der Rest, etwa 40 Millionen, verteilt sich auf freie muslimische Staaten wie Sa'udisch-Arabien, Türkei, Iran, Afghanistan und auf die Balkanstaaten. Es ist klar, daß bei einer neuen Verteilung der Machtpositionen auf dieser Erde, wie sie nach dem gegenwärtigen Kriege ohne Zweifel zu erwarten ist, vor allem die 200 Millionen Mohammedaner betroffen sind, die unter irgendeiner fremden Herrschaft stehen.

Wenn ich nun in dem knappen Raume, der mir zur Verfügung steht, über die Wirkkräfte des Islams sprechen soll, die bei einem derartigen Umbruch, wie er zur Zeit im Gange ist, in Aktion treten könnten, so wird man von mir keine Prophezeiungen erwarten. Ich kann nichts weiter tun, als diejenigen Kräfte im Islam aufzeigen, die ich für wirkkräftig halte; ob sie sich, wenn ihre Zeit gekommen sein wird, wirklich als solche erweisen werden und in welcher Form sie dies tun werden, das kann keiner voraussehen. Ich muß mir ferner insofern auch eine Beschränkung auferlegen, als ich nur religiöse Wirkkräfte aufzeigen werde, solche, die unmittelbar aus der Religion des Islams gespeist werden. Auf die sonstigen in den islamischen Völkern vorhandenen Kräfte, etwa wirtschaftlicher oder national-politischer Art, einzugehen, würde zu weit führen und muß ich mir daher versagen.

I.

Kalifatsidee und Panislamismus

Wenn man vor dem Weltkriege und auch noch kurz danach vom Islam als politisch wirksamer Macht sprach¹, da gebrauchte man vielfach das Wort Panislamismus. Man meinte damit weniger eine organisierte Bewegung, als vielmehr ein islamisches Gemeinschaftsgefühl, das aber bewußt von gewissen politischen Stellen gefördert wurde und sich in einzelnen islamischen Ländern politisch auswirkte. Besonders empfänglich für panislamische Gedankengänge erwies sich immer Indien, das mit seinen etwa 70 Millionen Mohammedanern die absolut höchste Ziffer an Bekennern des Islams aufweist. Da diese aber gegenüber den Hindus eine Minderheit darstellt, so hatten die indischen Mohammedaner immer ein gewisses gesteigertes Bedürfnis nach Beziehungen zu anderen islamischen Ländern. Das Zentrum und die Blütezeit des Panislamismus dagegen lag in der Türkei unter dem Sultan Abdulhamid II. (1876—1909). Durch die äußeren Mißerfolge des osmanischen Reiches veranlaßt, die von der Reformpolitik seiner Vorgänger begleitet waren, hatte dieser Sultan deren politischen Kurs für verfehlt angesehen und betrieb nun seinerseits eine ausgesprochene Islampolitik in reaktionärem Sinne. Er bediente sich dazu eines alten, bereits halb vergessenen politischen Requisites, des Kalifatsgedankens. Doch gab er diesem, darin freilich einer nicht sehr alten Tradition der osmanischen Sultane folgend, einen aus abendländischen Vorstellungskreisen geliehenen Inhalt: er wollte als Kalif aller Mohammedaner deren geistliches Oberhaupt sein über die Grenzen seines politischen Machtbereiches hinaus, also so etwas wie ein islamischer Papst.

¹ An Literatur über neuere Strömungen im Islam, die durch die Berührung mit dem Abendland ausgelöst sind, nenne ich vor allem Th. Löthrop-Stoddard, *The New World of Islam*, New York 1921 (2. Aufl. London 1922) und H. A. R. Gibb, *Whiter Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London 1932. Sehr viel Material findet sich auch in Arnold J. Toynbee, *Survey of International Affairs* 1925, vol. I, *The Islamic World since the Peace Settlement*, Oxford 1927, und ders. associated by V. M. Boulter, *Survey on International Affairs* 1928, Oxford 1929. Im übrigen verweise ich auf meinen Aufsatz: Die Auseinandersetzung des Islams mit der abendländischen Kultur in der ZM 22, 1932, Heft 2, S. 137 ff., wo sich auch weitere Literatur verzeichnet findet. Über die in diesem Aufsatz herangezogenen islamisch-theologischen Begriffe sowie nähere Lebensdaten der genannten Männer kann man in der Enzyklopädie des Islams (4 Bände und ein Ergänzungsband, Leiden und Leipzig 1913 ff., der letztere noch im Erscheinen) das Nötige finden.

Diese Auffassung der Stellung des Kalifen ist eine sehr junge. Solange das Kalifat als lebendige Institution bestand, war von einer solchen Auffassung noch nicht die Rede. Der Kalif war immer der weltliche Herrscher über die Muslime, der „Fürst der Gläubigen“ (*Amir al-mu'minin*). Wenn auch im Laufe der Geschichte seine Stellung durch die übrigen Machthaber in der islamischen Welt immer mehr eingeschränkt und er zuletzt nur mehr als eine Art persönlicher Verkörperung der legitimen Herrschaft in dieser Welt angesehen wurde, so ist seine Funktion doch immer nur auf das rein weltliche Bereich beschränkt geblieben; irgendeine Art von geistlicher Funktion kam dem Kalifen nie zu. Als lebendige Institution ist das Kalifat erloschen, als i. J. 1258 die Mongolen unter Hülügü Bagdad eroberten und der Herrschaft der Abbasidenkalifen ein Ende bereiteten. Als dann, ein paar Jahre darauf (1261) ein dem Blutbade von Bagdad entkommener angeblicher Abbasidensprößling am Hofe des Mamlukensultans Baibars in Kairo erschien, da erneuerte dieser zwar das Kalifat in Kairo; doch beschränkte sich die Funktion dieser Kairiner Abbasidenkalifen darauf, die Huldigung der Mamlukensultane entgegenzunehmen und diese dann mit der Sultanswürde zu belehnen. Sie waren vollkommen in deren Hand, und dieses ägyptische Scheinkalifat des späten Mittelalters hat außerhalb des Machtbereiches der Mamlukensultane keine Beachtung in der islamischen Welt gefunden. Als der Osmanensultan Selim I. i. J. 1517 Kairo eroberte und dem Mamlukenreich ein Ende bereitete, fand auch das ägyptische Scheinkalifat ein Ende; der letzte dieser Kalifen mußte mit vielen anderen prominenten Männern des Mamlukenhofes nach Konstantinopel übersiedeln und ist dort im bürgerlichen Leben aufgegangen und damit unseren Augen entschwunden.

Inzwischen hatte sich aber eine ganz andere, von einer Institution losgelöste Auffassung vom Kalifat in der islamischen Welt durchgesetzt. Als Kalif wurde — nicht kraft Einsetzung, sondern lediglich als Folge seiner wirklichen Bedeutung — derjenige von den Herrschern der islamischen Welt angesehen, in dessen Person sich der Machtgedanke des Islams am besten darstellte, — m. a. W. der mächtigste Herrscher der islamischen Welt. So sind in der Folgezeit eine Reihe von Herrschern, vor allem von ihren Hofhistoriographen und Lobdichtern, als Kalifen bezeichnet worden. Auch die Osmanensultane vor Selim I., vor allem der Eroberer Konstantinopels, Mehmed II., wurden gern so genannt, ohne daß sich dies aber in der offiziellen Titulatur ausdrückte. Mit der Eroberung des Mamlukenreiches durch Selim I., durch die das osmanische Reich die unbestrittene Vormacht der islamischen Welt wurde, war nun freilich die Stellung des Osmanensultans eine derartige, daß ihm die Bezeichnung als Kalif ohne allen Zweifel zukam. Dies um so mehr, als dem osmanischen Reiche seit 1517 auch die Schutzherrschaft über die heiligen Stätten des Islams, Mekka und Medina, zugefallen war. Dennoch kam in der Titulatur der Osmanensultane von nun ab zwar diese Schutzherrschaft zum Ausdruck — der Osmane war „Diener der beiden heiligen Stätten“ (*chādim al-haramain*) — nicht aber die Kalifenwürde. Dennoch fühlten sich die Osmanensultane zweifellos kraft ihrer Machtstellung als Kalifen, ohne daß sie aber je daran dachten, aus dieser Bezeichnung Konsequenzen zu ziehen, die über ihren wirklichen Machtbereich hinausgingen.

Als jedoch im 18. Jahrhundert die Macht des Osmanensultans immer mehr sank und das osmanische Reich eine Provinz nach der andern an mächtigere Nachbarn abtreten mußte, da begann man, der Kalifenwürde einen Inhalt zu geben, der sie geeignet machte, die sinkende Macht zu stützen und den Einfluß des Sultans auch in den abgetretenen Gebieten in einem gewissen Umfange noch aufrecht zu erhalten. Man hatte inzwischen von der Stellung des Papstes als des geistlichen Oberhauptes der gesamten katholischen Christenheit nähere Kenntnis erhalten. In deutlicher Anlehnung daran begann man nun, dem Kalifen die Rolle eines geistlichen Oberhauptes aller Muslime unterzuschieben. Um die Sache zu bekräftigen, erfand man die Legende von der förmlichen Übertragung der Kalifenwürde an Selim I. durch den letzten ägyptischen Abbasidenkalifen, so daß die successio gewahrt schien. Diese Legende taucht zum erstenmal für uns erkennbar literarisch i. J. 1788 auf. Vorher aber hatten die türkischen Diplomaten bereits im Frieden von Kütschük Kainardschi 1774, in dem zum erstenmal islamisches Gebiet, die Krim, an eine nichtmuslimische Macht, Rußland, abgetreten werden mußte, von der Idee des Kalifats als einer von der weltlichen Macht unabhängigen geistlichen Würde Gebrauch gemacht²; diese Idee, und wohl auch ihre legendarische Begründung, muß also damals schon in den islamischen Theologen- und Juristenkreisen der Türkei in Umlauf gewesen sein. Die europäischen Diplomaten, denen durch das in der eigenen Welt vorhandene Beispiel des Papsttumes derartige Gedankengänge geläufig waren, glaubten die Sache in Ordnung und gingen darauf ein.

Nachdem der Kalifatsgedanke bei den Sultanen der Reformzeit im 19. Jahrhundert etwas zurückgetreten war, wurde er dann von Abdulhamid II. erneut hervorgeholt und mit seinem neuen Inhalt in der ganzen islamischen Welt propagiert, — und zwar mit einem gewissen Erfolge, besonders in Indien. Es leuchtet ein, daß der Kalifatsgedanke in dieser Ausprägung und der Panislamismus zusammengehören, und so deckt sich unter Abdulhamid auch die Propaganda für beide. Als ein wichtiges Mittel, die panislamische Propaganda in der islamischen Welt zu fördern, erwies sich der von Abdulhamid unternommene Bau der Hidschazbahn (1908 von Damaskus bis Medina fertiggestellt), der die Pilger aus allen islamischen Ländern näher an die heiligen Stätten des Islams heranbringen sollte. Während für alle sonstigen Bahnbauten in der Türkei ausländisches Kapital herangezogen wurde, wurde die Hidschazbahn allein durch Zuwendungen aus den islamischen Ländern finanziert und wurde so zu einer handgreiflichen gemeinislamischen Angelegenheit, die das Gemeinschaftsgefühl der Muslime nicht wenig stärkte.

Doch die so mit fremden Gedanken aufgezoogene panislamische und Kalifatsidee stand und fiel mit ihrem Hauptpropagator, Abdulhamid. Nach dessen Sturz (1909) traten all-

² Vgl. darüber T. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, und R. Tschudi, *Das Chalifat*, Tübingen 1926.

⁹ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 4. Jahrgang. 2. Heft.

mählich beide zurück. Eine Nachwirkung panislamischer Gedankengänge war es, daß die Türkei nach ihrem Eintritt in den Weltkrieg 1914 durch den Scheich ül-Islam, den höchsten geistlichen Beamten in der Türkei, den Weltislam zum Heiligen Kriege aufrief³. Der völlige Mißerfolg dieses Aufrufes, der nicht nur die Muslime der Feindbundmächte nicht mobilisierte, sondern selbst bei nichttürkischen muslimischen Untertanen des osmanischen Reiches keinen Eindruck machte — bekanntlich hegten vor allem die Araber des osmanischen Reiches damals nicht panislamische, sondern gegen das osmanische Reich gerichtete national-arabische Wünsche und sympathisierten mit den Westmächten —, dieser Mißerfolg brachte den Panislamismus bei den Türken, seinen bisherigen Hauptträgern, vollends in Mißkredit. Dennoch waren die mit ihm und dem Kalifatsgedanken zusammenhängenden Ideen so sehr in das Empfindungsgut des türkischen Volkes eingegangen, daß der Erneuerer der Türkei, Gazi Mustafa Kemal Pascha, zunächst mit ihnen rechnen mußte. Als er am 18. November 1922 das osmanische Sultanat abschaffte, hielt er es daher für geraten, das osmanische Kalifat als ein rein geistliches Amt ohne weltliche Macht noch beizubehalten. Tatsächlich fanden sich in der islamischen Welt auch Stimmen, die einem solchen unpolitischen, rein geistlichen Kalifat das Wort redeten. Vor allem ist hier der Inder Maulavi Mohammed Barakatullah von Bhopal zu nennen, der damals in einem 1924 in verschiedenen Sprachen erschienenen Buche⁴ die vollständige Trennung einer geistlichen Organisation, die allerdings erst zu schaffen gewesen wäre, von der weltlichen vertrat und das Bild eines derartigen rein geistlichen Kalifates in Aufbau und Organisation entwarf — trotz aller Anknüpfung an ältere islamische Einrichtungen sieht man in dieser Konstruktion doch das christliche Vorbild hindurchschimmern.

Unzuträglichkeiten erwiesen sehr bald die Schiefheit der Stellung des aller weltlichen Macht entkleideten osmanischen Kalifates und ließen bald die völlige Inhaltlosigkeit dieser Konstruktion erkennen. So hatte diese auch nur wenig über ein Jahr Bestand, und am 3. März 1924 schaffte der Gazi auch das osmanische Kalifat ab. Der „König von Hidschaz“ von Englands Gnaden, der einstige Großscherif von Mekka, Husein, glaubte

³ Text und Übersetzung des betr. Fetvas wiedergegeben von R. Tschudi in der Zeitschrift: Der Islam 5, 1914, S. 391 ff.

⁴ Die englische Ausgabe: Prof. Mohammed Barakatullah (Maulavie) of Bhopal, India, The Khilafat, London 1924; die französische Ausgabe: Maulavie Mohammed Bereketullah, Le Khalifat, Paris 1924.

jetzt seine Zeit gekommen und ließ zwei Tage danach, am 5. März 1924, sich selbst zum Kalifen erklären. Doch zerrann dieser Traum sehr bald unter dem Ansturm der Wahhabiten, deren tatkräftiger Führer, 'Abdal'aziz, der Ibn Sa'ūd, noch im gleichen Jahre den König Husein seines Reiches beraubte (Einnahme von Mekka durch die Wahhabiten am 13. Oktober 1924).

Die Abschaffung des osmanischen Kalifates wirbelte zunächst etwas Staub in der islamischen Welt auf; namentlich aus Indien liefen Proteste dagegen ein. Im Jahre darauf, 1925, versuchte man, um die Kalifatsfrage zu klären, einen Kongreß nach Kairo einzuberufen. Dieser tagte tatsächlich, aber bei ungenügender Beteiligung, vom 13. bis 19. Mai 1926 in Kairo; doch stellte es sich heraus, daß zur Zeit keine Möglichkeit bestand, diese Frage zu lösen. So wurde ihre Lösung lediglich als wünschenswert hingestellt und die Frage auf einen späteren Kongreß vertagt, an dem alle muslimischen Nationen vertreten sein sollten. Ein solcher Kongreß hat bis heute nicht stattgefunden. Der allislamische Kongreß, der im Juni des gleichen Jahres 1926 in Mekka tagte, verlief ebenso ergebnislos⁵. Ein weiterer allislamischer Kongreß, der im Dezember 1931 in Jerusalem stattfand, war durch den damals besonders akuten Gegensatz zwischen Mohammedanern und Zionisten in Palästina veranlaßt und hat die Kalifatsfrage nicht mehr berührt.

Neben diesen Versuchen, dem Kalifatsgedanken politisch auf die Beine zu helfen, lief eine publizistische Diskussion her, die deutlich die Schwäche dieser Idee in der islamischen Welt zum Ausdruck brachte. Als bemerkenswerteste Äußerung derselben ist eine gewichtige Stimme zu nennen, die der ganzen Kalifatsidee grundsätzlich zu Leibe ging und sie geistig zu Fall zu bringen suchte. Der Azhar-Scheich und Richter an den geistlichen Gerichtshöfen in Ägypten, 'Alī 'Abdarrāziq, veröffentlichte 1925 ein vielgelesenes Buch, „Der Islam und die Grundlagen der Souveränität“⁶, in welchem er einen scharfen Trennungsstrich zwischen geistlichem und weltlichem Bereich zog und die von der Religion unabhängige Eigenständigkeit des Staates verkündete. Der Prophet Mohammed habe nicht im Sinne gehabt, eine Institution wie das Kalifat zu gründen, son-

⁵ Über die beiden Kongresse von 1926 vgl. A. Sékaly, *Le congrès du Khalifat* (Le Caire, 13—19 Mai 1926) et *le congrès du Monde Musulman* (La Mekke, 7 Juin—5 Juillet 1926), Paris 1926.

⁶ 'Alī 'Abdarrāziq, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Kairo 1925; übersetzt von L. Bercher in: *Revue des Études Islamiques* 7, 1933, S. 353 ff. und 8, 1934, S. 163 ff.

dern eine Religion zu stiften. Er war ein Prophet und seine Verkündigung war eine religiöse. Wenn er als politischer und militärischer Führer auftrat, so handelte er nicht als Prophet. Religion wende sich allein an die individuelle Lebensführung der Menschen; der Staat dagegen habe andere Aufgaben. — Dieses Buch, in dem also der Kalifatsgedanke eine schroffe Ablehnung erfuhr, zog dem Verfasser eine Maßregelung zu: er wurde seines Amtes sowohl als Lehrer an der Azhar, wie auch als Richter entsetzt. Einen derartigen, die Innenstruktur des Islams als Gesetzesreligion antastenden Angriff mußte den Protest der Azhar als der bedeutendsten islamischen Theologenschule wachrufen.

Nach diesem erregten Zwischenspiel ist es um die Kalifatsfrage recht still geworden. Die theoretischen Erörterungen darüber auf muslimischer Seite bewegen sich im allgemeinen auf der von Mohammed Barakatullah gezeichneten Linie, d. h. sie wollen an sich an dem Kalifat festhalten, aber wollen seine Funktion auf religiöse Dinge beschränken und träumen von einer zu diesem Zwecke zu schaffenden Organisation⁷ — eine Tendenz, die weder in der Lehre, noch in der Geschichte des Islams irgendeine Begründung hat. Dementsprechend fehlt es auch meist an praktischen Hinweisen, wie eine solche Institution verwirklicht werden soll. So taucht wohl hie und da in der islamischen Publizistik der Wunsch nach Erneuerung des Kalifats auf; doch darf im großen ganzen gesehen der Kalifatsgedanke wie auch der Panislamismus in alter Form als erloschen gelten.

II.

Der Gemeinislam

Nicht erloschen ist natürlich das Gemeinschaftsgefühl der Islambekenner, das ständig gespeist wird durch die dem Islam als Religion innewohnende Kraft, seine Bekenner durch das einigende Band des Glaubens an den einen Gott und die Gottgesandtschaft des Propheten Mohammed und des gemeinsamen Kultes zusammenzuführen. Die politische Wirksamkeit dieses Gemeinschaftsbewußtseins ist natürlich eine sehr unterschied-

⁷ Ein Beispiel für eine Stimme in diesem Sinne ist das in gemäßigt modernistischem Sinne geschriebene Buch von A. Sanhoury, *Le Califat, Son Évolution vers une Société des Nations*, Paris 1926 (vgl. dazu: R. Hartmann, Ein moderner Ägypter über die Chalifatsfrage in: *Der Islam* 16, 1927, S. 274, und J. Schachts Besprechung des Buches in: *Orientalische Literaturzeitung* 31, 1928, Sp. 394 ff.).

liche. Sie hängt im wesentlichen ab von der geistigen Haltung der Muslime zu wesentlichen Punkten ihrer Religion. Diese aber ist, wie nicht anders zu erwarten ist, in heutiger Zeit keine einheitliche.

Unterschiede in der geistigen Haltung der Muslime zu ihrer eigenen Religion hat es immer gegeben, wie es eine solche in jeder Religion gibt, gegeben hat und immer geben wird. Am augenfälligsten ist sie auf islamischem Gebiete durch die verschiedenen religiös-politischen Parteien ausgedrückt, vor allem durch die der Schiiten und der Charidschiten gegenüber den Sunniten — der Ausdruck „Konfessionen“, zu dem man in Anlehnung an die Verhältnisse auf christlichem Boden gern greifen möchte, trifft für islamische Verhältnisse nicht das Richtige. Diese Gruppierung nach religiös-politischen Parteien, namentlich der Gegensatz zwischen Sunniten und Schiiten, hat in der Geschichte des islamischen Orients eine ungeheuer wichtige Rolle gespielt. Diese Geschichte beherrschend gestaltet haben ohne Zweifel die Sunniten; doch sind auch die Schiiten allezeit eine politisch wirksame Macht ersten Ranges gewesen. Ich erinnere nur an das extrem-schiitische, ismailitische Fatimidenkalifat in Ägypten (909 bzw. 969—1171) und die Zwölfer-Schia (Imamiya) als politische Macht, die zur Errichtung des heute noch bestehenden neupersischen Reiches (1502) geführt hat. Doch auch die Charidschiten haben, namentlich in den ersten Jahrhunderten des Islams, manchmal mit beträchtlicher Gewalt in die Geschichte der islamischen Welt eingegriffen. Heute sind diese alten Parteien, obwohl sie an Bestand nichts eingebüßt haben, politisch nicht mehr wirksam, jedenfalls nicht in erster Linie; der Umstand, daß der weitaus größte Teil der islamischen Welt unter nicht-muslimischer Herrschaft steht, hat diese alten Gegensätze in ihrer politischen Wirksamkeit weitgehend zurücktreten lassen. Ein übriges tat dann nach dem Weltkrieg der Umstand, daß in den beiden mächtigsten freien muslimischen Staaten, der Türkei und Iran, ein Kurs eingeschlagen wurde, der der Religion an sich ungünstig ist — wir würden sagen, eine Trennung von Kirche und Staat stattgefunden hat, doch für islamische Verhältnisse, wo es keine Kirche gibt, paßt dieser Ausdruck wiederum nicht. Dadurch wurden die betroffenen gläubig islamischen Kreise gezwungen, ihr Augenmerk von den religiös-politischen Kontroversfragen weg auf die Erhaltung der religiösen Substanz an sich zu lenken, und wurden sie, obwohl aus verschiedenen Lagern kommend, in eine Linie gedrängt.

Die Gruppierung der heute im Islam geschichtlich wirkenden Kräfte ist ganz anders gestaltet und lagert sich z. T. über diese alte Gruppierung hinweg. Diese neue Gruppierung ist zu ordnen nach der Stellung zum geschichtlichen Bilde des Islams. Wir müssen da vier Gruppen unterscheiden, denen nunmehr unsere Aufmerksamkeit gewidmet sein soll: 1. der traditionsgebundene Gemeinislam; 2. der Reformislam älterer Prägung, wie er im Wahhabismus Gestalt gewonnen hat; 3. der Reformislam jüngerer Prägung oder islamische Modernismus; und 4. der unpolitische Islam im Banne des Nationalismus.

An der Spitze dieser vier Gruppen steht der traditionsgebundene und geschichtsgerechte Gemeinislam. In dem Bilde dieser Hauptgruppe des heutigen Islams finden sich Züge, die wir als Wesenszüge des christlichen Begriffes der Katholizität kennen. So vor allem das starke Bewußtsein der Verbundenheit der sich zu dieser Gruppe Bekennenden, der Zugehörigkeit zur „Gemeinde“ (*dschamā'a*), die die Muslime der ganzen Welt umschließt und sie untereinander leicht Kontakt finden läßt. Freilich gibt es im Islam keine „Kirche“ im christlichen Sinne und der islamischen „Gemeinde“, der Dschamā'a, steht keine äußere Organisation zur Verfügung, die ihre geschichtliche Wirksamkeit erleichtern könnte. Sie ist praktisch gesehen mit dem islamischen Staate identisch, der ja in Wahrheit nur für die Muslime da ist. Die religiösen Funktionen, die im Bereiche des Christentums die Kirche ausübt, versieht in der islamischen Welt der Staat selbst, der freilich dort, wo er ungebrochen als islamischer Staat besteht, bzw. solange er bestand, zu einem großen Teile selbst Kirche ist. Doch abgesehen vom Staate selbst fehlt es dem Islam dennoch nicht an einem äußeren Organ, das die fehlende kirchliche Organisation in etwa ersetzt. Es ist dies eine sich über alle islamischen Länder ausbreitende, alle islamischen Völker und alle Gesellschaftsschichten in diesen durchdringende Bildungsschicht von Schrift- und Gesetzesgelehrten (*'ulamā'*), die, ohne an ein Amt gebunden zu sein, die öffentliche Meinung in den islamischen Ländern beherrschen. Ihre Ausbildung erfolgt in besonderen Theologenschulen, den sog. Medressen, die man in jeder größeren muslimischen Stadt findet bzw. fand. Diese Theologenschulen, an ihrer Spitze die altberühmte Azhar in Kairo, die auf eine Geschichte von bald 1000 Jahren zurückblicken kann, bilden die Quellen, aus denen die islamische Welt immer wieder ihr Eigenbewußtsein schöpft, aus denen mithin auch der Islam als solcher seine geschichtsformende Kraft schöpft.

Doch dies nicht allein. Man könnte noch andere in Lehre und Leben des Islams liegende Punkte nennen, die das Bewußtsein der Verbundenheit der Islambekennen untereinander fördern. So sind die Pilgerfahrten nach Mekka immer als ein sehr starkes Mittel erkannt worden, dieses Bewußtsein zu nähren und zu fördern; denn bei ihnen kommen alljährlich Muslime aller Länder und aller Rassen miteinander in Berührung und haben ein gemeinsames religiöses Erlebnis. All dies bewirkt, daß das Bewußtsein der Muslime, zusammenzugehören und als Besitzer

der wahren Religion eine Sonderstellung in der Welt einzunehmen, auch ohne eine tragende kirchliche Organisation in sehr starkem Maße vorhanden und lebendig ist.

Neben diesem starken Gemeinschaftsbewußtsein ist das Hauptcharakteristikum für die uns zunächst beschäftigende Gruppe der gemeinen Islambekenner das bedingungslose Ja zur eigenen Geschichte. Der Muslim dieser Richtung faßt, wenn es gestattet ist, seine Auffassung mit den uns geläufigen Begriffen auszudrücken, den Islam als einen lebendigen Organismus auf, welcher wächst und immer gewaltiger sein Geäst über alles Leben ausbreitet. Religionsgeschichtlich gesehen ist er seiner heutigen Erscheinung nach eine komplexe Größe, die zum Aufbau des eigenen Gebäudes Anleihen gemacht hat, die irgend passend erschienen, wo immer sie sie herbekommen konnte. Ganz abgesehen davon, daß dies dem gemeinen Muslim gar nicht zum Bewußtsein kommt, würde es ihn auch gar nicht stören, wenn er es wüßte. Denn der Islam hat in seinem Lehrgebäude einen Grundsatz, den man das eigentliche „katholische Organ“ genannt hat⁸; es ist der Lehrsatz von der Unfehlbarkeit der Gemeinde in ihren berufenen Vertretern, den Gelehrten, den Ulemā. Dieser Lehrsatz beruht wie alle Glaubens- und Rechtssätze im Islam auf einem vom Propheten überlieferten Ausspruch, einem Ḥadīth, welcher besagt: „Niemals wird meine Gemeinde einer Meinung sein in einem Irrtum“. Auf diesem Prophetenausspruch, dessen Echtheit oder Unechtheit hier nicht zur Diskussion steht, beruht der Grundsatz, daß, wenn zu einer Zeit einmal die berufenen Vertreter des Islams, die Ulemā, einer Meinung gewesen sind, auch stillschweigend —, daß dann diese Sache als wahr und recht zu gelten habe bzw. geduldet werden müsse und weiterer Diskussion entzogen sei. Tatsächlich hat dieser Grundsatz des *Idschmā*, des Consensus doctorum, im Laufe der Geschichte vielen Dingen den Einlaß in den Islam ermöglicht, die ursprünglich zweifellos nicht zu ihm gehört hatten, so einem Großteil der aristotelischen Philosophie zur Stütze der Dogmatik, einer Unmenge von Einzelheiten in Gesetz und Recht, der Mystik, dem Derwischtum, der Heiligenverehrung usw. So stellt sich die Geschichte des Islams dar als ein häufig unter heftigen inneren Kämpfen vor sich gegangener Prozeß der Auseinandersetzung mit fremdem Gut, der Annahme und Angleichung von

⁸ Vgl. z. B. C. Snouck-Hurgronje, *Verspreide Geschriften I*, Bonn und Leipzig 1923, S. 262.

Passendem, der Ausscheidung von Nichtpassendem. Das Resultat aber ist ein imposanter Bau, in dem die verschiedensten menschlichen Veranlagungen die Möglichkeit haben, sich zu Hause zu fühlen, der verwöhnte Intellektuelle, dessen Geist angesprochen sein will, und derjenige, der nach den Höhen und Tiefen einer subtilen mystischen Seelenkultur Bedürfnis hat; ferner die einfacheren Frommen, die entweder in einer äußeren Werkgerechtigkeit ihr Genüge finden oder in einem stark mechanisierten Andachtsbetriebe aufgehen; endlich auch die ganz primitiven Seelen, deren Frömmigkeit sich in der Sorge um die Nöte des täglichen Lebens erschöpft⁹. Dies alles gehört zum Gemeinislam und liegt grundsätzlich für den gläubigen Muslim auf einer Linie, derart, daß sich z. B. ein in der Literatur der klassischen islamischen Theologie bewandeter Gelehrter, dessen Gedanken ständig mit den Spekulationen beschäftigt sind, die sich an die Probleme um das Wesen und die Eigenschaften Gottes knüpfen, nicht erhaben dünkt über eine einfache Fellachenfrau, die des Kindersegens wegen von einem als Heiligen verehrten Manne allerhand Zaubermanipulationen an sich vornehmen läßt. Denn dank des üppig wuchernden Traditionswesens haben sich für alle Dinge, die Einlaß in den Islam gefunden haben, auch die sie legitimisierenden Traditionssprüche vom Propheten gefunden; die Spekulation, die Gesetzes- und Rechtskunde, die emotionale Frömmigkeit, für alles kann man Traditionssprüche beibringen, und selbst ganz offensichtlich späte Praktiken werden durch Legenden, die freilich von ernstern Theologen als apokryph abgelehnt werden, in die Umgebung des Propheten zurückprojiziert. So stellt sich der heutige Gemeinislam als das Resultat einer vielhundertjährigen Geschichte dar, die zwar unter vielen inneren Kämpfen, aber doch ungebrochen von der Stiftung des Islams durch den Propheten Mohammed bis auf den heutigen Tag verlaufen ist und gewiß auch noch eine bedeutende Zukunft hat.

Geschichtlich wirksam ist dieser Gemeinislam immer gewesen, und wenn in der heutigen Zeit unter dem Zwange der

⁹ Eine kurze Darstellung der heutigen Gestalt des Gesamtislams mit besonderer Berücksichtigung des Gemeinislams, namentlich seiner volkstümlichen Erscheinungsformen gibt Alfred Bertholet in der kleinen Schrift: Die gegenwärtige Gestalt des Islams (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte 118), Tübingen 1926.

heute bestehenden Weltordnung seine politische Wirksamkeit sich in engen Grenzen bewegt, so hat der Islam in sich Ansatzpunkte genug, um jederzeit, wenn die Weltlage günstiger für ihn ist, aus dieser Reserve heraustreten zu können. Vergessen wir nicht, daß dem Islam ein Gesetzes- und Rechtssystem zur Verfügung steht, durch das das öffentliche wie das private Leben der einzelnen Gläubigen wie auch der gläubigen Gemeinde von Religions wegen geregelt ist. Wenn dieses Gesetzes- und Rechtssystem, das *Schar'* oder die *Schari'a*, in seinem Umfange auch nie ganz durchgeführt gewesen ist und in heutiger Zeit sogar vielfach seine praktische Geltung ganz verloren hat, so wird es doch eifrigst an den theologischen Hochschulen studiert. Es stellt den Spiegel dar, den der Islam der Welt entgegenhält, um ihr zu sagen, wie sie sein soll, wenn sie auch nicht so ist. Und es ist Glaube des Muslims, daß dereinst am Ende der Zeiten, wenn der „rechtgeleitete“ Kalif, der Mahdi, kommt, dieses Gesetz erfüllt werden wird. So heften sich trotz seiner praktischen Außerkraftsetzung dennoch die Augen des gläubigen Muslims auf dieses Gesetzes- und Rechtssystem.

In diesem ist natürlich auch das Verhältnis der muslimischen Gemeinde zu den Nichtmuslimen festgelegt. Je nach dem Verhältnis dieser beiden zueinander wird dreierlei Gebiet unterschieden: 1. geschlossen islamisches Gebiet (*dār al-Islam*), 2. Schutzgebiet, in dem Nichtmuslime unter islamischem Schutze leben (*dār adh-dhimma*), und 3. Kriegsgebiet (*dār al-ḥarb*), d. h. nicht unter muslimischer Herrschaft stehendes Gebiet, zu dem also die Muslime sich in natürlichem Kriegszustand befinden. Der Fall, der heute die Regel ist, daß Muslime unter nicht-muslimischer Herrschaft leben, ist also ungesetzlich. Es ist klar, daß diese Auffassung, wenn sie auch zur Zeit politisch unwirksam ist — ein Charakteristikum der heutigen Zeit ist es, daß angesehene Muslims den militanten Charakter des Islams überhaupt leugnen —, daß sie doch jederzeit unter günstigen Umständen ihre Wirksamkeit wiedererlangen kann. Der Islam ist eben bereits bei seiner Stiftung eine ausgesprochen politische Religion gewesen und hat diesen politischen Charakter immer bewahrt und ihn nur unter dem Zwange äußerer Verhältnisse zeitweilig zurückgestellt. Eine Trennung von Politik und Religion, wie sie auf Grund der Struktur der christlichen Religion uns als das Erstrebenswerte erscheint, ist beim Islam auf die Dauer nicht zu erreichen.

III.

Der Reformislam älterer Richtung (Wahhabismus)

Bei der zweiten Gruppe von Islambekennern, die heute in der Gesamtbekennerschaft eine gewichtige Rolle spielen, haben wir es mit einem Reformislam zu tun, dessen geschichtliche Erscheinung im Wahhabismus vor uns steht¹⁰. Es handelt sich hierbei um einen im Namen des Urislams ausgesprochenen Protest gegen die Geschichte des Islam mit ihrer immer breiteren Aufnahme von fremdem Gut, — in der Hauptsache um einen Protest gegen Bräuche und Anschauungen, die, dem Urislam fremd, durch Berührung des Islams mit der alten Kultur der vorderasiatischen Länder im Laufe der Geschichte in ihn eingedrungen sind und kraft des Idschmāʿ, des Consensus doctorum, teils kanonische Geltung, teils Duldung erlangt haben. Es ist nicht etwa so, daß die Tradition, die wir als das tragende Prinzip des Gemeinislams kennengelernt haben, bestritten würde; im Gegenteil, es wurde bitter Ernst gemacht mit ihr, und den vielen im Islam aufgekommenen „Neuerungen“ (*bidʿa*) wurde die echte Tradition, der unverfälschte „Brauch“ des Propheten (*sunna*) gegenübergestellt.

Dieser Protest gegen fremde Eindringlinge in den Islam ist so alt wie die Ausbreitung des Islams über sein Ursprungsland Arabien hinaus auf die alten Kulturländer und hat bezeichnenderweise stets seine meisten Anhänger in Arabien gehabt, wie denn auch seine neueste Form, der Wahhabismus, in Arabien entstanden ist und bisher auch nur hier zu politischer Auswirkung gekommen ist. Der eigentliche Vater dieses Protestes ist der große Bagdader Traditionsarier Aḥmed ibn Ḥanbal (780—855), der gegenüber mancherlei Erscheinungen in der damaligen islamischen Theologie, die eine Folge des damals akuten Kampfes gegen gewisse aus der Spätantike stammende religiöse Strömungen in den alten Kulturländern (Manichäismus und ähnliche Religionsformen) waren, einen strengen und konsequenten Traditionalismus vertrat.

Die von Aḥmed ibn Ḥanbal vertretene rigoristische Richtung verdichtete sich später zu einem eigenen Gesetzesritus (*madhhab*), dem hanbalitischen, der als vierter zu den drei bereits bestehenden Gesetzes- und Rechtsriten (*madhāhib*) der Hanafiten, Malikiten und Schafaiten als orthodox anerkannt worden ist. Indessen, der von den Hanbaliten stets verfochtene Rigorismus bewirkte es, daß sich der Hanbalismus allezeit in einem gewissen Gegensatz zum Gemeinislam befand und in der Tat scharf auf der Scheide von Orthodoxie und rigoristischer Häresie stand. So fanden sich die Vertreter der drei übrigen Gesetzesriten mehr oder weniger bereit, eine individuelle mystische Frömmigkeit, den Sufismus,

¹⁰ Über den Wahhabismus unterrichtet am besten R. Hartmann, Die Wahhabiten in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 78 (n. F. 3), 1924, S. 176 ff.

zu dulden, so daß dieser schließlich durch den großen schafaitischen Theologen al-Ghazālī (den Algazel der mittelalterlichen Theologen und Philosophen des Abendlandes, 1058—1112), den größten religiösen Genius, den der Islam hervorgebracht hat, in der Orthodoxie Eingang gefunden, durch dessen umfassende Synthese von Orthodoxie und Mystik im Gemeinislam volles Bürgerrecht erhalten hat. Wenn nun auch der Sufismus auf der einen Seite die nüchterne Gesetzlichkeit des orthodoxen Islams durch ein emotionales Element belebte und bereicherte, so drohte auf der anderen Seite doch sein starker gefühlsbetonter Subjektivismus die objektive Geltung des geoffenbarten Gesetzes zu unterhöhlen, und durch das unbezweifelbare Hinneigen der Sufis zu pantheisierenden Gedankengängen schien der starr transzendente Gottesbegriff des alten Islams gefährdet. Die Weltflucht der Sufis stand im Gegensatz zu der weltoffenen, die Welt als Objekt der religiösen Betätigung erachtenden Haltung des Propheten und seines Kreises, und das sufische Bestreben, gegebenenfalls durch psychotechnische Hilfsmittel die Kluft zwischen Gott und Mensch zu überbrücken, war mit dem weltanschaulichen Grundgedanken des alten Islams, der eben die Unüberbrückbarkeit dieser Kluft, die absolute Transzendenz Gottes, auf das schärfste betonte, nicht zu vereinigen. In all dem mußten die hanbalitischen Eiferer ein gefährliches Abgleiten von den Grundsätzen des Islams, eine Verfälschung seiner tragenden Ideen sehen. So erhoben sie denn im Namen der objektiven Geltung des geoffenbarten Gesetzes, wie es im Koran gegeben und in der Sunna vom Propheten überliefert worden war, Protest gegen den Sufismus, der ihnen als Zersetzung des alten Glaubens erscheinen mußte. Wir haben ein interessantes Buch von dem Hanbaliten Ibn al-Dschauzī (1116—1200), dessen Titel etwa mit „Die Verkleidung des Teufels“ übersetzt werden kann¹¹, welches das ganze fromme Treiben der Sufis im Namen von Koran und Sunna als Teufelswerk entlarvt und auf das schärfste bekämpft.

Der Protest von hanbalitischer Seite verstärkte sich, als die islamische Mystik, der Sufismus, sich in einem organisierten Ordenswesen, den Derwischorden, feste gemeinschaftsbildende Formen schuf und in dem mit dem Derwischtum eng zusammenhängenden Heiligenkult auch in die breiten Volksmassen eindrang, dem primitiven Empfinden dieser Kreise eine Art von Frömmigkeit bietend, die nun wirklich mit dem echten Islam nichts als den Namen gemein hatte und auch die streng liturgische Frömmigkeit des alten Islams durch eine andere von massiver Volkstümlichkeit ersetzte. Ja selbst das Bild des Propheten Mohammed mußte sich unter der bestimmenden Einwirkung des Sufismus eine Umgestaltung in das eines wundertätigen Heiligen gefallen lassen, und es kamen Formen einer Mohammedverehrung auf, die gewisse Parallelen zu der christlichen Marienverehrung zeigten. Gegen diese Neuerungen richtete sich mit besonderer Schärfe der hanbalitische Protest. Seine noch heute geltende Parole hat ihm der große, aus Damaskus stammende Reformator, der Hanbalit Ibn Taimīya (1263—1328) gegeben, der ob seiner intransigenten Haltung teils bewundert, teils angefeindet, sein Leben zu einem Teile auf bedeutenden Lehrstühlen an den Theologen-

¹¹ Talbīs Iblīs; vgl. Walther Braune, Ibn al-Gauzīs Streitschrift gegen den Sufismus in: *Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli*, n. s. I (Festschrift Luigi Bonelli), Roma 1940, S. 305 ff.

schulen (Medressen) von Damaskus und Kairo, zum andern Teile aber in Gefängnissen verbrachte. Ibn Taimīyas Protest richtete sich natürlich nicht nur gegen die Erscheinungen des Kompromisses, den der Islam mit der Umwelt einging, vor allem gegen die Heiligenverehrung, sondern praktisch auch gegen den Grundsatz, welcher derartige Kompromisse ermöglichte und sie sanktionierte, das Idschmā', den Consensus doctorum. Seiner Ansicht nach könne nicht das, worin die Gelehrten irgendeiner Periode übereinstimmten, den Anspruch erheben, als wahr und recht zu gelten, sondern nur das, worüber die Prophetengenossen übereinstimmten. Damit war der Geschichte als aufbauender Kraft die Legitimität entzogen, damit aber auch dem Islam nach gemeinem Verständnis — dem katholischen Islam, wenn der Ausdruck erlaubt ist — Fehde angesagt. Zwar hat sich Ibn Taimīya wohl gehütet, diesen Grundsatz formell auszusprechen; aber wenn er im Namen von Koran und Sunna gegen Einrichtungen und Bräuche protestiert, die vom Idschmā' anerkanntermaßen gebilligt waren, so lief dies letzten Endes auf Leugnung der Verbindlichkeit des Idschmā' hinaus. Seine Gegner haben dem Ibn Taimīya denn auch folgerichtig diese Leugnung zur Last gelegt, und in diesem Sinne ist seine Lehre sowohl von seinen Gegnern wie auch von seinen Anhängern aufgefaßt worden.

Zur vollen geschichtlichen Wirksamkeit ist dieser Protest des Ibn Taimīya freilich erst gelangt, als der gleichfalls dem hanbalitischen Ritus angehörende Moḥammed ibn 'Abdalwahhāb (1703—1791), der Stifter des Wahhabismus, ihn sich zu eigen machte und 1744 in dem arabischen Emir von Nedschd (Mittelarabien), Moḥammed ibn Sā'ūd, einen Helfer fand, der sich und seine Untertanen in den Dienst der neuen Idee stellte. Wie bei der Stiftung des Islams selbst, die ja zugleich die Gründung eines politischen Gebildes war, vermochten die Emire aus dem Hause Al Sa'ūd als Vorkämpfer der neuen wahhabitischen Idee ihre Araber einer bisher von ihnen nicht gekannten Disziplin zu unterwerfen, mittels derer es ihnen im Laufe der Zeit gelang, ganz Arabien unter ihre Herrschaft zu bringen (in der Hauptsache abgeschlossen 1800), ja sogar die heiligen Stätten des Islams in ihre Hand zu bekommen (1803 Mekka, 1804 Medina). Dies rief, wie wohl zu verstehen ist, eine Bestürzung in der ganzen damaligen islamischen Welt hervor, die auf etwas Derartiges in keiner Weise vorbereitet war, vielmehr die nun schon mehrere Jahrhunderte bestehende Ordnung, daß der osmanische Sultan als Schutzherr über die heiligen Stätten des Islams anzusehen war, sich gewöhnt hatte, als endgültig anzusehen. Da sich zudem die Wahhabiten in ihrem Eifer recht ungebärdig zeigten (Plünderung und Zerstörung des Grabes des Propheten), so wurde die Besorgnis der umliegenden islamischen Mächte um so größer, und der türkische Sultan beauftragte den Vizekönig von Ägypten, Mohammed 'Alī Pascha, mit der Vertreibung der Wahhabiten und Vernichtung ihrer Ketzerei. Von 1811 ab kämpften die Ägypter mit wechselndem Erfolge mit den Wahhabiten; 1812/13 gelang ihnen die Wiedereroberung von Mekka und Medina, und Mohammed Alis Sohn, dem energischen Ibrahim Pascha, gelang schließlich 1818 die endgültige Niederwerfung der wahhabitischen Macht, die Gefangennahme des Emirs und 1819 die völlige Zerstörung seiner Hauptstadt Dar'īya. Der wahhabitische Staat schien aufgelöst und damit der Wahhabismus in seinem Lebensnerv getroffen. Zwar gelang es den Emiren aus dem Hause Al Sa'ūd, sich danach

doch noch eine kleine Herrschaft im Inneren Arabiens zu retten, auch zeitweilig wieder zu größerer Macht zu kommen. Doch konnten sie nicht mehr daran denken, ihre alte Stellung wieder zurückzugewinnen; vielmehr verloren sie im Laufe des 19. Jahrhunderts immer noch weiter an Macht und Ansehen, bis nach einer vernichtenden Niederlage 1891 der Ibn Sa'ūd mit seiner Familie beim Scheich von Kuwait, einem Fürstentum am Persischen Golf, seine Zuflucht suchen mußte.

Die Befreiung aus diesem Exil und der dann einsetzende Wiederaufstieg der wahhabitischen Macht ist geknüpft an den Namen des noch heute regierenden Wahhabitenführers aus dem Hause Āl Sa'ūd, 'Abdal'azīz. Dieser gewann, noch in jugendlichem Alter, i. J. 1902 durch einen Handstreich von beispielloser Kühnheit die neuere Hauptstadt des wahhabitischen Fürstentums, Riyād, zurück und stellte die Herrschaft seines Hauses wieder her. I. J. 1910 organisierte er die streitbaren Wahhabiten neu in bruderschaftlicher Form (sie heißen von da ab *Ichwān* „Brüder“) und siedelte sie, die meist aus beduinischen Kreisen stammten, in besonderen Kolonien an, indem er damit gleichzeitig das Problem der Seßhaftmachung des immer unruhigen Elementes der Beduinen in Angriff nahm. Diese Ichwānkolonien bilden seitdem einmal die Kraftzentren der Propaganda der wahhabitischen Lehre; zum andern bilden die Ichwān die Kerntruppe der wahhabitischen Streitmacht. Indem 'Abdal'azīz auf diese Weise das Glaubensapostolat mit aktivem Dienst in Waffen verband, sich eine kämpfende Elitetruppe schuf, die den Arabern zugleich den Islam in reformiertem, d. h. wahhabitischen Sinne vorleben sollte, knüpfte er an Erinnerungen aus der Urzeit des Islams an, der bei seinem ausgesprochen militanten Charakter ja immer in erster Linie eine Religion der kämpfenden Krieger gewesen ist.

Der Erfolg hat dem Ibn Sa'ūd 'Abdal'azīz recht gegeben. Durch seine konsequente Politik, bei der er von seiner schlagkräftigen Kämpferschar unterstützt war, hat er alle anderen Machthaber in Arabien ausgeschaltet: 1921 unterwarf er das Fürstentum des mit den Āl Sa'ūd rivalisierenden Hauses Al Raschīd; 1924 eroberte er Mekka und bald auch Medina, und machte der Herrschaft des einstigen Großscherifen, des „Königs von Hidschaz“, Husein, ein Ende, welches Ereignis damals längst nicht mehr die Bestürzung hervorrief wie einst vor hundert Jahren (1803) — sowohl die Kampfweisen der Wahhabiten hatten sich geändert, als auch die Meinung über sie in der islamischen Welt, nachdem manches wahhabitische Ideengut dort Aufnahme gefunden hatte. Endlich 1934 wurde nach

kurzem Kriege ein Vertrag mit dem zaiditischen Imam von Yemen (Südarabien) geschlossen, durch den auch dieses Land in ein näheres Verhältnis zu dem Wahhabitenreiche trat. So ist Arabien heute, mit Ausnahme des britischen Einflußgebietes im Süden, geeint in der starken Hand des Wahhabitenherrschers 'Abdal'aziz, was abgesehen von der kurzen Periode des ersten Wahhabitenreiches seit den Tagen des Propheten Mohammed nicht mehr der Fall gewesen ist. Und dieses geeinte Arabien trägt heute den Namen des Fürstenhauses, aus dem sein Herrscher hervorgegangen ist, Sa'udisch-Arabien.

In diesem geeinten Arabien ist heute dank der mit der politischen Hand in Hand gehenden religiösen Propaganda der Ichwān der Wahhabismus die unbestritten herrschende religiöse Richtung; ja durch die wahhabitische Mission ist Arabien überhaupt erst eigentlich für den Islam gewonnen worden. Dies kann uns bei näherem Zusehen nicht wundernehmen; denn das imposante Gebäude des Gemeinislams war ja durch die Berührung mit in den alten Kulturländern vorgefundenen Verhältnissen zu dem herangewachsen, was es heute ist. Diese Verhältnisse trafen aber für Arabien, das doch im wesentlichen außerhalb der antiken Kultur gelegen hatte, nicht zu; vielmehr scheint die puritanische Form des Islams, wie sie der Wahhabismus predigt, eben diejenige zu sein, die den ungeheuer einfachen Verhältnissen in Arabien allein entspricht, für die also der Araber eine in der Natur seiner Lebensbedingungen und der kulturellen Unbeschwertheit seines Landes gelegene Voraussetzung mitbringt. Gewiß hat bei dem Erfolge, den 'Abdal'aziz sowohl politisch, als auch religiös hatte, auch ein nationalistisch-arabisches Moment mitgespielt, insofern als im Gegensatz zu König Husein von Englands Gnaden, der die Einheit Arabiens mit einer politischen Anlehnung an und damit Abhängigkeit von einer fremden Großmacht zu erkaufen suchte, der Ibn Sa'ud sich von fremder Beeinflussung frei gehalten und die Einigung Arabiens allein durch eigene Kraft zustande zu bringen bestrebt war. Er, der echte Sohn Arabiens, nicht der den arabischen Verhältnissen entwachsene Prophetennachkomme Husein, hatte das Vertrauen der Araber. Doch spielte dieses nationalistische Moment nur eine Hilfsrolle neben dem religiösen, das bei der wahhabitischen Bewegung durchaus im Vordergrunde steht.

Der wahhabitische Reformislam hat sich durch die Tatkraft und nicht zuletzt auch durch die maßvolle Zurückhaltung seines heutigen Verfechters, der die ungebändigte Schroffheit des alten Wahhabismus vor hundert Jahren abgelegt hat, als erfolgreicher

politischer Faktor bewährt, auf den die Blicke aus allen Ländern der Islamwelt gerichtet sind. Ob und wie weit er mit dazu beitragen wird, aus der gegenwärtigen Weltkrise eine neue Weltordnung heraufzuführen, das steht freilich dahin. Denn die Lage ist heute, im Zeitalter der Technik, natürlich eine andere als vor 1300 Jahren, als nach dem mörderischen Kriege zwischen Persien und Byzanz, zwischen dem Perserkönig Chosrau II. und Kaiser Herakeios die islambegeisterten arabischen Streiter die beiden zu Tode erschöpften Weltmächte überrannten. Arabien kann sich wohl gegen technisch überlegene Feinde verteidigen, aber aktiv außerhalb des Landes einzugreifen, dürfte einem Herrscher über Arabien doch wohl schwerlich gelingen. So ist die Frage der weiteren Aktionsmöglichkeit des Wahhabismus wohl die, ob es ihm gelingt, Kulturländer, die die Möglichkeiten zu technischer Aufrüstung bieten, für seine Sache zu gewinnen. Dazu aber fehlen in diesen die in Arabien allein vorhandenen ausreichenden Voraussetzungen¹².

Tempel und Kult im orientalischen Hierapolis zur Zeit des sinkenden Heidentums

mit einem Ausblick auf lebendiges Heidentum von heute.

„Aestatem et ver tu plasmasti ea“ (Ps. 73, 17).

Von Pfarrer Dr. Doergens, Krefeld-Traar

Zu den interessantesten literarischen Denkmälern der antiken Religionsgeschichte gehört die kleine Schrift des Syrsers Lukian von Samosata (2. Jahrhundert n. Chr.) „Über die syrische Göttin“, zu der der Bonner Religionshistoriker Prof. Dr. C. Clemens eine eigene Übersetzung und einen kenntnisreichen Kommentar geschrieben hat¹. Allerdings nennt Cumont, der belgische Gelehrte, das Werkchen „recht oberflächlich“², und dies insofern mit Recht, als dessen Autor, Spötter und Religionsverächter wie er (L.) war, die nötige Geisteshaltung fehlte,

¹² Eine Fortsetzung folgt: IV. Der Reformislam jüngerer Richtung (Modernismus); V. Der Islam im Banne des Nationalismus; VI. Lebens- und Werbekraft des Islams.

¹ Lukians Schrift „Über die syrische Göttin“, Leipzig 1938 (Der Alte Orient, Bd. 37, Heft 3/4). Hierzu: Stocks, Studien zu Lukians De Dea Syria in Berytus. Archeological Studies publ. by The Museum of Archeology of the American University of Beirut. Vol. 4 (1937) I S. 1 ff. und eine Ergänzung Clemens „Tempel und Kult in Hierapolis“ in der Festschrift zu Ehren Dölgers (Bonn) Pisciculi, Münster i. W. 1939, S. 66 ff.

² Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Deutsche Übers. 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1931, S. 105. Von Cumont stammt auch der Beitrag Dea Syria in Pauly-Wissowas Realenzkl. Stuttgart 1901, Bd. 4, Sp. 2235 ff.

um mit den Mitteln geschichtlichen Verstehens und kritischer Forschung in die Zusammenhänge und den Ursprung der disparaten Überlieferungen, von denen er berichtet, und die zum Teil Jahrtausende alt sind, tiefer einzudringen.

Lukian erzählt von Bambyke-Hierapolis in Syrien, nicht weit vom Euphrat, daß im Tempel der „heiligen Stadt“, der gen Osten gelegen war, eine Reihe mythologisch-anthropomorpher Götterbilder beiderlei Geschlechtes aufgestellt gewesen sei, die personifizierte und deifizierte Naturkräfte versinnbildeten, vor allem Astarte-Atargatis, die vorderasiatische Fruchtbarkeitsgöttin, und deren männlicher Partner, Adad, der Gott des Gewitterregens. Beide Idole waren von Gold. Wenn es von Atargatis heißt (c. 32), „daß ihr weiteres Gold und sehr kostbare Edelsteine aufgelegt gewesen seien, von denen die einen weiß, die anderen wasser-, viele wein- und viele feuerfarben sind, außerdem viele Sardonyxe, Hyazinthe und Smaragde, die die Ägypter, Inder, Äthiopen, Meder, Armenier und Babylonier tragen“, so ist das Leuchten der Farben ohne Zweifel in superstitiösem Sinne gedeutet worden³. Noch andere Bilder — ihre Vereinigung zeigt deutlich den synkretistischen Glauben der Zeit — sah Lukian, u. a. ein solches Apollons, des Atlas, des Hermes und der Geburtsgöttin Eileithyia. „Von Sonne und Mond gibt's keine Schnitzbilder, denn sie sind ganz deutlich sichtbar und alle sehen sie“ (c. 34). „Zwischen dem Bilde des Adad und der Atargatis stand ein anderes goldenes Bild, das von den Syrern selbst Semeion genannt wird, dem manche eine Beziehung auf Dionysos, andere auf Deukalion geben, während wieder andere das Bild wegen der goldenen Taube, die es auf dem Kopfe trägt, als Semiramis deuten“ (c. 33). Draußen vor dem Tempel befand sich ein großer eherner Altar, den unzählige Statuen von Königen, Priestern und Heroen — also Göttern zweiten und dritten Ranges — umgaben. Genannt werden u. a. Semiramis, Helene, Hekabe, Andromache, Hektor und Achilleus. Der Tempel selbst enthielt — nach gemein orientalischer Sitte — einen größeren Raum, der allen Besuchern offenstand, und einen zweiten besonderen, den nur die obersten Priester, denen der Dienst im Heiligtum oblag, betreten durften. In diesem Allerheiligsten (Adyton) standen die Bilder der Atargatis und des Adad, denen zweimal am Tage ein Opfer dargebracht wurde, der „Großen Göttin“ mit Gesang und Kastagnettenschlagen. Das prunkvolle Gebäude war von einem Park umgeben, in dem als Begleiter und Symbole der Magna Mater allerlei zahme und wilde Tiere — Rinder, Pferde, Adler, Bären und Löwen — frei umherliefen, — vielleicht eine Reminiszenz an die Zeit, in der sie als göttliche Wesen angebetet wurden. Man denke an Baum- und Tierkult in den alten Volksreligionen des Morgenlandes bis hin zum Indus. Eine besondere Verehrung genossen Tauben und Fische; auch sie galten als Tempelgut und daher als unverletzlich. „Fische halten sie (die Verehrer der syrischen Göttin) für etwas Heiliges und rühren sie niemals an⁴; ebenso essen sie zwar die anderen Vögel, nur nicht die Taube, sie ist ihnen vielmehr heilig“ (c. 14). „Wenn sie sie (die Taube) wider Willen berühren, sind sie jenen Tag lang verflucht“ (c. 54). Auch

³ Das Orakel spielt hier — wie überall in den antiken Religionen — eine große Rolle. Die Wichtigkeit der Edelsteine im Kulte von Hierapolis geht auch daraus hervor, daß manche Gemmen von Hadad ihren Namen haben. Vgl. Dölger, *Ichthys*, 2. Bd., Münster i. W. 1922, S. 254.

⁴ Dölger, a. a. O., S. 175 ff.

in Askalon, allwo Astarte-Atargatis-Derketo schon vom Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. ab verehrt wurde⁵, gab es der Göttin heilige Tauben⁶.

Als Opfertiere nennt Lukian Rinder, Ziegen, Schafe, während man Schweine für verflucht halte und sie weder opfere noch esse⁷. „Eine besondere Art des Opfers bestand darin, daß man die Opfertiere lebendig von den Vorhallen des Tempels hinunterwarf. Sie starben von dem Fall. Einige stürzten dort auch ihre Kinder hinunter, nicht ebenso wie die Tiere, sondern nachdem sie dieselben in einen Sack gesteckt, warfen sie sie mit der Hand hinunter, indem sie spöttisch sagten, sie wären keine Kinder, sondern Rinder“ (c. 58). Dieser Rohheitsakt wird wohl ein Nachklang der uralten magisch-zauberischen Sitte der Menschenopfer sein, die man den Göttern und Dämonen, an heiliger Stätte hausend, darbrachte.

Von den Götterbildern in Hierapolis — man dachte sich die Statuen als von den Göttern-Dämonen beseelt⁸ — berichtet Lukian, daß sie schwitzten und sich bewegten und auf diese Weise Orakel gaben. Vor allem gilt dies von Apollon, dem griechischen Gott der Weissagung. „Wenn er (Apollon) ein Orakel geben will, so bewegt er sich zuerst auf seinem Sitze, dann heben ihn die Priester gleich in die Höhe. Wenn sie das nicht tun, schwitzt er und bewegt sich noch mehr. Wenn sie ihn dann herumtragen, so führt er sie, indem er sie nach alten Richtungen im Kreise herumdreht und von dem einen auf den anderen hinüberspringt. Endlich aber tritt ihm der Oberpriester entgegen und fragt ihn nach allen möglichen Dingen; wenn er dann etwas nicht getan wissen will, so weicht er zurück; wenn er etwas gutheißt, so führt er die ihn Tragenden vorwärts wie ein Rosselenker. So bringen sie die Göttersprüche zusammen“ (c. 36), Sprüche, die, wie im 4. Jahrhundert n. Chr. Eusebios von Cäsarea im Kampfe mit dem Heidentum seiner Zeit dargestellt hat⁹, auf die Täuschung des leichtgläubigen Volkes berechnet gewesen sind, und die zustandekamen durch allerhand Tricks und betrügerische Machenschaften. In den Bewegungen der Götterbilder offenbart sich deren angebliche Beseelung. Noch heutzutage wird in Japan, wie der Japanmissionar E. Schiller in seinem Buche „Shinto, die Ur- und Volksreligion Japans“¹⁰ erzählt, auf das Clemen (S 54) aufmerksam macht — auch die Shintoreligion ist Naturdienst! — ein Idol durch die Straßen getragen, dessen etwaiges Anstoßen an Häuser oder Zäune als Beweis göttlichen Mißfallens gedeutet wird. „Starke, sehnige Männergestalten heben das Bild hoch und tragen es in hüpfender Gangart durch die Straßen, es kräftig schüttelnd, damit die Schellen klingen . . . Wenn man diese lärmende, hüpfende, schreiende Masse, die abends von Laternenträgern begleitet wird, erblickt, so könnte man glauben, einem Bacchantenzuge des alten Griechenlands zu begegnen.

⁵ Vgl. Eißfeldt, Halle (S.), Zum geographischen Horizont der Ras-Schamra-Texte in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 94, Heft 1, Leipzig 1940, S. 75 ff.

⁶ Philo Alex. De prov. II, 107.

⁷ Das Schwein war ein verabscheutes Tier in Ägypten, Arabien, Syrien und Palästina. S. Dölger a. a. O., S. 369 f.

⁸ Diese Vorstellung ist allgemein heidnisch bis hinein in die neuplatonische Mystik und Zauberpraxis.

⁹ Praep. ev. 4 u. 5.

¹⁰ Berlin-Schöneberg 1911, S. 73.

Der Europäer ist geneigt, in solchen Umzügen nichts als ein Volksvergnügen zu sehen, aber japanische Christen haben mir versichert, daß die Leute ein Gefühl religiöser Verehrung bei solchen Umzügen haben“.

Welches war nun der Zweck der mit dem Heiligtum in Hierapolis und dem dortigen Kult verbundenen gewesenen Festversammlungen, zu denen zahlreiche Pilger aus Kappadokien, Kilikien, Arabien und Babylonien zusammenzuströmen pflegten? Lukian sieht in der Feier — er unterscheidet mehrere, von denen er eine die größte nennt, ohne instande zu sein, sie im einzelnen gegeneinander abzuwägen — eine Erinnerung an das Unglück der Sintflut. Doch ist irgendein Zusammenhang des Atargatis-Adad-Kultus mit der Sintflut nicht nachweisbar. Andere, wie z. B. Stocks, brachten sie mit mehr Recht als ein Regenbittfest. Mit Meerwasser gefüllte Gefäße wurden als magisch-kultisches Hilfsmittel in den Tempel gebracht und dort feierlich ausgegossen. „Zweimal im Jahre“, sagt Lukian c. 13, „kommt aus dem Meere Wasser in den Tempel . . . Alle Pilger bringen Wasser, das sie zuerst in dem Tempel ausgießen, dann aber fließt das Wasser in den Spalt, der, obwohl er nur klein ist, doch eine große Menge Wasser aufnimmt“. Der Spalt erinnert an in antiken Heiligtümern gefundene Schächte, die zum Abfluß von Opferblut oder anderen Libationen bestimmt waren. C. 33 ist nochmals die Rede von einer zweimaligen Reise im Jahr an das Meer zur Herbeischaffung von Wasser. Warum zweimal im Jahre? Doch wohl im Frühjahr und im Hochsommer, zur Zeit der neu erwachenden und der absterbenden Vegetation. In dieselbe Richtung jahreszeitlichen Geschehens weist das Wort c. 49: „Das größte von allen Festen, die ich (L.) kenne, begehen sie zu Frühlings Anfang“. Wasser ist unentbehrlich zur Entfaltung der Vegetation, und so handelt es sich bei der Festfeier ohne Zweifel um die religiöse Deutung eines Naturvorganges und seiner magischen Beeinflussung, um einen Kult „der kraftlosen und armseligen Elemente dieser Welt“ (Gal. 4, 9). Mythologische Texte über sterbende und wiederaufstehende Vegetationsgottheiten nach Art des Tammuz-Adonis-Typus sind, wie die Ras-Schamra-Funde zeigen¹¹, gerade in Phönizien und Vorderasien uralte, und die Magie und Mantik spielt in ihnen eine große Rolle. Vielleicht darf auch an ein Fresko von Herkulaneum erinnert werden, das die ehrfurchtsvolle Behandlung eines Kruges mit Nilwasser durch die Priester während einer Kultprozession zeigt¹², und an jene andere Tatsache, daß im Hinduismus der Wasserkrug als Sinnbild des Regengottes (Varuna) gilt¹³.

In demselben Dienst an der zeugenden Naturkraft stand die mit dem Kult der syrischen Göttin eng verknüpfte legalisierte Unzucht. Männer und Jünglinge (Galli) haben im Zustand der Ekstase, d. h. des Blutrausches und der Raserei, sich selbst entmannt, Frauen ergaben sich im syrischen Byblos (c. 6), und wie Herodot berichtet (I, 199), auch in Babylon, der sakralen Prostitution: geschlechtliche an die Gottheit gebundene Ausschweifungen, die, sagt Clemen (S. 55), „die allgemeine Fruchtbarkeit haben fördern sollen“. Wenn die in den Vorhallen des Tempels zu Hierapolis aufgestellten Steine, wie Lukian behauptet (c. 16

¹¹ Vgl. Eißfeldt, Ras Schamra und Sanchunjaton. Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums, Heft 4, Niemeyer, Halle 1939.

¹² Dölger, Antike und Christentum, 5. Bd., Münster i. W. 1936, S 161 ff.

¹³ Kirfel, Der Hinduismus (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Lief. 18—20), Leipzig 1933, 125.

u. 28 f.), Phallen gewesen sind — Clemen (S. 46) will sie als Steinfetische aufgefaßt wissen —, so liegt auch dieser Darstellung der Kult des Naturhaften zugrunde.

Phallusdienst spielt noch heutzutage im überseeischen Heidentum, z. B. im indischen Volke, eine größere Rolle, als flüchtige Reisende zu erkennen vermögen. Ebenso bei vielen primitiven Völkern. Nach Angabe eines Missionars auf Neupommern stellt der primitive Australier bei Gelegenheit von Kultaufführungen schwarzen Besuchern Frauen frei zur Verfügung¹⁴.

So darf denn gesagt werden, daß die syrisch-vorderasiatische Magna Mater das Symbol des vegetativ-sensitiven Lebens gewesen ist, in deren Dienst sich ihre Verehrer völlig an die materiell-körperliche Welt hingaben und verloren. Daß aus einer solch ungeistigen Lebenshaltung und den mit ihr gegebenen magischen Kulthandlungen kein Weg führt ins Christentum als eine Religion, für die das Geistige der Urgrund von allem ist, und zwar göttlicher Geist (1 Kor. 2, 13; Eph. 4, 24), liegt auf der Hand. „Nae, deam talem riderent christiani“ — sagt Tertullian (Apol. 102). Eben deshalb verachtete man in den Tagen des Urchristentums die Götterbilder und zerstörte sie.

Die Schwierigkeit, auf die die Mission des Christentums solchen Anschauungen gegenüber stößt, liegt nicht allein in den ihm grundsätzlich feindlichen Anschauungen, sondern vor allem auch in der tiefen seelisch-sinnlichen Verwurzelung dieser Kulte bei ihren „Gläubigen“. Da sie den materiell-leiblichen Bedürfnissen sehr stark entgegenkommen und tiefgehende bluthafte Erlebnisse aufwühlen, genügt es nicht, daß die christliche Missionierung den Irrtum der Anschauungen nachweist, was schon sehr schwierig ist, weil oft genug das Auge der Anhänger dieser Kulte noch gar nicht für höhere Dinge geöffnet ist, sie muß vielmehr den Menschen auch das Christentum zu einem Erlebnis werden lassen, das sich als stärker und heilbringender erweist als die bisher geübte Religion. Auch heute steht der Missionar vielfach diesen selben Hemmnissen gegenüber wie in der frühchristlichen Zeit. Die Art, wie die bekehrten Christen sich dem alten Heidentum gegenüber verhielten, zeigt, daß sie nicht nur die Überzeugung hatten, einem Irrtum entronnen zu sein, sondern auch das Christentum als siegreiche neue Wirklichkeit in sich erlebt und erfahren hatten. Letzteres zu erreichen, bleibt immer das Ziel jedweder Mission, die darum neben dem sachlichen Irrtum vor allem seine seelische Verwurzelung beachten wird und auch dabei eine Leitlinie bei den frühchristlichen Missionaren findet.

Rundschau

Aus dem heimatlichen Missionsleben

Von Dr. Ant. Freitag S. V. D.

Die katholische Weltmission verlor am 10. Februar 1939 ihren tatkräftigen Förderer und Führer auf dem Stuhle des hl. Petrus, Pius XI. Er wurde von der breiten Öffentlichkeit sowohl wie von den literarischen und aktiven Missionskreisen der große Missionspapst genannt.

¹⁴ J. Winthuis, Mythos und Kult der Steinzeit, Stuttgart 1935, S. 128

Auch protestantische führende Missionsmänner haben seine hervorragende Bedeutung freudig anerkannt. Seine Bedeutung liegt nicht bloß in der machtvollen äußeren Entfaltung des Reiches Gottes durch Errichtung von mehr als der Hälfte aller Missions Sprengel, von Apostolischen Delegaturen in allen großen Missionsländern, in der Förderung des Missionsschulwesens, namentlich des höheren, der missionsärztlichen Fürsorge usw., sondern vor allem in der lehrhaften Stellungnahme als des kirchlichen Oberhauptes zu allen wesentlichen Missionsfragen in seiner Missionszyklika (1926), in seinen Missionshomilien, in zahllosen Ansprachen und in den Richtlinien seiner Handschreiben. Insbesondere ist durch seine initiative und nachhaltige Einwirkung auf den Episkopat, den Klerus und das gläubige Volk in der ganzen Welt, durch die Neuorganisation der großen Missionswerke, besonders auch des Priestermissionsbundes, und nicht zuletzt durch seine persönliche Stellungnahme zur Missionswissenschaft das gesamte Missionswesen der Nachkriegszeit gleichsam neubeseelt und belebt worden. Auch dieser Zeitschrift war Pius XI. ein aufrichtiger Freund¹.

Der neue Papst Pius XII. wurde bereits als Apostolischer Nuntius von München und Berlin besonders in der Rettungsaktion der deutschen Missionen nach dem Weltkrieg (1919) und namentlich als Staatssekretär Pius' XI. mit den wichtigsten Missionsfragen verknüpft. Wie nicht anders zu erwarten war, fand er darum auch in seiner ersten Rundfunkansprache an die Welt für die Missionskreise herrliche Worte der Begrüßung und des Segens². Tiefe symbolische Bedeutung und Wirkung auf die weite Welt hatte die Weihe der zwölf Missionsbischöfe aus allen Völkerfamilien und Gegenden der Erde am Christkönigsfest 1939 durch den Papst in St. Peter. In seinem ersten Rundschreiben *Summi Pontificatus* vom 20. Oktober 1939 gab Pius XII. dem Gedanken der Einheit der großen Menschheits- und Gottesfamilie, dem Verständnis für die Eigenwerte der Kultur der verschiedensten Völker, der Notwendigkeit eines gebildeten einheimischen Klerus und einer bodenständigen einheimischen Hierarchie beredten Ausdruck³.

„Ein Vertragswerk von großer missionarischer Bedeutung“ nennt Prof. Bierbaum die zwischen Portugal und dem Heiligen Stuhl in dem Konkordat und dem gesonderten Missionsvertrag vom 7. Mai 1940 abgeschlossenen Abmachungen. Sie verheißen nicht nur ein aufblühendes Missionswesen in den portugiesischen Kolonien, sondern auch ein fruchtbringendes heimatliches Missionsleben⁴. Zum 8. Zentnar der Unabhängigkeit Portugals am 13. Juni 1940 richtete Pius XII. an die portugiesischen Bischöfe daheim und in den Kolonien ein eigenes Missionsrundschreiben. Er folgt darin den großen Vorbildern Benedikt XV. und Pius XI. und zieht für das allgemeine Missionswesen kernige Grundlinien. Die Missionstaten des

¹ Vgl. ZM 37, 233; MR 39, 97 ff.; Kath. Mission 39, 138 s. Auch die Nachrufe des In- und Auslandes; bes. s. die Monographie von M. Bierbaum, *Leben und Wirken Pius' XI.* 2. Aufl. Köln 1939, 125 ff., 335 f.; *Fidesnachrichten* 1939; LeMC 39 N. 4: *Il Papa delle Missioni*.

² M. Bierbaum, *Von Pius XI. zu Pius XII.* in MR 39, 100 ff.; AAS 39, 86.

³ AAS 39, N. 13; ebd. p. 595; LeMC 39, 306 u. 330, *Grande Festa missionaria*.

⁴ MR 40, 270 f. u. 41, 37 f.

kleinen Landes waren in der Vergangenheit bewundernswert. Die gegenwärtigen Aufgaben sind noch größer. Besonders bedarf der Priestermissionsbund einer sorgfältigen Pflege. Ferner ist dem Mangel an einheimischen Priestern abzuhelpen. Nicht weniger allerdings dem empfindlichen Mangel an Missionaren. Aber für beide: ausländisches Missionspersonal wie einheimischen Klerus ist eine gediegene Erziehung und Bildung nötig. Das Missionsrundsreiben schließt mit einem warmen Appell an Missionare und Volk⁵.

Dem Wunsche der amerikanischen Missionskreise entsprach Pius XII., indem er am Vorabend des letztjährigen Missionssonntages (1940) eine Rundfunkansprache an den Episkopat und das amerikanische Volk hielt. Hierbei ging er aus von seinen persönlichen Erinnerungen an Amerika, schilderte lebhaft die großen Aufgaben und mühsamen Arbeiten der Missionare und ihres großen Hilfspersonals in allen Weltgegenden, unterstrich besonders die gegenwärtigen Nöte und Bedrängnisse des Missionswerkes und ermahnte zum eifrigen Apostolat im Gebet, in Opferfreudigkeit durch materielle Unterstützung usw. und fand noch besonders anerkennende Worte für die in Amerika entweder gestifteten (Maryknoll) oder aus Europa dorthin verpflanzten Missionsinstitute⁶. — Seiner Hirtensorge für die Missionen verlieh Pius XII. auch Ausdruck in seiner Ansprache an den in Rom tagenden Generalkonvent der päpstlichen Missionswerke im April 1939⁷.

Endlich gab auch die Beatifikation des Apostels der Abessinier De Jacobis⁸ dem Papste eine willkommene Gelegenheit, für das Missionsapostolat der Kirche einzutreten. Zwei weitere missionarisch wichtige und von Pius XII. selbst geförderte Seligsprechungsprozesse betreffen die Stifterin des Werkes der Glaubensverbreitung Pauline Jaricot und den Gründer des deutschen Missionswerkes und der Steyler Missionsgesellschaft Arnold Janssen⁹.

Im Jahre 1939 errichtete die Kongregation der Glaubensverbreitung in dem von ihr abhängigen Gebiete 9 vollständig neue kirchliche Sprengel¹⁰: die Diözese Chilaw auf Ceylon, die beiden afrikanischen Vikariate Masaka in Uganda und Derna in Lybien, sowie die sechs Apost. Präfecturen: Bharno in Birma, Urawa in Japan, Ziguinchor in Französisch-Westafrika, Kinshien in China, Shunsen in Korea und Misurata in Lybien. — Im Rang erhöht wurden gleichzeitig die Apost. Präfecturen: Nord-Transvaal zur Abtei nullius; zu Vikariaten: Buéa in Kamerun; Swaziland und Mount Currie in Südafrika; Malang und Benkoelen in Niederländisch-Ostindien; Vatomandry auf Madagaskar; Langson und Caobang in Indochina; Pengpu in Korea; Yangku und Wuchow in China; Oberluapula in Belgisch-Kongo; außerdem wurde zum Apostolischen Vikariat erhoben die selbständige Mission Miarinarivo auf Madagaskar. 13 Sprengel wurden nach der Residenz des kirchlichen Obern umbenannt: Mandaly statt Nord-Birma; Tamatave statt Vatomandry; Pietersburg statt Nord-Transvaal; Capetown statt Westkapland; Oudtshoorn statt Zentral-Kapland; Port Elizabeth statt Ost-

⁵ Het Missiewerk 1940, 209—222

⁶ Fides 1940, N. 756 v. 26. Okt.

⁷ Fides, N. 680 v. 6. Mai 1939.

⁸ AAS 39, 271 s. und LeMC 39, 226.

⁹ Ebd. 39, 720.

¹⁰ Vgl. hierzu AAS 1939 fortlaufend; El Siglo de las Misiones marzo 1940; Commentarius pro Relig. et Miss. 1940, 56; und fortl. 1939; LeMC 1939 u. 40 und Fidesnachr. fortl.

Kapland; Mount Currie in Kokstad; Tripolitanien in Tripoli; Cyrenaica in Bengasi; Pengpu in Heijo; Oberkongo in Baudoinville; Oberluapula in Sakania; Benkoelen in Palembang.

Neu ernannt wurden i. J. 1939 2 Erzbischöfe, 5 Bischöfe, 24 Apostolische Vikare, 1 Abt Nullius, 3 Administratoren und 4 Hilfsbischöfe. Das ergibt 39 Neuernennungen. Von den i. J. 1939 errichteten Sprengeln sind dem einheimischen Weltklerus anvertraut worden die Diözese Chilaw (Ceylon), die Vikariate Masaka und Miarinarivo sowie die Präfektur Ziguinchor in Afrika, während das Vikariat Chentingfu den chinesischen einheimischen Lazaristen übertragen ist. Die Zahl der von einheimischen kirchlichen Obern geleiteten Missionssprengel der Propagandajurisdiktion betrug am 1. Januar 1940 bereits 43, nämlich:

- 1 Erzdiozese und 7 Diözesen in Indien und auf Ceylon,
- 3 Vikariate in Indochina,
- 1 Erzdiozese, 1 Diözese und 1 Präfektur in Japan,
- 1 Präfektur in Korea,
- 16 Vikariate und 9 Präfekturen in China,
- 2 Vikariate und 1 Präfektur in Afrika.

Mit Ausnahme von den drei chinesischen Lazaristen anvertrauten Vikariaten und 1 Präfektur unter Leitung chinesischer Franziskaner sind alle diese Sprengel dem einheimischen Weltklerus unterstellt. Überdies sind 2 chinesische Vikariate wohl von auswärtigem Personal, aber unter chinesischer bischöflicher Leitung betreut.

Infolge des Motu Proprio Sancta Dei Ecclesia vom 25. März 1938 schieden mit dem 1. Juni 1939 aus dem Jurisdiktionsbereich der Propaganda aus die Erzdiozesen von Ispahan (Iran) und Bagdad (Irak), sowie das Vikariat Aleppo (Syrien) und gingen an die Kongregation für Orientalische Angelegenheiten über. Nichtsdestoweniger stiegen die Missionsgebiete der Propagandakongregation von 526 am 1. Januar 1939 auf 532 am 1. Januar 1940. Diese Propagandasprengel zergliedern sich in 21 Erzdiozesen, 74 Diözesen, 5 Abteien nullius, 296 Apost. Vikariate, 123 Apost. Präfekturen und 11 selbständige Missionen und einige Missionsdistrikte. Nach Ländern verteilen sie sich wie folgt: 238 auf Asien (138 in China, 55 in Indien usw.), 150 auf Afrika, 56 auf Amerika, 68 auf Ozeanien und Australien und 19 auf Europa. 211 von den 532 Distrikten wurden unter Pius XI. errichtet (1922 bis 1939).

Außer den obengenannten Sprengeln der einheimischen Hierarchie fallen noch 6 indische und 3 koptische Diözesen unter die Jurisdiktion der Kongregation für die Orientalen, so daß die Zahl sämtlicher einheimischen Missionssprengel 52 beträgt.

Nach den Berechnungen des französischen Missionsstatistikers Paul Lesourd S. J.¹¹ besteht z. Z. das Missionsheer aus 400 Missionsbischöfen, über 22 000 Priestern, 11 000 Laienbrüdern, 57 000 Missions-schwestern, 89 000 Katechisten, 72 000 Lehrpersonen, 20 000 Täufern, 200 Missionsärzten und 1000 Krankenpflegern, d. h. aus 272 600 Missionskräften. Auf jeden Priester kommen in den Missionen der Propaganda 950 Christen, 140 Katechumenen und 50 000 zu bekehrende Ungetaufte. In einigen besonders fruchtbaren Missionen, z. B. Belgisch-Kongo, kommen bis 2500 Christen und 1000 Katechumenen auf jeden Missions-

¹¹ La Croix vom 7. März 1940.

priester. Der ebenso gut orientierte spanische Missiologe Ramón García¹² berechnet, daß in Japan auf jeden Priester 160 000 Ungetaufte kommen, in China 96 000, in Indien 80 000. Die kleine Diözese Navarra hat dreimal soviel Priester als ganz Japan, während doch die Einwohnerzahl Japans 260mal größer ist. Die beiden spanischen Diözesen Vitoria und Pamplona haben mehr Priester als ganz China. Die indische Diözese Agra mit 55 Millionen Einwohnern und von der Größe Frankreichs zählt nur 97 ausländische und 23 einheimische Priester. Auch gibt es immer noch ganz missionslose Länder. Überdies lassen die Auswirkungen des Krieges fürchten, daß die klaffenden Lücken im priesterlichen Missionsheer nicht so bald ausgeglichen werden können.

Als providentielle Fügung und Führung erweist sich in dieser trüben Perspektive die mit Pius XI. besonders seit der Missionsweltausstellung im Vatikan 1925 einsetzende tatkräftige Förderung des einheimischen Klerus in allen Missionsländern. Eine Übersicht der vortrefflichen Missionszeitschrift der belgischen Weißen Väter Grands Lacs¹³ berechnet die Zahl der einheimischen Priester und Seminaristen wie folgt: für Indien und Ceylon 1500 Priester und 852 kleine und 841 große Seminaristen; für Japan und Korea 224 Priester und 484 kleine und 266 große Seminaristen; für Indochina 1353 Priester und 1537 kleine und 581 große Seminaristen; für China 1957 Priester und 4348 kleine und 918 große Seminaristen; für Afrika 358 Priester und 4091 kleine und 844 große Seminaristen, d. h. insgesamt für diese Länder 5394 einheimische Priester und 11 312 kleine und 3450 große Seminaristen. In den ersten Anfängen steckt das einheimische Priestertum noch fast vollends in Ozeanien, das nach 100jähriger Missionsarbeit für zumeist sehr tief stehende Naturvölker nur 15 eingeborene Priester und einige Dutzend Seminaristen zählt. Die Gesamtzahl aller einheimischen Priester in sämtlichen Propagandamissionen dürfte etwa 7500 sein.

Großer Mangel herrscht in vielen Missionen an Laienbrüdern, sowohl an Schul- und Krankenbrüdern wie besonders an werktätigen und technisch geschulten Brüdern, die durch Anlage und Leitung von lebenswichtigen Kulturbetrieben aller Art, z. B. Landbau, Werkstätten, Bauwesen u. a., und durch Abnahme der materiellen Sorgen von den Schultern der Priestermissionare das indirekte Missionswesen mächtig fördern. Eine annähernd zuverlässige Übersicht der wichtigsten ausländischen und einheimischen Missionshelfer ergibt für Afrika 2660 ausländische und 398 einheimische Brüder, 10 892 weiße und 2025 schwarze Schwestern; für Australien 1450 Brüder und 12 051 Schwestern; für Ozeanien und Indonesien 651 europäische und 128 eingeborene Brüder und 2165 europäische und 1982 einheimische Schwestern; für Britisch-Indien und Ceylon 506 weiße und 648 einheimische Brüder und 3115 ausländische und 6149 indische Schwestern; für Indochina, Malakka und Siam 154 ausländische und 438 einheimische Brüder und 538 europäische und 7904 einheimische Schwestern; für Japan, Korea und Formosa 118 weiße und 149 japanische Brüder und 1424 Schwestern insgesamt; für Amerika 394 ausländische und 132 eingeborene Brüder und 1339 ausländische und 1148 einheimische Schwestern; für China, Mongolei und Mandschurei 716 europäisch-amerikanische und 686 chinesische usw.

¹² In *El Siglo* d. l. Mis. Märznummer 1940.

¹³ In *Grands Lacs* 1939, 85 s.

Brüder und 2284 ausländische und 3781 einheimische Schwestern. Mit den 295 ausländischen und 177 einheimischen Brüdern und den 1997 ausländischen und 1382 einheimischen Schwestern in den europäischen Territorien der Propagandakongregation beläuft sich die Zahl der Missionsbrüder demgemäß auf 9701, die der Schwestern auf 56 937, wovon etwa 3000 einheimische Brüder und 22 000 einheimische Schwestern sind ¹⁴.

Die herrliche Missionsaktion in den alten katholischen Ländern, die in der sog. Restaurationszeit nach den napoleonischen Wirren um 1820 einsetzte, die jetzt durch die großen päpstlichen Missionsvereine und dann, namentlich in der Kolonialära, durch die Antisklavereibewegung und nicht zuletzt durch die von Münster ausgegangene katholische Missionswissenschaft immer neue Antriebe erhielt und die in der Zeit nach dem Weltkriege unter römischer Führung ihren Höhepunkt erreichte, hat ein blühendes überseeisches Missionswesen zeitigen können, das mit seinen Erfolgen an die besten Zeiten der ersten jungen Kirche und das Entdeckungszeitalter erinnert. Beim Ausbruch des Krieges 1939 buchte man ¹⁵:

Missionschristen	22 Millionen
Getaufte i. J. 1938/39	450 000
Katechumenen	3 Millionen
Schulen	45 571
Schulbesucher	2 524 000
Missionshospitäler	800
Krankenbetten	40 000
Armenapotheken	3000
Jährliche Hilfen	25—30 Millionen
Waisenhäuser	2000
Waisenkinder	115 000
Heime und Asyle	450
Verpflegte	20 000
Aussätzigenheime und -kolonien	100
Aussätzige darin	15 000
Seminare	374
Einheimische Seminaristen	16 000

Im Dienste der heimatlichen Missionsaktion standen beim Ausbruch des Krieges 689 Missionszeitschriften. Davon entfielen: auf England 16, Argentinien 7, Australien 2, Belgien (zweisprachig) 118, Brasilien 5, Tschechoslowakei 10, Chile 5, Dänemark 1, Vereinigte Staaten N. A. 51, Frankreich 78, Philippinen 2, Holland 56, Irland 16, Jugoslawien 14, Kanada 8, Colombia 2, Polen 28, Litauen 2, Luxemburg 3, Ungarn 7, Malta 4, Mexiko 1, Deutschland-Österreich 82, Italien 118, Panama 1, Portugal 11, Schottland 2, Spanien 35, Schweiz 11, Neuseeland, Venezuela 1. — Außerdem gibt es in den Missionen selbst noch 750 Zeitschriften, wovon 405 auf Asien, 158 auf Afrika und 187 auf Australien und Ozeanien kommen.

Wenn man diese Angaben mit den entsprechenden Daten im Handbuch der Katholischen Missionen von Arens vergleicht, so ergibt sich,

¹⁴ In *El Siglo d. l. Mis.* 40 März; ergänzt sind die Zahlen durch die Angaben in *El Guida delle Missioni* (Rom 1935) und *Annuaire Pontifical* 1939.

¹⁵ *Grands Lacs* 1939 Nov. usw.; Paul Lesourd in *La Croix* 7. März 1940.

daß die Zahl der heimatlichen Missionszeitschriften von 285 für das Jahr 1919 auf 411 i. J. 1924, d. i. um 126 in fünf Jahren gestiegen ist, von da bis 1939 aber nur um 278 zugenommen hat. Inzwischen hat der Krieg sehr vielen Zeitschriften und periodischen Missionsorganen ein vorläufiges Ende bereitet oder ihren Umfang ganz bedeutend eingeschränkt¹⁶.

Das natürlich gegebene Organ zur Weckung des Missionsinteresses und zur Förderung aller größeren Missionswerke ist der Priestermissionsbund (Unio Cleri pro missionibus). Namentlich seit seinem zweiten großen Römischen Kongreß i. J. 1936 entfaltet er bei sozusagen allen katholischen Völkern eine rege Tätigkeit. Das damals gebildete Generalsekretariat mit P. Paul Manna (Mailänder) an der Spitze rief seit 1938 das Organ „Vinculum“ ins Leben, das, wie sein Name besagt, eine enge Fühlung und wirkliche Zusammenarbeit aller nationalen Direktoren des Bundes anbahnen soll. Es enthält u. a. in seinen ersten Heften das wichtige Schreiben des Kardinalpräfekten der Propagandakongregation über die Pflege des Missionswesens in den religiösen Ordensfamilien und besonders in deren religiösen Bildungsanstalten, karitativen Instituten usw. vom 3. Februar 1939. Entsprechend dem in Paragraph 4 der Statuten der Unio Cleri aufgenommenen zweiten Hauptzweck, nämlich Arbeit am Werke der Wiedervereinigung der getrennten Christen mit der Römischen Mutterkirche, gibt das Generalsekretariat im Vinculum lehrreiche Anregungen dazu. Auch veranstaltete das Generalsekretariat einen erstmaligen Disputationskursus über die großen Missionare aller Völker und Zeiten, gab eine Broschüre „Die Missionsarbeit und die Priester“ in verschiedenen Sprachen heraus und veranlaßte insbesondere eine stärkere Werbeaktion für die Unio Cleri selbst in den spanischen und portugiesischen Ländern Südamerikas¹⁷.

Wie der Priestermissionsbund mehr und mehr dazu berufen ist, der geistige Lebensnerv der heimatlichen Missionsaktion zu werden, so bilden die großen Päpstlichen Missionswerke: Verein der Glaubensverbreitung, Petrus Liebeswerk für den einheimischen Klerus und Kindheit-Jesu-Verein gleichsam den materiellen Lebensnerv oder ernährenden Blutstrom. Im Mittelpunkt ihres Lebens und Strebens stehen die jährlichen großen Generaltagungen des Obersten Zentralrats in Rom in Vereinigung mit den Nationalräten der verschiedenen Länder. Bei der Römischen Tagung vom 28.—30. April 1938 teilte Mgr. Carminati als Finanzsekretär mit, daß vom Verein der Glaubensverbreitung von 1922 bis 1937 einschließlich 680 678 292,91 Lire eingenommen und 685 901 373,67 Lire verteilt worden sind, ohne die Spesen von 2 Millionen Lire einzuberechnen. Weitere 2 Millionen erhielt die Agentia Fides, deren rührige Betriebsamkeit zur Information der katholischen Weltpresse mit Missionsnachrichten große Anerkennung gefunden hat. Die von ihr in fünf Hauptsprachen ausgegebenen Berichte könnten freilich vielerorts noch bedeutend stärker verwertet werden. Fast noch mehr erfreut sich die Missionsbildstelle der Agentia Fides der Nachfrage, während die Statistischen Veröffentlichungen nur langsam

¹⁶ Nach Mgr. Monticone (Vatik. Archivar), La Stampa Cattolica del Mondo. Vgl. dazu B. Arens S. J., Handbuch der Kath. Missionen. Freiburg 1925, 2. Auflage.

¹⁷ „Vinculum“ 1938 u. 1939; Jahrbuch „Priester u. Mission“, Aachen 1939; und Annuario Missionario, Rom 1938 u. 1939.

gedeihen. Bei der erwähnten Römischen Tagung des Vereins der Glaubensverbreitung wurde anlässlich des 75. Jahrestages des Todes seiner Stifterin Pauline Jaricot (1937)¹⁸ beantragt, allenthalben Missionsfeiern zur Förderung ihres Seligsprechungsprozesses abzuhalten. Die Sondertagung des Werkes für den einheimischen Klerus (1938), deren Leitung Mgr. Carminati hatte, konnte ihrerseits die goldene Jubelfeier für das laufende Werbejahr betonen. In seiner Rede über „die einheimische Hierarchie in den Missionsländern“ stellte er fest, daß dank dem Petruswerke 19 Regional- und Große Seminare sowie 24 Kleine Seminare errichtet werden konnten, für weitere 116 bedeutende Summen Geldes zugewandt wurden und außerdem noch zahlreiche Studienbörsen und Beihilfen für die 16 000 Seminaristen aufgebracht wurden. Die Zahl der einheimischen Seminare bezifferte Mgr. Carminati mit 356. Einen lehrreichen Ein- und Überblick in das fünfzigjährige Wirken des Petruswerkes gab der römische Missiologe am Propagandakolleg P. Perbal O.M.I. Den Abschluß der Tagung beider großen päpstlichen Missionswerke bildete die übliche Audienz beim Heiligen Vater¹⁹. Hierbei erhielt der Kardinalpräfekt der Propaganda Em. Fumasoni-Biondi eine informierende Adresse und Pius XI. eine herzliche und ermutigende Ansprache, wobei er seiner Hoffnung auf einen überreichen Ersatz und Gewinn der Kirche in den Missionsländern für die Verluste und Zunahme des Unglaubens Ausdruck verlieh. Dabei gab er als Werbeprogramm das alte Römerwort aus: *Nihil actum si quid agendum*²⁰. — Das Jubeljahr des Petruswerkes fand in manchen Ländern ein gutes Echo, besonders in Frankreich, wo die Nationalfeier durch Anwesenheit eines Päpstlichen Delegaten Mgr. Signora geehrt wurde, ferner in Rom, wo auch der Abschluß am 18. Januar 1939 mit einer feierlichen heiligen Messe eines japanischen Priesters in Gegenwart des Obersten Zentralrats an der Gruft von St. Peter und abends durch eine Extrasendung des Vatikanischen Senders gefeiert wurde²¹.

Die Jahrestagung der beiden großen päpstlichen Missionswerke vom 25.—29. April 1939 im Propagandapalast zu Rom vereinigte mit dem Römischen Zentralrat die Delegierten von 15 Ländern aus Europa und die der Vereinigten Staaten, Mexikos und Australiens. Den Willkommen- gruß sprach der Propagandapräfekt selbst, den Finanzbericht erstattete wieder Mgr. Carminati. Er konnte ein Anwachsen der Einnahmen des Werkes der Glaubensverbreitung um drei Millionen Lire feststellen. Der italienische Nationalpräsident klagte über den Mangel an Zusammenarbeit der verschiedenen allgemeinen und besonderen Missionswerke und Faktoren. Die erste Tagung des Petruswerkes für den einheimischen Klerus ließ durch Mgr. Signora einen treffenden Einblick in den Stand und Fortschritt des Werkes gewinnen. Den Finanzbericht erstattete Mgr. Delatena aus der Schweiz. Kardinalpräfekt Fumasoni-Biondi erinnerte an die Jubelfeier für die hochherzige Stifterin

¹⁸ LeMC 38, 46 s. Vgl. MR Rundschau 1938, 67.

¹⁹ Jahrb. Pr. u. Mission 1939, 107 f.; LeMC 38, 146 ss. — Fidesmitteil. 628 vom 7. Mai 1938. Osserv. Rom. 1938, 2. u. 3. Mai. Vgl. die Werbeschrift: Il Cinquantenario della Fondazione della Pontificio Opera di San Pietro Apostolo per il Clero Indigeno, Roma 1939, und G. Zanetti, Sacerdozio eterno, Rom 1938/39.

²⁰ Vgl. Fides 628, 7. Mai 1938, u. Osserv. Rom, 1. Mai 1938.

²¹ Fides 1940, N. 717 v. 20. Januar.

Bigard in Caen und wünschte ähnliche Feiern in kleinerem Ausmaß ein wenig überall. Im weiteren Verlauf der Tagung berichtete Mgr. Costantini über die einheimische Kunst in den Missionsländern. Eine hochfeierliche Sitzung fand in der Gregoriana statt am 29. April zur Jubiläumsfeier des Petruswerkes und ihrer Stifterin, an der 7 Kardinäle, zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe und Klerus und Laien teilnahmen. Während der weiteren Sitzung des Werkes der Glaubensverbreitung gab Kardinal Salotti als Präfekt der Ritenkongregation bekannt, daß die Angelegenheit der Seligsprechung der Stifterin Pauline Jaricot mit Gutheißung des Heiligen Vaters im öffentlichen Konsistorium vorgetragen werden könne und solle²². Eine weitere Initiative ergriff Mgr. Carminati, indem er die großen Wallfahrtsorte der ganzen Welt: Pompeji, Loreto, Oropa, Lourdes und die deutschen Wallfahrtsorte aufforderte zum ständigen Gebet für das heilige Missionswerk²³. Für das Jahr 1942 wurde ein Internationaler Kongreß des Werkes der Glaubensverbreitung beschlossen. Zum erstenmal empfing der neue Papst Pius XII. den vereinigten Rat beider großen Werke in Audienz am 30. April. Deutlich gab er seiner besonderen Hirtensorge für die Aufrichtung einer bodenständigen einheimischen Kirche Ausdruck, einer solchen mit eigenen Bischöfen und eigenem Klerus²⁴.

Die vorletzte Tagung des Zentralrats des Werkes der Heiligen Kindheit fand am 1. und 2. Juni 1938 in Paris statt unter dem Vorsitz seines Präsidenten Mr. Mério. Die Einnahmen waren trotz der allgemein herrschenden Weltwirtschaftskrise sichtlich gestiegen. Man beschloß deshalb, statt 12 639 293 Frs. i. J. 1937 über 5 Millionen mehr, nämlich 17 834 154 Frs. zur Verteilung zu bringen. Für etwa 15 Millionen der Einkommen war schon damals aus den betreffenden Ländern keine Ausfuhrbewilligung zu erhalten²⁵. Im folgenden Jahre nahm nach dem Budget bei der Zentralratstagung im Juni 1939 das Werk noch um 10 Millionen Franken zu. Die Einkünfte beliefen sich auf 34 440 868 Frs. Davon wurden 23 Millionen an 500 Missionsfelder verteilt. 16 neue Missionen konnten neu in die Unterstützung aufgenommen werden. Eine erhöhte Zuwendung kam den chinesischen Missionen wegen des ostasiatischen Krieges zugute. Für das Jahr 1943 wurde eine würdige Zentenarfeier des Werkes der hl. Kindheit in der ganzen Welt beschlossen²⁶.

Eine dankbare Aufgabe erfüllt auch die Petrus-Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen. Allein im Jahre 1937 lieferte sie für afrikanische Schulen: 3 Katechismen, 3 Gebetbücher, 1 Gesangbuch, 1 Geschichte der Martyrer von Uganda, 1 Leben Jesu, 4 ABC-Bücher, 1 Grammatik und 1 Lesebuch, d. i. zusammen 15 Werke in 14 verschiedenen Sprachen mit einer Gesamtauflage von 152 000 Exemplaren. Seit dem ersten afrikanischen Liederbuch i. J. 1899 gingen bis 1937 nicht weniger als 273 Werke in 124 Sprachen mit einer Gesamtauflage von 2 039 000 Exemplaren aus der Claver-Presse hervor²⁷.

²² Schreiben vom 23. 4. 1939 in Kerk en Missie 1939, N. III, 74; auch p. 71; MC 39, 245 s.

²³ Le Bulletin des Missions (St. André-les-Bruges) 1939, 80.

²⁴ Fides 680; LeMC 39, 152; Kerk en Missie 39, 74 ss.

²⁵ Fides vom 18. 6. 38, N. 634.

²⁶ MC 1939, 405 s.; Annales de l'oeuvre Pontifical de la Ste. Enfance, Paris N. 547; Bull. de l'Union du Clergé 1939, 125 s.; Kerk en Missie 39, 115.

²⁷ Annuaire Missionnaire de la Suisse 1938, 184 s.

Große Verdienste um die Antisklavereibewegung hat seit mehr als fünfzig Jahren (1890—1940) die von Leo XIII. ins Leben gerufene jährliche Epiphaniiekollekte sich erworben. Die Bemühungen der Propagandakongregation, namentlich ihres jetzigen Präfekten, zielen darauf hinaus, die Einnahmen noch mehr zu steigern und den jetzt besteuernden 42 Nationen des katholischen Erdkreises möglichst alle Völker einzugliedern. Die Kollekte von 1938 ergab trotz Sammel- und Ausfuhrverbot vieler Staaten rund 3 Millionen Lire gegen gut 2 Millionen i. J. 1934²⁸.

Eine universale Bedeutung im kirchlichen Missionsleben hat der allgemeine jährliche Missionssonntag im Oktober erlangt. Aber bereits seine Feier i. J. 1938 fiel in eine waffenstarrende Welt und Zeit, wie der „Friedensappell“ des Propagandasekretärs Mgr. Costantini zu diesem Tage sich äußerte. Die Leiden und Nöten der Missionskirche im großen Weltkriege und die trostvolle Lehre vom mystischen Leibe Christi und ihren Auswirkungen für das Missionswerk sollten in der unsicheren Missionslage der Welt die Arbeit wieder neu beleben²⁹. Den Inhalt seiner Radio-Missionsbotschaft am Vorabend des Missionssonntags bildeten zuerst die Lage der Missionen in China unter dem Einfluß des chinesisch-japanischen Krieges, ferner die trostlose Lage der Unberührbaren (oder Kastenlosen) in Indien: 50 Millionen und mehr!³⁰ Eine Sonderbotschaft zu diesem Missionssonntag richtete Kardinalpräfekt Fumasoni-Biondi an die nordamerikanischen Katholiken, um in den drohenden Missionsnöten infolge des großen Weltwirrwarrs die amerikanischen Hilfsquellen von vornherein zu sichern. Im besonderen wandte sich der Kardinalprotektor hierbei auch an den Studentenkreuzzug für die Missionen (CStMC), deren Werbetätigkeit er mächtig anspornte³¹.

Der Missionsappell Mgr. Costantinis für das Jahr 1939 erklang im lauten europäischen und asiatischen Waffenlärm und ermahnte im Hinweis auf die Heiligsprechung des großen Apostels der Abessinier De Jacobis im Juni 1939 und auf die gegenwärtigen Leiden so vieler Missionare, den großen Opfertag der Liebe und des Glaubens entsprechend zu begehen. Niemals war ja die Zahl der Missionare so groß wie jetzt, niemals die Zahl der Bekehrungen größer, aber auch niemals war die Not der Missionen größer!³² — Die Radio-Missionsbotschaft Mgr. Costantinis zu diesem Missionssonntag wies auf ein doppeltes Kranzgewinde des Tages hin. Das erste verherrlichte die Missionstat Pius' XII. in seiner am folgenden Sonntag stattfindenden Weihe von 12 Missionsbischöfen. Das zweite Kranzgewinde bezeichnete er als Dornenkranz, wobei er die Kriegsleiden der Missionen draußen und daheim vor Augen stellte³³.

Erst recht der Missionsappell des Propagandasekretärs Costantini für den Welt-Missionssonntag i. J. 1940 ist ein beredter Widerhall der verheerenden Einwirkungen des Krieges auf die Missionen, die ihre Stellung mühsam halten, die auf die privaten Hilfsquellen meist ganz verzichten müssen und die Unterstützung des gemeinsamen Vaters, des

²⁸ Fides vom 14. 1. 39, N. 664.

²⁹ Fides 1. Okt. 1939, N. 649; *Annuario Missionario* 38, 199.

³⁰ Fides 22. Okt. 1938, N. 652; *Annuario M.* 1939, 194.

³¹ Ebendort.

³² Fides 1939, danach Kerk en Missie 39 (IV), 109 ss.

³³ Fides 21. Okt. 1939, N. 704; MC 39, 410 s.

Papstes, erwarten ³⁴. Auch diesmal erging an die amerikanischen Katholiken ein besonderer Aufruf und zwar durch Papst Pius XII. selbst, der in seiner Rundfunkansprache sie tatkräftig zur Hilfe in schwerster Notzeit anspornte (s. o.).

Nach wie vor wurde in den letztverflossenen Jahren auch der Kranken-Missionsopfertag am Pfingsttage seitens vieler National- und Diözesankomitees der päpstlichen Missionswerke, des Priestermissionsbundes und anderer Missionsorgane, der Missionsorden usw. vorbereitet. Aber gerade infolge der allgemeinen Kriegsnöte und Ereignisse um Pfingsten 1940 scheint die letzte Veranstaltung weniger zur Ausführung gelangt zu sein. Seit dem ersten Versuch mit dem Krankenopfertag i. J. 1931 in Rom war 1938 die Zahl der mitopfernden Kranken in ganz Italien schon auf 300 000 gestiegen. Auch in Belgien und in den Niederlanden hat dieser Tag liebevollste Pflege gefunden. In andern Ländern wie in Deutschland usw. wurde stark dafür geworben ³⁵.

Aus der Zahl wichtiger römischer Missionsdekrete seien besonders angemerkt: 1. Die Regelung der Jurisdiktion in gewissen lateinisch und orientalisch gemischten Ländern des Vorderen Orients Ägypten, Eritrea und im nördlichen Abessinien, in den Balkanländern und auf den Ägäischen Inseln, in Iran, Irak, Libanon, Palästina, Syrien, Transjordanien, Türkei usw. Überall wurde hier die lateinische Jurisdiktion zugunsten der orientalischen aufgehoben und eine Einheit geschaffen ³⁶. — 2. Weitgehendes Entgegenkommen und Anpassung der Missionskirche Chinas an die bestehenden Riten und Bräuche bezüglich Ahnen, Konfuzius usw. bekundet ein Propagandaerlaß vom 8. Dezember 1939. Der in China, Indien und angrenzenden Ländern bestehende Riteneid für Missionare ist damit ebenfalls beseitigt, das Diskussionsverbot über Ritenfragen aber beibehalten ³⁷. — 3. Eine Propagandainstruktion vom 9. Juni 1939 schärft eine taktvolle, das nationale Gefühl der Missionsvölker berücksichtigende Behandlung von Missionsfragen in Schrift und Wort ein ³⁸. — 4. Die bereits in dieser Rundschau früher (I. Jahrg. I, 62) angekündigte und von Pius XI. am 14. September 1937 inspirierte Römische Ausstellung für einheimische Kunst der Missionsländer für das Jahr 1940 ist bereits vor Weihnachten 1938 um zwei Jahre verschoben worden. Bis Oktober 1939 sollte aber ein genaues Verzeichnis aller zu erwartenden Gegenstände in den Händen der Propaganda sein. Die Verschiebung geschah in Hinsicht auf den chinesisch-japanischen Krieg und auf die 1942 in Rom anberaumte Internationale Weltausstellung, an der der Vatikan sich beteiligen will ³⁹.

Die Gelegenheit eines zweiten Besuchs im Propagandakolleg am 21. August 1938 benutzte Pius XI., um die Seminaristen und die Missionare der ganzen Welt zu warnen gegen gewisse politische Bestrebungen, die ein wahrer Fluch für die Missionen seien. Ähnlich wandte sich der Sekretär der Propaganda Mgr. Costantini in einer

³⁴ Fides Extrablatt, Okt. 1940.

³⁵ Fides 13. Mai 1939, N. 681.

³⁶ Het Missiewerk 38, 252; 39, 213 ss.; MR 38, 177.

³⁷ AAS 1940, 24 ss.; Kerk en Missie 40, N. II; LeMC 40, 18; MR 40, 171.

³⁸ AAS 39, 269 s.; Jahrb. „Priester u. Mission“ 1939, 110; MR 40, 136.

³⁹ Fides 24. 12. 38, N. 661; LeMC 39, 24.

Rede vor dem Missionssonntag 1939 in der Gregoriana vor einem ausgewählten Publikum gegen politische Verquickungen mit dem Missionswesen unter dem Titel: „Christus und Cäsar in den Missionen“⁴⁰.

Aus dem übrigen römischen Missionsleben ist zu erwähnen, daß am Karsamstag 1940 Kardinal Fumasoni-Biondi 37 Seminaristen des Propagandakollegs zu Priestern weihte. Dieselben gehören 6 fernöstlichen und 13 westlichen Nationen an⁴¹. Zwei Seminaristen des Collegium Urbanum promovierten im Juni 1940 in der Missionswissenschaft, der Mailänder Missionar Carlo Radice mit dem Thema der Antisklavereibewegung in Italien und der spanische Augustiner M. Cid mit einer Dissertation über die intellektuelle Vorbildung der Missionare im 19. und 20. Jahrhundert⁴². Das Jahr zuvor waren die neuen Doktoren der Missiologie an der Propaganda der polnische Abbé Preiß und der Quebecker Missionspriester P. Gérin mit Studien über Missionsfragen ihrer Heimatländer⁴³. Nicht weniger fruchtbringend wirken sich die regulären und außerordentlichen Missionskurse an der Gregoriana durch die Gesellschaft Jesu, am Antonianum, der franziskanischen, und am Angelikum, der dominikanischen Hochschule aus. Desgleichen kommt den bestens orientierten Sendungen des Vatikanischen Senders über Missionsfragen durch Jesuiten der Gregoriana usw. eine hohe und internationale Bedeutung zu.

Das Kongreßwesen ist durch den Krieg und seine vorausgeworfenen Schatten schon länger stillgelegt. Im April 1939 fand noch in Rom der Internationale Kongreß für katholische weibliche Jugend statt, dessen interessanteste Berichte die aus den Missionsländern waren, z. B. aus Indien (Katholische Aktion), China (vertreten durch eine Tochter des ermordeten Caritasapostels Lo Pa Hong), Japan (Shimaikwai), Mexiko (Apostolatserziehung usw.)⁴⁴.

Zu den schwebenden Problemen der auch in den Missionsländern doppelt akuten Rassenfragen nahmen am 30. April 1938 die in Rom vereinigten Rektoren der katholischen Universitäten Stellung, wobei acht Propositionen abgelehnt wurden⁴⁵. — Von äußerst weittragender Bedeutung für den Fernen Osten versprechen zwei Unternehmungen europäischer und einheimischer Gelehrter werden zu wollen: die unter Steyler Leitung von der katholischen Universität Peking vorbereitete katholisch-chinesische und die von den Jesuiten der katholischen Hochschule Tokio in Arbeit genommene japanisch-katholische Enzyklopädie. Außerdem arbeiten nach einem auf der Zusammenkunft in Tokio am 5. Februar 1939 festgelegten Grundplan unter der Oberleitung von P. Schurhammer S.J. in Rom etwa 20 anerkannte Historiker an der dokumentarischen Erforschung der älteren japanischen Kirche und Missionsgeschichte besonders in der Martyrerezeit. Die Resultate werden in den Monumenta Nipponica niedergelegt⁴⁶.

In den Missionsländern des schwarzen Erdteils, aber auch auf Ceylon, in Malaisia, selbst in China, Hinterindien usw. bilden soziale Fragen, z. B. das Problem der Industrialisierung und die Mission, die

⁴⁰ Fides 27. 8. 38 (Papstrede), N. 664; ebd. 17. 3. 39 (Costantinis Rede).

⁴¹ Fides 30. 3. 40, N. 727.

⁴² Ebd. 1. 7. 40, N. 740.

⁴³ MC 1939, 382.

⁴⁴ Fides 15. 4. 39, N. 677.

⁴⁵ Le Bulletin Miss. (O. S. B.) 1938, 190 ss.

⁴⁶ MC 1938, 238.

Frage der Arbeiterwanderungen, das Alkohol- und Rauschgiftwesen, Mutter und Kind usw., auch für die Missionsvertreter an Ort und Stelle, wie gegenüber den europäischen Kolonialbehörden, beim Arbeitsamt in Genf usw. eine große Rolle⁴⁷. — Eine, wie es scheint, ohne größere Nachteile erfolgte einschneidende Maßnahme war die in den Jahren 1938 und 1939 stattgefundene Aufhebung der sog. Kapitulationen, besonders im Vorderen Orient: Ägypten, Marokko, Zansibar, Syrien, Libanon, Türkei, Irak usw. durch die Engländer, Franzosen und Türken. Mit dem Nachfolgen Chinas in dieser Hinsicht ist zu rechnen, vielleicht nur zum Vorteil für die Mission selbst⁴⁸.

Vor äußerst schwierige Fragen, die das heimatliche Missionswesen für alle in Japan missionierenden Orden und Gesellschaften berührt, sieht sich die katholische Mission durch das im September 1940 bekanntgegebene Religionsgesetz für Shintoismus, Buddhismus und Christentum gestellt. Durch die sog. „Neue Organisation“ wird gefordert, daß die Satzungen der Religionen zwecks Angleichung an die staatliche Gesetzgebung in Tokio eingereicht werden. Es wird folgendes gefordert: 1. Die Ordinarien der kirchlichen Distrikte (Bischöfe, Vikare und Präfekten) sind geborene Japaner. Soviel bekannt ist, haben sämtliche europäischen bzw. ausländischen Hierarchen daraufhin Rom ihre Ämter zur Verfügung gestellt; es wurden japanische Administratoren ernannt. Die Antwort Roms steht aus. — 2. Die Leiter der Schulen werden ersetzt durch Japaner. — 3. Die Leiter der Priesterseminare, besonders des Zentralseminars von Tokio, und der halbe Lehrkörper sollen Japaner sein, um eine national-japanische Erziehung sicherzustellen. — 4. Wunsch der Regierung scheint es zu sein, daß auch die eigentlichen Pfarrer der Missionsgemeinden Japaner sind; doch ist man zu dem einstweiligen Ergebnis gekommen, daß dafür auch im zivilrechtlichen Sinne ein Laie gelten kann, der vor der Regierung die Verantwortung trägt. — 5. Überdies wird die finanzielle Selbständigkeit und Unabhängigkeit der japanischen Kirche vom Ausland erstrebt. Doch ist es nicht verwehrt, die ausländischen Personen der Missionen von der Heimat her zu versorgen, während Katechisten und japanische Helfer, ferner das Bauwesen für Kirchen, Schulen, Caritasanstalten usw. mit japanischem Gelde geschehen soll. — Obgleich diese „Neue Ordnung“ keineswegs für den Augenblick erwartet wurde, so entspricht sie doch im wesentlichen ganz den von Rom eingeschlagenen Zielen und Wegen, die auf eine vollständige Bodenständigkeit der Missionskirchen in allen Ländern hinausläuft. Bislang scheint das neue Gesetz die Mission wesentlich noch nicht behindert zu haben. Ausländer dürfen weiter als Lehrer mitwirken, missionieren, wenn die leitenden Posten von japanischen Christen besetzt sind. Die protestantische Mission ist in gleicher Weise von dieser Neuordnung betroffen. Sie läßt sich darüber aus, daß ausdrücklich betont wird, die japanische Regierung wünsche den Verbleib der Missionare.

Auf ein vierhundertjähriges Doppeljubiläum des Ordens und der ersten Aussendung von Missionaren in der Person des hl. Franz Xaver kann die Gesellschaft Jesu (1540—1940) zurückblicken. Kein

⁴⁷ Revue d'Hist. des Missions 1939, 298—316.

⁴⁸ Ebendort 38, 129 ss.; 1939, 135 ss.

anderer Orden oder missionarisches Institut hat um das Missionswerk der Kirche solche Verdienste aufzuweisen. Gegenwärtig (1939) zählt der Monograph der Jesuitenmissionen Jos. Alb. Otto S. J. in 55 Heidenmissionen 3649 Jesuiten, d. i. 14 Prozent der Ordensmitglieder. 2062, d. i. 18 Prozent, sind Priestermissionare, 937 Scholastiker und 650 Brüder. Von den 867 eingeborenen Jesuiten sind 274 Priester, 361 Scholastiker und 232 Brüder. Weitere 467 einheimische Priester in den Jesuitenmissionen gehören dem Weltklerus an. Als Mitarbeiter werden gezählt: 557 Schul- und Krankenbrüder, 5256 Schwestern und 24 106 einheimische Laienhefeler. Die Früchte der jesuitischen Missionsarbeit sind unter 176 Millionen Einwohnern ihrer Arbeitsfelder 3 Millionen Getaufte und 260 000 Katechumenen. Die Taufziffer für 1937 betrug 265 190, wovon 35 200 Erwachsene waren. Besonders erfreulich ist die Schul- und Erziehungstätigkeit der Gesellschaft Jesu in den Missionen. In 12 481 Missionschulen werden 554 963 Schulkinder und Studenten herangebildet. Von den Schulen sind 157 Gymnasien mit 42 542 Studenten und 17 Universitäten bzw. Hochschulen mit 12 000 Studenten. — In 26 Druckereien der Missionen gab der Orden 119 Zeitschriften heraus. Nach einer gleichzeitigen Übersicht in den französischen „Missions Catholiques“ hat der Orden des hl. Ignatius 10 Noviziate, 9 Scholastikate und 2 besondere Sprachschulen für Missionare in den Missionsländern. 18 kleine und 12 große Seminare für den einheimischen Klerus befinden sich ganz in ihren Händen oder erfreuen sich ihrer Leitung⁴⁹.

Eine bewundernswerte Missionstätigkeit entfaltet wie in allen Jahrhunderten seines Bestehens so auch heute der Franziskanerorden. Die Generalstatistik vom Jahre 1939 bucht 63 Missionsfelder unter der Jurisdiktion der Propagandakongregation und 23 weitere selbständige Missionen. In diesen 86 Missionen wirken 4154 Missionare des Ordens, außer den 235 im Heiligen Lande und 5338 Schwestern, für 1 517 934 Getaufte und 205 311 Katechumenen und mehr als 83 Millionen Heiden oder Mohammedaner in den Propagandadistrikten und für 8 Millionen Katholiken, für 18 146 Katechumenen und rund 1 Million Nichtkatholiken in den übrigen 23 Missionen. Die Zahl der Erwachsenentaufen wird mit 21 880, der Kinder mit 162 190, der in Todesgefahr Getauften mit 59 369, zusammen 243 439 Jahrestaufen angegeben. 1336 Seminaristen und 331 065 Alumnus besuchen die 6216 Schulen der Franziskanermissionare. An Druckereien werden 24 gezählt⁵⁰.

Die verdienstvolle Anteilnahme des Kapuzinerordens am Missionswerke erhellt für die Gegenwart aus folgenden Zahlen. I. J. 1939 versah der Orden in Europa 3, in Asien 11, in Afrika 9, in Amerika 7 und in Ozeanien 3, d. i. zusammen 33 Missionsfelder. Davon waren 2 Erzdiozesen, 5 Diozesen, 15 Apostolische Vikariate, 5 Apost. Präfektoren und 6 unabhängige Missionen. An diesen Missionen beteiligten sich 10 italienische, 5 französische, 3 deutsche, 2 belgische, 2 holländische, 2 schweizerische und je 1 englische und irische Ordensprovinz. Die Zahl der Missionspriester betrug 687, der Kleriker 12 und der Brüder 231. Als Hilfspersonal standen ihnen bei: 81 europäische und 99 einheimische Priester, 217 Brüder, 1302 europäische und 588 einheimische Schwestern, 12 377 Tertiären und 2099 Katechisten. Die Zahl ihrer eingeborenen

⁴⁹ Vgl. Zeitschr. St. Claverbond (S. J.) 1939 II und 1940 mars p. 7 ss. Dazu El Siglo de las Misiones 1940 marzo; LeMC 39, N. 24.

⁵⁰ Vgl. die ausführlichen Generalstatistiken in Acta F. Min. 1939, N. II.

Seminaristen belief sich auf 65 große und 379 kleine. Ihre 2163 Schulen wurden von 11519 Schülern besucht; in ihren 124 Waisenhäusern befanden sich 5489 Waisen. Aus den 11 Missionsdruckereien gingen i. J. 1938 94 Werke hervor. Die von den Kapuzinermissionaren betreute Christenheit: 1187100 bildet etwa 1 Prozent der 105690911 Einwohner ihrer Arbeitsfelder. Die Taufziffer von 1938 ergab 56079 Täuflinge⁵¹.

Von den neueren Missionsgesellschaften weist die Kongregation der Missionare vom Heiligen Geist eine sehr rege und erfolgreiche Beteiligung am Missionswerke auf. Von 1914—1938 konnte ihr Personal von 942 Priestern auf 1626, von 614 Brüdern auf 921 und von 275 Scholastikern auf 915 erhöht werden. Das holländische Ordensorgan zählte 1938 33 Missionsgebiete auf, in denen 2382489 Getaufte und 591100 Katechumenen unter 12,8 Millionen Heiden, 3,8 Millionen Mohammedanern und 1162530 Protestanten und Schismatikern betreut wurden. Die Statistik für 1937/38 verzeichnet 184683 Taufen, 53 einheimische Priester, 81 einheimische Brüder, 754 einheimische Schwestern, 14510 Katechisten und 162 einheimische große und 803 kleine Seminaristen⁵².

Die Weißen Väter hatten am 30. Juni 1939 insgesamt 1493 Priestermissionare, 508 Brüder, 124 Klerikernovizen, 50 Brüdernovizen und 465 Scholastiker. In ihren 18 Apostolischen Vikariaten und 4 Präfektoren waren auf 288 Missionsposten 867 europäische und 163 einheimische Priester tätig, 255 europäische und 100 einheimische Brüder, 676 weiße und 454 schwarze Schwestern sowie 10358 Katechisten und Lehrer. Die Zahl ihrer Getauften betrug 1493472 und die der Katechumenen 397743. Die Jahressumme der getauften Erwachsenen war 72136, insgesamt 211954. 265000 Knaben und 171756 Mädchen reiften in den Missionsschulen heran. 400 Seminaristen verteilen sich auf 6 Seminare zur Heranbildung einheimischer Priester⁵³.

Auch der Steyler Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort kommt schon ein erfreulicher Anteil am Missionswerke zu. Die am 30. Juni 1939 abgeschlossene Übersicht ergibt als Zahlenbild derselben: 561 Priestermissionare und 50 einheimische Priester, 203 Brüder und 880 Missionsschwestern sowie 5025 Katechisten und Lehrer und 487 einheimische Seminaristen in einheimischen Seminarien in den 21 bzw. mit der Peking Universitätsmission 22 Arbeitsfeldern. Die Gesamtbevölkerung, die sie zu betreuen haben, belief sich auf mehr als 54 Millionen, der Katholiken auf 783011, der Katechumenen auf 113137. In 748 niederen Missionsschulen befanden sich 58462 Schüler, in den höheren Schulen 3786 Studierende. Ihre Karitasanstalten zählten 193 Institute, die Zahl der Verpflegten war im Berichtsjahr 1938/39 942501. Als Frucht ihrer Seelsorgsarbeiten buchten die Steyler Missionare gleichzeitig 23888 Erwachsenentaufen, insgesamt 80700 Jahrestaufen⁵⁴.

Von dem machtvoll aufblühenden heimatlichen Missionswesen geben auch die Zahlen der jährlichen Missionsaussendungen beredtes Zeugnis. Beispielsweise entsandten i. J. 1939 Steyl 137, Turin 110, die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau 92, die Weißen Väter rund 100, die Kapuziner

⁵¹ Nach *Statistica Generalis Missionum* O. Min. Cap., Roma 1939; *Comment. pro Relig. et Miss.* 1939 II, 122; MC 1940, 58.

⁵² *Grands Lacs* 1938, 117 s. u. bes. De Bode van den Hl. Geest 1938, 234.

⁵³ *Annalen van de Witte Paters* 1939, 93, 180; *La Croix* 22. 3. 1940.

⁵⁴ Privatmitteilungen.

87, die Scheutvelder Missionare 72 Missionare auf die verschiedensten Missionsfelder⁵⁵.

Sehr angewachsen ist das beschauliche Ordenswesen, besonders infolge der zahlreichen und nachhaltigen Aufforderungen Pius' XI. seit dem Jubiläumsjahre 1925/26. Der Orden vom Karmel verzeichnet von 1926—1939 allein 23 neue Gründungen und zählt jetzt 44 Klöster in Asien und Afrika. Insgesamt wurden in den vierzehn Jahren 80 neue kontemplative Ordenshäuser in den Missionen errichtet, z. B. des Benediktinerordens, 1 Trappistenkloster, 7 Klarissenhäuser, 3 Kapuzinerklarissenklöster, 3 Niederlassungen der Dienerinnen des Heiligen Geistes von der Ewigen Anbetung usw. 5 Neuerrichtungen kamen noch i. J. 1939 zustande. Das Beuroner Kloster in Japan mußte leider aus Mangel an Mitteln wieder aufgegeben werden. Eine Quelle des Trostes und der Gebetshilfe wurde mit Gutheißung der Propaganda (i. J. 1928) seit 1926 durch die Adoption ganzer Missionen durch beschauliche und anbetende Klöster der Heimat erschlossen. Nicht weniger als 783 Klöster hatten bereits 1939 solche Adoptionen vollzogen⁵⁶.

Zahlenbild der kath. Missionen in Ostasien 1938/39

Von P. Jakob Reuter S. V. D.

Das unten folgende Zahlenbild der kath. Missionen in Ostasien, genauer in China, Mandschukuo und Japan, will das Wachstum der Kirche im Fernen Osten zeigen. Deshalb sind vor allem jene Zahlen angeführt, die den Fortschritt des Bekehrungswerkes und das Hineinwachsen der Kirche in die Völker des Ostens deutlich machen. Die Statistik wurde bearbeitet nach den *Collectanea Commissionis Synodalis* 1940, pp. 391/98, nach dem *Annuaire des Missions Catholiques de Chine* 1940 und der von P. Oertle S. V. D. herausgegebenen *Statistica officialis Ecclesiae catholicae in imperio Japonico 1938/39*. Die *Collectanea* haben gegenüber dem *Annuaire* immer dort den Vorzug, wo sie die Zahlen für die einzelnen Missionsgebiete bringen. Im *Annuaire* mußten manche Zahlen, die offenbar Druck- oder Rechenfehler enthalten, korrigiert werden. Das „*Annuaire du Manchoukuo*“ stand leider nicht zur Verfügung.

Die Schar der Katholiken in Ostasien ist im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung noch recht klein. Kommen doch in China, Mandschukuo und in den Außengebieten Japans nur 6 bis 7, in Japan selbst nur 1,5 Katholiken auf 1000 Bewohner. Trotzdem sind die Missionserfolge im Kriegsjahr 1938/39 überaus erfreulich.

1. China ohne die Mandschurei zählte im Berichtsjahr 2991474 Katholiken, das sind 93720 mehr als 1937/38. Über 100 000 (1937/38: 80 000) Erwachsene haben sich zum kath. Glauben bekehrt und rund 630 000 Katechumenen — 60 000 mehr als im Vorjahr — bereiten sich auf die hl. Taufe vor. Gut 22 000 Ehen wurden geschlossen, gegenüber 20 700 im Vorjahr; und es ist bemerkenswert, daß der Zuwachs nur die rein katholischen Ehen betrifft, während die Zahl gemischter Ehen um 24 gesunken ist. Die Zahl der auswärtigen Priester ist von 2554 auf 2755,

⁵⁵ Nach den Ordensorganen und *Het Missiewerk* 39, 49, 122 und *Comment. pro Relig. et Miss.* 39, 339; 40, 55.

⁵⁶ Vgl. *Le Bulletin des Missions* (O. S. B.-St. André) 1939 Oct.: *L'Oeuvre contemplative et apost. sous Pie XI.*

die der einheimischen Priester von 1841 auf 1922 gestiegen. Auch der Nachwuchs an Priesterberufen ist erfreulich. Im Laufe des Berichtsjahres wurden 103 Seminaristen zu Priestern geweiht, 972 (1937/38: 991), weitere bereiten sich in den großen Seminarien auf das Priestertum vor. Die Zahl der Kleinseminaristen und Vorschüler ist allerdings beträchtlich gesunken. Sie betrug 4743, das sind 554 weniger als im Vorjahr. Aber diese Abnahme, die vor allem die Vorschüler betrifft, ist leicht verständlich. Denn — so heißt es im Annuaire, pag. VII — „in vielen Fällen war es während der Feindseligkeiten offenbar unmöglich, sich dieser (der Vorschüler) besonders anzunehmen“.

Zu ergänzen wäre die statistische Übersicht noch durch folgende Zahlen. Den rund 4700 Priestern standen bei der Missionsarbeit zur Seite: 5731 (im Vorjahr: 5655) Schwestern, darunter 3680 (3593) einheimische; 1167 (1260) Brüder, darunter 622 (701) einheimische; 10 430 (10 537) Katechisten und Katechistinnen; 12 632 (12 532) Lehrer und Lehrerinnen und 3571 (3548) Jungfrauen. Die Gesamtzahl der Taufen betrug 546 764 (521 961), die der hl. Kommunionen 28 213 081 (25 392 193). In 12 826 (11 984) Schulen aller Art wurden 412 500 (352 233) Schüler und Schülerinnen unterrichtet. Einen auffallend starken Aufschwung haben die drei katholischen Hochschulen in den letzten Jahren genommen, wie die Studentenzahlen (ohne Mittelschüler!) im Berichtsjahr 1938/39 und im Schuljahr 1940/41 beweisen.

Fu-Yen, Peking

Aurora, Shanghai Techn. Hochschule,

1938/39	1265 (kath.: 80)
1940/41	1950 (136)

487 (143)

520 (160?)

Tientsin

320 (55)

435 (68)

Alles in allem kann man dem Herrn der Ernte nur frohen Herzens danken für die Erfolge der Missionsarbeit in China trotz der Kriegswirren. Abschließend seien die folgenden Worte des Apostolischen Vikars von Tsaochowfu, Msgr. Hoowarts, aus seinem Jahresbericht 1940¹ angeführt: „Seit Anfang des Waffenganges hat die kath. Kirche in China, wie man im allgemeinen behaupten darf, an Achtung bei den Heiden, an innerer Festigkeit und äußerer Ausbreitung stark gewonnen. Das treue Aushalten der Glaubensboten bei ihren Christen, auch während der Kämpfe, die opfervolle Liebe, mit der sie sich der Notleidenden, der Armen und Bedrängten annahmen, die häufigen Predigten und Katechesen, die mannigfachen religiösen Bücher, die unters Volk kamen: alles dieses trug nicht wenig zu ihrem Wachstum bei. Auch das kath. Schulwesen hat ungeachtet der verschiedensten Schwierigkeiten, die der Krieg mit sich bringt, vielerorts merklichen Aufschwung genommen. Manche Mittelschule mit erheblicher Schülerzahl ist in verschiedenen Vikariaten entstanden. Die Kämpfe, wenigstens in Nordchina, haben im letzten Jahre an gegenseitiger Erbitterung fühlbar nachgelassen. Man merkt auf beiden Seiten die Sehnsucht nach Verständigung und Frieden“. — Solche Worte geben trotz aller Schwierigkeiten, an denen es wirklich nicht fehlt, Mut und Hoffnung auf eine günstige Weiterentwicklung der Mission in China.

2. Die katholische Kirche in Japan hat im Berichtsjahr 1938/39 ebenfalls gute, ja verhältnismäßig sehr gute Fortschritte gemacht. Die Katholikenzahl im Mutterland ist von 113 488 auf 117 760, also um 4272 gewachsen. Der Zuwachs hatte 1937/38 1631, 1936/37 2923 betragen.

¹ Steyler Missionsbote 1940/41, S. 57.

Hoffnungsvoll ist ferner die vermehrte Zahl der Taufschüler; es sind 2888 gegenüber 2598 im Vorjahr. Am erfreulichsten dürfte es aber sein, daß die japanischen Missionskräfte sich von Jahr zu Jahr vermehren. Im Jahre 1936 zählte man 100, 1937: 115, 1938: 120 und 1939: 150 einheimische Priester. Neben 126 ausländischen arbeiten bereits 152 (1937/38: 105) japanische Ordensbrüder und neben 507 ausländischen Schwestern 772 (759) einheimische. Die Zahl der Seminaristen ist, wie in China und aus ähnlichen Gründen, kleiner geworden, aber immerhin sind es noch 111 Groß- und 224 Kleinseminaristen. Zum Militärdienst eingezogen waren im April 1940 allein aus dem Zentralseminar in Tokio 25 Seminaristen.

Diese Zahlen über das einheimische Missionspersonal Japans sind deshalb bedeutungsvoll, weil der ausländische Klerus mehr und mehr die Arbeit den einheimischen Mitbrüdern im Apostolat übergeben wird. Nach den neuesten Nachrichten treten auf Wunsch der Regierung bereits einheimische Priester an die Stelle der ausländischen Oberhirten. So hat z. B. der deutsche Jesuitenbischof Roß von Hiroshima den in Deutschland bekannten P. Ogihara S. J. als Nachfolger erhalten². Diese Neuordnung ist eine Begleiterscheinung des 1940 in Kraft getretenen neuen Religionsgesetzes, von dem ein Missionsoberer³ schreibt: „Es gibt der christlichen Religion Heimatrecht im Lande. Das Heimatrecht wird um so mehr gefestigt, je mehr der einheimische Klerus an Zahl zunimmt“. — Über die Außengebiete Japans und die Mandschurei mögen die Zahlen der Statistik genügen.

3. Zur Ergänzung noch einige Angaben über den Anteil unserer deutschen Glaubensboten am ostasiatischen Missionswerk⁴. In China sind ihnen 16 selbständige Gebiete — wir nennen sie kurz „deutsche Missionsgebiete“ — anvertraut. In diesen wohnen 48,5 Millionen Chinesen, von denen 258 053 Katholiken und 79 276 Taufschüler sind. Neben 454 ausländischen arbeiten dort 73 einheimische Priester, und die Zahl der Bekehrungen betrug im Jahre 1938/39 12 861, das sind 24,4 auf einen Priester. Außerdem arbeiten eine Reihe deutscher Missionare in andern Gebieten Chinas, wie auch nichtdeutsche in deutschen Missionsgebieten. Namentlich sind 17 Patres (unter ihnen der Rektor), 3 Brüder und mehrere Professoren aus dem Laienstande an der kath. Universität zu Peking Deutsche. — Die genaue Zahl der ausländischen Priester in China (mit der Mandschurei), nach Heimatländern geordnet, brachten kürzlich die „Collectanea Commissionis Synodalis“ (Nov.-Dez. 1940, p. 999). Danach sind von den 2862 ausländischen Priestern in China:

Franzosen	556	Irländer	87	Rumänen	3
Italiener	473	Schweizer	45	Schotten	2
Deutsche	427	Portugiesen	44	Russen	1
Belgier	309	Polen	33	Mexikaner	1
Amerikaner (USA)	297	Ungarn	30	Brasilianer	1
Spanier	269	Jugoslawen	9	Argentinier	1
Holländer	140	Australier	5	Luxemburger	1
Kanadier	125	Tschechoslowaken	3		

² Privatmitteilung.

³ Msgr. Reiners, Steyler Missionsbote 1939/40, S. 198.

⁴ Nach dem „Annuaire“ (Shanghai 1940), verglichen mit der Denkschrift der Missions-Verwaltungsgesellschaft, Berlin „Deutsches kath. Missionsschaffen“ (Manuskript, ohne Jahr [1940]).

In Japan und Korea stehen 6 Missionsgebiete unter deutscher Leitung. In ihnen betreuen 114 ausländische und 25 einheimische Priester 18746 Katholiken unter 21,3 Millionen Einwohnern. Im Jahre 1938/39 konnten sie 944 Erwachsene taufen, das sind 6,8 auf 1 Priester. Deutsche Jesuiten sind an der kath. Universität in Tokio tätig.

Die beiden deutschen Missionsgebiete in Mandschukuo zählten im Berichtsjahr 1938/39 16 994 Katholiken und 780 Bekehrungen⁵.

⁵ In der folgenden Statistik sind die kursiv gedruckten Zahlen aus dem Vorjahre (1937/38) genommen. Die Namen der deutschen Missionsgebiete sind gesperrt gedruckt.

Die kath. Missionen in China 1939

Region	Missionsgebiet ED = Erzdiözese D = Diözese V = Apost. Vikariat P = Apost. Präfektur		Genossenschaft oder Weltklerus (=WK)	Bevölkerung			Fortschritt des Bekehrungswerkes				Einheimischer Klerus				
				Gesamtzahl (Mill.)	Katholiken	% der Gesamt- Bevölkerung	Be- kehrungen		Taufschüler	Eheschlie- ßungen		Priester		Seminari- sten	
							Zahl	auf 1 Priester		rein kath.	gemischt	Ges.-Prie- ster-Zahl	einh. Priester	große	kleine
I. Mongolei	Ningsia	V	CICM	1,0	27 435	2,7	458	9,3	7 773	310	35	49	20	14	24
	Siwantze	V	"	0,7	42 135	6,0	308	4,3	3 113	345	32	71	19	22	76
	Suiyuan	V	"	1,0	42 477	4,2	871	10,4	10 515	323	37	84	27	13	35
	Tsining	V	WK	0,6	34 312	5,7	355	6,8	654	417	—	52	48	20	81
	insgesamt			3,3	146 359	4,4	1 992	7,8	22 055	1 395	104	256	114	69	216
III. Hopei	Ankwo	V	CM (einh.)	1,2	35 185	2,9	636	23,5	2 350	118	11	27	25	4	28
	Chaoshien	V	WK	1,0	42 965	4,2	1 280	36,6	3 330	273	48	35	35	11	60
	Chengting	V	CM	4,0	51 106	1,3	946	14,7	3 547	419	26	64	49	17	60
	Paotingfu	V	WK	2,0	79 810	4,0	273	3,9	892	266	73	69	62	27	74
	Peking	V	CM	4,0	259 705	6,5	1 473	8,8	17 500	538	67	168	107	22	105
	Shuntehfu	P	"	1,0	19 609	1,9	895	42,6	7 833	102	49	21	5	2	7
	Sienhsien	V	SJ	5,0	86 276	1,7	3 385	33,2	17 586	528	35	117	44	17	28
	Süanhwaifu	V	WK	1,7	35 241	2,1	457	8,3	1 110	260	3	55	53	—	64
	Tamingfu	P	SJ	2,0	39 937	2,0	1 037	34,6	3 442	169	142	30	11	3	28
	Tientsin	V	CM	2,0	54 632	2,7	1 442	18,0	—	202	132	80	35	6	50
	Yihsien	P	Stigm.	0,8	5 737	0,7	198	12,4	421	12	22	16	5	3	44
	Yungnien	V	WK	2,7	50 031	1,8	798	34,7	4 686	289	7	23	23	27	60
	Yungping	V	CM	4,0	35 615	0,9	566	13,8	1 873	212	10	41	14	2	29
		insgesamt			31,4	795 849	2,53	13 886	18,6	48 820	3 388	625	746	468	141
IV. Shantung	Chefoo	V	OFM	5,0	12 408	0,2	230	7,6	2 893	51	33	30	15	2	28
	Chowtsun	V	"	3,0	24 050	0,8	1 983	90,3	12 800	150	51	22	2	7	45
	Ichow	V	SVD	3,6	18 568	0,5	519	21,6	1 971	83	53	24	—	2	16
	Iduhsien	P	OFM	2,5	11 309	0,4	354	14,2	5 394	42	24	25	12	3	29
	Lintsing	P	WK	2,0	18 965	0,9	262	9,7	3 469	72	4	27	22	21	739
	Tsaochowfu	V	SVD	4,0	64 160	1,6	3 890	97,2	25 527	289	144	40	11	2	101
	Tsinanfu	V	OFM	5,3	39 319	0,7	1 586	20,0	9 912	247	64	79	28	8	50
	Tsingtau	V	SVD	3,5	20 048	0,6	396	12,8	3 432	71	60	31	6	4	42
	Weihaiwei	P	OFM	3,0	3 966	0,1	224	22,4	879	12	22	10	3	—	1
	Yanguku	V	WK	3,0	20 725	0,7	2 571	151,2	7 296	87	23	17	16	4	79
	Yenchow	V	SVD	3,5	52 707	1,5	3 907	61,0	11 263	235	146	64	12	6	49
		insgesamt			38,4	286 225	0,74	15 922	43,1	84 836	1 339	624	369	127	59
V. Shansi	Fenyang	V	WK	2,0	15 197	0,7	363	12,4	2 726	147	29	30	29	20	63
	Hungtung	P	"	1,3	12 015	0,9	258	12,9	1 795	81	31	21	21	14	32
	Kiangchow	P	OFM	1,5	6 875	0,5	113	10,3	2 420	77	—	11	3	1	22
	Luanfu	V	"	3,0	29 741	1,0	595	13,8	4 049	367	29	43	7	1	93
	Shohchow	V	"	1,3	9 687	0,7	463	14,8	5 719	50	67	32	1	5	14
	Taiyuanfu	V	"	1,4	36 077	2,6	2 930	88,8	3 777	229	58	33	15	9	64
	Tatungtu	V	CICM	1,0	8 530	0,8	207	8,6	1 658	50	36	24	—	2	14
	Yutze	P	OFM	1,5	13 710	0,9	1 298	61,8	2 376	130	9	21	6	4	29
		insgesamt			13,0	131 832	1,00	6 227	28,9	24 520	1 131	259	215	82	56

Region	Missionsgebiet		Genossenschaft oder Weltklerus (=WK)	Bevölkerung			Fortschritt des Bekehrungswerkes				Einheimischer Klerus						
				Gesamtzahl (Mill.)	Katholiken	% der Gesamt- Bevölkerung	Be- kehrungen		Taufschüler	Eheschlie- ßungen		Priester		Seminari- sten			
							Zahl	auf 1 Priester		rein kath.	gemischt	Ges.-Prie- ster-Zahl	einheim. Priester	große	kleine		
VI. Shensi	Chowchih	P	WK	1,0	18361	1,8	1013	50,6	2304	168	2	20	19	4	40		
	Fengsiang	P	OFM einh.	0,8	6771	0,8	497	24,8	1890	60	1	20	19	9	40		
	Hanchung	V	MEM	1,5	18005	1,2	100	3,6	821	125	33	28	8	3	48		
	Hinganfu	P	Conv.	1,2	4121	0,3	350	31,8	2187	31	4	11	1	—	23		
	Sanyuan	P	OFM	1,1	10158	0,9	438	23,0	2116	66	16	19	5	5	30		
	Sianfu	V	"	1,2	10822	0,9	372	16,9	3981	54	8	22	4	1	25		
	Tungchow	P	"	1,9	5536	0,3	255	17,0	3568	38	12	15	2	2	25		
	Yenanfu	V	"	3,0	9515	0,3	265	8,8	6896	41	25	30	13	10	6		
insgesamt						11,7	83289	0,71	3290	19,9	23763	583	101	165	71	34	237
VII. Kansu- Sinkiang	Lanchow	V	SVD	4,0	12283	0,3	344	9,3	2859	109	11	37	7	10	38		
	Pingliang	P	OM Cap.	2,0	4426	0,2	196	10,9	1424	36	14	18	3	1	71		
	Sining	P	SVD	3,0	3015	0,1	63	7,0	876	23	—	9	—	—	11		
	Sinkiang	P	"	4,0	738	0,02	—	—	39	11	1	10	—	—	—		
	Tsinchow	V	OM Cap.	3,0	6758	0,2	246	8,5	824	44	13	29	4	5	12		
	insgesamt						16,0	27220	0,17	849	8,2	6022	223	39	103	14	16
VIII. Kiangsu	Haimen	V	WK	5,3	37024	0,7	243	8,7	771	359	—	28	25	22	63		
	Nanking	V	"	7,0	31733	0,4	188	7,1	1257	355	6	26	20	6	7		
	Shanghai	V	SJ	19,0	139419	0,7	2028	9,8	10470	1261	164	206	86	27	130		
	Suchow	V	"	4,5	73932	1,6	4485	135,9	39437	828	103	33	2	8	31		
	insgesamt						35,8	282108	0,79	6944	23,7	51935	2803	273	293	133	63
IX. Anhwei	Anking	V	SJ	7,0	26467	0,4	480	8,7	12659	40	36	55	2	3	80		
	Pengpu	V	"	9,5	50275	0,5	1132	36,5	17714	204	175	31	2	1	32		
	Tunki	P	CMF	2,5	1867	0,07	55	5,5	1275	3	21	10	—	—	7		
	Wuhu	V	SJ	5,0	38466	0,8	1061	19,6	24154	146	29	54	4	1	75		
	insgesamt						24,0	117075	0,48	2728	18,2	55802	393	261	150	8	5
X. Honan	Chengchow	V	Parma	3,8	21595	0,6	908	29,3	3120	76	72	31	11	2	32		
	Chumatiem	P	WK	1,3	14098	1,1	459	27,0	9106	32	19	17	17	2	27		
	Kaifeng	V	MEM	4,0	15516	0,4	1585	39,6	7783	68	81	40	7	4	18		
	Kweitseifu	V	ORSA	2,0	7899	0,4	1215	81,0	4895	28	67	15	1	1	30		
	Loyang	V	Parma	3,0	9349	0,3	346	16,5	1455	12	62	21	—	10	16		
	Nanyangfu	V	MEM	4,0	21022	0,5	847	36,9	7400	89	49	23	—	9	53		
	Sinsiang	P	SVD	2,0	13077	0,6	1581	87,8	9425	60	77	18	1	—	9		
	Sinyang	V	"	5,6	10429	0,2	477	15,9	5585	41	56	30	—	2	15		
	Weihweifu	V	MEM	3,8	41000	1,1	1470	34,9	4981	233	168	43	13	7	34		
	insgesamt						29,5	153985	0,52	8888	37,3	53750	639	651	238	50	37
XI. Szechwan	Chengtu	V	MEP	16,0	38201	0,2	306	4,0	1984	358	5	77	44	19	116		
	Chungking	V	"	11,5	39582	0,3	425	4,7	738	253	—	90	61	17	54		
	Kiating	V	WK	1,0	16163	1,6	128	4,9	557	117	1	26	26	8	46		
	Ningyuan	V	MEP	2,0	12752	0,6	824	24,2	5000	98	—	34	18	9	57		
	Shunking	V	WK	7,0	18667	0,3	166	7,2	648	120	2	23	23	11	54		
	Suifu	V	MEP	7,5	28625	0,4	840	13,5	1893	150	—	62	36	20	66		
	Tatsienlu	V	"	4,0	5202	0,1	101	3,1	211	44	3	32	7	1	36		
	Wanhsien	V	WK	5,0	21393	0,4	604	14,0	604	169	6	43	43	14	87		
	insgesamt						54,0	180585	0,33	3394	8,8	11635	1309	17	387	258	99
XII. Hupeh	Hankow	V	OFM	2,0	26890	1,3	4239	78,5	39101	171	169	54	13	7	69		
	Hanyang	V	SS Col.	4,0	51554	1,3	9078	221,4	37012	176	301	41	4	4	30		
	Ichang	V	OFM	5,5	17791	0,3	775	18,9	2032	82	32	41	5	9	66		
	Kichow	V	"	3,7	12688	0,3	961	38,4	12658	14	38	25	—	—	48		
	Laohokow	V	"	2,0	18450	0,9	302	10,8	7576	74	28	28	10	7	37		
	Puchi	P	WK	0,7	4418	0,6	15	1,5	862	12	34	10	10	—	—		
	Shasi	P	OFM	2,0	6745	0,3	318	26,5	3221	24	23	12	1	1	8		
	Shihnan	P	WK	1,5	8131	0,5	90	6,4	1379	22	24	14	10	1	14		
	Siangyang	P	"	1,8	20758	1,1	455	17,5	19259	38	44	26	24	3	48		
	Suhsien	P	OFM	2,0	7000	0,3	167	11,9	2500	22	12	14	3	—	7		
	Wuchang	V	"	2,5	10591	0,4	2476	117,9	14894	32	69	21	3	—	35		
	insgesamt						27,7	185016	0,67	18876	66,0	140494	667	774	286	83	32

Region	Missionsgebiet		Genossenschaft oder Weltklerus (=WK)	Bevölkerung			Fortschritt des Bekehrungswerkes					Einheimischer Klerus			
				Gesamtzahl (Mill.)	Katholiken	% der Gesamt- Bevölkerung	Be- kehrungen		Taufschüler	Eheschlie- ßungen		Priester	Seminari- sten		
							Zahl	auf 1 Priester		rein kath.	gemischt	Ges.-Prie- ster-Zahl	einh. Priester	große	kleine
XIII. Hunan	Changsha	V	OFM	5,0	8031	0,2	428	42,8	2207	11	11	10	2	2	14
	Changteh	V	OESA	3,0	6973	0,2	89	8,7	894	39	15	11	1	—	31
	Hengchow	V	OFM	4,0	23573	0,6	371	19,5	2346	67	23	19	10	10	75
	Lichow	P	OESA	2,0	5900	0,3	40	3,3	787	13	18	12	3	3	17
	Paoking	P	OFM	4,0	1669	0,04	86	10,7	316	6	6	8	—	—	14
	Siangtan	P		4,0	4079	0,1	242	26,9	798	13	4	9	1	—	2
	Yochow	P	OESA	2,0	9021	0,4	114	12,7	2939	17	20	9	1	1	17
	Yuanling	V	Pass.	4,5	3542	0,07	138	4,0	6558	15	17	34	—	1	11
	Yungchow	P	OFM	3,4	8884	0,3	140	11,6	783	16	14	12	2	2	15
	insgesamt			31,9	71 672	0,22	1648	13,3	17 628	179	128	124	20	19	196
XIV. Kiangsi	Kanchow	V	CM	3,0	18715	0,6	381	10,3	874	47	40	37	16	4	34
	Kianfu	V	"	4,0	23 466	0,6	313	11,6	1060	60	52	27	14	2	30
	Nanchang	V	SS Col.	5,0	37 000	0,1	500	21,7	—	117	106	23	6	12	24
	Nancheng	V	CM	0,5	7939	7,4	1010	21,0	1618	62	35	48	23	2	42
	Yukiang	V	"	5,5	25 729	0,5	673	13,5	7730	177	53	50	31	—	79
	insgesamt			18,0	112 849	0,63	2877	15,5	11 282	463	286	185	90	20	209
XV. Chekiang	Hangchow	V	CM	8,7	41 227	0,5	811	12,5	6111	145	130	65	47	12	45
	Lishui	P	Scarb.	1,2	2573	0,2	306	9,0	1160	4	15	34	2	—	3
	Ningpo	V	CM	6,0	52 845	0,9	1147	13,8	10 611	263	255	83	54	22	48
	Taichow	V	CM (einh.)	2,0	8 128	0,4	276	13,8	1464	23	55	20	20	—	9
	insgesamt			17,9	104 773	0,58	2540	12,6	19 346	435	455	202	123	34	105
XVI. Fukien	Amoy	V	OP	5,0	14 943	0,3	121	3,6	1118	90	38	33	13	9	16
	Poochow	V	"	4,0	36 463	0,9	434	8,7	581	214	79	50	19	12	20
	Funing	V	"	1,2	30 021	2,5	208	5,8	2286	256	40	36	13	13	31
	Kienow	P	"	1,0	1003	0,1	62	10,3	430	6	9	6	—	2	11
	Shaowu	P	SDS	0,3	3 406	1,1	447	29,8	4454	42	14	15	—	—	10
	Tingchow	P	OP	1,0	3 189	0,3	183	9,1	1070	16	26	20	1	1	1
	insgesamt			12,5	89 025	0,71	1455	9,1	9939	624	206	160	46	37	89
XVII. Kwangtung	Canton	V	MEP	5,0	15 988	0,3	484	8,6	1143	62	—	56	36	18	47
	Hainan	P	C. SS. CC.	2,5	2 662	0,1	122	8,7	171	2	12	14	—	5	18
	Hongkong	V	MEM	2,7	35 821	1,3	846	10,3	3584	217	38	82	19	14	30
	Kaying	V	MM	2,5	17 718	0,7	2225	55,6	1615	127	26	40	7	6	45
	Kongmoon	V	"	0,6	10 227	1,7	515	17,1	650	22	58	30	1	8	64
	Pakhol	V	MEP	5,5	15 000	0,3	154	5,5	1702	143	3	28	9	—	—
	Shinchow	V	SS	2,5	5 135	0,2	68	4,5	205	20	37	15	2	5	16
	Swatow	V	MEP	5,0	30 971	0,6	376	8,5	—	268	6	44	24	18	37
	Macao	D	WK	5,4	12 276	0,2	189	2,7	891	79	8	70	23	8	43
	insgesamt			31,7	145 798	0,45	4979	13,1	9361	940	188	379	121	82	300
XVIII. Kwangsi	Kweilin	P	MM	2,5	1562	0,06	210	19,1	262	4	8	11	—	—	3
	Nanning	V	MEP	6,5	8031	0,1	247	8,2	1776	40	38	30	9	4	31
	Wuchow	V	MM	3,5	8588	0,2	1028	60,1	1644	30	19	17	3	3	60
	insgesamt			12,5	18 181	0,14	1485	25,6	3682	74	65	58	12	7	94
XIX. Kweichow	Kweiyang	V	MEP	7,0	21 760	0,3	253	4,3	422	160	18	58	39	14	63
	Langtung	V	"	1,3	11 287	0,8	152	5,6	11399	68	28	27	10	5	52
	Shihtsien	P	MSC	3,0	4862	0,2	200	9,1	4962	44	—	22	1	2	9
	insgesamt			11,3	37 909	0,33	605	5,6	16 783	272	43	107	50	21	124
XX. Yunnan	Chaotung	P	WK	2,0	5 204	0,3	26	2,2	236	34	—	12	11	9	23
	Talifu	P	SC Beth.	5,0	5 038	0,1	1575	82,8	11 941	32	17	19	2	—	26
	Yunnanfu	V	MEP	8,0	11 482	0,1	152	34,5	4962	76	45	44	13	6	48
	insgesamt			15,0	21 724	0,14	1753	23,4	17 139	142	62	75	26	15	97
in allg. Einrichtungen (bzw. Ordenshäusern):												179	26	139	
China insgesamt				435,6	2 991 474	0,69	100 338	21,4	628 792	17 017	5161	4677	1922	972	4743

Die kath. Missionen in Japan 1939

Region bzw. Territorium	Missionsgebiet ED = Erzdiözese D = Diözese V = Apost. Vikariat P = Apost. Präfektur		Bevölkerung Gesamtzahl (Mill.) Katholiken % der Gesamtbevölkerung			Fortschritt des Bekehrungswerkes Bekehrungen Zahl auf 1 Priester Taufschüler				Einheimischer Klerus Priester Seminaristen Ges.-Priester-Zahl einl. Priester große kleine					
Japan (Mutterland)	Tokyo	ED	WK	8,6	11 190	0,13	521	6,4	602	59	71	81	29	14	17
	Yokohama	D	MEP	6,1	4 408	0,07	165	4,6	150	18	39	36	13	8	15
	Urawa	P	OFM	6,0	1 192	0,02	41	4,5	140	—	7	9	—	—	11
	Osaka	D	MEP	10,5	9 368	0,09	244	5,9	318	55	53	41	11	14	20
	Hiroshima	V	SJ	5,6	2 080	0,04	79	3,0	167	11	9	26	5	3	2
	Nagoya	P	SVD	6,3	1 944	0,03	69	2,4	145	9	7	29	3	—	5
	Kyoto	P	MM	2,5	1 513	0,06	87	5,8	107	6	8	15	2	1	4
	Niigata	P	SVD	4,2	1 345	0,03	69	3,3	199	3	8	21	1	3	1
	Sendai	D	OP	5,6	3 468	0,06	95	2,0	128	9	17	48	12	10	9
	Nagasaki	D	WK	1,3	59 260	4,55	262	4,4	252	454	7	59	48	8	47
	Fukuoka	D	MEP	5,0	11 077	0,22	104	2,7	119	84	10	39	7	25	61
	Kagoshima	P	WK	2,2	4 682	0,21	5	1,2	20	—	—	4	4	8	9
	Miyazaki	P	SS	1,8	1 478	0,08	136	9,1	180	9	7	15	1	12	53
	Shikoku	P	OP	3,4	803	0,02	28	2,1	61	2	7	13	1	—	6
	Sapporo	V	OFM	2,7	3 370	0,12	140	4,4	266	16	24	32	13	5	7
	Sachalin	P	"	0,3	582	0,19	16	2,7	34	1	2	6	—	—	—
insgesamt				72,1	117 760	0,16	2 061	4,3	2 888	736	276	474	150	111	267
Ausengebiete von Japan	Seoul	V	MEP	8,2	72 360	0,88	1 562	17,3	3 154	663	59	90	62	29	77
	Taikou	V	"	4,8	27 431	0,57	1 051	21,0	2 525	286	—	50	29	20	26
	Wonsan	V	OSB	2,5	10 007	0,40	587	18,9	1 518	65	26	31	3	16	44
	Penyang	P	MM	3,2	22 359	0,70	2 155	55,2	3 564	161	118	39	6	5	38
	Kowshu	P	"	2,5	4 852	0,19	515	24,5	1 206	32	12	21	3	4	8
	Zenshu	P	WK	1,6	19 273	1,20	339	17,3	703	202	5	19	19	7	24
	Formosa	P	OP	5,9	9 449	0,16	110	5,2	707	65	41	21	1	4	4
	Marshall-Ins.	V	SJ	0,1	20 382	20,38	152	9,5	178	240	—	16	1	—	2
insgesamt				28,8	186 113	0,65	6 471	22,5	13 555	1 714	261	287	124	85	223
Japan, Reich				100,9	303 873	0,30	8 532	11,2	16 433	2 450	537	761	274	196	490

Die kath. Missionen in Mandschukuo 1939

Mandschukuo	Chihfeng	WK	28 382	453											
	Fushun	MM	9 460	694											
	Ichol	CICM	32 194	969											
	Klamusze	OM Cap.	2 156	105											
	Kirin	MEP	32 308	779											
	Lintung	MEQ	8 326	125											
	Moukden	MEP	30 042	691											
	Szepingkai	MEQ	13 023	1 125											
	Tsitsikar	SMB	22 427	553											
	Yenki	OSB	14 838	675											
Mandschukuo			33,3	193 156	0,58	6 169	15,1	29 201	1 437	349	407	108	56	403	

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Kleine Beiträge

Zur indischen Missionsgeschichte des 16. Jahrhunderts

Während die Darstellung der Missionsgeschichte Vorderindiens bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts für große Teile auf die Untersuchungen von Maximilian Müllbauer¹ angewiesen war, haben die Forschungen P. Georg Schurhammers² inzwischen so viel neues Material zutage gefördert, daß es lohnenswert erscheint, diese Bereicherung unserer missionsgeschichtlichen Kenntnisse in einer kurzen Übersicht zusammenzufassen.

Auf die Missionsanfänge vor Franz Xaver fällt einiges Licht durch sicher beurkundete Daten aus der Bekehrungsarbeit der Ordensleute und des Weltklerus. Die Franziskaner hatten 1505 zur Klostergründung in Indien 13 Missionare gesandt; davon waren (bis 1527) 8 gestorben³, andere heimgekehrt. Dafür wurden in Indien neue aufgenommen⁴. Im Dezember 1527 waren in Goa 5 Priester, 3 Choristen, 4 Brüder und 2 Novizen; ebenso viele waren es in Cochin, nur fehlten dort die Novizen. Jede Flotte brachte 1—2 Franziskaner aus Portugal. P. Antonio Padram berichtet 1518 aus Goa von 800 Tufen und von der Zerstörung eines Tempels⁵. Drei Jahre später lobt ein beschöfflicher Visitator die Tätigkeit der Franziskaner und bemerkt, Goa allein habe eine Steinkirche, in Cananor, Calicut und Cochin seien nur Holzkirchen⁶. Eine Denkschrift nach Rom 1532 bringt die Gründung des Bistums Goa in Vorschlag und spricht von über 20 Franziskanern im Kloster zu Goa⁷. 1540 rühmt der Vizekönig die gute Führung der Franziskaner und ihre Beliebtheit beim Volke⁸; ein Jahr später wird beschlossen, daß einer der Patres die Leitung des einheimischen Priesterseminars in Goa übernehmen soll⁹.

Der Dominikaner Fr. Domingos da Sousa gibt als Generalvikar am 20. 12. 1514 eine Liste der Christen in Cochin (6000) und Quilon (2064) mit Namen und Kastenzugehörigkeit¹⁰. Aus dem Weltklerus erwähnt am gleichen Tage der Vikar Velho in Cananor seine 344 Christen, von denen 85 vorher Mohammedaner waren; er weiß bereits zwei Jahre dort, kennt aber ihre Sprache nicht¹¹. 1523 ist zu Cananor ein Kirchenbau begonnen und die Zahl der indischen Christen auf 700 gestiegen¹².

¹ Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien, München 1851. Vgl. Schmidlin, Kath. Missionsgeschichte, Steyl 1925, S. 234 ff.

² Hier kommen in Frage: G. Schurhammer S. J., Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer 1538—1552, Leipzig 1932; und G. Schurhammer u. B. A. Voretzsch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xavers 1539—1552, 2 Bände (durchpaginiert), Leipzig 1928. Ich zitiere: Q bzw. Ceylon.

³ Aus Cochin, 1. 12. 1527, Q n. 112 p. 11.

⁴ Bis 1520 in Cochin fünf. Q n. 77 p. 8.

⁵ Q n. 68 p. 7.

⁶ Aus Cochin, 12. 1. 1522. Q n. 86 p. 8.

⁷ Q n. 138 p. 14.

⁸ Q n. 447 p. 35.

⁹ Q n. 821 p. 57, n. 849 p. 59.

¹⁰ Q n. 48 p. 5.

¹¹ Q n. 49 p. 5.

¹² Q n. 95 p. 9 vom 1. Okt.

Nach weiteren vier Jahren kann der Generalvikar Pirez aus Cochin 1000 Jahrestaufen melden; die Neubekehrten empfangen guten Unterricht. Der dortige Kirchenbau ist noch nicht vollendet¹³. Von der Vorgeschichte der durch Franz Xaver so berühmt gewordenen Massentaufe an der Fischerküste erfahren wir aus der Korrespondenz des südindischen Kaufmanns und Neubekehrten João da Cruz¹⁴. König Manuel I. war selbst Taufpate dieses gewandten und unternehmungslustigen Pferdehändlers und Christusritters, ließ ihm Geld und gab ihm Privilegien. Cruz war äußerst geschickt im Verkehr mit den indischen Königen. 1537 gelang es ihm, die Leute vom Kap Comorin zur Taufe zu bewegen. Mit 20 Vornehmen zog er nach Cochin und kam mit dem Generalvikar und vier Klerikern zurück, die 50 000 taufte. Im Dezember waren es bereits 80 000 und da Cruz meinte, wenn er vom König die Perlfischerei auf 4–5 Jahre erhielte, könnte er weitere 200 000 bekehren¹⁵. Während solcher Massenbetrieb bedenkliche Pastorationsschwierigkeiten mit sich brachte, begannen in der Hauptstadt verschiedene Maßnahmen, um das Heidenbekehrungswerk fest zu begründen: 1541 waren sämtliche Pagoden der Goa-Insel zerstört. Die Renten der Tempelländer wurden für Kapellen und Kapläne verwendet, für die Bruderschaft zur Verbreitung des Glaubens und für die Gründung eines Kollegs für einheimische Priester¹⁶.

Als so das indische Missionswerk gute Wege zu nehmen schien, kam Franz Xaver als der große Reorganisator und Reformator. Was uns in den Quellenveröffentlichungen Schurhammers aus der ersten Jesuitenzeit am meisten bemerkenswert erscheint, betrifft weniger die Gesellschaft Jesu und ihre Missionen — darüber ist von jeher viel publiziert worden — als die sonstigen Zustände beim Weltklerus und den anderen Orden. Da ist zunächst eine Reihe offizieller Schreiben, die zwischen den Behörden in Portugal und Indien hin und her gingen. Eine Denkschrift des Generalvikars Miguel Vaz von 1545 betrifft Hauptfragen und Wünsche der indischen Mission¹⁷: es handelt sich um die Dotierung des Paulskollegs in Goa — 2000 cruzados jährlich schlägt die Randnote des Indienssekretärs vor —, um die Unterdrückung des Götterkultes in den königlichen Besitzungen, um die Vertreibung einer gefährlichen Brahmanenkaste, um Schutzmaßnahmen für die Neubekehrten, um die Bestellung neuer Missionsposten und die Verteilung des Personals. Ähnliche Fragen behandelte im Jahre darauf die kgl. Instruktion an denselben Generalvikar¹⁸; dort ist auch von der Aussendung von 10 Jesuiten die Rede, deren Fähigkeit für den Unterricht besonders gerühmt wird, gleichzeitig mit 6 Franziskanern; die Gründung von Christenlehrschulen auf den Goa-Inseln wird angeordnet. Drei Tage später (8. 3. 48) erfolgte eine kgl. Instruktion für den Vizekönig, die grundlegend ist für die Missionspolitik Portugals in Ostasien und die in den beiden vorgenannten Urkunden aufgeworfenen Fragen durch Verordnungen ergänzt und entscheidet¹⁹. Aus einem Brief des Bischofs von

¹³ Q n. 114 p. 11 vom 16. 12. 1527.

¹⁴ Zwischen 1515 u. 1533: Q n. 51 p. 5, n. 57 p. 6, n. 61 p. 7, n. 75 p. 8, n. 88 p. 9, n. 157 p. 15.

¹⁵ Q n. 211 p. 19 vom 15. 12. 1537.

¹⁶ Q n. 815, 816 p. 56, n. 821 p. 57, n. 847, 849 p. 59.

¹⁷ Q n. 1768 p. 117, ed. Ceylon n. 45 p. 299 ff.

¹⁸ Q n. 2001 p. 132, ed. Ceylon n. 57 p. 292 ff.

¹⁹ Q n. 2018 p. 133, ed. Ceylon n. 59 p. 316 ff.

Goa an den König vom 6. 11. 48 ergibt sich, daß außer den Taufen im Paulskolleg in jenem Jahre zu Goa 912 an erwachsene Heiden gespendet wurden, dazu 500 an Kinder von eingeborenen Christen; in einer Pfarrei außerhalb der Stadt und in den Kapellen der Goa-Insel wurden weitere 200 Taufen gezählt²⁰. Von methodischen Problemen taucht zum erstenmal die Ritenfrage auf, als der König von Tanor 1549 heimlich Christ werden wollte und ihm Brahmanentracht mit Haarbüschel und Schnur, Bart und Hemd gestattet wurde²¹. Mit einem allzu jungen einheimischen Klerus hatte man in Südindien um diese Zeit bereits schlimme Erfahrungen gemacht; man solle Inder, Mestizen und auch in Indien geborene Portugiesen erst im Alter zwischen 25 und 30 Jahren weihen²².

Für die Franziskanermission zu Franz Xavers Zeit ist eine Eingabe der Minderbrüder in Bassein vom November 1547 bedeutungsvoll, die besonders den Ideen und Wünschen des P. Antonio do Porto Ausdruck verleiht²³. Die Kollegsgründungen für einheimische Knaben stehen an erster Stelle; franziskanische Eigenorganisation und Schutz ihrer Privilegien folgen; Maßnahmen zugunsten der Neubekehrten mögen von den Beamten unterstützt werden. Ein Jahr später berichtet P. Antonio, von den 6 gesandten Franziskanern seien nur 2 zurückgeblieben. Das Kolleg von Bassein zähle 50 Knaben, die Zahl der Bekehrten wachse hier wie auf Salsette. Die Patres haben Pagoden und Moscheen niedergerissen unter dem Schutz der portugiesischen Beamten²⁴. Ein Inder, der dem Christentum nahesteht, wendet sich an den portugiesischen König gegen solche Gewaltmethoden²⁵.

Der Vizekönig de Souza tadelt an den Franziskanern, sie arbeiteten zu wenig in Predigt und Seelsorge, und meint, die Dominikaner täten mehr²⁶. Als die Predigerbrüder 1548 in Goa ein Kloster gegründet haben, rühmt Franz Barreto ihre Tugend und vermerkt, daß auch in Chaul eine Dominikanerniederlassung gewünscht werde²⁷. Nochmals wird im Januar 1549 ihre Arbeit von Laien gelobt und erwähnt, sie hätten schon einige zu Goa Geborene in ihr Kloster aufgenommen²⁸. Ein Franziskanerbrief aus Cochín bringt ein erfreuliches Bild von der Eintracht der verschiedenen Ordensmissionare in jener Zeit: 9 Dominikaner, so schreibt P. Antonio do Casal, hätten 3 Monate lang in seinem Kloster zu Goa gewohnt und noch wohnten die Jesuiten in Cochín und Cananor bei den Minderbrüdern²⁹.

Den Ereignissen in Ceylon 1539/52 hat Schurhammer zwei eigene Bände mit 726 Seiten und 142 Dokumenten gewidmet und dadurch die überaus verworrenen politischen und missionarischen Vorkommnisse dieser Jahre klargestellt — soweit das menschenmöglich ist³⁰. Denn die

²⁰ Q n. 4037 p. 263.

²¹ Q n. 4130 p. 273, n. 4271 p. 285, n. 4874 p. 342 — von 1549—1552.

²² Q n. 4327 p. 291 — Ende 1549.

²³ Q n. 3506 p. 229; ed. Ceylon n. 98 p. 485 ff.

²⁴ Q n. 4003 p. 261 vom 7. 10. 48.

²⁵ Q n. 4318 p. 290 vom 18. 12. 1549.

²⁶ Q n. 1032 p. 69 vom 23. 12. 1542.

²⁷ Q n. 4089 p. 268 vom 18. Dez.

²⁸ Q n. 4129 p. 273.

²⁹ Q n. 4148 p. 275 vom 21. 1. 49.

³⁰ Die Zusammenfassung Schurhammers auf p. 1—15 von Ceylon ist ganz gedrängt.

Ceylonpolitik der Portugiesen und die Portugiesenpolitik der Ceyloner Könige ist ein solches Wirrsal von Intrigen und Geldgier, Taufversprechen und Thronversprechen, Prinzentaufe und Prinzentod, daß daraus einzig klar wird, welcher Schlangenknauel das Kreuz umzingelt, wenn Mission und Politik auf indischen Gefilden sich unselig vermengen. Einer der drei Neffen, die ihren Onkel, den Singhalesenkaiser von Kotte, ermordet haben, Bhuvaneka Bahu, will die Herrschaft über ganz Ceylon und das Erbrecht für seinen Enkel von den Portugiesen gesichert erhalten, indem er um Glaubensboten bittet und durchblicken läßt, er werde selbst Christ werden. Da werden Bhuvanekas Söhne rebellisch, sein mohammedanerfreundlicher Bruder greift ein. Und die Könige von Jaffna und Kandy wollen in ähnlicher Weise mit Christenfreundlichkeit oder Christenfeindschaft spielen, um Vorteile zu gewinnen. Der König von Portugal meint es heilig ernst, Franziskaner kommen als Glaubensboten, Franz Xaver setzt sich persönlich ein: aber die Ceylonischen Fürsten sind geschmeidig und tückisch, wendig im Ränkespiel; und den portugiesischen Beamten geht es mehr um die Silberlinge als um die Seelen. Jene ganzen 13 Jahre toben die Kämpfe und Irrungen, weder Franziskaner noch Jesuiten vermögen die Lage zu meistern. 1554 sind auf Ceylon wieder 25 000 Christen ins Heidentum zurückgekehrt, — erst später kann die Ernte der dornenvollen Arbeit reifen.

P. Schurhammers Quellenpublikationen haben die Zeit Franz Xavers als Hauptthema. Was von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Auswahl registriert wird, ist — natürlich abgesehen von Xaveriana — etwas dürftig und für eine allgemeiner gesehene Missionsgeschichte Indiens weniger bedeutungsvoll. Interessant ist jedenfalls der Brief eines bekehrten heidnischen Oberpriesters und Jogi aus Hormuz³¹. Während dieser Paulo de Sta Fé Laie blieb, suchte der Brahmanensohn, Jesuitenzögling und Dolmetsch Pero Luis um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu nach³². Sehr wichtig wären die südindischen Statistiken der Jesuiten von Travankor (1568: 15 000 Christen, Orte mit Entfernung und Patron), von der Fischerküste (von Spitälern; 27 Orte, 20 Kirchen, über 50 000 Christen)³³ und von Quilon (21 Kirchen, 12 233 Christen, 2500 Christenlehrkinder im Dez. 1573)³⁴ — wenn nur alle Missionen Indiens gleichermaßen zu erfassen wären.

P. Dr. Laurenz Kilger O.S.B.

Antwort auf Einwendungen gegen die Lösung der chinesischen Ritenfrage

In einer programmatischen Rede an der Gregoriana am 17. Oktober 1940 sprach der Sekretär der Propagandakongregation Exz. Costantini über die Missionsgrundsätze Papst Pius' XII. „Die Völker,“ so sagte er, „die entsprechend ihren verschiedenen Lebens- und Kulturbedingungen sich verschieden entwickeln, zerstören nicht die Einheit des Menschengeschlechtes, sondern sie bereichern und verschönern sie durch Mitteilung ihrer besonderen Gaben und den gegenseitigen Austausch der Güter . . . Die Kirche Christi denkt nicht daran, die charakteristischen

³¹ Q n. 6008 p. 444 vom 13. 2. 1553; cf. n. 4713 p. 324.

³² Q n. 6151 p. 462 aus Goa 1559.

³³ Q n. 6161 p. 463 vom Dez. 1571.

³⁴ Q n. 6163 p. 463 vom 7. Jan. 1573.

Eigentümlichkeiten, die jedes Volk mit eifersüchtiger Treue und verständlichem Stolz wie ein kostbares Erbe bewahrt, etwa anzutasten oder verächtlich zu behandeln . . . Alle Maßnahmen und Bemühungen, die einer weisen, geordneten Entwicklung der Sonderkräfte dienen, die ihre Wurzeln im innersten Wesen eines Volkes haben, werden von der Kirche freudig begrüßt und mit ihren mütterlichen Wünschen begleitet, wenn sie nicht im Gegensatz zu den Pflichten stehen, die sich für die Menschheit aus ihrem gemeinsamen Ziel ergeben . . . Was in den Bräuchen (eines Volkes) nicht unlösbar mit religiösen Irrtümern verknüpft ist, wird immer einer wohlwollenden Prüfung unterzogen und wo möglich geschützt und gefördert“¹.

Das sind Grundsätze, auf die sich auch die Neuordnung der Ritenfrage im Fernsten stützt, von der wir in MR Nr. 2 1940 berichtet haben. Gewiß werden wir alle den angeführten Worten freudig zustimmen. Wie wir die Achtung und Erhaltung germanischer Kultur in allem, was recht ist, verlangen, müssen wir auch allen anderen Völkern die Achtung ihrer Kultur durch die Kirche zugestehen. „Wollen wir die Kirche im Fernen Osten heimisch machen,“ so heißt es noch in Ausführungen Costantinis, „müssen wir sie als die universale hinstellen und sie von dem Vorwurf einer Religion des Westens reinigen. Das Christentum ist nicht, wie manche Inder und andere behaupten, eine fremde Erscheinung für China, Indien, Japan; es ist so wenig etwas Fremdes, wie die Sonne auf irgendeinem Teil der Erde etwas Fremdes ist, sie spendet der ganzen Welt das gleiche Licht.“ Wir können auch sagen: es ist ebensowenig etwas Fremdes, wie die Wissenschaft und die natürliche Gerechtigkeit, die überall auf der Erde sich gleich bleiben, so daß jede Abweichung Irrtum oder Ungerechtigkeit genannt werden muß.

Wie von der Sonne, so bleibt auch von der Einheit der Wissenschaft und auch von der Einheit der einen wahren Religion die Vielheit der Völker und Kulturen unberührt. Wohl gibt es in den verschiedenen Kulturen Dinge, die das Licht der Sonne scheuen, die der Wissenschaft und Gerechtigkeit, wie auch der wahren Religion widersprechen: da können wir nicht mehr von wertiger Kultur, sondern nur von Unkultur und Mißbrauch sprechen. Aber nur allzuoft ist Wertvolles mit Bösem vermischt und da häufen sich die Schwierigkeiten. Vor der Annahme des Glaubens sind die Völker nicht imstande, beides zu unterscheiden; so werden sie stets geneigt sein, der christlichen Kirche einen Angriff auf das Böse in ihrer Kultur als einen Angriff auf die Kultur selbst anzurechnen. Damit müssen wir rechnen und die Folgen müssen wir tragen, wie die Kirche das jederzeit getan hat. Aber daraus folgt nicht, daß die Kirche nicht die Schwierigkeiten aus dem Wege räumen darf, wo eine reinliche Scheidung möglich wird. Das möchten wir sagen zu den Bemerkungen, die die EMZ² zu unserem Artikel über die Neuordnung der Ritenfrage gemacht hat. Sie schreibt (S. 272): „Es ist vom Standpunkt der christlichen Mission aus tief bedauerlich, daß nun nach 200 Jahren doch die Jesuiten über die älteren katholischen Missionen, d. h. daß die politische Beurteilung des Konfuzius und der Ahnenverehrung über die theologische gesiegt hat — heute, da die Kirche Christi neu und dringend zu einer klaren Haltung gegenüber jeder Ersatzreligion bzw. jedem Religionersatz aufgerufen ist“. Es wird dann noch gesprochen von dem „theologischen Wächteramt der

¹ Fides-Korrespondenz 1940, Nr. 756.

² EMZ I 1940, 270 ff.

evangelischen Missionen in den jungen Kirchen des Ostens“. Es handelt sich aber hier nicht mehr um die geschichtlich-sinologische Frage nach dem Sinn der Konfuzius- und Ahnenverehrung. In beiden Kulturen sind von Anfang an hohe Kulturwerte mit abergläubischen Elementen gemischt. Die äußerlich kundgegebene Achtung vor den Eltern und Ahnen, vor Konfuzius und seiner Lehre ist geradezu die Grundlage der chinesischen Kultur und kann es bleiben unter Einbeziehung christlicher Ideen. Das chinesische Volk aber ist nach der Überzeugung der römischen Kurie reif geworden, die irrtümlichen und abergläubischen Elemente des Kultes auszuschneiden und die Mission soll dazu mitwirken. Da schadet es gar nicht, wenn etwa aus einem Gebrauch „das Herzstück“ ausgebrochen wird, weil es abergläubisch ist. Am Ende wird das Volk zufrieden sein, wenn an Stelle des alten Wahnes ein neues Herzstück sich befindet voll Sinn und Wahrheit. Es muß jedenfalls vieles noch ausgeschieden werden. Dessen ist sich Rom klar bewußt. Und es wird „das theologische Wächteramt“ der katholischen Mission im Fernen Osten sein, darüber zu wachen, daß nichts Abergläubisches bleibe, daß die Christen bei abergläubischen Bräuchen bezgl. der Ahnen und des Konfuzius nur aus triftigem Grunde teilnehmen in rein passiver Assistenz, etwa wie bei uns in Europa evangelische Christen z. B. als Diplomaten an einem katholischen Seelenamt oder einer Papstkrönungsmesse teilnehmen, ohne daß man ihnen deshalb eine Verleugnung ihres Glaubens vorwirft. Es bleibt also die gewiß oft schwierige Unterscheidung und die ernste Pflicht der notwendigen Unterweisung. Aber wenn es in dieser Beziehung an dem notwendigen Ernste nicht fehlt, dann hat gewiß niemand das Recht, die neue Haltung der katholischen Mission in der Ritenfrage zu kritisieren. Und wenn es ihr gelingt, dem chinesischen Volke in diesem kritischen Zeitpunkte zu helfen, wo seine vieltausendjährige Kultur von innen her bedroht ist, weil sich die bisherigen religiösen Grundlagen als unhaltbar erwiesen haben, — wenn es gelingt, an die Stelle des Irrtums die wahre christliche Gottesidee zu setzen, dann wird das eine Großtat ersten Ranges sein. In diesem Zusammenhang möchten wir noch hinzufügen, daß durch Dekret der Propaganda vom 9. April 1940³ eine ähnliche Bestimmung wie für die chinesische Mission auch für die indische Mission gegeben wurde. Benedikt XIV. hatte durch die Konstitution „*Omnium sollicitudinum*“ vom 12. September 1744 den malabarischen Ritenstreit entschieden, nachdem der chinesische Ritenstreit bereits durch die Bulle „*Ex illa die*“ vom 11. Juli 1742 entschieden war. Jetzt wird auch für Indien die Bindung der Missionare durch den Eid auf „*Omnium sollicitudinum*“ aufgehoben. Im Gegensatz zu der Lösung für China werden aber keine weiteren Erlaubnisse gegeben, es bleibt vielmehr alles einer eventuellen schrittweisen Änderung durch den Hl. Stuhl überlassen. B. Biermann O.P.

Das neue Studienhaus der Franziskaner in Peking

Von Otto Maas O.F.M.

Eines der wichtigsten Missionsmittel ist die Kenntnis der Sprache des Missionslandes. Es ist nicht zu verwundern, daß häufig die ersten

³ Vgl. AAS 1940, p. 379, dazu *Agentia Fides* v. 11. Mai 1940, Nr. 733; ferner V. Belgeri: *L'abolizione del giuramento circa i riti malabarici*, in *Il Pensiero Missionario*, Rom 1940, p. 230—234.

Missionsversuche in einem Lande deshalb scheiterten oder die Erfolge hinter den Erwartungen zurückblieben, weil die Missionare über keine oder nicht genügende Sprachkenntnisse verfügten¹. Zu verwundern ist freilich auf der andern Seite, daß mitunter auch bei mangelhafter Sprachfertigkeit dennoch Erfolge erzielt wurden. In solchen Fällen traten aber, wenn wir einmal von dem „Sprachenwunder“ absehen wollen, durchweg andere günstige Umstände als Ersatz ein, z. B. die Hilfe der weltlichen Macht, wie bei der Bekehrung Mexikos durch die Spanier im 16. Jahrhundert. Der normale Weg zum Erfolge aber bleibt die Beherrschung der Landessprache, wie denn auch Peter von Gent und seine Mitbrüder in Neuspanien erst nach Erlernung der mexikanischen Sprache ihre besten Früchte ernten konnten².

Trotz dieser Binsenwahrheit finden wir ein systematisches vorbereitendes Sprachstudium für Missionare verhältnismäßig selten in der Missionsgeschichte. In vielen Fällen war es in der Heimat unmöglich, weil niemand da war, der die Sprache lehren konnte, und in der Mission nahmen sich die Missionare oft nicht die Zeit. Ihr Eifer trieb sie zumeist gleich an die Arbeit der Seelenrettung. Man behalf sich zuerst mit Dolmetschern und eignete sich gleichzeitig die Sprache nach und nach im Missionslande an, wobei die neuen Missionare von den älteren lernten. Versuche, in der Heimat Sprachschulen einzurichten, sind freilich daneben schon im Mittelalter gemacht worden. Der Dominikaner Raimund von Peñafort und der Franziskanerterziar Raimund Lull haben sich in dieser Beziehung hervorgetan. Bekannt ist das Studienkolleg Lulls in Miramar auf Mallorca und seine Forderung auf dem Viennener Konzil (1311/12), in Rom, Paris und Toledo Sprachklöster zu errichten³. Die Forderungen und das Beispiel dieser weitschauenden Männer blieben aber mehr oder weniger unerfüllt und ohne Nachahmung. Erst in unserer Zeit hat man angefangen, dem vorbereitenden Sprachstudium wieder mehr Aufmerksamkeit zu schenken. So hat der Generaldelegat des Franziskanerordens in China, P. Alfons Schnusenberg, in Peking eine Sprachschule ins Leben gerufen, die ganze Arbeit leistet und die Missionare mit dem nötigen Rüstzeug hauptsächlich nach der sprachlichen Seite hin versieht.

Im Nordwesten der Stadt Peking, innerhalb der Tatarenstadt und nicht weit von der katholischen Universität, wurde im Jahre 1936 ein Grundstück erworben, das sich für den Zweck als besonders geeignet erwies. Es war ein früherer Prinzenpalast mit vielen großen und kleinen Pavillons, überdachten Wandelhallen und Anlagen verschiedenster Art, wie sie in China üblich sind. Die Räumlichkeiten dienten zunächst nur als Unterkunft für die neu angekommenen Missionare des Ordens. Den Unterricht erhielten diese bis in die letzte Zeit hinein in dem amerikanischen „College of Chinese Studies“, zu dem die jugendlich begeisterten Anwärter der Chinamission täglich einen Weg von $\frac{3}{4}$ Stunden

¹ So schreibt z. B., um nur ein Beispiel anzuführen, Haas in seiner „Geschichte des Christentums in Japan“ (Tokyo 1902) in dem Kapitel „Zur Würdigung Xaviers“, daß ihm „die Seelengewinnung durch seine Unkenntnis der Landessprache erschwert“ war (S. 234).

² Vgl. Wörmann, Fünfzig Jahre unter den Indianern Mexikos, Trier 1912, 46–48.

³ Vgl. Altaner, Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts. In: ZM 1931, 122/23.

zu Rad oder mit der Straßenbahn oder im Autobus zurücklegen mußten. Eine internationale Gesellschaft von Franziskussöhnen fand sich in dem Prinzenpalast zusammen: Deutsche, Italiener, Franzosen, Belgier, Amerikaner usw. Ihre Zahl wuchs von Monat zu Monat. Dazu kam, daß auch andere Orden für ihre Ankömmlinge in der chinesischen Mission um Aufnahme baten. So wurden die Räumlichkeiten zu eng, und im April 1940 wurde der Grundstein zu einem Erweiterungsbau gelegt, der am 7. Oktober mit seinen 43 Zellen und 36 Schulzimmern für die sprachlichen Übungen der Studenten durch den Apost. Delegaten Erzbischof Zanin eingeweiht werden konnte. 44 Franziskaner, 3 Kapuziner, 1 Dominikaner, 7 Vinzentiner, 4 Steyler und ein Priester aus dem Pariser Seminar sind für 2 bis 4 Jahre in das neue Studienkloster eingezogen, dessen Studienprogramm nunmehr vorliegt: *Domus Franciscana Pekinensis. Collegium Studii Sinici. Programma Studiorum*. 1940. 4 Seiten. Oktav. Das Studienprogramm enthält 4 Punkte: I. Finis, II. Methodus, III. Media, IV. Programma. Wir geben hier die Hauptgedanken des Programms in deutscher Sprache verkürzt wieder ⁴.

I. Als Zweck des Hauses wird bezeichnet, den Missionaren die Grundlage der chinesischen Sprache zu vermitteln und zwar sowohl der Umgangssprache wie auch der klassischen, dazu eine Einführung in die chinesische Geschichte und Kultur sowie in die Missionspraxis. Das Studium umfaßt im ganzen 4 Jahre: 2 Jahre „*cursus ordinarii*“ und 2 Jahre „*cursus superioris*“. Das 1. Jahr dient ausschließlich der Einführung in die Umgangssprache, so daß der Student nach einem Jahre in der Lage ist, die gewöhnlichen Gedanken leicht und gut chinesisch wiederzugeben. Das 2. Jahr dient der Einführung in das klassische Chinesisch, so daß der Besucher der Schule nach Ablauf dieses Jahres leichtere chinesische Texte zu lesen und zu analysieren versteht und schwierigere Texte ohne fremde Hilfe übersetzen kann. Der Oberkursus (3. und 4. Schuljahr) dient der tieferen Erforschung der chinesischen Sprache, besonders der klassischen, und der Einführung in die übrigen Sprachen des Fernen Ostens, nämlich des Japanischen, des Mandschurischen und des Sanskrits.

II. Über die Methode wird ausführlich berichtet. Wir fassen auch hier wieder kurz zusammen: Sie ist dreifach: 1. direkt (ähnlich wie in den bekannten Berlitz Schools), 2. grammatikalisch (wie im Lateinischen und Griechischen: Lernen der Regeln und Übersetzen), 3. als Krönung und Abschluß die sog. „Mastery“- oder „Meisterschafts“-Methode durch Aufnahme und Verarbeitung von chinesischen Texten. Praktisch und konkret: In den Unterrichtsstunden wird von Anfang an keine andere als die chinesische Sprache gebraucht. Der Lehrer zeigt den Schülern in der ersten Woche Gegenstände und spricht langsam und deutlich die chinesischen Namen dafür aus. Natürlich werden auch kleine Sätze gebildet. Danach beginnt der eigentliche Kursus, der dreifach abgeteilt ist, in einen gemeinsamen, einen Sektions- und einen Privatunterricht. Jeden Morgen um 8 Uhr beginnt der gemeinsame Unterricht. Der Lehrer trägt eine Stunde lang neue Ideen und neue Ausdrücke vor,

⁴ Siehe hierzu auch *Apostolicum (Periodicum Pastorale et Asceticum pro Missionariis*, Tsinanfu 1940) 329/30 sowie „Für Gottes Reich!“ (Rundbrief für die Förderer des Franziskanermissionsvereins, Werl 1940) Nr. 2.

vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitend. Die Zuhörer dürfen in dieser Stunde nicht sprechen und nur ganz wenige Aufzeichnungen machen. Nach dieser ersten Stunde beginnt der Unterricht in Sektionen derart, daß auf 4 Schüler ein Lehrer kommt. Diese Zeit (von einer halben Stunde) wird mit Fragen und Antworten und Erklärungen ausgefüllt. Darauf folgen weitere zwei halbe Stunden, in denen derselbe Stoff weiter verarbeitet wird mit der Gründlichkeit, daß nicht nur jeder Schüler einen eigenen Lehrer hat, sondern auch nach der ersten halben Stunde der Lehrer für jeden Schüler gewechselt wird. Alsdann folgen 3 weitere halbe Stunden jeder der 3 Abteilungen, nämlich eine halbe Stunde gemeinsamer Unterricht, eine halbe Stunde Sektions- und eine halbe Stunde Privatunterricht, so daß der Unterricht jeden Morgen insgesamt 4 Stunden umfaßt. Wenn der Student die neuen Ausdrücke völlig in sich aufgenommen hat, wird ihm ein Text gegeben, den er mit den Lehrern flüssig lesen lernt. Hierauf beginnt die Übung des Schreibens der schwierigen chinesischen Schriftzeichen.

III. Die Mittel. Es sind zwei: Lehrer und Bücher. Als Sprachlehrer kommen nur Chinesen in Frage⁵. Ein Dreifaches wird von jedem Lehrer verlangt: 1. Er muß die Pekinger Aussprache haben⁶. 2. Er muß die Mittelschule absolviert haben und das entsprechende Diplom besitzen. 3. Er muß die Gewähr bieten, daß er den Unterricht nach der vorgeschriebenen Methode gut zu erteilen vermag. Als Bücher werden gebraucht solche, die auch in den öffentlichen Schulen Verwendung finden. Dazu werden eigene Unterrichtsbücher von dem neuen Kolleg herausgegeben, die mehr oder weniger auf den Missionsberuf der Studenten zugeschnitten sind⁷.

IV. Das Arbeitsprogramm. Das Unterrichtsjahr hat 4 Trimester oder Quartale, jedes Quartal 11 Unterrichtswochen, jede Woche 5 Schultage (Samstag und Sonntag bleiben frei). In der letzten Unterrichtswoche finden die mündlichen und schriftlichen Examina statt. Auch in den Hilfsdisziplinen wird geprüft. Es sind folgende: chinesische Geschichte, Missionsgeschichte, chinesische und Missionsgeographie, chinesische Religionskunde, Missionsrecht und Englisch. Der Unterricht in diesen Fächern wird von ausländischen Missionaren erteilt. Bezüglich des Schreibens der chinesischen Schriftzeichen wird folgendes bestimmt:

⁵ Der Unterricht in der chinesischen Grammatik wird von einem kundigen nichtchinesischen Missionar erteilt.

⁶ Die Frage, weshalb gerade die Pekinger Aussprache, beantwortet ein Missionar, der bereits durch die Pekinger Sprachschule gegangen ist, folgendermaßen: „Peking ist die alte chinesische Kaiserstadt, und als Sitz der Würdenträger und Beamten hat es die vornehmste und klangvollste Sprache ganz Chinas, die ‚Kuan-hua‘, Beamtensprache. Msgr. Yü Pin, Bischof von Nanking, der uns am 20. Juni 1937 einen Vortrag hielt, meinte, daß innerhalb eines Jahrzehnts die Pekingsprache zur Reichssprache erhoben und in ganz China gesprochen und verstanden würde. Der bald darauf einsetzende Krieg hat diese Aussichten, wer weiß, um wie viele Jahre oder Jahrzehnte, hinausgeschoben.“ („Für Gottes Reich!“ a. a. O.)

⁷ Hieraus und aus den Vorschriften über die Lehrer sowie den vielen Unterrichtsräumen im Studentenheim scheint hervorzugehen, daß man mit der Zeit den Besuch des weit entfernt liegenden amerikanischen Kollegs, zu dem jedermann Zutritt hat, ganz einstellen und das Studium im Pekinger Kloster mehr oder weniger zu einem Hausstudium machen will, wobei allerdings der Weg zur katholischen Universität, die in der Nähe liegt, offen bleibt.

Am Ende des 1. Quartals müssen die Studenten 100 chinesische Zeichen malen und ihre Betonung angeben können; im 2. weitere 150; vom 3. bis 8. je 200, so daß sie nach Absolvierung der beiden ersten Studienjahre 1450 chinesische Zeichen sich angeeignet haben. Weitere Zeichen, die in der Lektüre vorkommen, müssen sie kennen, brauchen sie aber nicht schreiben können⁸.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Missionare nach einem vierjährigen Unterricht dieser Art für ihren missionarischen Dienst besser geschult sind, als es bisher der Fall war. Die Vorbereitung war bisher, so gut sie auch in einzelnen Fällen sein mochte, doch nur ein Behelf. Es war kein planmäßiges Studium; es fehlte an den Mitteln, vor allem oft an den geeigneten Lehrern; m. a. W. es war keine Schule. Daher waren viele der Missionare nicht in der Lage, den Gebildeten das erhabene Wort Gottes zu verkünden. Es steht zu erwarten, daß die neue Pekingische Sprachenschule des Franziskanerordens die Missionare dazu befähigt⁹.

Buchbesprechungen

Tor Andrae, Die letzten Dinge. Deutsch von Hans Heinrich Schaefer, Leipzig (Hinrichs) 1940, 240 S. RM. 7, gbd. RM. 8,50.

Der Name des inzwischen zur Bischofswürde erhobenen Verf.s — bei uns besonders durch sein Buch über Mohammed bekannt — wie der Name des Übersetzers erfüllen den Leser mit hohen Erwartungen. Das Buch besteht aus drei nur lose innerlich miteinander verbundenen Abhandlungen. Die erste hat zum Gegenstande die unsichtbare Welt und beleuchtet unter Ausschluß eigentlich philosophischer Spekulationen mit viel religionsgeschichtlichem und psychologischem Material die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit und den Sinn des christlichen Glaubenssatzes von der Auferstehung des Fleisches, sowie er nach dem Urteil des Verf.s heute für uns Bedeutung hat. Die zweite Abhandlung führt hinein in das Ringen der großen Weltreligionen: des Islams, der indischen Bhaktireligion sowie des Christentums, um die Aussichten des letzteren in diesem Entscheidungskampfe zu würdigen. Der Verf. erblickt, unbeschadet des nur bescheidenen Missionserfolges auf diesem Kampfgebiete, eine Hoffnung für das Christentum in dem Umstande, daß es langsam und indirekt die Fühl- und Denkweise der anderen Religionen beeinflußt und umgestaltet, wie das jetzt schon an vielen Tatsachen festzustellen ist. Die dritte und letzte Abhandlung, mit wenigen Änderungen den Neudruck einer bereits 1932 (Uppsala Universitets

⁸ Der schon erwähnte Missionar, der in Peking vorgebildet wurde — P. Gregor Gebken — schreibt in seinem Bericht über die neue Schule: „Diese Methode, eine Sprache zu erlernen, ist für China besonders wichtig, weil die Chinesen mit etwa 400 verschiedenen Silben alles ausdrücken müssen. Daß dadurch leicht Unklarheiten oder Verwechslungen vorkommen, ist ohne weiteres klar. Um diesem Übel zu entgehen, spricht man (nach dem Pekingdialekt) die Worte in vier verschiedenen Tönen, wobei mit jedem Ton die Bedeutung des Wortes wechselt. Sobald man nun ein Wort im falschen Tone spricht, wird man entweder nicht verstanden, oder man sagt genau das Gegenteil von dem, was man sagen will . . . Darum ist es notwendig, die Sprache immer wieder zu hören.“ („Für Gottes Reich!“ a. a. O.)

⁹ Über andere neuere Sprachschulen in Peking, der Scheutvelder als der ersten vor bereits 20 Jahren, der Jesuiten im Jahre 1937 (Maison Chabanel) u. a. s. Schön. Zukunft 1941, 5. Jan. (Nr. 15/16) S. 187.

Ärsschrift, Program 5) erschienenen und in der ZMR von mir angezeigten Untersuchung darstellend, will die entscheidende Bedeutung der religiösen Anlage, die aber noch weiterer psychologischer und phänomenologischer Klärung bedürfte, herausheben. Obwohl nach dem Verf. faktisch jeder Mensch religiös sein könnte, erweist sich die religiöse Anlage bisweilen doch so schwach entwickelt, daß sie bei ungünstiger Beeinflussung überhaupt nicht zur Entfaltung kommt. Verf. sieht in diesem Sachverhalte ein wichtiges Moment zum Verständnis der gegenwärtigen religiösen Krisis. Man denkt dabei an das Wort des Philosophen Leopold Ziegler: der abendländische Mensch scheine über seinen technischen Fortschritten seine religiösen Organe eingebüßt zu haben. Insgesamt stellt das Buch die ernste Bemühung dar, vom Standorte des Verf.s aus inmitten des religiösen Kampfes einige wesentliche christliche Lehren, bzw. Voraussetzungen zu sichern. Insofern deckt der Titel, der vor allem zur ersten Abhandlung paßt, auch den ganzen Inhalt des Buches, denn es geht bei religiösen Entscheidungsfragen wirklich um letzte Dinge. Der Leser merkt dem Text nicht seine Herkunft aus fremder Sprache an. Das Ganze liest sich trotz des wissenschaftlichen Ernstes fast wie eine Erzählung.

Annali Lateranensi. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Vol. IV. Città del Vaticano (Tipografia Poliglotta Vaticana) 1940, 407 S., L. 60.

Aus dem weitgespannten Stoff dieser Veröffentlichung werden den religionswissenschaftlich orientierten Leser vor allem folgende Abhandlungen unmittelbar interessieren: John M. Cooper, *The religion of the Gros Ventres of Montana*; P. Giorgio Hoeltker S.V.D., *Un crucifisso del Rio Sepik (Nuova Guinea)*; P. Ernest Worms P.S.M., *Religiose Vorstellungen und Kultur einiger nordwestaustralischen Stämme in fünfzig Legenden*. Ethnologischen Charakter tragen die Abhandlungen Paolo Della Torre, *Le plastiche a soggetto indigeno nordamericano del Pettrich nel Pontificio Museo Missionario Etnologico*; Giuseppe Rosso, *Il contributo di un missionario gesuita italiano alla conoscenza della geografia e dell'etnologia del Sud-America (1693)*; Doll. Giuseppe Mazzini, *A proposito di un caso singolare di siderurgia incaica*; P. P. O'Reilly S.M., *Description sommaire d'une collection d'objets ethnographiques de l'île de Bougainville (groupe des îles Salomon)*. Interessant ist auch das reiche Verzeichnis neuerer Literatur, sowie die Übersicht über die Neugewinne des Museums aus Afrika, Amerika, Asien und Ozeanien.

Helmut von Glasenapp, Die Entwicklungsstufen des indischen Denkens.

Untersuchung über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten. Halle (M. Niemeyer) 1940, 169 S. (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, 15./16. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 5.)

Der um die Aufhellung der indischen Geisteswelt sehr verdiente Verf. legt hier eine überaus interessante und lehrreiche Studie vor. Sie zeigt, wie gewisse grundlegende Denkmotive der indischen Philosophie und Religion, abgewandelt in den verschiedensten Schulen und Richtungen, immer wiederkehren. Stets kreisen die Gedanken irgendwie um das Eine und Viele, Diesseits und Jenseits, Wirklichkeit und Schein, Zeit und Ewigkeit, Weltverlorenheit und Erlösung; aber wie mannigfach sind scheinbar die versuchten Formulierungen und Lösungen, und doch wie einheitlich sind letzten Endes gewisse Grundpositionen. Im ersten Hauptteil entfaltet der Verf. die Vorstufen philosophischer Anschauungen im Veda: Die Daseinsmächte und ihr Verhältnis zueinander (Lebewesen, Potenzen und Gottheiten); Das Leben nach dem Tode (Leibliche Auferstehung in der Himmelswelt, Wiedergeburt auf Erden, Karma, Vergehen und Entstehen der Person u. a.); Der Atman (Der Atman als Gesamtpersönlichkeit, als Lebenselement neben an-

dern, als letztes Prinzip im Einzelwesen wie im All, als Kernproblem der indischen Philosophie). Der zweite Hauptteil bringt eine Übersicht über den Buddhismus und seine wesentlichen Lehren und Richtungen, ferner über die Systeme, die eine Vielheit von Einzelseelen lehren: Jainismus, Sāṅkhya-Yoga, Nyāya-Vaiśeṣika, Karma-Mimāṃsā, sodann über den Vedānta und die Philosophie der Hindu-Sekten, abschließend mit dem Śāktismus. Klare, weite Umsicht und eingehende Quellenbelege zeichnen auch diese neue Arbeit Gl.s wie die früheren aus.

W. Holsten, *Das Evangelium und die Völker*. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission. Berlin-Friedenau (Goßnersche Mission) 1939, 166 S.

Das Buch enthält eine Reihe von einzelnen Abhandlungen, die, wenn gleich von protestantischer Sicht aus geschrieben, doch auch für den Katholiken durchweg von grundsätzlicher Bedeutung sind. In der ersten Untersuchung: „Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers“ kommen u. a. folgende Fragen zur Erörterung: Gesetz und Evangelium; Natürliche Religion und Offenbarung; Judentum und Heidentum in der Bibel; Das außerbiblische Heidentum; Das außerbiblische Judentum; Der Islam. Die zweite Abhandlung hat zum Gegenstande: „Das chinesische Christusbild“. Es folgen Aufsätze über das Heidentum im Lichte der biblischen Urgeschichte, über die soziologisch sehr bemerkenswerte Exegese des durch seine Schriften weit bekannten Missionars Bruno Gutmann, über Apostelgeschichte und Missionsbericht u. a.

Paul Konrad, *Ein Volk zwischen gestern und morgen*. Meine Fahrt zu den Bhagoria-Bhils in Zentralindien. Ein Tatsachenbericht. Peiskretscham O.-S. (C. Ciesliks Buchhandlung) 1940, 375 S.

Der Umstand, daß für dieses Buch schon nach 9 Monaten eine Neuauflage notwendig wurde, beweist, daß es mehr bietet als einen Bericht über die Bhils. Aber auch, was der Verf. von ihnen mitteilt, enthält des Interessanten genug. Es handelt sich dabei um vorarische, bzw. vordravidische Bewohner Indiens, also um älteste Rassenbestandteile in Vorderindien mit noch verhältnismäßiger Ursprünglichkeit. Umgeben von der Kultur des Hinduismus, sind die Bhils zur Zeit umworben auch von der hinduistischen Religiosität, zugleich aber wirken unter ihnen katholische deutsche Missionare der Steyler Genossenschaft. Der Verf. vermittelt uns einen Einblick in das Denken und Leben der Bhils, spricht von ihren Anschauungen über Ehe und Familie, Gesellschaft und Staat, Tod und Jenseits, Sünde und Entsühnung, Gott und Götter. Aber weit darüber hinaus entwirft das Buch ein Bild von der Buntheit und Vielfalt des missionarischen Lebens, von den harten Nöten und Forderungen des Tages, wie auch von den nicht fehlenden stillen Freuden und insbesondere auch von der Eigenart indischer Verhältnisse. Das alles aber wird mit der Lebendigkeit tiefen Erlebens geschildert und durch 254 gute Photographien aus dem Bereiche der Bhils, des Hinduismus und der Mission illustriert, so daß der Leser mannigfache Unterhaltung und ernste Belehrung in dem Buche zugleich findet.

J. P. Steffes.

Solanus Krätzig O. F. M., *Der weltliche „Dritte Orden“ als religionsgeschichtliche Erscheinung*. Dissertation. Bonn (Buchdruckerei H. Köllen) 1939, 185 S.

Die fleißige Dissertation will nicht den inneren Geist oder die äußere Form jener „Laienkreise um Ordensbildungen“ zur Darstellung bringen, sondern will die Bildung religiöser Laiengemeinschaften um religiöse Orden, die deren Ausgangs- und Mittelpunkt bilden, als eine typische Erscheinung der Religionsgeschichte nachweisen. Damit rückt die Arbeit ein Gebiet in den Vordergrund des Interesses, „dem bisher in der religionsgeschichtlichen Literatur keine oder nur wenig Beachtung geschenkt wurde, wenigstens,

was den Buddhismus und den Islam angeht. In der Zusammenschau, wie dies in dieser Arbeit geschieht, sind sie bisher noch nicht behandelt worden“ (9).

Der Aufweis und die Untersuchung erstreckt sich auf die drei Religionsformen, die unbedingt zu nennen sind, wenn vom Mönchtum religionsgeschichtlich etwas ausgesagt werden soll: auf den Hinayana-Buddhismus, auf den Islam und auf das Christentum. (Auf den indischen Jainismus, den chinesischen Klostertaoismus und den japanischen Begründer der Tendai-Sekte wird zur Erhärtung des Ergebnisses am Schluß der Arbeit kurz hingewiesen.) Rücksicht nehmend auf einen weiteren Leserkreis, geht der Verfasser zunächst auf die Geschichte der Entstehung und die Welt des Hinayana-Buddhismus und des Derwischstums im allgemeinen ein. Bei der Behandlung der Orden der katholischen Kirche übergeht der Verfasser jene allgemeine Darlegung und beschränkt sich darauf, „die einzelnen Formen von Laienkreisen bis zur Entstehung des franziskanischen Dritten Ordens aufzuzeigen“ (9f.). Die wesensverschiedene Stellung des Ordenswesens im Christentum von der des Mönchtums im Hinayana-Buddhismus geht gleichwohl deutlich aus den Ausführungen hervor.

Es scheint, daß wir dem Ergebnis voll zustimmen dürfen, „den klaren Nachweis erbracht zu haben, daß der weltliche ‚Dritte Orden‘ im Sinne von Laienkreisen um mönchische Organisationsformen als eine religionsgeschichtliche Erscheinung gewertet werden muß“ (131).

Die Darlegungen sind im allgemeinen äußerst knapp gehalten. Hier und da wird vielleicht mancher einen volleren Bericht erwarten. Die religionspsychologische, religionssoziologische und religionsphilosophische Auswertung des Ergebnisses lag außerhalb der Zielsetzung dieser Arbeit. Hoffentlich wird uns der Verfasser diese Auswertung nicht schuldig bleiben!

Als sichtende Zusammenstellung des Materials, das in einer reichen Literatur zerstreut vorliegt, kann die Arbeit als vorzüglich bezeichnet werden. Merkwürdig, daß solche orientierende Gegenüberstellungen für so nahe liegende Fragen noch fehlen. Sie würden auch der Theologie von Nutzen sein. Gewiß die Religionsgeschichte spricht in diesen religiösen Fragen nicht das letztentscheidende Wort. Aber sie führt doch in dem geschichtlichen Bericht von den typischen religionsgeschichtlichen Erscheinungen, die selbständiger Ausdruck verwandter, zugleich auch wieder einzigartiger religiöser Erfahrungen sind, zu dem innersten religiösen Lebenszentrum, zu dessen Struktur- und Erscheinungsgesetzen. Dadurch bewahrt sie den Theologen vor Einseitigkeiten und hilft ihm die Unterscheidung des Christlichen herausstellen. Augustin Borgolte O. F. M.

Abhandlungen der russischen Forschungsgesellschaft in Prag.

Es ist erstaunlich, mit welcher Energie die Mitglieder dieser Gesellschaft unter schweren Lebensbedingungen der Wissenschaft dienen. In bezug auf ihre Arbeiten muß hier leider ein kurzer Hinweis genügen. Ihre Veröffentlichungen erscheinen in verschiedenen Sprachen: russisch, französisch, deutsch, englisch und sind nicht nur meist höchst interessanten Fragen gewidmet, sondern lassen auch die eigene Art des Sehens und Forschens dieses Kreises in lehrreicher Weise hervortreten. Besonders in psychologischer, erkenntnistheoretischer und geisteswissenschaftlicher Hinsicht stößt man auf Auffassungen, die neuartig und überaus anregend sind. Man greife etwa nur zu den drei Untersuchungen von N. O. Lossky, *Mystical Intuition*, Praha 1938; *An epistemological Introduction into Logic*, Praha 1939; *Psychologie des menschlichen Ich und Psychologie des menschlichen Körpers*, Praha 1940; oder lese von Jean Lapchine, *La Synergie spirituelle*, Praha 1935; *La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe I. u. II.*, Praha 1937; *An essay on the russian actor*, Praha 1939. Preis eines jeden Heftes 10 K.

Die Einheit der Ost- und Westkirche. Zur 500. Wiederkehr des Unionskonzils von Florenz 1439–1539. Eine heilige Kirche. Zeitschr. für Kirchenkunde und Religionswissenschaft. Forts. der „Hochkirche“ und der „Religiösen Besinnung“. Hrsg. von Fr. Heiler, Heft 6—12, Juni-Dez. 1939.

Von geistigen Vertretern des Ostens und Westens werden hier wichtige Fragen, die Trennung und Vereinigung der Konfessionen betreffen, erörtert. Auf einige Beiträge sei besonders hingewiesen: Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigung? (Fr. Heiler); Das erste Gespräch zwischen Ostkirche und Protestantismus (C. Georgi); Die Nonjurors und die Ostkirche (K. Minkner); Die Beziehungen zwischen der anglikanischen und der orthodoxen Kirche (Paula Schäfer); Die kirchliche Einigungsarbeit zwischen Altkatholiken und Orthodoxen (A. Roth); Ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West (Fr. Heiler); Was steht zwischen den Konfessionen? (Jos. Casper); Erlebnis der Ostkirche durch eine Protestantin (Elis. v. Sergewsky-Lehn) u. a. Leider haben die vielen neueren Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Osten keine eigene Bearbeitung gefunden. Einige Aufsätze sind ebenso ergreifend wie lehrreich. Eingeleitet wird das inhaltreiche Heft, das Nachrufe für A. Rademacher und Jos. Schnitzer enthält, mit einem Gebete Bessarions um die Einheit von Ost- und Westkirche.

Rupert Angermair, Das Band der Liebe. Ein Wort über die Formkraft der christlichen Gemeinschaft. Freiburg i. Br. (Caritasverlag) 1940, 138 S., gbd. RM. 2,50.

Jedem Seelsorger, besonders aber auch dem Missionar wird dieses Büchlein fruchtbare Anregungen und kraftvolle Motive geben bei der Ausgestaltung seiner priesterlichen Tätigkeit, indem es die Liebe Gottes als Grund- und Formkraft des Wirkens in der Pfarrgemeinde sichtbar macht. Die von tiefem Ernst getragenen Gedanken finden ihren Niederschlag in sechs Kapiteln: Pfarrei und christliche Liebe in ihrer lebendigen Wechselbeziehung; Die Bewährung des einzelnen Christen in seinem persönlichen Lebenskreis; Die Pfarrei und der Aufbau ihrer Liebeswerke; Die Erstarkung der Pfarrgemeinde an ihren überpfarrlichen Aufgaben der Bruderliebe; Priesterpersönlichkeit und in Liebe verbundene Gemeinde.

Josef Thomé, Meine Freunde! Erbauet das Reich Gottes in Euch! Krailing vor München (Erich Wewel) 1939, 189 S.

Der Verf. bietet kurze Lesungen für alle Sonntage und die Hauptfeste des Jahres, die sich dadurch auszeichnen, daß sie sich bemühen, stets etwas Wesentliches und Grundsätzliches zum Ausdruck zu bringen. In der Gesamtheit bieten sie so eine Überprüfung wichtiger Grundeinstellungen der christlichen Seele.

Alfons Beil, In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur lebendigen Gemeinde. Freiburg i. Br. (Caritasverlag) 1940, 132 S., gbd. RM. 2,20.

Die Gedanken dieser Schrift kreisen um das Anliegen „Betende Kirche und Caritas“ und suchen unter diesem Gesichtspunkte die Liturgie in ihren verschiedenen Funktionen fruchtbar zu machen. Vor allem ist der Verf. bestrebt, Spendung und Wirkung der Sakramente von seinem Standort aus zu beleuchten.

Zeugen des Wortes. Freiburg (Herder). Jedes Bändchen kart. RM. 1,20.

Auf diesen Blättern wurde schon verschiedentlich empfehlend auf die vorgenannte Sammlung hingewiesen. (Vgl. bes. Heft I, 1941, S. 86.) Diesmal sei das Augenmerk hingelenkt auf folgende vier Neuerscheinungen. Die Übersetzung des Briefes, den der dritte Nachfolger des hl. Petrus, der

Papst Clemens, gegen Ende des ersten Jahrhunderts an die Gemeinde in Korinth richtete, macht allen Lesern den Zugang leicht zu einem für die Erkenntnis frühchristlicher Kirchenverfassung sowie frühkirchlicher Geistigkeit und Frömmigkeit so außerordentlich wichtigen Dokument. — Das Leben des heiligen Martin nach der Darstellung des Sulpicius Severus zeigt uns ein Stück Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts im Lichtkreis eines Heiligen, dessen machtvollm äußern Wirken ein noch stärkerer Einfluß auf die Geister kommender Jahrhunderte gegenübersteht. — Das von ferne fast an Hiobs Klage vor Gott gemahnende Streitgespräch des „Ackermanns aus Böhmen“ mit dem Tode, das um 1400 von dem Stadtschreiber Johannes von Tepl gedichtet wurde, ist nicht nur interessant als ein Dokument aus dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, sondern ergreifend wegen seiner tiefmenschlichen und tiefchristlichen Motive. — Die Briefe Fénelons an einen Stiftpflichtigen geben Proben von der Kunst der Seelenführung, wie sie diesem großen Bischof mit seinem tiefen religiösen Sinn, seiner feinen psychologischen Einfühlungsgabe, seinem echtmenschlichen und lebensnahen Verstehen eigen war.

Robert Scherer, *Christliche Weltverantwortung*. Freiburg i. Br. (Herder) 1940, VI u. 197 S.

Der Verf. eröffnet mit diesem Bändchen eine Serie von Abhandlungen, die den Christen anleiten sollen, zu einer vollen Weltheiligung zu gelangen und jede Lebenssituation in diesem Sinne zu meistern. Die vorliegende Schrift befaßt sich mit allgemeineren Grundfragen. Nach einem phänomenologischen Aufweis der Welt als des Raumes, in dem unser Dasein sich als Entscheidung erfüllt, wird das Irdische und sein Sinn von Christus her durchleuchtet und daraus die Grundhaltung des Christen in der Welt abgeleitet. Das Anliegen wie die Gedankengänge der Schrift antworten zeitgemäßem Erleben und Fragen. Auch der Missionar wird manche Anregung für seine Arbeit daraus gewinnen, sowohl angesichts der Religionen, deren Ziel die immanente Weltvergöttlichung ist, wie im Hinblick auf Richtungen, denen die Welt nur als widergöttlich und dämonisch erscheint.

The new Scholasticism. Journal of the American Catholic Philosophical Association. Editor-in-chief: Ignatius Smith. Published quarterly. Catholic University of America, Washington. Single Copies \$ 1,—; per annum \$ 4,—.

Die inhaltreichen Hefte, von denen hier leider nicht eingehender gehandelt werden kann, zeichnen sich aus durch Vielseitigkeit und ersten Forschergeist. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, Spekulation und Geschichte, neuzeitliche Probleme und Fragen der mittelalterlichen und antiken Philosophie werden in gleicher Weise betreut. Mit der deutschen Literatur wird engste Fühlung gehalten.

Max Dessoir, *Die Rede als Kunst*. München (Ernst Reinhardt) 1940, 118 S.

Theoretische Besinnung über Ziel und Aufbau, Gehalt und Form der Rede findet bei uns nur selten eine Beachtung, die der ungeheuren Macht und der großen Sendung des geformten gesprochenen Wortes entspricht. Vorgenanntes Buch würdigt die Rede als Kunstwerk und gibt den Ort an, an dem sie im Gesamtgefüge der Künste zu suchen ist. Die wertvollen Überlegungen, kritischen Bemerkungen und positiven Belehrungen des vor allem philosophisch und kunstwissenschaftlich orientierten Verfassers werden auch dem Theologen — der Predigtberedsamkeit werden eigene Darlegungen gewidmet — sehr nützlich sein, wenngleich man gewiß nicht jede der vorgetragenen Meinungen sich zu eigen machen muß. Besonders seien der Beachtung empfohlen die Abschnitte über die bekennde, belehrende, verhandelnde und werbende Rede S. 38 ff.

Liemar Henning, Kirche und Offenbarung bei Zinzendorf, Berlin-Steglitz (Ostasien-Mission) 1939, 192 S.

Die Dissertation der Universität Zürich bietet ein allgemeines Interesse durch ihren Aufweis, wie stark aufklärerische Kräfte auch in den tiefgläubigen Pietismus einbrachen. Besonders deutlich tritt dies zutage im Kirchenbegriff Z's: Urkirche ist für ihn die Dreieinigkeit. Ihr Modell ist die wahre Mutterkirche, das Jerusalem droben. Von dieser weder gedanklich, noch tatsächlich zu trennen ist die Kirche auf Erden; sie ist aber dennoch nicht gleich dem Jerusalem droben. Zum Teil verborgen, wohnt sie sichtbar in den Häusern der verschiedenen Religionen. Diese sind mit ihren Liturgien die Wegebereiter der wahren Mutterkirche; auch wenn sie ihre Aufgabe nicht verstehen, erfüllen sie dieselbe doch.

Rudolf Köhler, Logischer Gottesbeweis. Breslau (F. Hirt) 1937, 80 S.

Die Schrift stellt die zweite, erweiterte Auflage einer Untersuchung mit dem Titel „Ethik als Logik“ dar. Damit wird ihre Nähe zu Kant schon sichtbar; aber sie schreitet bewußt und entschieden an wichtigen Stellen über Kant hinaus. Es ist leider hier nicht der Ort, einläßlicher auf diese von großem Ernst und bedeutender Dennkraft getragenen Ausführungen einzugehen. Sie gipfeln in dem Nachweis, daß die Aufspaltung unseres Bewußtseins in Subjekt und Objekt, seine Mängel und Grenzen, seine Vielfalt und notwendige Einheit mit logischer Notwendigkeit eine übergreifende Sinn-einheit fordern, die wir Gott nennen. Der kritische Leser würde noch viel schärfere Klärung mancher wichtiger Begriffe wünschen, damit zweifelsfrei deutlich wird, ob wir uns im Bereiche eines transzendentalen Idealismus oder im Raume realistischer Metaphysik bewegen.

H. Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung.

Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie. Freiburg i. Br. (Herder) 1940, XVI u. 237 S., geb. RM. 6,50.

Die wohl schwierigste und wichtigste Aufgabe der missionarischen Verkündigung besteht darin, das Christentum als eine Offenbarungstatsache zu erweisen, die sich inhaltlich und formal wesentlich abhebt von den Offenbarungsansprüchen und Gehalten anderer Religionen. In der vorliegenden Schrift wird sehr viel Umsicht und Mühe darauf verwandt, den übernatürlichen Offenbarungsbegriff eindeutig und klar zu umschreiben und ihn sorgfältig gegen religionsgeschichtliche, psychologische und rationale Erweichungen und Umdeutungsversuche abzugrenzen. Die verschiedenen Formen der christlichen Offenbarung werden aufgezeigt, sowie die Möglichkeiten überprüft, die zur Feststellung der Offenbarungswirklichkeit und des lebendigen Glaubens an sie führen, wobei die Beziehungen zwischen Dogmatik und Apologetik, Glauben und Wissen kurz beleuchtet werden. An die Ausbildung des Missionars in Hinsicht solcher Grundlagen seiner Arbeit müssen besonders hohe Anforderungen gestellt werden. Wenn nun auch die vorliegende Schrift seine konkreten besonderen Bedürfnisse in Hinblick auf den Offenbarungsanspruch der Religionen, unter denen er zu wirken hat, zu berücksichtigen keinen Anlaß hatte, so werden ihm doch die gediegenen Gedankengänge dieser Untersuchung wertvolle grundsätzliche Klärungen und methodische Hinweise geben können. J. P. Steffes.

August Gierlich M. O. P., Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger Theologische Studien, 56. Heft), Freiburg i. Br. (Herder), 1940, gr. 8°, XVIII und 206 S., brosch. RM. 4,50.

Zu den in den letzten Jahren erfreulicherweise sich mehrenden Arbeiten auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie tritt vorliegende Neuerscheinung mit der Zielsetzung, die Bedeutung des Begriffes „Licht“ in den Psalmen aufzuzeigen. Der 1. Teil gibt eine eingehende Erklärung

der Termini, die dort in engerem und weiterem Sinn für „Licht“ vorkommen oder doch in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, über das Licht etwas aussagen (z. B. Angesicht, Auge). Der klareren Herausarbeitung halber folgt der Behandlung der positiven Lichttermini eine für den Zweck wohl reichlich breit geratene Erörterung der Ausdrücke für „Nicht-Licht“, und zwar der negativen (Finsternis, Wolke usw.) und der positiv-negativen (Schatten, Versteck u. a.). Das so gewonnene Material findet systematische Auswertung im 2. (exegetischen) Teil mit dem aufschlußreichen Ergebnis: die Psalmen kennen „Licht“ zunächst als Geschöpf Gottes; als Erscheinungsmedium Gottes fungiert es vornehmlich im Kabod. Ungleich häufiger indes bezeichnet es bildlich-metaphorisch „Leben“, indem sich dieser Gebrauch auf die drei großen Lebenskreise des menschlichen Daseins erstreckt: natürliches, geistiges und ewiges Leben; hervorzuheben ist das Licht des Gottesantlitzes als Bild des lebenspendenden göttlichen Wohlgefallens.

Im Interesse der Gründlichkeit verdient die stoffliche Einengung auf einen Teilausschnitt des AT Billigung. Jedoch in methodischer Hinsicht hat die Beschränkung gerade auf das Psalmenbuch ihre Bedenken; denn gattungsmäßig abgegrenzt, zählen auch andere alttestamentlichen Stücke zu den Psalmen, etwa Hab 3 und isaianische Abschnitte. Mit Recht wird dem Kabod Jahves starke Aufmerksamkeit geschenkt, aber die Ausführungen darüber sind nicht immer einleuchtend und bedürfen im allgemeinen der Vertiefung; B. Stein (Der Begriff Kēbod Jahweh. Emsdetten i. W. 1939) konnte wohl nicht mehr berücksichtigt werden. Die Gesamtauffassung von dem alttestamentlichen Scheolglauben befriedigt nicht; hier hätte die gründliche holländische Dissertation von A. de Bondt, *Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven?* Kampen 1938, nicht übersehen werden sollen.

Trotz solcher Einzelbeanstandungen bedeutet G.s Schrift mit ihrer klaren, verständlichen Darstellungsweise eine anerkennenswerte Leistung, die über die fachwissenschaftlichen Kreise hinaus Beachtung finden wird. Um nur das zu nennen: sie liefert der Behandlung des Lichtgedankens in anderen Religionen brauchbares biblisches Vergleichsmaterial. Der Verfasser selbst verzichtet auf die Ausschau nach außerbiblischen Parallelen, was sich rechtfertigen läßt. Gleichwohl kann man der Ansicht sein, daß speziell für die Psalmen eine Beziehung der ohnehin unbestritten verwandten religiösen Lyrik Babylons der Deutung und Erklärung des Biblischen mancherorts förderlich gewesen wäre.

H. Kaupel.

Helmut Groos, Willensfreiheit oder Schicksal? Verlag Ernst Reinhardt, München 1939. 277 S. Brosch. RM 4,80, Leinen RM 6,80.

Ziel des Buches ist, den theoretischen Determinismus bis in die letzten Konsequenzen zu verfolgen, ihn vor Halbheiten zu säubern und zu sichern, seine Grundlagen einer erneuten Prüfung zu unterziehen und schließlich den Indeterminismus endgültig zu überwinden. Diesem Ziele dienen eine weitgehende Auseinandersetzung mit der Gegenwartsphilosophie, ein bis in Einzelheiten ausgearbeiteter Nachweis für die Möglichkeit einer deterministischen Ethik und die ausgiebige Benutzung der Ergebnisse anthropologischer Forschung.

Der positive Ertrag des Buches ist die Feststellung der völligen Unzulänglichkeit der kantischen Willensfreiheit im Sinne des ursachlosen Wirkens. Ein solcher Indeterminismus ist in jeder Beziehung unhaltbar, und mit Recht geißelt der Verfasser jene zeitgenössischen Denkrichtungen, die bei aller Aufgeschlossenheit dem realen Leben gegenüber diese monströse Freiheit nicht umgehen können.

Das Leben ist determiniert; allerdings anders als der Verfasser annimmt. Seine Lösung ist zu einfach, um wahr zu sein, und zu einseitig, um die ganze Realität menschlichen Daseins zu begreifen. Es gibt eine göttliche Vorherbestimmung, aber es gibt auch eine Wahlfreiheit. Wenn der Verfasser sie als

bloße Handlungsfreiheit auslegt, so braucht er damit zwar nicht allseits im Unrecht zu sein, aber eine mehr in die Tiefe gehende Analyse des intellektuellen Bewußtseins müßte ihn jedenfalls der Wahrheit näher gebracht haben. Sie hätte ihm auch die enge Verbindung der Freiheit mit dem Bewußtsein aufgedeckt, die Driesch richtiger gesehen hat als der Verfasser zugeben will. Aber seine Prämissen lassen eine andere Haltung nicht zu. Die Verquickung der Freiheit mit dem Kausalitätsgesetz — ein alter Fehler der Deterministen — und die stillschweigende Behauptung einer unmittelbaren Verknüpfung des Willens mit dem Vorstellungs- und Gefühlsleben, überschattet von einer subjektiv-rationalistischen Denkrichtung, führen logisch zu deterministischen Folgerungen.

Mißlich für den Verfasser ist es, daß er keinen stichhaltigen direkten Beweis aus der theoretischen Ordnung für seine deterministischen Thesen anführen kann. Aber auch die wissenschaftlichen Beweise überzeugen nicht. Zudem folgt aus den angeführten Ergebnissen der Vererbungs- und Rassenkunde nur die festgelegte Ausrichtung des organisch-sensitiven Seins und seiner verschiedenartigen gesetzmäßig erfolgten Reaktionen, nicht aber die Notwendigkeit spezifisch menschlichen Tuns. Auch die Zwillingsforschung, selbst die Untersuchung erbgleicher, getrennt erzogener Zwillinge, zeitigt kein anderes Resultat.

Alles in allem ist der optimistische Schluß des Verfassers zumindest sehr verfrüht: „es gibt für die Willensfreiheit kein Steh auf und wandle!“, der Totenschein wird nunmehr endgültig ausgestellt“ (256).

M. Hudeczek.

Gustav Kafka, Naturgesetz, Freiheit und Wunder. Paderborn 1940. Bonifacius-Druckerei. 8°. IX u. 123 S. Kart. 4,20 RM.

Der Vorzug des Buches besteht darin, daß K. wichtige Begriffe der Philosophie: logische, ethische, physische Notwendigkeit, Freiheit, Grund und Ursache, Kraft und Vermögen, Naturgesetz und Wunder überaus klar, man muß sagen, mit scholastischer Klarheit, darlegt. So findet er neue Wege, die Wahlfreiheit zu verteidigen, ohne von dem wesentlichen Grundgedanken des Freiheitsbewußtseins abzugehen, und das Wunder in seine richtigen Grenzen einzufangen, die die Naturwissenschaft ihm zuweist, wie auch seine sichere Erkennbarkeit innerhalb dieser Grenzen darzutun. Der Zweifler wird einen gründlich durchdachten Weg finden, der ihn von der Naturwissenschaft und der Metaphysik her zum Ziele führt. Die mathematischen Unterbauten des Wunders werden manchem zu fachwissenschaftlich erscheinen.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Paul Simon, Zur natürlichen Gotteserkenntnis. Paderborn 1940. Bonifacius-Druckerei. 92 S. 8°. Kart. RM 2,40.

In zwei Aufsätzen greift der Verfasser das immer aktuelle Gottesproblem auf. Im ersten Teile wird die Möglichkeit, Gott mit Hilfe der Vernunft zu erkennen, diskutiert; im zweiten die Wiederherstellung dieses Rechtes durch das Vaticanum dargelegt. Der erste Teil wendet sich in erster Linie gegen den modernen Irrationalismus, der Gott aus dem philosophischen Erkennen in den rein religiösen Bereich verbannte und vom letzteren alles Erkennen fernhalten möchte. Im zweiten Teil wird die Enge jener Ausleger des Vaticanums zurückgewiesen, die im Konzilsentscheid die Definition eines bestimmten Gottesbeweises und einer bestimmten Denkmethode zu sehen behaupten. Liegt der Nachdruck der ersten Arbeit auf dem Nachweis, daß Gott die tiefste Frage aller Philosophie ist, und jede Metaphysik darin erst ihr Ziel und ihre Erfüllung findet, so erschöpft sich die zweite Arbeit in dem Gedanken, daß es jedem Menschen, welche philosophische und psychologische Einstellung er auch habe, möglich sei, zu Gott zu gelangen. Mag auch das rationale Gotterkennen noch lange nicht das Gotterkennen im Glauben sein, mögen auch die Gottesbeweise für die Religion eine untergeordnete Bedeutung haben, und mag auch „der Übergang von dem einen

Bereich zu dem andern keine konkrete psychologische Notwendigkeit“ sein, so ist es doch „nicht möglich zu beweisen, daß kein Mensch auf rationalem Wege zur Erkenntnis Gottes komme und dann weiter durchfinde zur Anerkennung Gottes“. Das Bemühen des Verfassers geht überhaupt dahin, auch den Nichtgläubigen, den Menschen, die außerhalb der Kirche und der christlichen Tradition stehen, die Möglichkeit zu wahren, Gott als den „Schöpfer und das Ziel aller Dinge“ zu erkennen und anzuerkennen; auch jene, denen der Kausalbeweis nicht einleuchtet, die sich zur streng logischen Demonstratio nicht aufschwingen können, dürfen von dieser Lebensfrage nicht ausgeschlossen sein, — eine für die Pastoration von Nichtchristen und jenen Völkern, die dem abendländischen Denktypus fremd gegenüberstehen, hochbedeutsame Feststellung. Ist es doch eine allseits bekannte Tatsache, daß das „moderne“ Denken seit Kant jede Möglichkeit einer Projektion der Erfahrung aus der endlichen Wirklichkeit auf das Unendliche leugnet. Kommt dazu noch das Fehlen jeder christlichen Tradition, wie es Tausende von Menschen schon in unserer Mitte erleben müssen und wie es in Missionsländern noch vorwiegt, dann müßte eine Einengung des Vaticanums theoretisch wie praktisch zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führen. Auch die psychologische Tatsache darf nicht übersehen werden, daß die grundsätzliche Übereinstimmung der Denkfähigkeit nur in der Idee feststeht, die Wirklichkeit dagegen Denkstrukturen aufweist, die durch Vererbung, Umwelt und Eigenarbeit, durch rassische wie völkische Bedingungen gestaltet, oft ganz gegensätzliche Typen darstellen. Man denke nur an das mystische, lebenverneinende Denken des Inders und das doktrinäre, lebenbejahende des Europäers. Unter diesen Umständen muß man den weitherzigen, vom Ernste der Situation getragenen Erklärungen des Verfassers beipflichten, — auch wenn Einzelheiten zum Widerspruch reizen.

So wird wohl kaum Ansicht des hl. Thomas sein, daß ihm die Gottesbeweise nur systematisch wertvoll gewesen seien. Auch der häufig stark betonte Unterschied zwischen „System“ und Wirklichkeit führt leicht zu einer Skepsis des Denkens, die den Gedankengängen des Verfassers sicherlich nicht entspricht. Für Thomas hat das „System“ keinen Eigenwert, sondern war und blieb Ausdruck des wirklichen Seins. Ebenfalls dient die Behauptung, wonach der historische Nachweis auch nur eines Faktums der natürlich erworbenen Gotteserkenntnis nicht erbracht werden könne, nicht einer Empfehlung der Gedankengänge des Verfassers, wenigstens nicht in dieser Form. Doch abgesehen davon wird die Arbeit vielen um Gott ringenden Seelen die erhoffte Befreiung bringen und dem Unterricht in der Mission nicht unwichtige Anregungen geben.

M. Hudeczek O. P.

Abtei St. Joseph in Gerleve (Westf.): Ein Leib — Ein Geist. Einblick in die Welt des christlichen Ostens. Verlag Regensburg, Münster 1940, 8°, 220 S., 1 Kunstdrucktafel, kart. RM. 3,40.

Nicht daß ein Lehrsystem, sondern daß ein Lebensganzes verletzt ist, läßt uns Heutige die Kirchenspaltung so sehr als schmerzende Wunde empfinden. Diesen starken Eindruck hinterläßt der erste — und insoweit grundlegende und titelbestimmende — Beitrag, mit dem P. Bonaventura Rebstock die vorliegende Folge eröffnet. Man versteht, daß nur einer der Aufsätze das Dogma, die andern das Leben betreffen. In guter Skizze behandelt P. Dr. Hermann Keller „die Erlösung in der Auffassung der Ostkirchen“. Es ist eine Nebeneinanderstellung. Vielleicht ließe sich eine Einheit gewinnen, wenn man im Kreuzestod mehr das Kreuzesopfer sähe. In begeisterter Schilderung zeichnet P. Dr. Hieronymus Engberding „Maria in der Frömmigkeit der byzantinischen Kirche“. In dem Glanz dieser Ikone des Wortes möchte dem Abendländer fast die Problematik solcher Heiligenverehrung untergehen. Die berufene Feder von Prof. Dr. P. Anselm Stolz führt liebevoll in das Verständnis für „das Mönchsideal der morgenländischen Kirche“ ein. Es ist nicht nur das besondere Interesse des Kōnobiten, sondern das des christlichen Abendländers, das hier um Verstehen orientalischen Einsiedlertums ringt. Reinhold von

Walter schließt mit „einigen Wesensmerkmalen der Ikonenmalerei“ mehr auf als einen Bezirk der Kunst. Im Eindringen in die „Seele der Ikone“ könnte es dem Abendländer gelingen, die Seele der östlichen Christenheit zu begreifen. Endlich bietet P. Iwan Kologriwof einen Ausschnitt aus der Geschichte des christlichen Ostens, der mit seiner Tragik stärkste Teilnahme für eine getrennte Kirche erweckt, die wie keine andere in die Trennung mehr hineingeraten als hinein getreten ist.

Jeder der Aufsätze hat, obwohl notwendig Skizze, wissenschaftliche Art. Nur so konnte das Ganze einem um die Erforschung des christlichen Orients so verdienten Gelehrten wie Adolf Rucker gewidmet werden. Aber die Feder hat jeweils die Liebe geführt, die Lebensmacht, aus der allein die Wunde heilen kann. Man möchte wünschen, daß sich nicht bloß der christliche Westen, sondern auch der christliche Osten angesprochen fühle und daß wir eines Tages etwa aus dem Bereich des heiligen Berges Athos eine Veröffentlichung bekämen, in der östlicher Geist um das Verständnis des Westens bemüht wäre. Dann würden wir, zunächst in der Liebe vereint, auch die größte der Schwierigkeiten, die dogmatische Differenz, überwinden. Prof. Dr. Pascher.

Georgi, Curt Robert Armin, *Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672)*. Geschichte, Inhalt und Bedeutung. München, Verlag Ernst Reinhardt, 1940. 110 S. Brosch. RM 4,50.

Die Confessio entstand auf einer Synode der griechisch-orthodoxen Kirche, die im Jahre 1672 in Jerusalem unter dem Vorsitz des dortigen Patriarchen Dositheus abgehalten wurde. Damals war nämlich die orthodoxe Kirche vor allem durch den zum Calvinismus neigenden Patriarchen Cyrillus Lukaris von Konstantinopel in eine nicht geringe Unsicherheit geraten. Demgegenüber stellt die Confessio mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit heraus, welches die eigentliche, traditionelle Lehre der orthodoxen Kirche in den von Calvin und den übrigen Reformatoren aufgeworfenen theologischen Fragen ist. Daher bilden die Darlegungen über Prädestination, Erbsünde und Willensfreiheit, Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen, Stellung des Volkes zur Bibel, und vor allem über die Transsubstantiation den hauptsächlichsten Inhalt der Confessio. Nun kann aber nicht geleugnet werden, daß in all diesen Fragen die orthodoxe Auffassung, wie sie in der Confessio zum Ausdruck kommt, sich der katholischen Lehre aufs innigste verwandt zeigt, ja in den meisten Punkten sich völlig mit ihr deckt. Das war schon damals sehr bitter für die Protestanten, und auch heute läßt diese Tatsache den Nicht-Katholiken nicht gleichgültig. Daher versucht der Verfasser das Gewicht dieser Tatsache abzuschwächen durch den Hinweis darauf, daß die Confessio nicht so sehr das Werk der gesamten Synode als vielmehr das eigentliche, persönliche Werk des Dositheus sei; aber doch wieder nicht das des echten Dositheus. Denn dieser habe erst in der Folgezeit sein wahres, d. h. sein romfeindliches Gesicht offenbart. „Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß seine Confessio einer Periode seines Lebens angehört, in der er noch stark unter den Einflüssen seiner Umwelt stand und noch nicht seine ganze und eigentliche Kampfstellung bezogen hatte, die ihn erst richtig charakterisiert“ (S. 24). Zwar muß der Verfasser einräumen, daß in den Unionsverhandlungen mit den Anglikanern im 18. Jahrhundert und mit den Altkatholiken im 19. Jahrhundert beide Male auf orthodoxer Seite die Confessio Dosithei zur Grundlage der Verhandlungen gemacht wurde; ja, er muß auch einräumen, daß noch in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein hervorragender griechisch-orthodoxer Theologe den dogmatischen Wert unserer Confessio rückhaltlos anerkannt hat. Aber auch hier weiß er mit sichtlicher Erleichterung an dem Gewicht dieser Tatsachen vorbeizukommen mit dem Hinweis auf die Wendung zu einer neuen, liberalen Auffassung, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Rußland einsetzt und heute in Alivisatos und Bulgakow ihre bedeutendsten Vertreter hat. Triumphierend beschließt er diesen Abschnitt: „Damit hat die

Orthodoxie klar gesagt, wie sie die *Confessio Dosithei* heute versteht und verstanden wissen will" (S. 98).

Diese einseitige Bewertung der Tatsachen würden wir immerhin noch vertragen, wenn der Verfasser sich nicht in der Schilderung der geschichtlichen Hintergründe, aus denen heraus die *Confessio* entstanden ist, noch stärkere, tendenziöse Verzeichnungen erlaubt hätte. Es braucht nur die „Papstkirche“ und erst recht die Gesellschaft Jesu irgendwo an einem Ereignis beteiligt sein, und man kann sicher sein, daß dieses Ereignis bei unserem Verfasser ein negatives Vorzeichen bekommt. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß dem Verfasser auch nicht im geringsten das wissenschaftliche Gewissen geschlagen hat, als er die von den Griechen böswillig erfundene und von den Hugenotten weitergetragene Fabel von der Beteiligung der Jesuiten an der Erdrosselung des Patriarchen Cyrillus Lukaris verwertete (S. 16).

Wir können nur bedauern, daß eine so fleißige und in mancher Hinsicht so geschickte Arbeit durch wesentliche Mängel so arg entstellt wird.

Gerleve über Coesfeld.

P. Dr. Hieronymus Engberding O. S. B.

Sepp Schüller, *Neue christliche Malerei in China*. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-chinesischen Künstler der Gegenwart. Düsseldorf, Mosella-Verlag, 1940. 48 S. Text u. 47 S. Bilder. Kart. RM 2,85.

Das Büchlein behandelt Arbeiten der von Lukas Ch'en geleiteten Malklasse der kath. Fu-Jen-Universität zu Peking, die dort auf mehreren Ausstellungen, 1935, 1936, 1937 und 1938, ferner bei Gelegenheit der eucharistischen Kongresse in Manila 1936 und in Budapest 1938 und auf der Pariser Weltausstellung 1937 gezeigt wurden. Andere Stücke haben ihre dauernde Aufstellung im Museo Missionario-Etnologico in Rom und in der Sammlung Exner in Wien gefunden. Die Anregungen des ersten Apostolischen Delegaten für China, des Erzbischofs Costantini, haben seit 1926 in der Malklasse Ch'ens ihre schönste Verwirklichung gefunden. Abgesehen von einigen spürbaren Anlehnungen an italienische Motive bei den frühesten Arbeiten, ist hier wirklich einheimische chinesische Kunst im christlichen Sinne, frei von jedem Europäismus, geschaffen. Es handelt sich bei den vorgeführten Arbeiten um Bilder der traditionellen chinesischen Malweise, um Seidenbilder, wo beim christlichen Motive die den Chinesen eigene Naturstimmung, feine Linienführung, zarte Farbigkeit in schönster Vollendung sich offenbaren. Auch das typische Format der hohen Rollbilder ist meistens beibehalten. Die Themenwahl ist noch ziemlich einseitig: in der Mehrzahl handelt es sich um Marienbilder und Darstellungen aus dem Jugendleben Christi, um idyllisch fein abgestimmte Vorwürfe. Es fehlen die Darstellungen des Gekreuzigten und die Passion Christi, auch fehlt jeder Versuch einer repräsentativen, feierlichen Darstellung, die man als monumentale, große Kirchenkunst ansprechen könnte. Aber man muß in Betracht ziehen, daß hier erst die Anfänge einer wirklich einheimischen christlichen Kunst vorliegen, bei denen selbstverständlich in der Themenwahl und in der Art der Darstellung die dem Naturell der Chinesen in erster Linie zusagenden Motive und formellen Darstellungsarten zunächst bevorzugt werden. Die vorgelegten Proben sind in ihrer Art echt und tief christlich empfunden und zum Teil von höchster künstlerischer Qualität, so daß von der weiteren Entwicklung der einheimischen christlichen Kunst der Chinesen das Beste zu erwarten ist.

D. Dr. Karl Hölker.

Maas, Otto, P. Dr. O. F. M., *Die Franziskaner im Reiche der Mitte*. Ein Überblick über die Franziskanermissionen Chinas vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Franziskusdruckerei, Werl i. W. 1939. (Aus allen Zonen 36.)

Am 3. September 1939 waren 100 Jahre vergangen seit der Erhebung der seit dem 17. Jahrhundert den Franziskanern unterstehenden Mission von Schantung zum Apostolischen Vikariat. Von da an datiert die neu-

zeitliche Entfaltung der Franziskanermissionen: bis 1856: 5, bis 1911: 10, bis 1929: 15, bis 1938: 28 Sprengel. So bietet der Gedenktag Gelegenheit, dieser Entwicklung nachzugehen, zugleich aber einen Rückblick zu tun auf die Franziskanermissionen des Mittelalters, die glorreiche Zeit des Johannes de Montecorvino, und auf die frühneuzeitliche Missionseröffnung unter Antonio de S. Maria Caballero. Wie die ganze Sammlung „Aus allen Zonen“ verfolgt die Schrift keine eigentlich wissenschaftlichen Zwecke, aber der Verfasser zeichnet uns auf Grund der besten Quellen ein Gesamtbild, dessen Plastik noch durch reiche Illustration gehoben wird. Viel Erfreuliches konnte zusammengestellt werden. Lang ist die Reihe der Blutzengen. Die Gesamtstatistik am Ende des Büchleins weist 360 700 Christen und 111 400 Katechumenen auf, die unter der Sorge der Franziskanermissionare stehen. Die schönsten Blüten franziskanischen Lebens in China sind aber 15 größere Franziskanerklöster, in denen nicht nur europäische Religiosen sich sammeln und erholen, sondern auch chinesische Franziskaner sich vorbereiten auf das Priestertum, um später ihrem Volke den Geist des hl. Franziskus in chinesischer Prägung zu vermitteln. Bereits ist diesen einheimischen Franziskanern ein Sprengel zur selbständigen Leitung anvertraut worden.

B. Biermann O. P.

Georg Rendl, Der Eroberer Franz Xaver. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1940. 226 S. 8°. RM 3,20.

Es liegt nicht in der Absicht des Verfassers, eine historisch kritische Studie zu schreiben. So konnte er sich auf die beiden von ihm namhaft gemachten literarischen Unterlagen beschränken und die im Leben seines Helden stehenden missionswissenschaftlichen Probleme unberührt lassen. Sein Ziel ist, die männliche Einsatzbereitschaft des Heiligen zu zeichnen und ihn auf den so verschiedenen Gebieten seines Berufswirkens als Eroberer darzustellen, mit dem Vorzug allerdings, daß sich hier Wirklichkeit und Wahrheit verbinden. Wie die andern Bändchen der Reihe „Gottesstreiter“, in der die Darstellung erschienen ist, stellt sie ein Bild von der kämpferischen Verwirklichung des Christentums vor Augen, wie die Gegenwart es braucht. Dadurch wird das Buch empfehlenswert für unser Volk, nicht zuletzt für unsere heranreifende Jugend.

Paul Andres, O. M. I.

P. Constant Lievens S. J., Der Apostel von Chota Nagpor. Aus dem Flämischen des P. A. Marlier S. J. Deutsche Bearbeitung von P. H. Kroppenberg (mit 7 Bildern u. 1 Karte). Saarbrücker Druckerei u. Verlag A.-G., 1932.

P. H. Hellweg u. P. J. Schütte S. J., In der Bannmeile Tokyos, ebenda 1933.

Diese beiden gewiß lesenswerten Bücher wurden uns zugesandt und wir weisen deshalb noch einmal darauf hin. (Vgl. die Besprechungen in der alten ZM 1933, S. 74 f. und S. 379.) Das im gleichen Verlage 1935 erschienene Büchlein von *Felix Plattner: Der große Dr. Tang*, Jesuit und Mandarin, bietet auf 62 Seiten ein lebendiges Bild des bekannten Jesuitenmissionars am kaiserlichen Hofe P. Johann Adam Schall. Es beruht im übrigen ganz auf der Biographie von P. Alphons Vöth S. J., so daß sich eine weitere Besprechung erübrigt.

P. A.

Die rechtlich-diplomatische Stellung der päpstlichen Gesandten an die Mongolen unter Innozenz IV. Von Dr. *Marian Strojny*, Advokat an der S. Romana Rota. Teildruck einer Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der hohen Fakultät des kanonischen Rechtes des päpstlichen Institutes für beide Rechte in Rom (Pontificium Institutum utriusque Iuris). Tipografia Poliglotta Vaticana 1939, 44 S., 8°.

Die Mongolenfahrten der Franziskaner und Dominikaner sind häufig Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung gewesen; es sei nur an Namen erinnert wie Külb, Heyd, Eubel, Golubovich, Lemmens, Altaner, Risch, Schlager,

Van den Wyngaert. Alle diese Autoren sind jedoch nur als Historiker an die Frage herangetreten. Der Advokat an der römischen Rota untersucht hier zum ersten Male die rechtlich-diplomatische Stellung der päpstlichen Gesandten in der Regierungszeit Innozenz' IV. Er behandelt die vier Gesandtschaften unter der Führung 1. des Fr. Laurentius von Portugal O.F.M., 2. des Fr. Johannes von Plano Carpini O.F.M., 3. des Fr. Ascelin von der Lombardei O.P., 4. des Fr. Andreas von Longjumeau O.P. und entwickelt sein Thema in acht Kapiteln:

1. Übersicht über das päpstliche Gesandtschaftsrecht bis Innozenz IV.
2. Das Entsandungsrecht für die Gesandtschaften: a) Das Entsandungsrecht des Papstes und seine Anerkennung von seiten der Mongolen und Schismatiker. b) Die Mitwirkung der Kardinäle bei der Aussendung dieser Gesandten.
3. Der Charakter der Gesandtschaften: a) Nicht rein missionarischer Charakter. b) Diplomatischer Charakter.
4. Die Gesandtschaftsmitglieder und die für ihre Auswahl maßgebenden Gründe: a) Das rechtliche Verhältnis der Gesandtschaftsmitglieder zueinander. b) Die kuriale Stellung und die Qualifikation der Nuntien als Voraussetzung für die diplomatische Sendung an die Mongolen.
5. Die rechtlich-diplomatische Stellung der Gesandten: a) Der Umfang ihrer Vollmachten. b) Das Recht auf persönlichen Schutz. c) Das Recht der persönlichen Immunität. d) Das Recht auf Ehrung (*Ius honorum*). e) Das Recht auf sicheres Geleit. f) Das Recht auf Unterhalt (*Ius procurationis*). g) Die Privilegien der Gesandten als Religiösen.
6. Die päpstlichen Schreiben.
7. Die Gesandtschaftsberichte.
8. Der Erfolg der diplomatischen Aktion. —

Schlußfolgerungen. (NB. Im Index auf S. 10 steht zweimal V. Kapitel, so daß nur 7 Kapitel herauskommen, während es tatsächlich 8 sind.)

Der vorliegende Teildruck enthält das 4. Kapitel in deutscher Sprache. Die ganze Arbeit ist lateinisch abgefaßt und nicht gedruckt. Um so wertvoller ist der vorliegende gedruckte Ausschnitt. Im 1. Teile dieses Kapitels legt Verfasser mit guten Gründen dar, „daß tatsächlich sowohl die Begleiter von Fr. Johannes von Plano Carpini O.F.M. als auch die des Fr. Ascelin von der Lombardei O.P. und endlich auch der unbekannte ‚socius‘ des Fr. Andreas von Longjumeau O.P. mit der Gesandtschaftswürde ausgezeichnet waren“ (29), also nicht nur die Führer. Im 2. Teile untersucht er, „welche persönlichen Eigenschaften gerade diese Personen für die diplomatische Mission zu den Mongolen geeignet machten“ (30). Verf. gibt drei Eigenschaften an: 1. Sie waren Mendikanten, deren vorbildliches Leben besser als andere sonst fähige und würdige Gesandte das Christentum verkörperte. In dieser Hinsicht schreibt Innozenz IV. in einem Briefe an die Mongolen: „Wir haben die erwähnten Brüder, die sich schon lange durch klösterliche Zucht bewährt haben und die mit der Hl. Schrift vollständig vertraut sind, deshalb vor anderen bevorzugt und es für gut befunden, sie Euch zu senden, weil Wir glaubten, sie würden Euch mehr zunutze sein als andere, da sie doch unsern Heiland in Demut und Niedrigkeit nachahmen. Hätten wir geglaubt, es würde mehr Erfolg haben und es würde Euch lieber sein, so würden Wir Euch selbst einige kirchliche Würdenträger oder andere einflußreiche Persönlichkeiten geschickt haben“ (31). 2. Die Gesandten waren päpstliche Pönitentiare. Verf. schreibt unter dieser Rücksicht: „Höchstwahrscheinlich hatte die Wichtigkeit der diplomatischen Angelegenheiten die Auswahl eines Pönitentiars zum päpstlichen Gesandten nahegelegt, da bekanntlich die päpstlichen Pönitentiare des 13. Jahrhunderts auch für den diplomatischen Dienst gut vorgebildet waren. Sodann mußte in der damaligen Zeit wegen der beschwerlichen Reisen und der geringen Möglichkeiten einer Verständigung mit fremden Völkern der päpstliche Gesandte eingehend mit dem Denken und Wollen des Papstes vertraut sein. Es waren deshalb bei der Auswahl solche zu bevorzugen, die dem Papste besonders nahe standen. In der päpstlichen Kurie gehörten aber gerade die Pönitentiare zu den vertrautesten Personen des Papstes“ (39). Die dritte Eigenschaft bzw. Voraussetzung für die Wahl dieser päpstlichen Gesandten war eine weitgehende Kenntnis der orientalischen Sprachen und Länder. Diese konnte bei den Mendikanten vorausgesetzt werden, die sich in der Orientmission betätigt hatten. — Der Verfasser zeigt

sich mit dem Gebiete, das er behandelt, wohl vertraut, und es ist zu bedauern, daß nur dieser eine Abschnitt erschienen ist und vielleicht überhaupt erscheint. Statt des früher allgemein üblichen Tartaren schreibt man heute richtiger Tataren.

Otto Maas O. F. M.

Koenen Josef, Die Bußlehre Richard Hookers. Der Versuch einer Anglikanischen Bußdisziplin [Freiburger theologische Studien 53. Heft]. Freiburg 1940.

Es ist eine besonders schwere Belastung für eine Religionsgesellschaft, wenn sie zur Erkenntnis gedrängt wird, daß ihre Besonderheit nicht auf einem klaren Fundament, sondern auf einem Kompromiß aufruht. Das ist in beträchtlichem Ausmaß der Fall für die anglikanische Kirche und ihre 39 Artikel von 1562, soweit sie unterscheidenden Charakter tragen (Text bei E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche [Leipzig 1903] S. 505—521). Diese Unklarheit der symbolischen Unterlage verweist den kritischen Betrachter auf die Ausdeutung durch maßgebliche Theologen.

Der Nutzen des vorliegenden Schriftchens von 30 Seiten Text liegt darin, daß es die erste deutsche Hinführung bietet zur Bußlehre des für die anglikanische Theologie den Grund legenden Richard Hooker: „Die Bußlehre Richard Hookers steht vor uns als der Versuch, die anglikanische Theologie im Gegensatz zur römischen als wahre Erbin der Väterkirche zu erweisen“, gipfelnd im „Versuch . . . einer Wiederbelebung der alten Bußpraxis der christlichen Kirchen“ (S. 29). Dabei erweist sich, daß „es unmöglich ist, sich auf Hooker zu berufen, weder zugunsten noch zum Schaden einer Wiederbelebung der geheimen Ohrenbeichte“ (S. 26).

Vielleicht ist dem Verfasser mit einigen Desideraten gedient: Titel und Untertitel sind (nach eigenem Geständnis; s. Vorwort und Schluß) zu umfassend gewählt. Die Ausführung entspricht ihnen nicht; es wird uns nicht der Versuch einer anglikanischen Bußdisziplin geboten (vgl. S. 30).

Der Darstellung ist einige Kritik beigefügt; sie findet sich aber nur gelegentlich, und nirgends ist sie genügend vertieft, noch auch immer genügend auf ihre Stichhaltigkeit erprobt (S. 29), wie denn überhaupt manche These ohne den genügenden Beweis bleibt (vgl. Hooker-Calvin S. 30). Ein Ansatz, wie er S. 29 Abs. 4 skizziert ist (Analyse des gesamten theologischen Werkes Hookers) hätte allenfalls zu einer wissenschaftlich fruchtbaren Bewältigung und Darstellung der Bußlehre Hookers führen können. Tatsächlich kommt der Verfasser nur zu einem kleinen Aufriß, der orientiert, aber weder in die Tiefe noch in die Breite führt. Vielleicht sollte der Verfasser jenem umfassenderen Ansatz einmal in einer größeren Arbeit nachgehen (dazu S. 30 über Calvin).

Es fehlt eine wenn auch knappste Herausarbeitung des rationalistisch-aufklärerischen Elements, das der Vernunft neben und sogar vor der Offenbarung einige Selbständigkeit vindiziert, ein Faktor, der für Methode wie Resultat mitentscheidend sein könnte (vgl. allenfalls S. 3 unten).

Wenn gelegentlich von der Ostkirche die Rede ist, so wird doch nirgends etwas von tiefer greifenden Einflüssen auf die gesamte Vorstellungsweise Hookers gesagt, weil denn überhaupt dieses Allgemeine und Grundlegende beinahe ganz außer acht gelassen wurde.

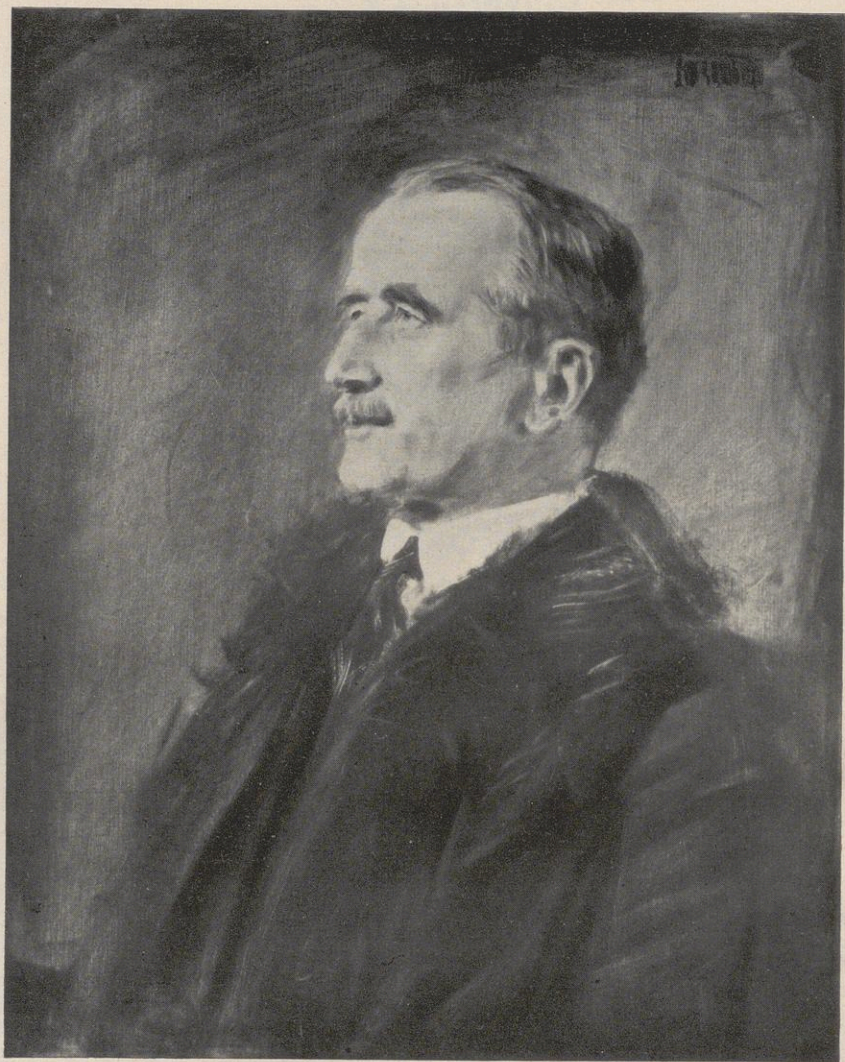
Der Verfasser sagt uns, Hookers Bußlehre sei ein Kompromißsystem, verwende aber genial Ergebnisse der verschiedensten theologischen Richtungen. Eine solche Behauptung verpflichtet dazu, etwas von diesem Genialen nachzugestalten. Der Verfasser müßte das in einer weiteren Studie nachholen.

Münster.

Prof. Dr. J. Lortz.

Diesem Heft liegt ein Werbeblatt des Verlages W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, das wir freundlicher Beachtung empfehlen.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen



Gemälde: Leo Samberger

Alois F. Breussding

Zum 70. Geburtstag des Vorsitzenden des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

Mit der neuzeitlichen Entwicklung der Ausbreitung des Glaubens hat die wissenschaftliche Darstellung des katholischen Missionswerkes nicht gleichen Schritt gehalten. Erst nach Anfang des 20. Jahrhunderts begann die Missionswissenschaft über Einzeluntersuchungen hinauszuwachsen und systematisch die Geschichte und Gegenwartslage der Mission, ihre Begründung, ihr Ziel und ihre Mittel darzustellen.

An diesem Aufblühen hat neben anderen verdienten Männern, deren Namen nicht vergessen sind, auch Fürst Aloys zu Löwenstein seinen Anteil. In seiner großen Missionsrede auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands 1909 in Breslau führte der Fürst aus: „Die Missionen gehören zum Wesen der Kirche; das gilt für alle Zeiten, solange das neue Jerusalem noch nicht errichtet ist, von dem die Apokalypse spricht“. Im Anschluß an diese Rede wurde im Zentralkomitee ein Missionsausschuß gebildet, der sich auch die Förderung missionswissenschaftlicher Arbeiten zum Ziele setzte. Die reife Frucht dieser neuen Bestrebungen war das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, das am 10. August 1911 formell errichtet wurde. Seitdem hat Fürst Löwenstein 30 Jahre lang als Vorsitzender das Institut geleitet und seine reichen Erfahrungen, seine Kunst im Verhandeln und seine Aufgeschlossenheit für das Missionswesen in den Dienst des Instituts gestellt. Es war eine Führung, von der Cicero sagen würde: „Patrocinium verius quam imperium poterat nominari“. Es war vor allem Teilnahme am Apostolat der Weltkirche nach dem Beispiel jener Laien, denen Paulus nachrühmt: „Sie haben sich mit mir abgemüht für das Evangelium, ihre Namen stehen im Buche des Lebens“ (Phil. 4, 3). Wenn aber die Zeitverhältnisse den Aufgaben des Instituts nicht immer günstig waren wie der bald ausbrechende Krieg und die Inflation, dann auch die mit der Neugründung der Viermonatsschrift zusammenhängenden Umstände, so darf das Institut doch beachtliche Leistungen aufweisen: ständige Beihilfen für die Zeitschrift für Missionswissenschaft (1911—1937), Förderung der „Bibliotheca Missionum“, Veröffentlichung der „Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte“ und der „Missionswissenschaftlichen Studien“, Veranstaltung von Missionskongressen, Bereit-

stellung von Stipendien für Studienreisen, zuletzt die Gründung der Viermonatsschrift „*Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*“ (1938). Das Bewußtsein, zur Förderung solcher Unternehmungen 30 Jahre lang beigetragen zu haben, darf den Jubilar beim Rückblick auf sein Leben mit Stolz und Freude erfüllen. Es war Dienst am Reiche Gottes und auch am irdischen Vaterland. Denn durch das Institut wurde die praktische Missionsarbeit vertieft und dadurch erfolgreicher gestaltet. Zugleich wirkte das Beispiel Deutschlands weit über seine Grenzen hinaus und veranlaßte ähnliche Unternehmungen in anderen Ländern. Deshalb vereinigen sich zum 70. Geburtstage des Vorsitzenden die Mitglieder des Instituts und zahllose deutsche Glaubensboten in Heimat und Fremde, um ihm ihren Dank auszudrücken. Dieser Dank ist schon einmal in feierlicher Form von Vertretern der Wissenschaft ausgesprochen worden, als die münsterische Katholisch-Theologische Fakultät 1925 dem Fürsten die Würde eines theologischen Doktor ehrenhalber verlieh. Die Kennzeichnung der Persönlichkeit des Fürsten, die in der Promotionsurkunde zum Ausdruck kam, hat in den folgenden anderthalb Jahrzehnten durch sein Wirken eine weitere Bestätigung erhalten. So trete das Elogium des Doktordiploms als dankbarer Zeuge gerade an dieser Stelle in eine weitere Öffentlichkeit, damit die Zeitgenossen und die Nachwelt das ideale Beispiel eines deutschen katholischen Edelmannes nicht vergessen:

Vir Celsissimus Illustrissimus

Aloysius Princeps de Löwenstein-Wertheim-Rosenberg

utriusque iuris doctor

Instituti scientifici internationalis pro Missionibus praeses

Academicarum associationum Missionariarum inventor

Conventuum qui in Germania fiunt inter

Catholicos Generalium promotor perpetuus

qui patris desideratissimi vestigia premens

avita nobilitate, integritate singulari

rem civilem et ecclesiasticam omnem opere et exemplo

enixe usque promovit

Das Heil der Ungetauften als Missionsproblem

Von Prof. Dr. J. Brinktrine, Paderborn

„Wer hat den Sinn des Herrn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ (Röm. 11, 34).

„Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium jeglicher Kreatur“ (Mk. 16, 15).

Es ist klare Lehre der göttlichen Offenbarung, daß ohne den Glauben niemand selig werden kann (Mk. 16, 16). Wie steht es aber, wenn dieses wahr ist, mit dem Heile jener Menschen, denen der christliche Glaube niemals verkündet wurde, wenigstens nicht so, daß daraus eine Verpflichtung zu seiner Annahme entstand? Man nennt diese Art der Ungläubigen negative Ungläubige (*infideles negativi*), während man jene, die durch eigene Schuld den Glauben nicht besitzen, als positive Ungläubige (*infideles positivi*) bezeichnet. Müssen wir annehmen, daß die vielen Menschen, die ohne ihre Schuld des Glaubens entbehren, die also zu den sog. negativen Ungläubigen gehören, das ewige Heil nicht erreichen? Diese Frage hat das christliche Gemüt immer wieder beschäftigt. Bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts behandelte der Freund des hl. Augustinus, der hl. Prosper von Aquitanien¹, in seiner berühmten Schrift: *De vocatione gentium*, Über die Berufung der Heiden, diesen Gegenstand², und auch in neuerer Zeit ist er von den Theologen wiederholt besprochen worden³.

¹ Dieser Heilige wurde von Cappuyns (*Revue béd.* 1927, 198—226) als Verfasser der Schrift *De vocatione gentium* nachgewiesen.

² Die Stellung des hl. Augustinus, des *Doctor gratiae*, zu unserer Frage berührt der chinesische Jesuit Wang Tsch'ang Tsche in seiner Schrift: *Saint Augustin et les vertus des Païens* (Paris 1938). Er will bei dem Heiligen gewisse Grundlinien, „*principes généraux*“, aufzeigen, die der Annahme von Tugenden und selbst der *fides implicita* bei den Heiden, überhaupt einer milderen Beurteilung der Heilsfrage günstig sind. Nach P. de Vooght (*Bulletin des missions* 1938, 193—196) ist diese Beurteilung des hl. Augustinus zu optimistisch. Nach ihm ist die Stellung des Heiligen zu unserer Frage folgende: Ohne die *fides explicita* ist das Heil unmöglich. Vor Christus hat Gott ausnahmsweise bestimmten Menschen diesen Glauben geschenkt. Unter den Heiden nennt Augustinus nur einen: Job. Nach Christus ist der Heilsweg für die Heiden noch mehr eingeschränkt, wenn nicht unmöglich gemacht. Der Glaube wird nach dem Heiligen nur durch die Verkündigung vermittelt; diese ist aber bereits bis an die Grenzen der Erde gedrungen. Selbst wenn jemand von der christlichen Predigt nicht erreicht würde, wäre er doch unentschuldigbar: Gott hat nämlich vorausgesehen, daß er ungläubig geblieben wäre, auch wenn ihm die Heilsbotschaft verkündigt wäre.

³ Eine gedrängte, aber gute Übersicht über die geschichtliche Seite

Gott gibt allen denen, die ohne ihre Schuld den christlichen Glauben nicht besitzen, also den negativen Ungläubigen, die zum Glauben notwendige Gnade. Dieser Satz ist zum mindesten sichere Lehre der Kirche⁴. Papst Alexander VIII. verwarf im Jahre 1690 folgenden Satz des Jansenisten Anton Arnauld: „Die Heiden, Juden, Häretiker und andere dieser Art empfangen von Jesus Christus ganz und gar keinen Einfluß, und so kann man mit Recht hieraus schließen, daß ihr Wille nackt und bloß ohne hinreichende Gnade ist“⁵. 23 Jahre später wurde von Papst Kle-

unserer Frage gibt P. R. Pies, *Die Heilsfrage der Heiden*, Aachen 1925, 18—85. Es liegt in der Natur der Sache, daß vor allem Missionare vor dieses Problem gestellt wurden und werden. Bisweilen wurde aus den Reihen der Nichtchristen heraus ihnen diese Frage vorgelegt. Wie der hl. Franziskus Xaverius in einem Briefe vom 29. Januar 1552 berichtet, fragten die Japaner, „ob Gott auch wirklich von erhabener Güte sei und barmherzig genannt werden könnte, weil er sich den Japanern vor unserm Kommen noch niemals geoffenbart habe; es war dies für sie eines der schwersten Hindernisse auf ihrem Wege zu Gott“ (Vitzthum, *Die Briefe des Francisco de Xavier*, Leipzig 1939, 189 f.). Interessant ist auch die Stellungnahme eines Missionstheoretikers, des Tommaso Campanella O. P. († 1639) zu unserer Frage. Er geht offenbar auf Einwürfe ein, die von seiten der missionierten Völker gemacht wurden: „*Visitavit ergo (Deus) homines saepius ab initio, sicuti in primo libro meminimus, et postquam relapsi sunt ad idolatriam, per Moysen et per Prophetas studuit eos revocare, et tandem in carne apparuit factus homo. Quod si vobis (sc. Gentilibus) inconveniens videtur, quoniam non apparuit vobis, sufficit quod nobis neque omnibus. Si enim oporteret Deum omnibus se conspicuum exhibere, tunc ab origine mundi usque ad finem omni nascenti homini in aliqua forma nova vel unica apparuisse porteret. Quod si sufficit uno tempore, sufficit ergo et uni nationi: ipse enim misit Apostolos in omnem terram, qui haec et suam legem praedicarent, et signa dedit eis, non quae ex individui cuiusque temperamento aut ex naturalibus causis fieri queant . . . , sed signa dedit, ut verbo solo in nomine Christi sanitatem aegris darent, mari et ventis imperarent, res omnes transmutarent, et magos omnes et sapientes alios illiterati homines confunderent, non temperamento proprio, sed Dei praecepto, non causis naturalibus, sed verbis divinis innixi ista facerent. Quod si non creditis, veniemus ad experimentum: omnis enim homo, qui eandem praedicat fidem, eisdem divinis modis eam confirmare potest*“ (Quod reminiscuntur, lib. 2 [p. 207] *legatio 1 ad gentiles omnes*. Edidit Romanus Amerio, tom. I, Padua 1939). Über Campanella vgl. M. Bierbaum, *Ein neu veröffentlichter Missionstraktat des Tommaso Campanella*, in: *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1941, 105—110.

⁴ Neuestens bezeichnet P. G. Mensaert O. F. M. in der Abhandlung: *Le problème du salut des infidèles et la raison d'être des missions* (Collectanea Commissionis Synodalis in Sinis, vol. XII, num. 4, Peking 1939, 271) diese Sentenz sogar als *fidei proxima* (proche de la foi). Mensaert zieht in einer zweiten Studie: *La grâce prébaptismale e la pratique missionnaire* (ibid. num. 5, pag. 388 ss.) die Konsequenzen für die Praxis aus der ersten Abhandlung.

⁵ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum etc.*, Friburgi Br. 1932, n. 1295.

mens XI. der Satz Paschasius Quesnels verurteilt: „Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt“⁶. Das kontradiktorische Gegenteil dieser zurückgewiesenen rigoristischen Sätze ist kirchliche Lehre; es empfangen folglich auch die Heiden, Juden usw. einen Einfluß von Jesus Christus, so daß ihr Wille nicht nackt und bloß ohne hinreichende Gnade ist; es werden auch außerhalb der Kirche Gnaden gewährt. Da aber der Glaube nach der Lehre des Konzils von Trient „Fundament und Wurzel jeglicher Rechtfertigung“⁷ ist, so ist sicher, daß Gott allen Ungläubigen vor allem die zum Glauben notwendige Gnade schenkt.

Diese Lehre wurzelt in der Hl. Schrift. Es heißt 1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Der Glaube ist nun, wie wir soeben hörten, Fundament und Wurzel jeglicher Rechtfertigung, er ist auch „der Anfang des menschlichen Heiles“⁸. Daraus folgt: Wenn Gott will, daß alle Menschen selig werden, dann muß er auch wollen, daß alle Menschen glauben. Es ist aber ein von der Kirche ausdrücklich definiertes Dogma: Zum Glauben ist die innere übernatürliche Gnade Gottes unbedingt notwendig⁹. Gott muß also, wenn er will, daß alle Menschen glauben und selig werden, ihnen die zum Glauben notwendige Gnade schenken.

* * *

Gott gibt allen Menschen ohne Ausnahme die zum Glauben erforderliche Gnade. Das ist nach dem Vorausgehenden durchaus sichere kirchliche Lehre. Sie nimmt dem Problem den schlimmsten Stachel und gewährt unserm Gemüt wenigstens eine gewisse Beruhigung. Das „Daß“ steht somit auf Grund der Offenbarung fest. Über das „Wie“ läßt sich aber nur schwer etwas Sicheres sagen, und die Meinungen der Theologen gehen hier auseinander. Das darf nicht wundernehmen, denn die Offenbarung schweigt über diesen Punkt, höchstens enthält sie dunkle Andeutungen. Bevor wir den Leser mit den verschiedenen Lösungsversuchen der Theologen, namentlich der neuesten Zeit bekannt machen, müssen wir eine Frage kurz erörtern, die mit diesen Versuchen im Zusammenhange steht. Je nachdem diese Vorfrage beantwortet wird, steht oder fällt sogar die eine oder andere der Lösungen.

Die Frage, die wir meinen, ist folgende: Welche Glaubenswahrheiten sind auf Grund der Notwendigkeit des Mittels (*necessitate medii*) und nicht nur auf Grund der Notwendigkeit

⁶ Denzinger, I. c. 1379.

⁷ Sess. VI, cap. 8 (Denz. 801).

⁸ Tridentinum, Sess. VI, cap. 8 (Denz. 801) nach Fulgentius, *De fide ad Petrum* n. 1 (Migne, P.L. 65, 671).

⁹ Tridentinum, Sess. VI can. 3 de iustificatione (Denz. 813).

der Vorschrift (*necessitate praecepti*) ausdrücklich (*explicite*) zu glauben?

Was *necessitate medii* erforderlich ist, ist um seiner selbst willen zur Erreichung eines bestimmten Zieles notwendig. So ist für den Sünder die Reue zum Heile *necessitate medii* erfordert. Was *necessitate praecepti* erforderlich ist, ist nicht in sich, seiner selbst wegen, sondern, wie der Name sagt, „der Vorschrift“ wegen notwendig. So ist der jährliche Empfang der hl. Eucharistie (wenigstens nach vielen Theologen) nur *necessitate praecepti* erforderlich; er ist kein unumgängliches Mittel des Heiles wie die Reue, aber wer den Empfang unterläßt, versündigt sich schwer.

Einer Erläuterung bedarf noch der Terminus „ausdrücklich“, „*explicite*“. Erfasst der Glaube eine Wahrheit in ihrer Besonderheit und Bestimmtheit, so wird sie „ausdrücklich“, „*explicite*“ geglaubt. Wird aber eine Wahrheit nicht unmittelbar in sich selbst, sondern in einer anderen erfaßt, so wird sie „einschlußweise“, „*implicite*“ geglaubt. So wird die Wahrheit, daß Christus eine wirkliche menschliche Seele besaß, *implicite* in der anderen geglaubt, daß er wahrhaft Mensch geworden ist.

Hiernach dürfte der Sinn unserer vorhin gestellten Frage klar sein: Welches sind die Wahrheiten, die nicht nur einschlußweise, sondern ausdrücklich im Glauben erkannt werden müssen, und zwar so, daß für diese Erkenntnis nicht nur die Notwendigkeit der Vorschrift, sondern auch die des Mittels besteht? Die Antwort lautet: Die beiden in Hebr. 11,6 genannten Wahrheiten: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und daß er die, die ihn suchen, belohnt“¹⁰. Das ist heute die allgemeine Ansicht der Theologen¹¹. Es gibt allerdings auch eine strengere Ansicht, die für die neutestamentliche Heilsordnung außer dem ausdrücklichen Glauben an die in Hebr. 11,6 genannten Wahr-

¹⁰ Πιστεύσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquireribus se remunerator sit. Das „sit“ im Gegensatz zu dem vorhergehenden „est“ fällt auf. Wahrscheinlich ist es ein alter Schreibfehler für fit (vgl. griech. γίνεται). Tatsächlich liest der Codex Fuldensis: fit.

¹¹ Wilh. Liese, Der heilsnotwendige Glaube. Sein Begriff und Inhalt (Freiburg i. Br. 1902) kommt nach einer gründlichen Untersuchung aller für unsere Frage in Betracht kommenden Schriftstellen zu dem Urteil: „Betreffs des Glaubensinhaltes läßt sich die strengere Meinung, daß auch die fides expl. Christi erforderlich sei, nicht genügend begründen, so daß die mildere durchaus als moralisch gewiß anzusehen ist; allerdings läßt sich für sie positiv nur ein Text ins Feld führen, dessen Beweiskraft jedoch als völlig hinreichend, wenn nicht als zwingend anerkannt werden muß“ (S. 66). Neuestens bekennt sich zu der milderen Ansicht u. a. auch Luc. Mohr, De quaestione salutis gentium secundum ideas Veteris Testamenti antiquiores (Tokugen in Corea, 1938) p. 1. Die strengere Meinung erwähnt er gar nicht. Mensaert, Le problème du salut etc. 274 bezeichnet die Ansicht, daß die fides explicita an die Mysterien der Trinität und der Inkarnation nicht notwendig ist, als „au moins la doctrine commune des théologiens“.

heiten auch den ausdrücklichen Glauben an die hl. Dreifaltigkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Gnade, wenigstens aber an die beiden ersten Geheimnisse fordert. Gewisse Texte des hl. Thomas, auf die sich die Anhänger der strengeren Ansicht berufen¹², dürften sich von der Notwendigkeit der Vorschrift erklären lassen; ja an zwei Stellen¹³ scheint der Heilige zu lehren, daß der ausdrückliche Glaube an die Menschwerdung nicht streng erforderlich ist. Es fehlt hier der Raum, den genauen Nachweis zu erbringen.

* * *

Nach Beantwortung der Vorfrage kommen wir zu den verschiedenen Lösungsversuchen der Theologen.

1. Gegen Ende des verflossenen Jahrhunderts knüpfte Konst. Gutberlet in dem von ihm fortgeführten Lehrbuche „Dogmatische Theologie“ von Heinrich¹⁴ wiederum an die von Ripalda († 1648) vertretene Theorie des sog. uneigentlichen Glaubens (*fides late dicta*) an¹⁵.

Der sog. uneigentliche oder Glaube im weiteren Sinne liegt vor, wenn wir bestimmte religiöse Wahrheiten, z. B. das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes, auf das Zeugnis der Schöpfung hin annehmen, die ja auch nach dem Vorgange der Hl. Schrift¹⁶ eine Offenbarung Gottes genannt werden kann. Der eigentliche oder der Glaube im engeren Sinne besteht darin, daß wir unter dem Beistande der Gnade (diese ist zum uneigentlichen Glauben nicht erfordert) das fürwahrhalten, was Gott selbst unmittelbar und nicht nur mittelbar durch die geschaffenen Dinge uns offenbart hat.

Der sog. uneigentliche Glaube (*fides late dicta*) wurde von Papst Innozenz XI. durch die Verurteilung des folgenden Satzes verworfen: „Der uneigentliche Glaube aus dem Zeugnis der Geschöpfe oder einem ähnlichen Beweggrund (hervorgehend) genügt zur Rechtfertigung“ (De-

¹² S. theol. II. II. q. 2 a. 7 (vgl. auch 8) und De veritate q. 14 a. 11.

¹³ S. theol. II. II. q. 10 a. 4 ad 3; S. theol. III q. 69 a. 4.

¹⁴ Band VIII (Mainz 1897) 493 ff.

¹⁵ H. Lange, De gratia tractatus dogmaticus, Friburgi Br. 1929, 552 n. 693 rechnet auch den späteren Kardinal und Erzbischof von Köln Ant. Fischer auf Grund seiner in der Schrift: De salute infidelium (Commentatio ad theologiam apologeticam pertinens, Essendiae ad Ruram 1886) vertretenen Auffassungen zu den Anhängern der Suffizienz der *fides late dicta*. Doch sagt Fischer ausdrücklich: „Sane veritates istae (sc. Hebr. 11, 6) fide divina et supernaturali credendae sunt ideoque ea notitia quae solius luminis naturalis ope comparatur, nondum ad salutem sufficere potest. At id quidem non iam negotium facessat. Videtur enim concipi posse, quomodo illuminatio sive revelatio interior loco praedicationis externae (von uns gesperrt) mentem satis praeparatam atque dispositam illustret, notitiam Dei imperfectam naturali lumine partam perficiat atque exornet firmissimamque persuasionem in sola hac Dei inspiratione fundatam, i. e. fidem supernaturalem, producat (von uns gesperrt). Hiernach geht es kaum an, Fischer den Vertretern der *fides late dicta* beizuzählen.

¹⁶ Ps. 18; Act. 14, 16 s.; Rom. 1, 18 ss.

kret des Hl. Offiziums vom 2. März 1679)¹⁷. So verstehen wir, daß die Meinung Gutberlets kaum Anklang fand¹⁸, trotzdem er den Glauben im weiteren Sinne vorsichtiger als Ripalda erklärt. Er meint nämlich, es scheine durchaus kein Grund vorzuliegen, „einem Glauben und überhaupt einem sittlichen Akte den übernatürlichen Charakter abzusprechen, der unter dem Einflusse der inneren Gnade erweckt, sich auf Erkenntnisse stützt, welche die Vernunft an die Hand gibt“¹⁹.

2. Ähnlich wie der Meinung Gutberlets erging es der von Anton Straub²⁰ vertretenen Ansicht, die eine Art Modifizierung der Meinung Gutberlets darstellt. Er verlangt einen eigentlichen Glauben (*fides strictae dictae*), begnügt sich aber mit einem virtuellen Glaubensakt, der zwar mit Hilfe der übernatürlichen Gnade, aber ohne Kenntnis der Offenbarung zustande kommt.

Ist ein Glaube ohne irgendeine Kenntnis der Offenbarung überhaupt möglich? Jedweder Glaube stützt sich notwendig auf ein Zeugnis Gottes. Ist dieses ein natürliches (Offenbarung durch die Schöpfung), so liegt der uneigentliche Glaube vor; ist es aber ein übernatürliches (Offenbarung im engeren Sinne), so haben wir den eigentlichen übernatürlichen Glauben.

3. Andere Theologen verlangen, und zwar mit Recht, sowohl den eigentlichen Glauben als auch irgendeine Kenntnis der Offenbarung. Zunächst glauben manche, bei allen Völkern, auch bei den primitivsten, und bei diesen oft am reinsten, hätten sich Reste der Uroffenbarung erhalten. Man beruft sich hierfür vor allem auf die Forschungen von Andrew Lang²¹ und Wilhelm Schmidt²². Mit Hilfe dieser Offenbarung könne unter dem Einflusse der göttlichen Gnade der eigentliche Glaube entstehen, an diesen schlossen sich andere, die Rechtfertigung vorbereitende Akte (Hoffnung, Furcht, Reue, Liebe) an. So könnten auch die Heiden ihr letztes übernatürliches Ziel mittels der Uroffenbarung und des an sie knüpfenden Glaubens erreichen. Diese Meinung wurde bereits von Franz Schmid²³ vertreten; das Lehrbuch der Dogmatik von Pohle-Gierens²⁴ bezeichnet sie als die wahrscheinlichste.

Neuestens hat man gegen diese Lösung vor allem vorgebracht²⁵, daß nach den modernsten paläontologischen Funden das Alter des

¹⁷ Denz. 1173.

¹⁸ Seine Auslegung des von Innozenz XI. erlassenen Dekretes (a. a. O. 494) ist gezwungen und befriedigt nicht. Er ist sich übrigens bewußt, daß er mit der jetzigen *sententia communis* der Theologen in Widerspruch gerät (S. 495). Diese lehren, daß der rechtfertigende Glaube auch objektiv übernatürlich sein, d. h. auf die Offenbarung sich stützen muß. Gemäß dem Axiom: *Omnis actus specificatur ex obiecto* ist das unbedingt notwendig. Gegen Gutberlet schrieben vor allem M. Martin O. P., *De necessitate credendi et credendorum*, Lovanii 1906, und Wilh. Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Freiburg i. Br. 1908. ¹⁹ A. a. O. 495.

²⁰ *De analysi fidei*, Oeniponte 1922.

²¹ *The making of religion*, London 1898.

²² *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1912 ff.

²³ *Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, Brixen 1899. ²⁴ Band II, Paderborn 1937, 441.

²⁵ H. Lange, *De gratia tractatus dogmaticus*, Friburgi Br. 1929, 552 s. n. 693.

Menschengeschlechtes viel höher sei, als man meistens angenommen habe. Die Annahme, daß sich die Uroffenbarung so große Zeiträume hindurch erhalten hat, biete also eine gewisse Schwierigkeit.

Doch ist dieser Einwand nicht gerade durchschlagend. Warum sollten Reste der Offenbarung nicht auch große Zeiträume hindurch namentlich bei abgeschlossenen Völkern sich halten können? Von der modernen Schnellebigkeit aus darf man die Frage nicht entscheiden.

4. Der genannten Schwierigkeit gehen jene Theologen ganz aus dem Wege, die auf Privatoffenbarungen zurückgreifen. Der Hauptvertreter der Privatoffenbarungen als eines außerordentlichen Heilsweges Gottes für die Heiden ist Louis Capéran, der ein größeres zweibändiges Werk über unsern Gegenstand geschrieben hat²⁶. Das Zustandekommen einer solchen Offenbarung erklärt er folgendermaßen. Nehmen wir an, ein Nichtchrist habe, sei es durch die Betätigung seiner Vernunft, sei es aus seiner Religion, eine genügende Kenntnis von Gott und ein Verlangen nach der Seligkeit. Er spürt in sich den Kampf zwischen dem höheren und niederen Strebevermögen und, durch die Erfahrung belehrt, kennt er seine sittliche Schwäche. Wenn ein solcher in einer heftigen Versuchung den starken Einfluß der heilenden Gnade (*gratia sanans*), etwa eine plötzliche Erleuchtung und eine innere fühlbare Stärkung erfährt, dann kann er sich mit Recht sagen: „Das ist nicht von mir ausgegangen, Gott hat sich mir kundgetan, geoffenbart als mein Helfer, mein Heiland, mein Vergelter“. Auf diese Weise kann er, von der inneren erhebenden Gnade (*gratia elevans*) unterstützt, die Heilsakte des Glaubens, der Hoffnung usw. setzen²⁷.

H. Lange²⁸ bringt gegen diese Lösung den Einwand vor, daß es schwer sei, die innere Erfahrung der Erleuchtung und Hilfe Gottes einer eigentlichen Offenbarung, die wesentlich ein göttliches Sprechen ist, gleichzusetzen.

Doch ist zu beachten, daß zu dem zur Offenbarung erforderlichen Sprechen Gottes die irgendwie geartete Kundgabe einer auf das ewige Heil sich beziehenden Wahrheit genügt. Dieser Forderung scheint aber die von Capéran vorgetragene Ansicht gerecht zu werden. Die Vorstellung des menschlichen Sprechens ist bei dem göttlichen Sprechen natürlich fernzuhalten.

5. Endlich haben Gottfried von Graun (Noggler) O. M. Cap.²⁹ und vor allem Billot³⁰ folgende Lösung versucht³¹. Sie unterscheiden

²⁶ Le problème du salut des infidèles: Essai historique et Essai théologique, Toulouse 1934. Eine gute Übersicht über die Thesen dieses Werkes gibt Mensaert in dem oben zitierten ersten Artikel.

²⁷ Siehe Capéran l. c. Essai théologique (ed. 1912) 101—104. Vgl. auch H. Lange l. c. 553, n. 693.

²⁸ L. c.

²⁹ Institutiones theol. dogmat. spec. R. P. Alberti a Bulsano recognitae, tom. III, Oeniponte 1896, 996 s.

³⁰ La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut, Études 1919—1923 in einer Serie von Artikeln, besonders 1920, 164 ss.

³¹ Schon früher hat Balme diese Meinung vertreten. Vgl. P. R. Pies, a. a. O. 95 und Capéran, Le problème etc. Essai historique 483 s. Auf Balme

zwischen mündigen und unmündigen Völkern und stellen die letzteren den Kindern gleich. Sie sind zwar „Erwachsene dem Alter, aber nicht der Vernunft und dem Gewissen nach“. Sehr viele Menschen leben — wir geben hier vor allem die Gedanken Billots wieder — in bezug auf den wahren Gott in einer unüberwindlichen Unkenntnis: von dem höchsten Gesetzgeber und Garanten der sittlichen Ordnung haben sie keinen Begriff, sie wachsen im krassesten Götzendienst auf, der sie unfähig macht, einen sittlich guten oder bösen Akt zu setzen. Einer wirklichen schweren Sünde sind sie unfähig, weil sie von dem einen und wahren Gott, ihrem Schöpfer und letzten Ziel, keine Kenntnis haben. Diese ist aber zur schweren Sünde erforderlich. Gott sorgt für die Heiden, bei denen diese Bedingungen gegeben sind, in derselben Weise, wie er für die unmündigen Kinder sorgt. Wenn sie in diesem Zustande sterben, gelangen sie wie die Kinder, die ohne Taufe sterben, zwar nicht zur Anschauung Gottes, aber zu einer natürlichen Seligkeit.

Die Ansicht Billots hat viel Widerspruch gefunden³². Die stärkste Instanz gegen sie ist und bleibt die auf Weish. 13 und Röm. 1 sich gründende Lehre der Kirche, die eine leichte Erkennbarkeit Gottes vertritt.

Doch schließt das nicht aus, daß es namentlich unter den entarteten Völkern tatsächlich Menschen gibt, die den unmündigen Kindern gleichzustellen sind, weil ihre Vernunft nicht so weit entwickelt ist, daß sie einer Todsünde fähig sind.

* * *

Überblicken wir die vorgeschlagenen Lösungen, so scheiden 1 und 2 aus den soeben angeführten Gründen aus. Sie werden auch ziemlich allgemein von den Theologen abgelehnt. Ernstlich in Frage kommen 3, 4 und in etwa 5. Die Einwendungen, die man gegen sie erheben kann, und die Einschränkungen, die bei 5 gemacht werden müssen, wurden oben schon berücksichtigt. Vergleichen wir die drei Lösungen miteinander, so können wir zudem feststellen, daß sie sich nicht gegenseitig ausschließen. Fassen wir zusammen bzw. nehmen wir die brauchbaren Elemente heraus und vereinigen wir sie miteinander, so läßt sich etwa folgendes sagen.

Es wird Ungläubige geben, die, was die sittliche Verantwortlichkeit angeht, den unmündigen Kindern gleichzustellen sind. Die Grundsätze, die die Theologen über den allgemeinen Heilswillen Gottes in bezug auf die ohne die Taufe sterbenden Kinder aufstellen, sind also auf sie zu übertragen. Auf jeden Fall hätten sie, wenn sie ohne die wirkliche oder Begierdetaufe sterben,

sich stützend, hat Saint-Georges Mivart (*The Happiness in Hell* [The Nineteenth Century 1892, 905] die Behauptung aufgestellt, daß ganze Nationen von Ungläubigen in religiöser und sittlicher Beziehung sich im Zustande wahrer Kindheit befinden. Bei Capéran I. c. 484.

³² R. M. Martin, in *Revue des sciences philos. et théol.* 1922, 701 ss.; E. Hugon, in *Revue thomiste* 1922, 278 ss.; M. Larrivé *ibid.* 1923, 43 ss.; G. Mensaert, *Le problème du salut etc.* 272.

ebenso wie die ohne das Sakrament der Wiedergeburt sterbenden unmündigen Kinder die eigentlichen Sinnesqualen der Hölle nicht zu erleiden.

Die übrigen Ungläubigen, die nicht zu dieser Klasse gehören, können gerettet werden durch den übernatürlichen Glauben an die beiden Wahrheiten: Gott ist und er ist denen, die ihn suchen, ein Vergelter (vgl. Hebr. 11, 6). Dieser Glaube kann auf verschiedene Quellen zurückgehen: entweder auf die Uroffenbarung, wie u. a. Franz Schmid und Pohle-Gierens annehmen³³, oder, wie vor allem Capéran meint, auf eine göttliche Privatoffenbarung bzw. Erleuchtung, die besonders in der Todesstunde eintreten kann. Vielleicht kommt dieser übernatürliche Glaube auch auf eine Weise zustande, die uns verborgen und Gott allein bekannt ist. Sicher gilt gerade für unsern Fall das Wort des Apostels der Gnade: „Wie unerforschlich sind seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ (Röm. 11, 11 ff.). Wir können hier auch an ein Wort des Lehrers der Gnade erinnern: „Was mit den einzelnen geschieht, das weiß Gott, der es tut, und jene, mit denen es geschieht“³⁴.

Auf jeden Fall müssen wir uns bei der Beantwortung dieser überaus schwierigen Frage³⁵ sowohl vor dem Laxismus wie vor dem Rigorismus hüten. Wir müssen auf der einen Seite unerschütterlich bekennen, daß der ordentliche Heilsweg die von Christus gestiftete Kirche ist, daß außer ihr kein Heil ist und daß infolgedessen jene, die durch ihre eigene Schuld dieser Kirche nicht angehören, verlorengehen; auf der anderen Seite müssen wir aber auch an der Wahrheit festhalten, daß Gott auch den Menschen außerhalb der katholischen Kirche Gnaden schenkt³⁶ und daß es folglich möglich ist, „daß“, wie Papst Pius IX. sagt³⁷, „solche, die mit einer unüberwindlichen Unwissenheit in bezug auf unsere heilige Religion behaftet sind, die das Naturgesetz und seine von Gott in aller Menschen Herzen geschriebenen Vorschriften sorgfältig befolgen und bereit sind, Gott zu gehorchen, ein sittliches und geordnetes

³³ Sollte jemand der strengeren Meinung beipflichten, nach der zum heilsnotwendigen Glauben außer dem Glauben an die in Hebr. 11, 6 genannten Wahrheiten auch der ausdrückliche Glaube wenigstens an die heiligste Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Sohnes mit der Notwendigkeit des Mittels (*necessitate medii*) gefordert wird, so käme natürlich die Uroffenbarung als Quelle dieses übernatürlichen Glaubens nicht in Frage: die beiden Geheimnisse sind ja spezifisch christliche, neutestamentliche Offenbarungswahrheiten (vgl. auch Thomas, S. theol. II. II. q. 174 a. 6). Der noch übrigbleibende Weg (Privatoffenbarungen) würde bei der strengeren Meinung zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber er würde für uns noch dunkler und geheimnisvoller, als er schon an sich ist. Siehe unten.

³⁴ Augustinus, *De vera relig.* (Migne P. L. 34, 142).

³⁵ Billot nennt sie „la partie la plus épineuse, et, si je l'osais dire, la plus tourmentée de l'apologétique chrétienne“ (l. c. 1920, 389).

³⁶ Der gegenteilige Satz wurde kirchlich verurteilt, s. o.

³⁷ Denz. 1677.

Leben führen³⁸, kraft des göttlichen Lichtes und der Gnade das ewige Leben erwerben“³⁹.

*

*

*

Von selbst legt sich hier eine Frage nahe, die besonders den Missionar, den Verkünder der Heilsbotschaft in den Heidenländern, angeht: Wird, wenn man dieser optimistischen Ansicht in bezug auf das Heil der negativen Ungläubigen zustimmt, nicht die apostolische Arbeit der Glaubensboten unter den Heiden überflüssig? Warum verlassen sie ihre Heimat, wenn die Menschen auch ohne die Predigt des Evangeliums und, ohne in die Kirche Christi einzutreten, gerettet werden können? Lohnen sich all die gebrachten Opfer und Mühen?

Man hat in neuester Zeit zwei Antworten auf diese Frage vorgeschlagen. Die eine hat Glorieux gegeben, er meint, es handle sich bei der Missionierung der Heiden nicht so sehr um eine Frage des Lebens oder des Todes als vielmehr um eine Frage der Fülle des Lebens⁴⁰. Dieser Antwort stimmte de Vooght⁴¹ zu. Eine andere Antwort hat Hugueny gegeben, er formuliert sie kurz so: „Das Apostolat des Missionars ist eine Frage des Lebens oder des Todes für die Mehrzahl der Ungläubigen und (eine Frage) der Fülle des Lebens für alle“⁴². Welche von diesen beiden Ansichten verdient den Vorzug?

³⁸ honestam rectamque vitam agunt.

³⁹ L. Mohr kommt in seiner Untersuchung *De quaestione salutis gentium* etc. in bezug auf die Frage, ob die vor Christus lebenden Heiden ihr übernatürliches Ziel erreichen konnten, zu folgendem Resultat: „Nihil . . . obstat . . . aliquos Gentiles Veteris Testamenti cum Christo in coelum ascendisse. Nam beneplacitum divinum in Vetere Testamento non consideratur ut privilegium exclusivum populi foederis. Ad mentem eorum prophetarum, qui tenebant in die iudicii Dei etiam ex Gentibus reliquias quasdam salvari, salvatio aliquorum Gentilium Veteris Testamenti per Christum in descensu ad inferos operata affirmanda esse videtur (p. 101). Mit Recht bemerkt Mohr, daß man die alttestamentliche Synagoge und die Kirche, außer der es kein Heil gibt (vgl. *Decret. pro Iacobitis*: Denz. n. 714), nicht auf eine Stufe stellen darf (l. c.).

⁴⁰ De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles (*Supplément à la Revue missionnaire du Clergé de France* 1933, 19): „Ce qu'on trouve à la base de l'apostolat missionnaire, pour le légitimer et l'expliquer, ce n'est pas tant une question de vie ou de mort pour les païens qu'une question de plénitude de vie“.

⁴¹ Le bulletin des Missions 1937, 138.

⁴² Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire (*Revue thomiste* 1933, 560 s.): „L'apostolat missionnaire est une question de vie ou de mort pour le plus grand nombre des infidèles, et de plénitude de vie pour tous“. Mensaert mildert den ersten Teil der These etwas, wenn er sagt: „les missions sont, bien probablement, une question de vie ou de mort pour un certain nombre d'âmes“ (*Le problème du salut* etc. 278).

Die erste betrachtet das Problem rein theoretisch, die zweite mehr praktisch, *hic et nunc*. Rein abstrakt gesehen, hat der Ungetaufte, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen, den Missionar nicht unbedingt notwendig; das schließt aber nicht aus, daß, wie die Verhältnisse einmal liegen, für viele Ungläubige, vielleicht sogar für die Mehrzahl, das Missionsapostolat doch eine Frage des Lebens oder Todes bedeutet, d. h. daß viele tatsächlich gerettet werden, die ohne dieses Apostolat nicht gerettet würden. Genau gesehen, brauchen sich also beide Ansichten nicht notwendig auszuschließen. Es verhält sich mit ihnen ähnlich wie mit den beiden Sätzen, daß nach der Lehre der Kirche die Erkenntnis Gottes auf natürlichem Wege erreichbar ist (und tatsächlich auch von vielen erreicht wird) und daß trotzdem die Offenbarung moralisch notwendig ist, damit alle Menschen diese Erkenntnis wie auch die Erkenntnis anderer religiöser Wahrheiten, „die der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich sind“⁴³, leichter und sicherer erreichen. Analog ist es in unserm Falle: es besteht die Möglichkeit, daß negative Ungläubige ihr letztes Ziel ohne die Predigt des Missionars erreichen, und diese Möglichkeit wird sicher auch in vielen Fällen zur Wirklichkeit; dabei bleibt aber bestehen, daß die Verkündigung der Heilsbotschaft notwendig ist, daß alle Menschen leichter und sicherer das Ziel erreichen: ja viele würden es ohne sie tatsächlich nicht erreichen. Aus diesem Grunde dürfte es zu weit gehen, wenn Mensaert⁴⁴ meint, die beiden Probleme: die Heilsfrage

⁴³ Vaticanum, Sess. III, cap. 2 (Denz. 1786).

⁴⁴ Le problème du salut etc. 280. Er selbst meint, die theologische Rechtfertigung der absoluten Notwendigkeit der Mission ergebe sich aus der Natur der Kirche. Das Ziel der Mission sei, überall die sichtbare Kirche zu errichten (l. c. 279 s.). Man kann jedoch mit Recht die Frage aufwerfen, ob man diesen scharfen Schnitt zwischen dem Heil der Seelen und der Ausbreitung der Kirche machen darf. Hat die Kirche nicht den Zweck, die Menschen zur *visio beatifica*, zur Teilnahme an dem innergöttlichen Leben zu führen? Ist sie diesem Zweck nicht untergeordnet? Der Konnex zwischen der Kirche und dem Seelenheil ist so eng, daß, wie Mensaert selbst treffend ausführt (l. c. 277), niemand sein letztes Ziel erreicht, der nicht wenigstens in voto dem Leibe der Kirche angehört. Die Tätigkeit des Missionars geht also letztlich auf das Seelenheil. Das wird auch viel zu wenig von Pierre Charles berücksichtigt, wenn er schreibt: „Si l'activité missionnaire se justifie par le désir, le besoin ou le devoir de sauver les âmes, il n'est pas nécessaire, il est même illogique d'aller chercher celles-ci aux extrémités du monde. Dans tous les pays chrétiens . . . , il y a des milliers d'âmes en perdition. Elles sont beaucoup plus accessibles que les païens d'Asie ou d'Afrique; la communauté de langue et d'usages a jeté, entre elles et nous, tous les ponts souhaitables. Au missionnaire qui rêve de sauver les âmes en Océanie, il

der Ungläubigen und die Notwendigkeit der Missionen ständen in keiner Wechselbeziehung zueinander. Tatsächlich ist, wie wir gesehen haben, eine Beziehung vorhanden. Stellt man also die obengenannte Frage nicht rein abstrakt, sondern, wie man es in diesem Falle wohl tun muß, konkret, d. h. unter Berücksichtigung der tatsächlichen Lage des Menschen und aller in Frage kommenden Umstände, so wird die von Huguén y gegebene Antwort zutreffend sein.

Auf jeden Fall dürfte es eine Verarmung und zudem, was noch schlimmer ist, eine Verweltlichung des missionarischen Apostolats und Ideals bedeuten, wenn man neuestens gemeint hat: der Eifer des Missionars solle sich nähren von der Liebe zu den geistlichen Werten, die Christus seiner Kirche anvertraut habe. Sie möglichst auszubreiten und mit ihnen eine möglichst große Zahl von Menschen zu ihrem größten geistlichen Nutzen, zeitlichen und vielleicht ewigen (von uns gesperrt), in Kontakt zu bringen, das sei das Ideal des Missionars⁴⁵. Man mag die kulturelle Bedeutung der Mission noch so hoch einschätzen, es geht nicht an, in ihr die Hauptfunktion des Missionars und das eigentliche Motiv seiner Tätigkeit zu sehen. Wenn die Wirksamkeit des katholischen Priesters unter den Christen seiner Heimat, die den Glauben besitzen, wesentlich übernatürlich und ewigkeitsbezogen ist, dann erst recht die Tätigkeit dessen, der den letzten Wunsch und Befehl des Herrn ausführt: „Geht hin in alle Welt und predigt das Evangelium jeglicher Kreatur“ (Mk. 16, 15), des Verkünders der Heilsbotschaft in den Missionsländern.

n'y aurait qu'à répondre: commençons par sauver celles de nos concitoyens“ (Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de Missiologie, vol. I, Louvain 1938², 22).

⁴⁵ Le bulletin des Missions 1937, 139. Vollständiger heißt es hier: „Il reste . . . , qu'il (le missionnaire) peut et doit partir avec la conviction profonde de richesses incomparables de la vie religieuse catholique comme formule de vie **hic et nunc** (vom Autor selbst fett gedruckt) déjà sur terre. Cette richesse ne doit seulement et toujours se calculer par rapport à la fin ultime, dont elle est plus ou moins la garantie; elle s'impose encore et surtout dans le cadre de la vie présente. Les vérités catholiques valent la peine d'être prêchées même à ceux qui, sans elles, finiraient probablement par entrer au ciel. Et il me semble qu'ainsi le zèle missionnaire s'alimente tout simplement à l'amour des valeurs spirituelles que le Christ a confiées à l'Eglise. Les répandre autant que possible, mettre en contact avec elles le plus grand nombre d'hommes pour leur plus grand bien spirituel, présent et peut-être éternel, voilà ce qui me semble l'idéal du missionnaire.“

„Missio“ und „Missionarius“ im Römischen Brevier

Ein Beitrag zur Geschichte des *Proprium Sanctorum* und der
katholischen Missionsterminologie

Von P. Johann Braam M. S. C., Hilstrup bei Münster

Eine seit etlichen Jahren durchgeführte Sammlung asketisch und missionarisch wichtiger Ausdrücke des Römischen Breviers führte zu folgendem Befund im heutigen Sprachgebrauch des Römischen Breviers (Editio Pustet, in 12, 1936): Das *Proprium de Tempore* in allen vier Bänden ging an uns vorüber, ohne daß wir die Worte „Missio“ und „Missionarius“ gefunden haben. Somit feiert die Kirche alle ihre Hochfeste, Weihnachten, Ostern und Pfingsten, ohne daß dem Brevierbeter jene Worte in den Mund gelegt würden, trotzdem z. B. die Geheimnisse des auferstandenen Erlösers mit dem allgemeinen Lehr- und Sendungsbefehl, ferner die Sendung des Hl. Geistes und die dabei berücksichtigte Aussendung der Apostel (vgl. z. B. die Antiphon am Pfingsttag zum Magnifikat der 2. Vesper) und vieles andere oft genug Gelegenheit dazu geben. Selbst das *Proprium Sanctorum* mit der langen Reihe der Heiligenoffizien geht im Winter Teil (26. Nov. bis 12. März) vollständig vorüber, ohne daß uns jene Worte begegnen. Auch der größte neuzeitliche Apostel von Indien, China und Japan, der hl. Franz Xaver († 1552), erscheint im Winter Teil des Breviers nicht mit den Worten „Missio“ und „Missionarius“, allerdings wohl „cum apostolici nuntii potestate“ (3. Dez., Lectio V). Erst im *Proprium Sanctorum* der Pars Verna, dann in der Aestiva und Autumnalis kommt offenbar unter neuzeitlichem Einfluß die Missio-Missionarius-Terminologie zur Auswirkung.

Die entscheidenden Tatsachen und Voraussetzungen für die Aufnahme eines Heiligen in das *Proprium Sanctorum* des Stundengebetes der allgemeinen Kirche sind die Heiligsprechung und die anschließenden Dekrete der Ritenkongregation, durch die das Offizium und die Messe zu Ehren eines Heiligen veröffentlicht werden. Bevor wir zu den einzelnen Dokumenten übergehen, machen wir auf folgende Feststellung aufmerksam. In den Brevierexemplaren jeder größeren Bibliothek fehlen bis etwa zur Mitte des 17. Jahrhunderts sämtliche Stellen, an denen

uns heute die Worte „Missio“ und „Missionarius“ begegnen¹. Wir konnten dies persönlich nachprüfen an den Exemplaren der Universitätsbibliothek Münster i. W., z. B. im *Breviarium Romanum* von 1628 (Ex Officina Plantiniana, Antwerpiae), ebenso in dem von 1641 (ebd.). Das erste Vollbrevier der Münsterschen Universitätsbibliothek, das den Ausdruck „Missionibus“ enthält, ist das *Breviarium Romanum* von 1676 (Officina Plantiniana), und zwar in dem damals noch verhältnismäßig neuen Offizium zum Fest des hl. Ignatius von Loyola (Lectio V: „quarto addito de Missionibus voto“). Ein Sonderdruck dieses Offiziums wurde 1671 bei Wilhelm Friessem in Köln gedruckt (Univ.-Bibl. Münster i. W.: E 3/3406 n).

Wann wurde dieses für unsere Frage entscheidende Offizium in das Stundengebet der allgemeinen Kirche eingefügt? Durch das Dekret der Ritenkongregation vom 21. April 1646, das ein Offizium mit eigener Oration und mit eigenen Lesungen für das Fest des hl. Ignatius von Loyola festsetzte, d. h. mit den heutigen historischen Lektionen der zweiten Nokturn (Text des Dekretes in: *Acta Sanctorum*. Julii Tomus VII. 31. Juli. Antwerpiae 1731, p. 426, nr. 1120). Somit ist seit dem Jahre 1646 erstmals der Ausdruck „missio“ für den heutigen Breviertext, und zwar in der Lectio V des Ignatiusfestes, gesichert: Der hl. Ignatius hat, wie mancher andere Heiliger des Breviers, in seinem Orden ein viertes Gelübde eingeführt, aber ein Gelübde eigener aszetischer Prägung über die „Verschickungen“ („quarto addito de Missionibus voto“).

Dies Wort des Breviers enthält nach unserer Überzeugung den Hauptgrund dafür, daß zunächst in der Jesuitenliteratur, dann aber auch in den Schriften anderer Orden, der gesamten Kirche und schließlich in der ganzen Kulturwelt der Ausdruck „Missio“ sehr häufig angewandt wird und dann zu Wortbildungen wie „Praeses Missionum“, „Missionarius“ und vielen anderen führte.

Das sogenannte Missionsgelübde der Gesellschaft Jesu besagt die Sendungsbereitschaft in die ganze Welt und hat im Brevier den Sinn, den es in der Gründungsurkunde des Jesuitenordens von 1540 und in den älteren Lebensbeschreibungen des hl. Ignatius hat. Das „Verschickungsgelübde“ des Jesuitenordens, das 1541 erstmals bedingungslos und öffentlich im Sinne des Kirchenrechts abgelegt worden ist, wurde zum Ausgangspunkt einer Sendungsterminologie, unter deren Einfluß 1593 eine deutsche „Zeitung etlicher Missionen, beydes der Orientalischen und Occidentalischen Indien, Japon und China“ (Ingolstadt 1593. Vgl. Streit, *Bibliotheca Missionum*. II. Band. Aachen 1924, nr. 1109,

¹ Vgl. 28. März: Fest des hl. Johannes von Capestrano; 24. April: Fidelis von Sigmaringen; 19. Juli: Vinzenz von Paul; 31. Juli: Ignatius von Loyola; 9. August: Johannes Maria Vianney; 19. August: Johannes Eudes; 3. Oktober: Theresia vom Kinde Jesu.

p. 262) erschien und 1601 eine spanische „Missionsgeschichte“ des Ordens gedruckt wurde, die den zwar etwas umständlichen, aber wortgeschichtlich sehr wichtigen Titel trägt: *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus, para Predicar el Sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*. Escrita por el Padre Luis de Guzman, Religioso de la misma Compañia (2 Bände. Alcalà. 1601. Vgl. Streit, *Bibliotheca Missionum*. Bd. V. Aachen 1929, p. 5, nr. 14).

„Missionen“ sind hier die apostolischen Wanderfahrten, die ein hl. Franz Xaver und seine Mitbrüder und Nachfolger zu den und in den genannten Ländern des östlichen und westlichen Indiens machten. Das ist die terminologische Frucht jenes Sendungsgelübdes, das Ignatius und seine Gefährten 1534 bedingungsweise und privat und 1541 ohne Bedingung und öffentlich ablegten, daß sie sich nämlich für die Zwecke der Seelsorge und Glaubensverbreitung zur Predigt des Evangeliums in alle Welt schicken lassen wollten. Schrittweise entstand daraus unsere heutige technische Missionsterminologie, indem die Bezeichnung „Missio“ vom Sendungsauftrag und von dessen bedingungsloser Annahme auf die Durchführung, die apostolische Reise und deren Ergebnis, übertragen wurde.

In den Originalbriefen des hl. Franz Xaver, aus denen wir beim Erscheinen des zweiten Bandes der *Monumenta Xaveriana* (I. Bd. Madrid 1900; II. Bd. ebd. 1914) den Sinn des Wortes „Missio“ bzw. spanisch „Misión“ feststellen wollten (Bd. I, p. 201—230; Bd. II, p. 971—989), ist uns trotz einer gewissen Sorgfalt des Nachsuchens das Wort „Missio“ nicht begegnet, vom „Misionero“ ganz zu schweigen, so daß ein wortgeschichtlicher Gegensatz zwischen dem hl. Franz Xaver († 1552) einerseits und dem hl. Ignatius († 1556) und der späteren Jesuitenliteratur andererseits zu bestehen scheint. Dies hoffen wir in einer ausführlichen Darstellung schildern zu können, mit dem Ergebnis: der hl. Franz Xaver und alle großen Glaubensprediger vor ihm treten im Römischen Brevier mit einer Lebensbeschreibung ohne „Missio“ auf, aber das „quarto addito de Missionibus voto“ in der Lebensbeschreibung des hl. Ignatius gibt uns die Hauptquelle für die Entstehung der Missionsterminologie des Ordens an, die dann parallel und schrittweise auch von anderen Orden und selbst vom Stundengebet der Kirche übernommen worden ist; aber zögernd, denn eine „Geschichte der Missionen“ oder gar eine „Zeitung etlicher Missionen“ mit diesem Titel haben wir bis 1601 oder 1593 bei keinem andern Orden

finden können und in das Römische Brevier ist „Missionsgeschichte“ und vieles andere bis heute noch nicht eingedrungen.

Wie steht es mit der Terminologie des Franziskanerordens? Im Offizium des hl. Ignatius war das Wort „Missio“ schon vertreten und wirksam, als der hl. Johannes von Capestrano O.F.M. († 1456) noch immer der Kanonisation harnte, die erst 1690 erfolgte; und gar erst anlässlich der zweiten Jahrhundertfeier seiner Heiligsprechung dehnte Papst Leo XIII. durch Dekret der Ritenkongregation vom 19. August 1890 (*Acta Sanctae Sedis* XXIII, 1890/91, p. 256) das Stundengebet und die Messe des Heiligen auf den ganzen Erdbereich aus, wie uns heute das Brevier selbst erzählt (Brev. Rom., 28. März, Lectio VI. Vgl. J. Hofer, *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, 1933, Sp. 486); deshalb wurde der nicht in der Lebensbeschreibung des Heiligen, sondern in der Lectio VIII des Breviers enthaltene Ausdruck „signum missionis spiritualis“ (aus dem Lukaskommentar des hl. Bonaventura, † 1274) erst viel später in das Römische Brevier der allgemeinen Kirche aufgenommen, als die Stelle über das sog. Missionsgelübde der Gesellschaft Jesu. Wortgeschichtlich und kanonistisch ist die Bezeichnung „missio spiritualis“ wichtig und ist, wenigstens in ihrem ersten Bestandteil „Missio“, ein Zeuge für das franziskanische Apostolat des 13. Jahrhunderts, das ja selbst bis nach China sich erstreckte.

Wir unterscheiden mit Absicht zwischen dem ersten und zweiten Teil des Brevierausdruckes „missio spiritualis“; denn merkwürdigerweise hat die klassische Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura (*Opera omnia*. Quaracchi. Tomus VII, 1895, p. 794 im Index s. v. Missio) das Wort *Missio spiritualis* für unsere Stelle nicht registriert, und tatsächlich kann das Adjektiv „spiritualis“ im Originaltext des 13. Jahrhunderts, der hier 1890 für die Zwecke des Breviers gekürzt wurde, auch auf das nachfolgende „praedicationis“ statt auf „missionis“ bezogen werden („Unde signum missionis spiritualis praedicationis ad praedicandum est sanatio audientium a morbis vitiorum“. *Opera omnia* l. c. p. 217).

Es müßte hier die Frage beantwortet werden, seit wann die Tätigkeit des hl. Johannes von Capestrano als „Missio“ bezeichnet wird? Im „Martyrologium Franciscanum“ des P. Arturus a Monasterio von Jahre 1638 ist davon noch nichts zu merken (Paris 1638, p. 486—489), wenngleich an anderer Stelle dieses Werkes sich deutlich zeigt, daß der Franziskanerorden damals in einem gewissen heiligen Wetteifer nicht nur um die Missionstat, sondern auch um die Missionsterminologie mit den Jesuiten stand, die nicht als die ersten Ordensleute nach Westindien gekommen seien, sondern „*ultiimi omnium Jesuitae*“ (p. 395, § 7. Zur „*Prima, secunda, tertia & quarta missio ad Indiam, cui semper intersunt Minoritae*“ vgl. die am Ende des Werkes im Index angebenen Materialien).

Ein anderer großer Zweig des franziskanischen Ordens- und Predigerideals, der Kapuzinerorden, ist im allgemeinen Römischen Brevier mit dem modernen Titel „Praeses Missionum“ vertreten, einer neuzeitlichen Wortzusammenstellung, die nach dem uns augenblicklich zur Verfügung stehenden Material noch etwas älter ist als das lateinische Wort „Missionarius“. Der Titel „Praeses Missionum“, etwa soviel wie Missionsleiter, wird im Brevier dem hl. Fidelis von Sigmaringen, dem Protomartyrer der Propagandakongregation und des Kapuzinerordens, beigelegt (praeses . . . illarum missionum, quas Congregatio de Propaganda Fide pro Rhaetia tunc temporis instituerat. Brev. Rom., 24. April, Lect. VI).

Als Bestandteil des Breviers reicht der Ausdruck zurück bis zum Dekret der Ritenkongregation vom 16. Februar 1771, durch das sein Fest mit eigenen historischen Lektionen für die allgemeine Kirche genehmigt wurde (Barth. Gavanti und C. M. Merati, Thesaurus Sacrorum Rituum. Tom. III. Venedig 1823, p. 266). Natürlich ist der Ausdruck selbst aber älter. Er erinnert an die innere Verwandtschaft zwischen Heidenmission, Wehrmachtseelsorge und Volksmission, an die Zeit der Türkenkriege. Im Jahre 1595 stellte Papst Klemens VIII. dem deutschen Kaiser ein Heer für den Türkenkrieg zur Verfügung, bei dem auch Jesuiten und Kapuziner als Wehrmachtseelsorger und, durch die Not gezwungen, als Krankenpfleger tätig waren. Sie wurden rasch dezimiert und den Tod des Superiors der 14 italienischen Jesuiten, des P. Nikolaus Fabrini († 29. Sept. 1595), meldete der Jahresbericht der Gesellschaft Jesu, gedruckt 1604, mit dem Bemerkten: „Totius ejus Missionis Praeses erat“ (Litterae Societatis Jesu duorum annorum 1594 et 1595. Neapoli 1604, p. 20; vgl. p. 25 noch einen anderen Beleg für „Praeses Missionis“. Zur Sache vgl. Bernh. Duhr S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, I. Bd. Freiburg i. Br. 1907, S. 517—520).

Einen ähnlichen Titel erhielt 1622 der hl. Guardian der Kapuziner von Feldkirch, P. Fidelis von Sigmaringen, der zu den österreichischen Truppen in Rhaetien geschickt wurde mit der Bezeichnung „Praesidens Missionis RR. PP. Capucinatorum in Rhaetia“ (so Nuntius Alexander Schappio, am 19. April 1622, bei Rocco da Cesinale O. M. Cap., Storia delle Missioni dei Cappuccini, II. Paris 1872, p. 700; vgl. F. Angelo M. de Rossi O. M. Cap., Vita del P. Fedele da Sigmaringa, Predicatore, e Missionario Apostolico Cappuccino. Genua 1696, p. 82). Wegen seiner Sprachkenntnisse, um den vielsprachigen österreichischen Truppen beizuhelfen zu können, war P. Fidelis für diesen Posten bevorzugt worden (de Rossi l. c.).

Inhaltlich besagt der Titel „Praeses Missionis“ vom Jahre 1604 mehr als den kirchlichen Sendungsakt oder die Predigerlaubnis im Lukaskommentar des hl. Bonaventura. Fabrini und der hl. Fidelis waren Vorsteher der ihnen unterstellten Predigergruppe. Ähnlich liegen die Dinge in den heidenmissionsgeschichtlichen Quellen jener Zeit, so wenn z. B. P. Ricci S. J. († 1611) in seinen *Commentari della Cina* von dem „superiore della missione assoluto“ spricht (bei Pietro Tacchi Venturi S. J., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.*

vol. I. Macerata 1911, p. 151). Freilich war aus der „sacra expeditio apud Sinas“ beim Tode Riccis ein Unternehmen mit mehreren festen Niederlassungen geworden (vgl. l. c. p. LXVII ff.). Im Bereich der Heidenmission wächst nämlich die Predigtexpedition normalerweise rasch zu einem festen Unternehmen mit Häusern, Kirchen usw. aus, was zur Auffassung der Mission als juristischer oder moralischer Person von großer Bedeutung ist (neulateinisches und romanisches Wortmaterial der Entstehungszeit der modernen Missionsterminologie um 1600 haben wir früher zusammenzustellen versucht: ZM. 1918, S. 235–237).

Der hl. Fidelis von Sigmaringen wurde im Jahre 1622 ermordet, als die moderne Missionsterminologie sich schon zum großen Teil ausgebildet hatte, und 1771 ging durch seine Lebensbeschreibung der Titel „Praeses missionum“ in das Breviergebet der allgemeinen Kirche über. So kam es, daß der Kapuzinerorden eher mit „Missio“ im Brevier vertreten war als der Franziskanerorden. Doch auch der Kapuzinerorden war damals bereits durch einen anderen Orden, genauer gesagt durch eine jüngere ordensähnliche Genossenschaft, in diesem wort- und liturgiegeschichtlichen Wettkampf geschlagen.

Der hl. Vinzenz von Paul († 1660), der Stifter der Lazaristen, wurde 1737 kanonisiert. Mit seinem Offizium, das infolge der großen Popularität dieses Heiligen bereits im Jahre seiner Heiligsprechung selbst für die allgemeine Kirche eingeführt wurde (Dekret der Ritenkongregation vom 7. Dezember 1737: *Gavanti-Merati a. a. O.*, p. 274), übernahm das Römische Brevier die Ausdrücke zur Bezeichnung des von Vinzenz ins Leben gerufenen Instituts, der „Congregatio Missionis“ und „Congregatio Presbyterorum saecularium Missionis“ (Brev. Rom., 19. Juli, Lectio V und VI). Es handelt sich um eine Gesellschaft von Weltpriestern, die ein besonderes Gelübde ablegten zur Abhaltung von Volksmissionen für die arme Landbevölkerung und dann noch zu Lebzeiten des Stifters auch Mitglieder nach Afrika sandten. Wir werden uns die Frage stellen, warum, auch in der deutschen Lebensbeschreibung des Heiligen, so stark das Wort „Missionsanstalt“ sich durchsetzte? Vom Karitasapostel Vinzenz führt auch eine Verbindungslinie zur Verwendung des Wortes „Mission“ für karitative Hilfsstellen jeglicher Art, so z. B. zur „Katholischen Schweizerischen Hilfsstelle für Kriegsgefangene“, die sich in der Schweiz bezeichnet als „Katholische Mission für Kriegsgefangene“, die im Weltkrieg 1914/18 segensreich wirkte und auch neuerdings wieder in Tätigkeit getreten ist.

Wenn in der Kirchensprache des Stundengebetes durch die Kanonisationen des 17. und 18. Jahrhunderts das Wort „Missio“ einige Male vorkommt, so fehlte noch das Wort „Missionarius“, das nach unseren bisherigen Feststellungen auch tatsächlich jünger ist als der bereits behandelte Terminus „praeses missionum“. Insofern spiegelt die Geschichte des *Proprium Sanctorum* im Römischen Brevier richtig den

sprachgeschichtlichen Befund wider. Das Wort „Missionarius“ gehört nach einhelliger Überzeugung der wortgeschichtlichen Forscher erst dem 17. Jahrhundert an, ähnlich wie die modern-sprachlichen Entsprechungen desselben, das spanische *misionario* oder *misionero*, das italienische *missionario*, das französische *missionnaire*, das englische *missioner* und *missionary* (vgl. Schulz u. Basler, Deutsches Fremdwörterbuch, II, Berlin und Leipzig 1926, S. 122; vor allem aber den ausgezeichneten Artikel „Missionary“ in: *The Oxford English Dictionary* . . . on historical principles, Volume VI, Oxford 1933. Buchstabe „M“, mit eigener Pagination, p. 532: erster Beleg für „missionary“ vom Jahre 1644 aus Henry Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, III, 1878, 89; für franz. *missionnaire* aus G. Sagard, *Hist. du Canada*, 1636, p. 1008). Im großen Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm hatten wir die Worte „Mission“ und „Missionar“ umsonst gesucht, wurden aber angenehm überrascht durch die schöne deutsche Wiedergabe des Wortes „Missionarius“, nämlich die biblisch gefärbte, aber echt deutsche Zusammensetzung „Glaubensbote“ (erstmalig belegt aus protestantischer Quelle im Jahre 1751: Deutsches Wörterbuch . . . fortgesetzt von Th. Kochs und H. Neumann, IV. Bd., I. Abt., 4. Teil, 313. Liefg., Leipzig 1939, Sp. 7853). Für den Fall, daß in Nachträgen des großen deutschen Unternehmens die Worte „Mission“ und „Missionar“, die ja heute sicher als völlig eingedeutscht gelten können, behandelt werden, sei darauf hingewiesen, daß die Tätigkeit des hl. Franz Xaver seit mindestens 1590 in deutscher Sprache als „Mission“ bezeichnet wird (Petrus Ribadenera S.J., *Historia von dem Leben und Wandel Ignatii Loiolae*, Ingolstadt 1590, S. 189: „Arbeit und Werck . . ., so er in diser Mission und Absendung verricht, erlitten und ausgestanden“); wiewohl diese Quelle dort, wo sie von den „Verschickungen“ und dem entsprechenden Gelübde in der Gesellschaft Jesu spricht, sich mit Absicht gegen den Ausdruck „Missio“ der lateinischen und spanischen Vorlagen zu sträuben scheint (ebd. S. 131, 173, 201). Man kann es hier mit Händen greifen, wie 1590 das Wort „Mission“ in deutscher Sprache als Fremdwort empfunden wird, wie aber abgesehen von dem allgemein humanistisch-romanistischen Einfluß auch die heilige Begeisterung für die Heidenmission eines Franz Xaver eingespannt wird, um die „Mission“ in der deutschen Sprache heimisch zu machen, und zwar doch wohl offenbar im Sinne von Heidenmission, wiewohl diese Bedeutung des Wortes „Mission“ von der Forschung (Schulz-Basler a. a. O.) erst für das 17. und nicht für das 16. Jahrhundert angegeben wird (mit Beleg vom Jahre 1622), eine Behauptung, die doch nochmal genauer nachgeprüft werden mußte.

Es wäre überhaupt wohl eine Monographie zu wünschen, die der Frage nachgehen würde, wie weit sich die bisher von der Sprachwissenschaft zusammengetragenen Belege für „Missionarius“ und seine modern-sprachlichen Ableitungen „Missionary“ usw. aus neueren Quellenpublikationen noch ergänzen ließen. Jedenfalls in den Propaganda-Quellen ist der „Missionarius“ seit 1625 vertreten (*Collectanea S. Congreg. de Propaganda Fide*, vol. I, Romae 1907, p. 6, nr. 12: S. C. S. Off. 29. April 1625: *Facultates a S. Officio missionariis concessae*, per Bullam Jubilaei anni sancti non suspenduntur; vgl. p. 12, nr. 39 von 1628, p. 14, nr. 55, vom Jahre 1630: *sacerdotes missionarios . . . missionariis Capucinis*).

Der im Anschluß an die biblischen Arbeiter (*operarii*) im Weinberge des Herrn gebildete Terminus „Missionarius“ begann kurz nach dem Jahre 1600 seinen Lauf durch das kirchliche Neulatein. Aber die katholische Kirche hat es durchaus nicht eilig gehabt, diesen Ausdruck der kurialen Verwaltungs- und Missionssprache auch in die Sprache der Liturgie zu übernehmen. Und doch ging es noch verhältnismäßig schnell. Während nämlich das Wort „Missio“ von der Zeit der Kirchenväter (*Missio Filii*, *Missio Spiritus Sancti*) bis zum Jahre 1646 auf die Aufnahme ins Brevier warten mußte, hat das Wort „Missionarius“ diesen Lauf in etwa 300 Jahren vollendet. Es sollte freilich bis dahin noch erst die Geschichte der „katholischen Missionen“ des 19. Jahrhunderts vergehen; auch mußte die „Weltmission“ des 20. Jahrhunderts (Ausdrücke aus der jeweiligen Zeit) erst beginnen. Vor allem aber mußte erst eine Heldin des geistlichen Lebens gestorben sein, die durch ihre kindlich demutsvolle Hingabe an Gott und durch ihre geistliche Hilfe in Schrift und Gebet für die Missionare des katholischen Weltapostolates ein seltenes Beispiel gegeben hat.

Das entscheidende Jahr für den Einzug des Wortes „Missionarius“ ins Brevier war das Jahr 1928. Es brachte uns das Wort in drei Offizien fast zu gleicher Zeit. Jetzt waren die Voraussetzungen erfüllt, daß dies neulateinische Wort in den Sprachschatz der betenden Kirche übergehen konnte. Die drei Heiligen gehören einem Lande an, das sich durch seine volksmissionarische Bewegung und durch seine heimatliche Unterstützung der katholischen Weltmission einen besonderen Ruhmes-titel erworben hat.

Durch Dekret der Ritenkongregation vom 14. März 1928 wurde das Fest der hl. Theresia vom Kinde Jesu († 1897), der schnell berühmt gewordenen Karmeliterin von Lisieux, für die ganze Kirche eingeführt: Duplex mit eigener Oration und eigenen Lektionen in der II. und III. Nokturn (A. A. S. XX, 1928, p. 148—154). Damit ist die Sprache des kirchlichen Stundengebetes nicht nur um einen ganz neuen asketisch prägnanten Ausdruck biblisch-patristischer Färbung bereichert worden: „*spiritualis infantiae via*“ (Brev. Rom., 3. Okt., *Lectio VI*), das von den Päpsten mehrfach wiederholte Kern- und Kennwort der kleintheresianischen Lehre vom geistlichen Leben. Es kam auch endlich das nunmehr etwa 300 Jahre alte Wort „Missionarius“ (ebd., *Lectio V*, A. A. S. I. c. p. 149) und die ebenfalls ganz neue Bezeichnung für die Heilige selbst, ihr liturgischer Ehrentitel: *peculiaris omnium Missionum Patrona* (ebd., *Lectio VI*, A. A. S. I. c. p. 150) ins Römische Stundengebet der ganzen Kirche.

Merkwürdiger Weise ist also Ausgangspunkt dieser liturgisch-terminologischen Entwicklung ein heiliges Frauenleben, das bewußt auf den Beruf einer „Missionsschwester“ (ein Wort des 19. Jahrhunderts) ver-

zichtet hatte, dafür aber in der Abgeschiedenheit eines Karmelklosters sich restlos für die geistliche Hilfsarbeit im Dienste des katholischen Weltapostolates durch Buße, Gebet und Korrespondenz opferte. Ist es nicht, als wenn der heutigen Welt gezeigt werden sollte, daß für das Gedeihen der katholischen Missionen auf dem weiten Erdenrund die geistige Macht des Gebetes wichtiger ist, als das irdische Wirtschaften und Rechnen, obwohl auch ohne dieses keine Mission angefangen und fortgesetzt werden kann?

Das Wort „Missionarius“ hat im Offizium der hl. Theresia vom Kinde Jesu denselben Sinn und Klang, den es in ihren eigenen Schriften an einen China- und Afrikamissionar hat, mit denen sie korrespondierte und die sie als ihre geistlichen Brüder behandelte. Ihr eigener Ehrentitel aber „omnium Missionum Patrona“, „Patronin aller Missionen“, ist zu verstehen im Sinne der katholischen Missionen auf dem weiten Erdenrund. (Über die missionarische Seite im Leben der Heiligen unterrichtet wohl am besten Kanonikus Laveille, *Das Leben der hl. Theresia vom Kinde Jesu* [1873—1897]. Nach den offiziellen Urkunden. 1.—10. Tausend. Kirnach-Villingen, Baden, o. J. [1926].)

Dasselbe Heft der *Acta Apostolicae Sedis*, das 1928 Offizium und Messe für das Fest der hl. Theresia vom Kinde Jesu brachte, veröffentlichte auch das Dekret der Ritenkongregation über Offizium und Messe für das Fest des hl. Pfarrers von Ars, Johannes Maria Vianney († 1859). Das Dekret ist ebenfalls datiert vom 14. März 1928 (A. A. S. XX. 1928, p. 154—156). Durch die Worte über das Wirken dieses heiligen Heimatseelsorgers, der „more Missionarium“ tätig war, und durch die Ausdrücke „pia Missionum exercitia in amplius centum parocciis, constituto perpetuo censu“ (Lectio VI, A. A. S. l. c. p. 155; Fest am 9. August), ist die volksmissionarische Arbeit, an der sich Vianney zur Heilung der religiösen Schäden nach der französischen Revolution beteiligte, und seine heilige Passion, durch Kapitalstiftungen die Volksmissionen für die einzelnen Pfarreien zu sichern, im Brevier verewigt.

Ein drittes Dekret der Ritenkongregation vom Jahre 1928, datiert vom 9. Mai, dehnte Offizium und Messe des hl. Bekenntners Johannes Eudes († 1680) und damit auch dessen Fest auf den ganzen katholischen Erdkreis aus. Eudes ist bekanntlich Stifter der Priester von Jesus und Maria (Eudisten) und des Ordens Unserer Lieben Frau von der Liebe (Schwestern vom Guten Hirten). Ihm wird durch das neue Offizium der Titel eines „Missionarius Apostolicus“ beigelegt (Festum duplex am 19. August, Lectio V., A. A. S. XX. 1928, p. 235). Es ist kein Zufall, daß diesem Heiligen aus dem 17. Jahrhundert dieser Titel gegeben wird; denn dieser Titel dürfte etwa in der Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sein. Der älteste uns bis heute bekanntgewordene Beleg für den Gebrauch der Formel „Missionario apostolico“, aber in adjektivischer Verwendung, steht in einem franziskanischen Buchtitel vom Jahre 1641 (bei R. Streit, *Bibl. Miss.* I, p. 204, nr. 483: „Predicador missionario Apostolico“). Das große, führend gewesene Lexikon der italienischen Sprache, das *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, ed. 5, vol. X, Florenz 1910, p. 356 gibt als ersten Beleg für „missionario apostolico“ eine Jesuitenquelle vom Jahre 1660 an über einen „missio-



nario apostolico“ auf Creta. Der Titel besagt allgemein, daß ein Glaubensbote im besonderen Auftrage des Apostolischen Stuhles oder wenigstens mit dessen besonderen seelsorglichen Fakultäten arbeitet. Im Leben des hl. Eudes besagt er wohl so viel wie unser heutiges „Volksmissionar“.

Aus allem, was wir hier über die katholische Missionsterminologie im Anschluß an die Geschichte des Proprium Sanctorum des Römischen Breviers gesagt haben, ergibt sich, daß die Worte „Missio“ und „Missionarius“, wo sie uns im Brevier begegnen, inhaltlich und geschichtlich, d. h. für die Wortgeschichte einen sehr ungleichen Wert haben; denn das Votum de Missionibus im Leben des hl. Ignatius und in der Verfassung seines Ordens seit 1540 wiegt ungleich schwerer, als wenn ein hl. Johannes Eudes „Apostolischer Missionar“ oder „Volksmissionar“ genannt wird. Ein besonders wertvoller Ertrag unserer geschichtlichen Rückschau dürfte aber die Erkenntnis sein, daß über dem ganzen Gewirr von Titeln, Worten und Formeln der Missionsgeschichte, in die etwas Ordnung zu bringen recht mühsam ist, der Zauber und Ernst der Heiligen Gottes ausgebreitet liegt, angefangen von den Heiligen des franziskanischen, apostolischen Ideals im Mittelalter bis auf die Heilige von Lisieux, die im irdischen Leben schon ein festes Vertrauen hatte, im Himmel einmal mehr für die Missionen wirken zu können als auf Erden und an deren Lebensbild die neueste deutsche Literatur mit Recht die Willensstärke hervorhebt (vgl. Otto Knapp, Die heilige Theresia vom Kinde Jesu. Eine Heilige christlicher Entschlossenheit. Freiburg i. Br. 1937); denn ohne den starken Willen der Heiligen Gottes wäre die katholische Missionsgeschichte und Missionsterminologie nie zustande gekommen und hätte nie ihren Einzug in die Sprache der betenden Kirche gehalten. Für diese Entwicklungsgeschichte gebührt die Palme an erster Stelle den großen Willensheiligen, einem hl. Ignatius und einer kleinen hl. Theresia. Steckt doch hinter dem Worte „Missio“ unendlich viel mehr Willensstärke als sich auf den ersten Blick ahnen läßt, wie ja auch ein Wort wie „Kindheit-Jesu-Verein“ (seit 1843), eine der jüngeren Blüten im Sprachschatz der katholischen Weltmission, nicht bloß von Kindlichkeit kündigt, sondern auch von dem starken Glaubensmut einer großen katholischen Missionsbewegung und einer Hingabe, die von Heiligen getragen werden muß.

Die Katechumenatspraxis der Weißen Väter

Von W. Ulms, Cleve

2. Teil.—III. Aufnahmebedingungen zunächst für das Postulat sind folgende. Es wird vom Postulanten verlangt, daß er heidnischem Aberglauben und unmoralischen Handlungen abschwört, regelmäßig die Katechismusstunden besucht, die bedeutendsten christlichen Gebete lernt und betet sowie das Sonntagsgebot beobachtet. Falls er diese Bedingungen nicht erfüllt, wird er in der Beförderung gehindert oder ganz wieder ausgeschlossen, bis er es ernster und genauer nimmt¹⁷. Solche Postulanten, die zwar übertreten wollen, aber aus besonderen Gründen den Übertritt nicht vollziehen können, bilden meistens im Postulat eine Gruppe für sich¹⁸.

Für den Eintritt ins Katechumenat ist ein doppeltes Examen zu bestehen, zunächst über die Kenntnisse im Katechismus, vorab über die hauptsächlichsten Glaubenswahrheiten und die Gebote Gottes, ferner über die religiös-sittliche Lebensführung. Erst wenn diese doppelte Prüfung, die vom Missionar abgenommen wird, für den Kandidaten günstig ausfällt, wird er unter die Schar der eigentlichen Katechumenen aufgenommen; wenn nicht, so muß er warten bis zur nächsten allgemeinen Prüfung¹⁹.

Um zur unmittelbaren Vorbereitung zugelassen zu werden, wird von jedem Taufbewerber verlangt, daß er alle gewöhnlichen Gebete und den Wortlaut des kleinen Katechismus auswendig kann, vom Katechisten seines Dorfes empfohlen wird und Beweise über einen rechtschaffenen Lebenswandel, den eifrigen Besuch der in den Dörfern am Sonntag stattfindenden religiösen Versammlungen und die Echtheit seiner Taufabsicht beibringen kann. Bewerber, die jüngstens Ärgernis gegeben, werden unbarmherzig zurückgestellt, bis sie sich gebessert haben²⁰. — Verlangt wird allgemein auch eine genaue Aufstellung der Personalien eines jeden Bewerbers²¹. Auch seine kirchlichen Abgaben bzw. Kirchensteuer muß er entrichten, in der Weise, daß man ihn von der ersten Katechumenatsstufe an und bei der Zulassung zu jeder nächstfolgenden einen Beitrag für die religiösen Bedürfnisse des Vikariats geben läßt. Eine Verweigerung bildet zwar allein noch keinen genügenden Grund zu einer Zurückstellung von der nächsten Gruppe;

¹⁷ Stat.Ug., n. 299; Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1925, 110; 1926, 337; 1928, 266 f.; 1930, 56; 1938, 59; Echo 1918, 27 f.; Feger, in KM 1932, 337; Van den Bulcke, 6 f.; Hallfell, Uganda, 178; Frey, 54.

¹⁸ Schmidlin, Missionslehre, 365.

¹⁹ Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1925, 110; 1928, 268; 1930, 56; Echo 1928, 163; Feger, in KM 1932, 337; Schmidlin, Missionslehre, 365; Paas, 33; Van den Bulcke, 6 f.

²⁰ Stat.Ug., n. 304—309; Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1928, 268; 1932, 197; Feger, in KM 1932, 337; Van den Bulcke, 7 f.; Löwener Woche 1930, 180; Frey, 55; Hallfell, Uganda, 179; Paas, 33; Schmidlin, Missionslehre, 366.

²¹ Diese Forderung dient vorwiegend dem praktischen Zweck der Beaufsichtigung der Katechumenen und einer übersichtlichen kirchlichen Verwaltung. Nach Schmidlin, Missionslehre, 365; Afr.-B. 1930, 56; Hallfell, Uganda, 180; Feger, in KM 1932, 337; Van den Bulcke, Catechumenaat, 6 (hier wird betont, der Katechumene solle so Ordnung seiner Papiere lernen).

liegen jedoch noch andere Gründe vor, so wirkt die Verweigerung der Gabe erschwerend, und zwar um so mehr, je unbegründeter sie ist. Wiederholte sich die Verweigerung ohne stichhaltigen Grund bis zur Zulassung in die Gruppe der „Auserwählten“, so würde das allerdings eine Nichtzulassung herbeiführen²². — Aus dem Katechumenat ganz entfernt wird jeder, der in innigem Freundschaftsverhältnis zu einem Apostaten oder öffentlichen Sünder steht und davon nicht lassen will. Als Begründung für diese Maßnahme wird angeführt, es sei das ein böses Beispiel und außerdem sei es äußerst schwer, daß jemand, der mit schlechten Menschen näheren Umgang pflege, so hoch über Religion und Christenwürde denke, daß er sich gut auf die Taufe vorbereite. Ebenso müssen alle ausgeschlossen werden, die die Leidenschaft des Hanfrauchens nicht aufgeben wollen oder deren Eheleben nicht in Ordnung ist²³.

Für die Nachprüfung der Verlobungs- und Eheverhältnisse liegen eingehende Anweisungen vor. Danach hängt z. B. bei Taufbewerberinnen, die zwar noch bei den Eltern wohnen, aber einem Heiden mit einer oder mehreren Frauen versprochen oder verlobt sind, die Zulassung zur Taufe ab von der Lösung des Verlöbnisses. Ist der Verlobte aber ledig und gleichen Alters und gegenseitige Zuneigung vorhanden, so soll das Mädchen zum Großen Katechumenat zugelassen werden, aber erst nach der gemäß der Vätersitte vollzogenen Heirat. Würden in Fällen, wo Eltern über die Ehe des Kindes entscheiden, letzterem nach der Taufe von seiten des zugeordneten Ehemannes Schwierigkeiten bezüglich des christlichen Glaubens und Lebens entstehen, so darf das Mädchen zur Taufe erst zugelassen werden, wenn die Eltern das Verhältnis lösen und somit der Tochter die notwendige Freiheit gelassen ist²⁴. Besondere Vorsicht soll der Missionar walten lassen gegenüber weiblichen Katechumenen, die bis zur Anmeldung im Konkubinat waren, auch wenn sie versprechen, ein einwandfreies Leben

²² Diese Gabe soll nicht unter drei Pence, aber auch nicht über einen Schilling betragen. Nach der Weisung des Herrn und der Verordnung der Apostel sind das Notwendige zur Evangelisation beizutragen vor allem jene selbst verpflichtet, denen gerade das Evangelium gebracht wird. Hier bei der Erhebung einer Kirchenabgabe von den Taufbewerbern handelt es sich überdies um die Erziehung zu einer der wichtigsten Übungen des Christentums, zur praktischen Übung der Caritas. Die Taufbewerber sollen nicht bloß Wohltaten empfangen, sondern auch selbst lernen, anderen, vorab ihren heidnischen Stammesgenossen, solche zu erweisen. Der erzieherische Wert des Opfers für das religiöse Leben der Neuchristen ist ja auch in den Missionsgrundsätzen Kardinal Lavigeries besonders betont. Der Zweck dieser kirchlichen Abgabe ist einzig, es den Missionaren zu ermöglichen, die Fahne des Christentums noch weiter hineinzutragen ins Heidenland und in jedes Heidenherz. Vgl. Feger, in KM 1932, 337 f.; KM 1936, 311 (Opfergesinnung der Neuchristen für die Feier des Gotesdienstes); Afr.B. 1935, 253 ff.

²³ Stat.Ug., n. 309, 310; KM 1932, 337; Afr.B. 1928, 268; Privath. Bangw. 1921; Echo 1918, 27 f. Nach der letzten Angabe erreichte in Bangweolo von der gesamten Zahl der Katechumenen gewöhnlich drei Viertel das vorgesehene Ziel.

²⁴ Die Erfahrung lehre, so heißt es, daß nach der Taufe alle diesbezüglichen Versprechungen dahinschwänden, weil Drohungen und mitunter auch Gewalt seitens der Eltern, die Geschenke des Konkubinarius sowie die Hoffnung auf ein bequemes Leben solche Katechumenen leicht wieder ins Sündenelend hinabzögen. Stat.Ug., n. 313—315, p. 101 s.

führen zu wollen. Im allgemeinen sollen sie erst getauft werden, wenn die Eltern von allen Verpflichtungen gegen den Konkubinarier frei sind und den besagten Katechumenen damit Lebensbedingungen geschaffen sind, die sie vor der Gefahr der Prostitution bewahren und ein echt christliches Leben ermöglichen²⁵. Im übrigen soll der Katechist von vornherein nur solche zur Taufe präsentieren, deren Ehe er in Ordnung weiß. Jedenfalls hat gleich in der ersten Woche nach der Eintragung eine Überprüfung der Ehe Neuangemeldeter durch den Priester zu erfolgen. Wird dabei die sichere Gültigkeit der Ehe festgestellt, so bleibt damit die Eintragung als zu Recht bestehen und verlangt wird von dem Ehegatten nur noch, daß er nach Erteilung der hl. Taufe die kirchliche Einsegnung vornehmen läßt²⁶.

Bezüglich der Aufnahme von Taufbewerbern christlicher Bekenntnisse sind die Missionare gehalten, diesen mit der Freude des Guten Hirten zu begegnen. In der endgültigen Aufnahme aber soll Vorsicht obwalten und die Motive des Übertritts streng geprüft werden unter der Berücksichtigung freilich, daß unmaßgebliche Beweggründe allmählich durch übernatürliche ersetzt werden können. Erweist sich der Wille zum Übertritt als echt und zuverlässig, so sind die Konvertiten zum Unterricht und zum Privatgebet in der Kirche zuzulassen, jedoch nicht zur Feier der hl. Messe oder zu sonstigen öffentlichen Andachtsübungen der Gläubigen. Immerhin soll ihnen das Tragen eines kleinen Kreuzes als des Abzeichens der Getauften gestattet sein als dauernd wirkende Ermunterung in der langen Probe- und Vorbereitungszeit²⁷.

IV. Was in den einzelnen Katechumenatsstufen die Aufnahme selbst angeht, so werden die Postulanten alsbald nach ihrer Anmeldung feierlich gesegnet und unter den besonderen Schutz der Gottesmutter gestellt, erhalten auch eine Medaille, die sie stets am Halse tragen sollen zum Zeichen, daß sie Christ werden wollen. Eine feierliche Einführung in die Kirche findet bei den Postulanten wohl noch nicht statt, weil sie ja keinen Zutritt weder zur hl. Messe noch zu einer sonstigen öffentlichen Kulthandlung haben, sondern nur zum Unterricht kommen²⁸. Beim Eintritt ins eigentliche Katechumenat müssen die Kandidaten nach abgelegter Prüfung in der Regel öffentlich und feierlich dem Fetischismus und der Polygamie abschwören und formell die Taufe erbitten. Darauf wird ihnen das Kreuz gereicht, das sie nun statt oder auch zu der Marienmedaille ständig tragen zur Bekundung, daß sie Vollkatechumenen sind und damit nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Augustinus²⁹ bereits zur christlichen Kirche gehören. Mit der Verleihung des Kreuzes sind religiöse Zeremonien verbunden und eine Instruktion über die Verpflichtungen, die sich aus

²⁵ Stat.Ug., n. 313—315.

²⁶ Weitere Bestimmungen über Regelung von Ehefragen in Stat.Ug., n. 316—318.

²⁷ So nach einem Rundschreiben des Bischofs Streicher vom 10. Jan. 1901 (bei Hallfell, Uganda, 188).

²⁸ Afr.B. 1925, 112; 1928, 268 f.; 1930, 82 f.; Echo 1924, 178; Privath. Bangw. 1921; Schmidlin, Missionslehre, 365; Hallfell, Uganda, 178 f.; Paas, 33; Frey, 54; Van den Bulcke, 6 f.

²⁹ Vgl. August. Tract. 11 in Joan. c. 4: „Quod signum crucis in fontibus habent catechumeni, iam de domo magno sunt; sed fiant ex servis filii“.

dem Tragen des Kreuzes ergeben³⁰. Die Aufnahme geschieht an Orten mit zwei Katechumenatspriestern jeden dritten, sonst jeden sechsten Monat. Erst vom Tage dieser feierlichen Aufnahme ab werden die Taufbewerber in den öffentlichen Statistiken als Katechumenen gebucht³¹. Für die letzte Katechumenatsstufe sind außer der eingehenden Prüfung besondere Aufnahmezeremonien nicht vorgesehen³².

V. Die innere Gestaltung, d. h. Unterricht und Erziehung im Katechumenat, ist ganz den einzelnen Stufen entsprechend³³. — Bei den Postulanten wird hinsichtlich des Lehrstoffes nach Weise der alten Arkandisziplin eine gewisse Zurückhaltung und Geheimhaltung geübt. Man rechnet damit, daß viele nicht zum Ziele kommen und später aus Unwissenheit oder Bosheit das, was sie gesehen und gehört, entstellen und lächerlich machen könnten zum größten Schaden gerade für junge Missionen. Diese Methode ist außerdem danach angetan, die Aufmerksamkeit der Teilnehmer rege zu erhalten und die Wißbegierde zu reizen. Somit werden am Anfang nicht sogleich alle, auch die schwierigsten Wahrheiten vorgelegt und erklärt, sondern zunächst nur die grundlegendsten und wichtigsten: das Dasein Gottes, Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Unterschied zwischen Gut und Böse, Verpflichtungen, wie sie in den zehn Geboten ausgesprochen sind. Vor allem sollen bei den Postulanten ein nachhaltiges Taufverlangen geweckt und allzu menschliche Bekehrungsmotive durch eine richtige Erklärung über das Christentum und über die Hilfe in zeitlichen Anliegen geläutert werden. Erteilt wird dieser Unterricht in der Regel von Katechisten oder anderen erfahrenen Christen, denen die Missionare auf ihren Erkundigungs- und Missionsreisen die Wege geebnet haben³⁴. Die Postulanten nehmen an der hl. Messe oder anderen amtlichen Kulthandlungen noch nicht teil³⁵.

Für die eigentlichen Katechumenen, und zwar zunächst für die in der entfernteren Vorbereitung stehenden, ist bei der schwachen Aufnahmefähigkeit ihres Verstandes und bei der noch wenig günstigen Beschaffenheit ihres Willens ebenfalls ein erst allmählicher Ausbau der religiösen Unterweisung und Erziehung geboten. Indes tritt doch schon eine merkliche Erweiterung ein. So werden sie in den christlichen Sonderwahrheiten, in den Geheimnissen der hl. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi und seines Erlösungswerkes unterrichtet und auch zu den Vorbereitungsgebeten der hl. Messe mit Ver-

³⁰ Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1925, 112; 1931, 282.

³¹ Stat.Ug., n. 304.

³² Wenigstens verlautet darüber in Quellen und Literatur nichts.

³³ Stat.Ug., n. 321 ss.; Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1925, 110 ff.; 1928, 266 ff.; 1930, 56; KM 1932, 336; Schmidlin, Missionslehre, 365 f.; ders., Miss. d. Schutzgeb., 140; Hallfell, Uganda, 178 ff.; Frey, 54 f.; Paas, 33; Van den Bulcke, 6 f.

³⁴ Besonders nach Hallfell, Uganda, 178 f.; Frey 54 f., 67 ff.; auch Schmidlin, Missionslehre, 364 f.; Paas, 33; Privath. Bangw. 1921; Afr.B. 1921, 3 ff.; 45 ff. (Aufsatz von Drost über die Katechisten); 1925, 112; 1928, 268; 1930, 55 f.; 1938, 59; KM 1932, 336; Van den Bulcke, 6 f.; Löwener Woche 1930, 185 ff.; Freitag, Missionskunde, 84 f.

³⁵ Hallfell, Uganda, 179; Afr.B. 1928, 269. Das geschieht offenbar aus psychologischen Gründen, um so ein größeres Interesse beim Heiden zu wecken.

lesung des Evangeliums und anschließender Homilie zugelassen³⁶. Die Unterweisung erfolgt in der Regel auf einer der Außenstationen unter Leitung und Aufsicht eines Katechisten nach einem bestimmten Wochen- und Stundenplan. So ist im ersten Jahre (also im dritten der Gesamt-vorbereitung) wöchentlich ein- oder zweimal Unterricht über Gott, Engel, Mensch, Sündenfall, in der ersten Hälfte des zweiten — die letzte Hälfte umfaßt ja die unmittelbare Vorbereitung — 2—3mal in der Woche Unterweisung über die Hauptgeheimnisse des Glaubens und der Taufe³⁷. Als Handbuch dient dabei der sog. Kleine Katechismus, den die Katechumenen wörtlich auswendig lernen müssen, nachdem sie als Vorbereitung auf dieses Normalhandbuch schon den Kinderkatechismus oder den Altleute-Katechismus gelernt haben³⁸.

Dem Katechisten steht zur Wahrung der Einheit in Lehre und Methode ein nach Art unserer katechetischen Handbücher gestaltetes Handbuch der Katechisten zur Verfügung³⁹. Der Katechist soll ja nicht bloß das Auswendiglernen des Katechismus überwachen, sondern als Lehrer durch das gesprochene Wort den Unterricht lebendig und lehrreich gestalten. Vor allem soll er den Katechismustext erläutern, der für jene Menschen, die nur wenig Übung im Denken haben, schwer verständlich ist; er muß deshalb durch die packendsten, möglichst in einheimischer Aufmachung gebotenen und den gegebenen Verhältnissen angepaßten Stücke aus dem Alten und Neuen Testament erklärt werden. Dabei muß der Katechist alle einseitige Verstandesbildung vermeiden, weil das in Afrika viel verfehlter als in anderen Erdteilen ist, aber Herz und Wille des Schwarzen soll tief und nachhaltig beeinflusst werden. Den ganzen Menschen muß der Katechet zu erfassen und sein Denken, Reden und Handeln zu durchdringen streben. Man hält es z. B. nicht für genügend, daß der Negerchrist weiß, es gibt einen Gott, sondern man will ihn auch dahin bringen, daß er an diesen gegenwärtigen Gott denkt, daß er sich daran gewöhnt, gleichsam unter den Augen Gottes zu leben und zu arbeiten. Daraus ergibt sich für die Unterweisung die unabweisbare Notwendigkeit, sich der eigenartigen Geistesverfassung der Eingeborenen anzupassen⁴⁰. Im übrigen soll zur lebhafteren Gestaltung der Unterricht womöglich durch Frage und Antwort erfolgen und der Katechet sich gut vorbereiten. Auch muß die Katechese durch öfteres Wiederholen vertieft werden. Mit unermüdlichem Eifer singen die Katechisten bei der Wiederholung namentlich den jüngeren Katechumenen den Text des Katechismus und der gewöhnlichen Gebete vor,

³⁶ Hallfell, Uganda, 179; Schmidlin, Missionslehre, 365 f.; KM 1932, 336; Van den Bulcke, 7 f., 10.

³⁷ Stat.Ug., n. 329; Afr.B. 1928, 268 f.; 1930, 56; Hallfell, Uganda, 184; Schmidlin, Missionslehre, 365 f.; Freitag, Missionskunde, 85; Van den Bulcke, 11.

³⁸ Stat.Ug., n. 329 s.; KM 1932, 336; Hallfell, Uganda, 184 f.; Schmidlin, Missionslehre, 365 f.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Stat.Ug., n. 330; Afr.B. 1928, 267; 1930, 54; 1936, 229; Frey, 56; Schmidlin, Missionslehre, 366. „Wie Kindererziehung überhaupt“ — betont Afr.B. 1930, 54 —, „so sei auch der Unterricht bei diesen ‚großen Kindern‘ eine heikle Arbeit, bei der man oft im Finstern tappe. Ein gutes Einfühlungsvermögen, viel Beobachtungsgabe, reiche Erfahrung und unermüdliche Geduld müßten da zusammenkommen, wenn man Erfolg haben wolle.“

bis sie ihn fließend nachsingen können. Das erleichtert das Auswendiglernen und stellt zugleich eine Art öffentlichen Bekenntnisses dar⁴¹. — Neben der Unterweisung in den religiösen Wahrheiten bemüht man sich auch um eine fortschreitende Fertigkeit der Taufbewerber im Lesen. Die Bedeutung dieser Maßnahme ist einleuchtend: vor allem sollen die Christen, wenn sie aus besonderen Gründen Predigt und kirchlichen Unterricht nicht besuchen können, in der Lage sein, durch eine fromme Lesung das Versäumte in etwa zu ersetzen. Daher ist fast nach jeder Katechismusstunde Unterricht im Lesen und außerdem zumeist noch im Schreiben und Gesang⁴².

Am Sonntag, wo die wenigsten zur hl. Messe nach der Zentralstation pilgern können, besuchen die Katechumenen gemeinsam mit den Neuchristen die vom Katechisten gehaltene Morgenversammlung⁴³, woran sich gegen Mittag eine Katechismusstunde für diejenigen Katechumenen anschließt, die während der Woche nicht kommen konnten. Am Nachmittag beteiligen sich alle an der Rosenkranzandacht mit Sakraments- und Marienliedern sowie an der Kreuzwegandacht⁴⁴.

Außer auf den regelmäßigen Besuch des Unterrichts und der sonstigen Veranstaltungen wird auch auf Zucht und Sitte bei den Katechumenen gesehen, damit sie zu gediegener Frömmigkeit erzogen werden⁴⁵. Unterricht und Erziehung werden im entfernteren Katechumenat überwacht vom Missionar, der durch regelmäßige Besuche den jeweiligen Stand feststellt, wie auch die unterrichtlichen Bemühungen und pädagogischen Maßnahmen insgesamt durch fleißige Hausbesuche seitens des Missionars oder Katechisten bei den einzelnen Katechumenen ergänzt werden⁴⁶.

Geschieht schon in den zwei ersten Stufen alles Menschenmögliche, um den Seelen der Täuflinge das übernatürliche Leben recht tief und nachhaltig einzupflanzen, so steigert sich dieses Bemühen noch in der Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung, die die Katechumenen immer beim Priester auf der Station verbringen. Neben der Wiederholung der Glaubenswahrheiten fällt hier vor allem die erzieherische Seite ins Auge. In den Missionen der Weißen Väter ist man

⁴¹ Dieser Methode hatten ja auch einst die Arianer die schnelle Verbreitung ihrer Irrlehre unter den sangeslustigen Kindern des Morgenlandes zu verdanken. Vgl. zum Ganzen Afr.B. 1928, 267 ff.; 1930, 56; KM 1938, 233 f.; Schmidlin, Missionslehre, 166.

⁴² Stat.Ug., n. 325; KM 1932, 337; Hallfell, Uganda, 185; Van den Bulcke, 11; Afr.B. 1938, 34.

⁴³ Wo außer den gewöhnlichen täglichen Gebeten die Meßgebete verichtet, eine planmäßig im Laufe des Jahres alle wichtigen Glaubens- und Sittenlehren erörternde gedruckte Sonntagspredigt verlesen, sowie Todesfälle, Eheverkündigungen, bevorstehende Fast- und Abstinenztage, Fest- und Feiertage, Vereinsversammlungen und Mitteilungen der Zentralstation (darunter auch Meldungen und Zulassung zur nächsten feierlichen Taufe) bekanntgegeben werden (nach Hallfell, Uganda, 185).

⁴⁴ Echo 1928, 170 (für Oberkongo); Hallfell, Uganda, 185; Schmidlin, Missionslehre, 366.

⁴⁵ Afr.B. 1926, 337; 1928, 268 f.; Schmidlin, Missionslehre, 366; Freitag, Missionskunde, 85; Van den Bulcke, 6.

⁴⁶ Stat.Ug., n. 204; Afr.B. 1928, 267; KM 1938, 233 f.; Hallfell, Uganda, 185 f.; Schmidlin, Missionslehre, 366; Van den Bulcke, Catechumenaat, 6 f.

nämlich nach Erscheinen der Kommuniondekrete Pius' X.⁴⁷ dazu übergegangen, die in der unmittelbaren Vorbereitung stehenden Bewerber nicht mehr erst nach Ablauf der ursprünglich vorgeschriebenen sechs Monate, sondern schon nach drei Monaten zur hl. Taufe und Erstkommunion zuzulassen, um so die hl. Kommunion mit ihren Segnungen und Gnaden in die ganze Erziehungsarbeit eingliedern zu können⁴⁸. Diese eucharistische Erziehung, die drei Monate hindurch planmäßig durchgeführt wird⁴⁹, ordnet sich den täglich wiederkehrenden Übungen ein. Jeden Morgen ist für die Neugetauften eine hl. Messe mit gemeinsamem Beten der Meßgebete und eigens verfaßter Kommunionandacht, wo dann auch die meisten kommunizieren. Am Vormittag erfolgen noch zwei Unterrichtsstunden, davon eine zur Unterweisung in den religiösen Wahrheiten und die andere abwechselnd für den Lese- und Schreibunterricht. Der Rest des Vormittags und ein Teil des Nachmittags sind der Arbeit in Feld und Garten oder in den Missionswerkstätten gewidmet. Am Abend erfolgen wieder einige gemeinsame Übungen, die dem Rosenkranzgebet, dem Besuch des Allerheiligsten, der Einführung in den Kirchengesang und in den Geist der kirchlichen Zeremonien und Andachten dienen⁵⁰.

VI. Den Abschluß des Katechumenats bildet, wie ersichtlich, strenggenommen nicht die Taufe, vielmehr hat man sie in vorbildlicher Weise in die Mitte der letzten Katechumenatszeit verlegt. Mit der Taufe ist ja auch die Bekehrung noch nicht abgeschlossen; sie muß vertieft werden. Und dazu sind die Wildlinge der Heidenchristen veredelt worden durch den Empfang des eucharistischen Leibes Christi. Im übrigen geht der Taufe ein Examen in der Religion voraus, von dessen Ausfall die Zulassung abhängt. Kinder und Erwachsene unter 18 Jahren müssen außerdem noch nachweisen, daß sie lesen können⁵¹. Am Sonntag nach dem Examen werden während des Hauptgottesdienstes die Namen der zur Taufe Zugelassenen feierlich verlesen und Tag und Stunde der Taufe und Erstkommunion mitgeteilt.

⁴⁷ „Sacra Tridentina Synodus“ vom 20. Dez. 1905 und „Quam singulari“ vom 8. Aug. 1910.

⁴⁸ Hallfell, Uganda, 186 f.; Frey, 56; Van den Bulcke, 12; Ledóchowska, in Echo 1913, 4 ff.; 25 ff.

⁴⁹ Dort, wo die spezielle Vorbereitung nur einige Wochen dauert, beschränkt sich selbstverständlich auch die eucharistische Erziehung meist nur auf 1—2 Wochen.

⁵⁰ Theoretische Unterweisungen und praktische Übungen des christlichen Lebens wechseln also in gesunder Weise ab. Die Erlernung der Handfertigkeiten in der Haus- und Feldarbeit bringt, abgesehen von der erzieherischen Bedeutung für ein ordentliches Christenleben, für den Taufbewerber noch den Vorteil, daß er als Lohn für die dabei geleistete Arbeit ein Stück Stoff für die Taufkleidung, anderswo außerdem noch den Lebensunterhalt bekommt. Vgl. zum Ganzen Afr.B. 1930, 56; 1925, 113 f.; 1928, 270; 1932, 198; KM 1938, 233 f.; Hallfell, Uganda, 187; Frey, 56; Van den Bulcke, Catechumenaat, 13.

⁵¹ Dank der sorgfältigen Auswahl und guten Unterweisung in den früheren Gruppen genügen die Taufschüler durchweg alle den Anforderungen dieser letzten Prüfung; öfter wird allerdings sehr geklagt; bei älteren Leuten, deren Verstandes- und Gedächtniskraft zu großen Anstrengungen nicht mehr reicht, nimmt man den guten Willen für die Tat und macht Ausnahmen von den strengen Forderungen. Stat.Ug., n. 343/45, p. 113; Afr.B. 1925, 114; 1928, 270 f.; 1930, 56; 1936, 23. 33—35; 1937, 27. 23. 233; Van den Bulcke, 13.

Gleich nach der bestandenen Prüfung beginnen die Zugelassenen den Kommunionunterricht und wohnen von da ab täglich der ganzen hl. Messe bei. Für die Taufe erklärt der Pfarrer oder sein Beauftragter den Literal- oder mystischen Sinn der Taufzeremonien des Rituale, woran nicht nur die Täuflinge, sondern auch ihre Paten teilnehmen sollen. — Die Taufe selbst erfolgt möglichst in der Frühe, so daß anschließend die hl. Messe gefeiert und den Neugetauften die hl. Kommunion gereicht werden kann. Nach den Feierlichkeiten, wenigstens aber noch im Laufe des Taufftages, sollen die Neugetauften die Mutter-Gottes-Kapelle besuchen, um für die Taufgnade zu danken und weiteren Schutz zu erbitten. Als Tauftermine für Erwachsene sind in einigen Gebieten bestimmte Feiertage wie Weihnachten, Ostern, Peter und Paul, Rosenkranzfest usw. festgesetzt⁵². Nach der Taufe geht, wie schon hervorgehoben, der Unterricht und die Erziehung zunächst weiter, und erst nach Ablauf der festgesetzten Zeit verlassen die Neugetauften die Station nach vorausgegangenem Einkehrtag mit Generalkommunion und Erneuerung der Taufgelübde, sowie Aufnahme in die jeweiligen kirchlichen Vereine und Bruderschaften⁵³. Tunlichst wird den Neugetauften auch gleich das hl. Sakrament der Firmung gespendet⁵⁴.

Das ist im wesentlichen die Arbeitsweise, nach der die Weißen Väter ihre Neulinge aus den Völkern Zentralafrikas Stufe um Stufe Christus und seiner Kirche zuführen. In allen ihren Missionen hat dieses Vorgehen gute Erfolge, die man quantitativ aus dem raschen Aufblühen geschlossener Christengemeinden mit stets wachsender Christenzahl und qualitativ aus der religiösen Haltung der durchweg eifrigen, glaubenstreuen und sittlich hochstehenden Neuchristen ersieht⁵⁵. Überschaute man dieses Bemühen um die Vorbereitung zur Aufnahme in Christi Kirche und Lebensgemeinschaft im Katechumenat der Weißen Väter, so darf man urteilen: eine musterhafte Erziehungsmethode, die auf den ersten Blick streng sein mag, aber doch von großer seelsorglicher Klugheit eingegeben und durch langjährige Erfahrung auf ihre Haltbarkeit und Gediegenheit geprüft ist. Der Katechumene lernt seine Pflichten gegen Gott und Kirche ausgezeichnet kennen, so daß ihm eine Selbstprüfung, ob er die Pflichten erfüllen will und kann, durchaus möglich ist. Auf der andern Seite kann auch die Kirche bei jedem Taufbewerber die Echtheit seiner Konversion reich-

⁵² Diese vier Festtage sind als Taufftage angegeben für Ruanda (Echo 1924, 178; Afr.B. 1931, 309); auch in Bangweolo wird viermal im Jahre, darunter an Weihnachten, zur Taufe zugelassen (Echo 1917, 181), wenigstens aber soll in Bangweolo auf jeder Station zweimal im Jahre ein Termin für die feierliche Spendung der Taufe festgesetzt werden (Afr.B. 1932, 197). Vgl. zum Ganzen Stat.Ug., n. 349—356; Afr.B. 1925, 115 ff.; 1928, 272 f.

⁵³ Stat.Ug., n. 357—360; Afr.B. 1925, 117; 1928, 273.

⁵⁴ Afr.B. 1925, 117; 1932, 200.

⁵⁵ Vgl. dazu FK 353, 27/33, 2. Febr. 1933 (Urundi); KM 1932, 338 (Bangweolo); 1933, 106 (Urundi); Schwager, 189 (Uganda), 204 (Oberkongo); Afr.B. 1938, 59; 1939, 101; dann Raux, *L'Eglise et l'Esprit de Prière chez les Noires de l'Ougandas*, in: *Le Bulletin des Missions*, 1926, 151 ff.; 180 ff.; ferner Rapport ann. (unveröff. Jahresbericht der Gesellsch.) XXXII, 342 s.; XXXIII, 205, woslbst für Albertsee große Erfolge durch neue sog. Landkatechumene unter einh. Katechisten für ca. 75 Teilnehmer gemeldet werden.

lich überprüfen und mit erzieherischen Mitteln dem einzelnen in der Gewöhnung an das christliche Leben behilflich sein. Darin liegen ja letzten Endes Zweck und Bedeutung des Katechumenats. Daß es sich bewährt, zeigt das unten beigegebene Zahlenbild⁵⁶. Möchte das Katechumenat auf diese Missionen, die späten Erben der alten Kirche Afrikas, der Kirche der Heiligen Clemens von Alexandrien, Cyprian, Fulgentius und Augustinus, immer mehr die Segnungen des Himmels bringen⁵⁷.

Bild der Katechumenenzahlen bei den Weißen Vätern 1937/38

Missionsgebiete	Stationen	Priester	Katechisten und Lehrer	1. 7. 1937 Anzahl der		1. 7. 37 bis 1. 7. 38 Erwach- senen- taufen a. T.	1. 7. 1938 Anzahl der	
M = unabh. Mission P = Apost. Präfektur V = Apost. Vikariat				Katho- liken	Tauf- bewerber	Katho- liken	Tauf- bewerber	
I. Nordafrika								
1. M. Kabylien								
2. P. Ghardaja (zus.)	23	81	18	1 014	64	15	1 150	69
II. Westafrika								
1. V. Bamako	28	28	137	3 687	2 313	85	3 978	2 095
2. V. Bobo-Dioulasso	9	34	161	5 944	7 172	2 018	8 857	4 909
3. V. Navrongo . . .	6	28	125	9 520	8 228	2 418	12 590	7 332
4. V. Uagadugu . . .	11	38	205	14 666	9 320	646	15 723	7 382
5. P. Nzerekore . . .	3	10	51	875	448	83	1 022	448
III. Innerafrika								
1. V. Albertsee . . .	11	37	1 102	54 462	85 455	7 745	66 276	79 312
2. V. Kivu	12	37	407	33 107	8 926	1 973	40 284	9 121
3. V. Oberkongo . .	10	54	672	45 898	15 554	3 400	46 570	14 344
4. V. Uganda	29	115	1 022	255 159	14 774	3 364	263 191	13 741
5. V. Ruwenzori . .	13	55	1 199	118 195	68 239	4 033	133 642	64 206
6. V. Bukoba	15	55	469	60 839	12 636	2 530	66 447	12 409
7. V. Ruanda	24	93	1 232	245 347	59 677	11 215	267 227	51 871
8. V. Urundi	22	74	963	253 665	79 333	25 212	291 611	84 198
9. V. Muansa	13	40	216	18 040	6 109	847	19 321	6 108
10. V. Tabora	14	53	279	18 111	4 996	847	19 504	4 850
11. V. Tanganjika . .	19	55	426	53 136	7 898	1 478	57 204	7 299
12. P. Tukuyu	7	19	127	6 814	1 317	211	7 206	1 397
13. V. Bangweolo . .	15	47	609	87 188	9 760	1 174	86 355	9 300
14. V. Iwangwa . . .	6	15	141	15 492	4 886	745	21 610	3 408
15. P. Fort Jameson .	4	10	259	—	—	621	19 608	5 133
16. V. Nyassa	9	35	538	50 923	14 794	1 476	36 838	8 811
Gesamtergebnis	283	1 013	10 358	1 352 082	421 899	72 136	1 486 214	397 743

⁵⁶ Nach Afr.B. 1938, 55 u. 1939, 102. In der Rubrik Taufbewerber sind nur die eigentlichen Katechumenen gezählt, d. h. solche, die bereits die zwei-jährige Vorstufe erledigt haben.

⁵⁷ KM 1932, 338; 1933, 106; Echo 1913, 39; 1918, 27 f.; 1928, 153; ZM 1925, 217; dazu noch Ein neues Bollwerk des Christentums in Zentralafrika, in: L' Illustrazione Vaticana, 1937, Nr. 2, 78 ff.

15 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 4. Jahrgang. 3. Heft.

Die „Chinesische Madonna“ und ihre Entstehung

Von Sepp Schüller, Aachen

Im Laufe der letzten Jahre ist öfter über ein chinesisches Rollbild mit einer Mariendarstellung geschrieben worden, das inzwischen weit über Missionskreise hinaus als die „Chinesische Madonna“ bekannt wurde. Das Bild ist im Jahre 1910 von Laufer entdeckt und von ihm in seiner Entstehung auf die Jesuitenmission (16.—18. Jahrhundert) zurückgeführt worden. Nachdem ich anfangs auch zur Ansicht Laufers neigte (in „Die Katholischen Missionen“, Düsseldorf 1936, p. 71), konnte ich in folgenden Untersuchungen es wahrscheinlich machen, daß dieses Bild im Ausklang der ersten Franziskanermission entstand, und den Maler T'ang Yin (1470—1524) als Urheber bezeichnen. Diese Auffassungen wurden in einem Aufsatz in „Die Katholischen Missionen“ (Düsseldorf 1936, p. 177—183) zuerst dargelegt. Trotz der dort ausgesprochenen Bitte um eine Stellungnahme wurde dieser Artikel meines Wissens von keiner einzigen Stelle angefochten; seine Ergebnisse wurden umgekehrt aber von mehreren Seiten, die sich ernsthaft mit diesen Fragen beschäftigt hatten, als wahrscheinlich oder wenigstens durchaus möglich übernommen. P. D'Elia S. J. findet nun nach Jahren Gelegenheit, in kurzen Anmerkungen die von mir vertretenen Ansichten als unmöglich abzutun. Eine erste solche Notiz erschien als Fußnote in „Le Origini dell' Arte Cristiana Cinese (1583—1640)“ (Reale Accademia d'Italia, Roma 1939, p. 49, Anm. 2). Diese Angabe führte in Buchbesprechungen auf Bedenken und Widerstand, so u. a. in einer Rezension von Prof. M. Bierbaum in MR (Münster 1940, p. 82/3) und in „Le Bulletin des Missions“ (Bruges 1940, p. 65). Daraufhin geht P. D'Elia wiederum nur in einer Fußnote in „Civiltà Cattolica“ (Roma 1940, Dezember) auf das Thema ein, indem er weniger die Sache selbst behandelt, sondern vielmehr seine These durch Zweifel an meiner „geschichtlichen Kenntnis“ zu bekräftigen sucht. Zu diesen Äußerungen möchte ich nun das Wort ergreifen, auch um die Entstehung eines höchst bedeutsamen Kultur- und Missionsdokumentes klären zu helfen.

P. D'Elia stützt seine Zweifel auf einen Artikel in „Le Bulletin des Missions“ (Lophem 1937, p. 101—113) unter dem Titel: „L'art chrétien chinois pendant les premiers siècles des missions en Chine“. Diese Arbeit enthält aber keineswegs — was D'Elia wohl übersehen hat — meine Begründung zur Entstehung des chinesischen Marienbildes; sie enthält vielmehr — wie der Titel bereits ausdrückt — eine allgemeine Zusammenfassung der kulturellen Auswirkungen der ersten Chinamission auf dem Gebiete der Kunst. Die klare Begründung meiner Auffassung fand sich vielmehr in dem vorher erschienenen Aufsatz in „Die Katholischen Missionen“ (Düsseldorf 1936, p. 177—183). Auf diesen Text deutete auch ein Hinweis in dem Artikel in „Le Bulletin des Missions“ (p. 110). Diesem Hinweis ist P. D'Elia nicht nachgegangen. Er hätte sonst erkannt, daß die von ihm kritisierten Falschmeldungen gar nicht von mir, sondern nur von einer überraschend schlechten Übersetzung meines deutschen Manuskriptes ins Französische stammen, daß alle Vorwürfe meiner „geschichtlichen Irrtümer“ also unbegründet sind. Ich habe hier, wie auch



Zu dem Aufsatz über die Chinesische Madonna

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

zum Teil an anderen Stellen — so vor allem in meiner soeben erschienenen, aber bereits 1938 abgeschlossenen „Geschichte der christlichen Kunst in China“ (Klinkhardt-Biermann-Verlag, Berlin W 62, 1940) — die von D'Elia gegebenen Korrekturen selber vertreten! Hier zeigte ich Havret als neueren Forscher der Stele von Hsi-an-fu, indem ich im Quellenmaterial auf dessen Veröffentlichung in „Variétés Sinologiques“ (unter Nr. 116) hinwies. Niemals habe ich hier behauptet, daß Giovanni da Piano di Carpine als Erzbischof zum Orient zog. Immer wieder habe ich in Büchern und Aufsätzen betont, daß Giovanni da Monte Corvino wichtige Angaben in „Briefen“ hinterließ; in meinem neuesten Werk nannte ich auf Seite 12 (in Anm. 10) die „Briefe“ mit den Daten ihrer Entstehung. Ich wußte sehr gut, daß Matteo Ricci eine Nachbildung des Gnadenbildes von Santa Maria Maggiore zu Rom — des Vorbildes der „Chinesischen Madonna“ — mit nach China nahm und dem Kaiser Wan-li zeigte; erwähnte ich dieses doch schon in zwei Aufsätzen in „Die Katholischen Missionen“ 1936 und ebenso in meiner „Geschichte der christlichen Kunst in China“ (Seite 49). Für den in Belgien veröffentlichten Artikel erschien mir diese Tatsache zu unwichtig, als daß sie in einer solchen summarischen Zusammenfassung hätte herausgestellt werden müssen. Sonst hätte ich ja noch eher auf andere Fragen und vor allem auf die der künstlerischen Auswirkungen der ersten Franziskanermission auf Westen und Osten näher eingehen müssen. Ich bedaure jedenfalls, daß ich einen Korrekturabzug der französischen Übersetzung niemals erhalten habe, daß mir also ein Korrigieren von Fehlern vor der Drucklegung unmöglich gemacht war.

Zur eigentlichen Frage der „Chinesischen Madonna“ äußert P. D'Elia folgende Gedanken: Dieses Bild kann nur aus der Jesuitenmission stammen, alle Vermutungen einer früheren Entstehung sind also unmöglich, denn: 1. Das Gnadenbild von Santa Maria Maggiore zu Rom — das Vorbild zur „Chinesischen Madonna“ — ist nach einem Bericht von Sacchini nicht vor der Zeit des hl. Franz Borgia kopiert worden. So kann eine Nachbildung der Darstellung nur in der Folgezeit — also in der Jesuitenmission — nach China gekommen sein. — 2. Von „ungeheurem Wert für die Datierung des Gemäldes“ scheint D'Elia die Tatsache, daß sich die „Chinesische Madonna“ unter dem zuerst von Jesuitenmissionaren in China verbreiteten Namen einer Heiligen Mutter des Himmelsherren „von Geschlecht zu Geschlecht“ erhielt. — 3. „Alle Kenner der Kirchengeschichte Chinas, die wissen, daß die gesamte Arbeit der Franziskaner spurlos verschwunden ist“, — ich zitiere nur P. D'Elia — „werden ohne Schwierigkeiten die hohe Unwahrscheinlichkeit bemerken, zuzulassen, daß ein heidnischer chinesischer Maler gegen 1500 eine Madonna nach westlicher Inspiration habe malen können, wo alle Christen einfachhin verschwunden waren, und wo alles Fremde als antichinesisch angesehen wurde. Und das möge genügen, um die Madonna nicht über ca. 1600 hinaus zurückzudatieren, wie Laufer es schon getan hat.“

Man braucht kein Fachmann der Missions- und vor allem der Kunstwissenschaft zu sein, um diesen Versuch einer Beweisführung für ungenügend zu erkennen. Müheless lassen sich die einzelnen Punkte widerlegen und entkräften: 1. Wie kann ein noch so zuverlässiger Schreiber sagen, daß vor seiner Zeit das Kopieren eines so bekannten Bildes — wie es das Gnadenbild von Santa Maria Maggiore zweifellos war — da es zu seiner

Zeit verboten war, in früheren Jahrhunderten niemals stattgefunden habe? Konnte Sacchini wissen, ob nicht etwa im 13. oder 14. Jahrhundert einmal eine Ausnahme gemacht worden war? Ob damals nicht doch ein kunstbegeisterter Marienverehrer vielleicht heimlich das Gnadenbild nachzeichnete? Niemand, der sich mit Kunstgeschichte beschäftigt, wird diese Möglichkeit, nein sogar Wahrscheinlichkeit abstreiten. Sodann darf man eine andere Tatsache nicht außer acht lassen: Das römische Gnadenbild gehört einem verbreiteten Marientyp an. Es könnten also auch verwandte Wiedergaben den Weg zur „Chinesischen Madonna“ geebnet haben. — 2. Wenn sich tatsächlich „von Geschlecht zu Geschlecht“ ein zur Jesuitenzeit eingeführter Name für das Bild erhielt, ist dies ein Beweis, daß das Bild selber ebenfalls aus der Jesuitenzeit stammt? Ist es nicht ebenso möglich, daß ein bereits vorhandenes, älteres Bild mit diesem Namen belegt wurde? Die Tradition „von Geschlecht zu Geschlecht“ post factum besagt gar nichts, und der Name eines Bildes besagt noch weniger. Wie viele Darstellungen erhielten lange nach ihrer Entstehung die heute gebräuchlichen Namen! — 3. Ist es tatsächlich erwiesen, daß keine Spur von der alten Franziskanermission in China zu finden ist? Wird nicht doch wiederholt etwas von Ausgrabungen usw. berichtet? Und wenn D'Elia recht haben sollte, kann er dann im Ernste behaupten, daß auch schon im 16. Jahrhundert „die gesamte Arbeit der Franziskaner spurlos verschwunden“ war? Hier scheint doch eine gewaltige Unterschätzung der franziskanischen Arbeit in China vorzuliegen. Übrigens ist P. D'Elia bis dahin ganz anderer und zwar der von mir vertretenen Meinung gewesen! In dem gleichen Jahr, da er mir gegenüber erklärt, daß „die gesamte Arbeit der Franziskaner spurlos verschwunden ist“, gesteht er an anderer Stelle, daß diese Franziskanerzeit „fast keine sichere Spur“ zurückgelassen habe (in „Gregorianum“ XXI, Roma 1940, p. 482). Diese Behauptung hat übrigens gar nichts mit der Kernfrage zu tun: Selbst wenn alles „spurlos“ untergegangen war, konnte sich doch wohl ein Marienbild in irgendeinem Privatbesitz erhalten. Wir haben ähnliche Beweise aus anderen Ländern: Drei Jahrhunderte schärfster Christenverfolgung hat der Marienglaube und mit ihm auch die Marienkunst im Lande der aufgehenden Sonne überdauert.

Es sei mir jetzt gestattet, im Folgenden ganz kurz die Gründe aufzuzählen, die ich zur Bestätigung meiner Vermutung, daß die „Chinesische Madonna“ bereits vor der Jesuitenmission entstanden sei, anderweitig dargelegt habe (vgl. „Die Kath. Missionen“ 1936, p. 177): Meine Vermutungen wurden angeregt durch die Signatur des Bildes, die das Zeichen des bedeutenden chinesischen Malers T'ang Yin zeigt. Da dieser von 1470—1524 lebte und da man bisher christliches Kunstschaffen in der Zeit vor der 1583 einsetzenden Jesuitenmission in China für unmöglich ansah, so hielt man allgemein diese Signatur für eine Fälschung. Auch P. D'Elia hält sich an diese Auffassung. Er versucht sie zu belegen, indem er sagt, daß ein Jesuitenkünstler oder ein der Jesuitenmission nahestehender Künstler dieses Bild auf T'ang Yin fälschte, um es mit dem Zeichen eines so bekannten und geschätzten Mannes über die Zeit der Christenverfolgung zu retten. Man muß sich hier die Frage stellen, ob ein christlicher Maler tatsächlich eine solche Fälschung begehen konnte und wie er dabei ausgerechnet auf T'ang Yin kam. Es gibt unter den zahlreichen erhaltenen älteren Missionsbildern aller Welt keine be-

wußten Fälschungen. Auch aus China ist kein Fall bekannt, daß ein Maler mit falschem Namen zeichnete. Die meisten Bilder sind unsigniert; ein Album ist mit Tung Ch'i-ch'ang gezeichnet, dessen Urheberschaft durch seine persönliche Berührung mit der Mission durchaus glaubwürdig scheint. So ging auch meine Arbeit über die „Chinesische Madonna“ von der an sich natürlichen Annahme aus, daß die Signierung doch echt sein könnte, und tatsächlich schienen manche Gründe für diese Auffassung, aber kein einziger entscheidender Grund gegen diese Auffassung zu sprechen: 1. Franziskanermissionare haben die Kunst im Dienste ihrer Missionsarbeit wohl gepflegt. In einem Brief von 1306 sagt Giovanni da Monte Corvino „sex picturas feci fieri veteris et novi Testamenti ad doctrinam rudium“, und auch an anderer Stelle finden sich Erwähnungen religiöser Kunstpflege. — 2. Das römische Gnadenbild von Santa Maria Maggiore war bereits damals sehr bekannt und verehrt. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß dieses Bild in Nachbildungen in den Fernen Osten gelangte. Es könnten natürlich auch andere und äußerlich ähnliche Bilder von den Missionaren überbracht worden sein. — 3. In der Zeit der Christenverfolgung wurden religiöse Arbeiten von den Gläubigen wohl versteckt und sicher gehütet. Auch das Vorbild der „Chinesischen Madonna“ kann aus religiösen oder künstlerischen Gründen in Privatbesitz über Jahrhunderte bewahrt worden sein. — 4. Der Maler T'ang Yin war auf Reisen sehr weit herumgekommen. Er galt als religiös besonders interessiert, er besaß keinen ausgesprochenen Stil, sondern lehnte sich gern an ältere Vorbilder an. So verarbeitete er eine um 970 entstandene Kuanyin. Es lag also nahe, daß er auch das verwandte Marienthema nach fremder Vorlage behandelte. — 5. Ein Vergleich der Wiedergabe jener „Buddhistischen Madonna“ und der „Chinesischen Madonna“ zeigt manche überraschende Verwandtschaften in Zeichnung und Farbe. Dieser Vergleich macht es wahrscheinlich, daß T'ang Yin der Urheber beider Bilder ist.

P. D'Elia bezeichnet diese Gründe — soweit er sie aus meinem in Belgien veröffentlichten Aufsatz erfahren konnte — als die „unwahrscheinlichsten Thesen“. Man kann sich fragen, was unwahrscheinlicher ist, eine Schlußfolgerung, die sich auf die Untersuchung des Bildes stützt, seine Signatur anerkennt und seine Entstehung durch Analogien und Vergleiche bestätigen will, — oder Folgerungen, die von vornherein von der Voraussetzung einer Fälschung ausgehen. Jedenfalls hat P. D'Elia die „Chinesische Madonna“ keineswegs als eine Schöpfung der Jesuitenmission erwiesen; soweit bleibt die Voraussetzung, es handle sich um eine Auswirkung der Franziskanermission, nach wie vor zu Recht bestehen, obwohl ich bekenne, daß diese Fragen noch nicht abgeschlossen sind und daß weitere Untersuchungen größere Klarheit schaffen müssen.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise*

Von Univ.-Professor Dr. Franz Taeschner, Münster i. W.

IV.

Der Reformislam jüngerer Richtung (Modernismus)

Der Reformislam älterer Richtung, der Wahhabismus, hat, wenn auch nicht aktiv politisch, so doch durch seine Ideen über seinen eigentlichen Aktionsbereich, Arabien, hinausgewirkt. Ich denke dabei weniger an gewisse Fernwirkungen des Wahhabismus, nach Indien und dem Sudan, als vielmehr an die subtileren Wirkungen, die er auf die Geisteswelt in den Arabien benachbarten Kulturländern ausgeübt hat, wo er den Boden bereitet hat für eine Reformbewegung anderer Art, die letztlich in eine Art von islamischem Modernismus einmündete. Veranlassung zu dieser waren freilich nicht primär religiöse Momente, sondern ein kulturpolitisches Anliegen, nämlich die schmerzliche Erkenntnis gebildeter Angehöriger der islamischen Völker und Staaten, daß die islamische Welt kulturell und zivilisatorisch dem ungläubigen Abendlande gegenüber im Rückstande sei und daher sich dessen Bevormundung gefallen lassen müsse. Peinlich wirkten auf Männer dieser Geistesart auch die grob volkstümlichen religiösen Bräuche, wie sie das Derwischtum pflegte und der massive Materialismus, der in dem Heiligenkult herrschte. Der Vergleich mit abendländischer Geistigkeit ließ diesen Männern die Primitivität derartiger Bräuche schmerzlich zum Bewußtsein kommen. Als gebildete Männer erkannten sie sehr bald, daß es sich hierbei um Dinge handele, die mit dem Islam, wie er vom mekkanischen Propheten gestiftet worden war, nichts zu tun haben, vielmehr im Laufe der Geschichte ihren Einzug in den Islam gehalten haben. Und so lehnten sie mit den Wahhabiten all diesen allzu volkstümlich derben Betrieb der Derwischorden und des Heiligenkultes ab.

Doch zu der prinzipiellen Proteststellung der Wahhabiten, die auf die Ablehnung des allgemeinen Idschmä, des Consensus doctorum, hinausläuft, jenes Prinzipes, durch das ja all dieses Einfließen von fremdem Gut und dessen ungebührliches Wuchern möglich geworden war, vermochten sie sich denn doch nicht zu versteigen. Auch war ihnen der wahhabitische Puritanismus, der sich ja auch z. B. gegen den Genuß von Kaffee und Tabak als sunnawidrige Neuerungen richtete,

* Siehe den ersten Teil der Abhandlung in dieser Viermonatsschrift, Jahrgang 4, 1941, Heft 2, S. 125 ff.

zuwider, da er sich mit dem zivilisatorischen Fortschrittsglauben, den sie vom Abendlande her sich angeeignet hatten, nicht vertrug. Im Gegenteil, sie setzten auf das Idschmā' sogar besondere Hoffnungen. Denn wie durch dieses Prinzip im Laufe der Geschichte, wie sie richtig erkannten, manche Dinge in den Islam Aufnahme gefunden hatten oder zum mindesten zum Gebrauche des frommen Muslim freigegeben worden seien — es handelte sich hier nicht allein um so äußerliche Dinge wie Kaffee und Tabak oder mit Aberglauben durchtränkte Mißbräuche wie Derwischtum und Heiligenkult, sondern auch um wertvollere Gaben, wie den Gebrauch der griechischen Philosophie und der Anwendung ihrer Denkweisen in der Dogmatik —, in gleicher Weise, argumentierte man, könnte das Idschmā' auch gegenüber Gaben aus dem Abendlande seine assimilierende Kraft erweisen. Auf diese Weise könnten viele Dinge, die der Segen des fortschrittlichen Abendlandes dem islamischen Orient bescheren würde, im Islam heimisch werden, nachdem sie sich unter stillschweigender Duldung oder sogar Zustimmung der Ulemā-schaft in den islamischen Ländern eingebürgert hätten; und zwar könnten dadurch nicht nur Dinge der äußeren Zivilisation und der äußerlichen Lebensführung, sondern auch gewisse in das Glaubensleben eingreifende Vorstellungen der modern abendländischen Weltanschauung, so hofften diese Modernisten, Eingang in das Denken der islamischen Welt finden.

Bei diesen Bestrebungen handelte es sich also um die Einsicht gebildeter Muslims in die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß die islamische Welt seit Jahrhunderten einen Kultur- und Zivilisationsstand verkörpere, den das von Stufe zu Stufe fortschreitende Abendland längst hinter sich gelassen hatte. Sehr richtig war dabei auch die Einsicht, daß das islamische Gesetzes- und Rechtssystem, das *Schar'* oder die *Scharī'a*, seinen guten Teil mit zu dieser Stagnation beigetragen habe. Denn diese Scharī'a, die als „heiliges Gesetz“ religiöse Autorität für sich in Anspruch nahm, hatte ja das gesamte Leben des Einzelmenschen wie das der islamgläubigen Gemeinschaft mit einem immer engmaschiger werdenden Netz von gesetzlichen Bestimmungen überzogen. Der Umstand aber, daß einmal die Scharī'a in ihrem wesentlichen Kern im frühen Mittelalter entstanden war unter Verhältnissen, die von der modernen Welt weit hinter sich gelassen worden waren, zum andern, daß sie kraft der ihr zugestandenen religiösen Autorität ewige Gültigkeit beanspruchte, — dieser zwiefache Umstand bewirkte, daß die Scharī'a auf die heutige Zeit nicht mehr passen wollte, daß aber anderseits ihre Anpassung an moderne Verhältnisse ausgeschlossen schien, so daß sie sich als ein gewaltiges Hindernis gegen zivilisatorischen und kulturellen Fortschritt herausstellte.

Die Unveränderlichkeit der Scharī'a brachte es mit sich, daß der gläubige Muslim sich bisweilen einem Gewissenskonflikt gegenüber sah, wenn er zwischen einer von dem modernen Zivilisationsbetrieb empfohlenen Maßnahme, deren Nützlichkeit und moralische Einwandfreiheit ihm der Verstand vorhielt, und einem vom heiligen Gesetz festgelegten Verbot wählen sollte, das auf ganz andere, nicht mehr zutreffende Verhältnisse zugeschnitten war. So ist z. B. im islamischen Gesetz das Zinsennehmen von geliehenem Gelde, das als Wucher angesehen wurde, verboten. Es ist daher vorgekommen, daß fromme Muslims sich weigerten, von Geld, das sie auf einer Bank deponiert hatten, Zinsen zu nehmen. Solche und ähnliche Fälle brachten es fortschrittlich gesinnten

Muslims zum lebendigen Bewußtsein, daß die Zurückgebliebenheit des islamischen Orients dem Abendlande gegenüber durch die Starrheit des veralteten islamischen Gesetzes verursacht sei.

Nun ist zwar die Einsicht, daß die Scharī'a zur Gegenwart nicht mehr passen wollte, durchaus nicht neu. Auch in früheren Zeiten klappte eigentlich immer zwischen ihren theoretischen Forderungen und dem wirklichen Leben mit seinen Anforderungen eine oft peinlich empfundene Kluft; in ihrer Entstehungsgeschichte, die auf einen Kreis von der wirklichen Gestaltung des öffentlichen Lebens ausgeschlossener frommer Oppositioneller zurückgeht (die fromme Opposition gegen das verweltlichte Omai'yadenkalifat im 7. und 8. Jahrhundert), ist es begründet, daß die Scharī'a eigentlich nie in eine Zeit hineingepaßt hat. Das hier dauernd vorliegende Dilemma hatte man früher dadurch auszugleichen gesucht, daß man durch die Anwendung von Rechtskniffen (*hiyal*) manchmal recht gewaltsam die kanonischen Bestimmungen für die Praxis passend machte. Des weiteren stellte man sich so ein, daß man auf der einen Seite darüber hinweg sah, daß vielfach in der Praxis die Scharī'a mehr oder weniger unbeachtet gelassen — große Teile von ihr haben nie wirklich praktische Geltung gehabt — und daß sie durch eine den wirklich herrschenden Bedürfnissen angepaßte weltliche Gesetzgebung, für die man den dem Griechischen entlehnten Ausdruck *Qānūn* gebrauchte, ersetzt wurde. Die islamische Theologie sorgte durch die Bereitstellung des Begriffes des „behördlichen Gutdünkens“ (*'urf*) als einer neben der kanonischen Scharī'a für die Praxis gültigen Norm und durch den moraltheologischen Grundsatz, daß der legitimen Obrigkeit unter allen Umständen Gehorsam zu leisten sei, auch wenn sie das heilige Gesetz nicht befolge, dafür, daß sich die Gewissen bei dessen praktischer Außerkraftsetzung nicht beschwert zu fühlen brauchten. Der Ausgleich gegen diese chronische Zurückdrängung der Scharī'a aus dem praktischen Gebrauch wurde dann dadurch hergestellt, daß man auf der andern Seite an der theoretischen Geltung der Scharī'a um so starrer festhielt, sie als den Spiegel betrachtete, den die Religion der Welt entgegenhielt, um ihr zu zeigen, wie sie sein soll, wogegen man sich gegenüber dem faktischen Zustand, wie sie wirklich war, recht nachsichtig verhalten konnte. So betrachtete man es mit dem muslimischen Charakter eines Fürsten oder einer Behörde als durchaus vereinbar, wenn er die Scharī'a nicht befolgte oder praktisch durch anderweitige Maßnahmen außer Kraft setzte; solange er ihre theoretische Geltung unangetastet ließ, hatten ihm gegenüber seine muslimischen Untertanen von Religions wegen Gehorsamspflicht. Wer es aber wagen sollte, die Geltung der Scharī'a grundsätzlich, also auch theoretisch anzugreifen, der hätte als Ungläubiger gegolten, dem gegenüber kein Muslim zum Gehorsam verpflichtet sei, auf den vielmehr die muslimische Gemeinschaftspflicht des Heiligen Krieges (*dschihād*) Anwendung finden würde. So konnte man sich leicht über die Nichtbefolgung der Scharī'a hinwegtrösten, indem man die Schlechtigkeit der Zeit — ein ständiges homiletisches Requisit bei den islamischen Theologen — als Entschuldigung anführte. Die volle Durchführung der Scharī'a auch in der Praxis vertagte man auf das Ende der Tage, wenn der „rechtgeleitete“ Kalif, der Mahdi, erscheinen würde. Dieser werde allgemeiner Erwartung nach die Scharī'a in ihrem vollen Umfange durchführen; und um darauf vorbereitet zu sein, studieren in allen muslimischen Ländern schon seit Jahrhunderten die jungen Theologen

mit unverdrossenem Eifer die Scharī'a, obwohl ihnen genau bekannt ist, daß sie für das wirkliche Leben nur einen kleinen Teil davon würden gebrauchen können.

Trotz dieser praktischen Außerkraftsetzung großer Teile der Scharī'a hat sich diese doch in der Geschichte immer wieder als retardierendes Moment erwiesen, das grundsätzlich allem Neuem feindlich sich entgegenstellte, so daß es bei Einführung von im Abendlande gemachten Erfindungen, wie z. B. der Buchdruckerkunst (in der Türkei 1727) immer erst eines geistlichen Gutachtens, eines Fetwas, über die religionsgesetzliche Unbedenklichkeit bedurfte, bis sie der Öffentlichkeit übergeben werden konnte¹².

Besonders kraß wurde die zum großen Teile an der Starrheit des heiligen Gesetzes liegende Stagnation des islamischen Orients empfunden, als seit der Mitte des 19. Jahrhunderts diese scheinbar in sich selbst ruhende Welt in immer stärkere Berührung mit dem dauernd in Bewegung befindlichen Abendlande kam. Hier kam man mit dem alten Rezept der praktischen Außerkraftsetzung der Scharī'a bei starrem Festhalten an ihrer theoretischen Geltung und der Vertagung ihrer Durchführung bis auf das Ende der Zeiten nicht mehr aus; vielmehr zwangen die Verhältnisse alle Männer, die es wirklich ernst mit dem Islam meinten, zu einer tiefergehenden Auseinandersetzung zwischen der altüberlieferten Scharī'a und den mit unwiderstehlicher Gewalt in den Orient Einlaß begehrenden neuen Ideen und Einrichtungen. Es zeugt von der Treue der führenden Männer auf islamischer Seite zu ihrer eigenen Geisteswelt, daß sie es zunächst versuchten, aus den Kräften heraus, die der Islam selbst hervorgebracht hatte, und mit seinen eigenen geistigen Mitteln dem Übel abzuhelpen und den islamischen Orient aus seiner Stagnation herauszureißen. Diese Männer waren fest davon überzeugt, daß all diese moderne Zivilisation und die politischen und sonstigen Vorstellungen und Einrichtungen, die vom Abendlande her ihren Einzug in den Orient hielten, mit dem Islam, wenn man ihn im Geiste seines Stifters recht versteht, nicht im Widerspruch stünden, wie es die traditionsgebundenen Theologen glauben machen wollten. Freilich dürfe man sich nicht mit der herkömmlichen Interpretation der Religionsquellen begnügen, die in einer epigonenhaften Starrheit befangen seien; sondern müsse sich von dieser lösen und die Religionsquellen von neuem unbefangen befragen. Den Islam als Religion aus dieser seiner epigonenhaften Starrheit, der mit einem gewissen Recht die Schuld an der Stagnation des islamischen Orients zugeschrieben wurde, zu lösen, war also das Bestreben dieser Reformisten, von dem sie sich eine Aufholung des durch Jahrhunderte Versäumten und eine kulturelle Angleichung des Orients an das Abendland — das alleinige Heil, das ihnen vorschwebte — versprachen.

Dieses Bestreben aber traf auf eine der Fundamentalanschauungen der islamischen Theologie, die sozusagen die dogmatische Festlegung des theologischen Epigonentums darstellt und in einer rückschauenden Überbetonung der Autorität der älteren Generationen von Theologen gipfelt. Dieser Anschauung gemäß besaßen das Recht auf eigene Entscheidung in Fragen des Gesetzes und Rechtes, auf selbständige Forschung nach dem Wahren und Rechten aus den Religionsquellen, Koran und Sunna, das sog. *Idschtihād*, im vollen Umfange nur die ältesten

¹² Vgl. Franz Babinger, *Stambuler Buchwesen*, Leipzig 1919, S. 9.

Kenner dieser Rechtsquellen. Je mehr Rechtsfälle aber entschieden wurden, desto mehr wurde das Recht auf eigene Entscheidung eingeschränkt. Und seit Jahrhunderten steht die islamische Theologenschaft auf dem Standpunkt, daß sie dieses Recht auf das Idschtiḥād überhaupt nicht mehr besitze, daß „das Tor des Idschtiḥād geschlossen sei“, wie man sich bildlich ausdrückte, — daß sie vielmehr zur Anerkennung der Autorität der alten Meister, zum Sichbescheiden bei der Lehre der alten Autoritäten, zum *Taqḥīd*, verpflichtet sei. In der Tat liegt in dieser Anschauung der Angelpunkt für die Starrheit des islamischen Gesetzes- und Rechtssystems, der *Šariʿa*, begründet. Um diese aufzuheben, ging ihr Streben dahin, das „Tor des Idschtiḥād wieder zu öffnen“, d. h. sie beanspruchten für sich das Recht, unbekümmert um die Resultate der mittelalterlichen Rechtsforscher, unter Berücksichtigung moderner Verhältnisse erneut aus den Rechtsquellen das Recht zu schöpfen.

Diese Geisteshaltung, die wohl an dem islamischen Recht als solchem festhält, aber bestrebt ist, es aus seiner Erstarrung zu lösen und wieder elastisch zu machen, war in höchster Blüte im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts und zu Anfang dieses Jahrhunderts bis etwa zur Zeit des Weltkrieges. Es war die gleiche Zeit, in der auch der Panislamismus im Schwunge war. Tatsächlich sind es vielfach dieselben Personen, die in beiden Richtungen tätig waren. So vor allem der Vater des islamischen Modernismus, Saiyid Dschemāleddīn Afghānī (1839—1897), der wegen seiner umstürzlerischen Ideen vom Schah von Persien, Nāsiruddīn, verfolgt wurde, aber wegen seiner panislamischen Bestrebungen in dem Türken Sultan Abdulhamid II. einen Beschützer fand. Sein Schüler, der Ägypter Mohammed ʿAbduh (1849—1905) ist der bedeutendste Vertreter der modernistischen Richtung in der islamischen Theologie¹³. Er war seit 1899 Großmufti, also der höchste geistliche Beamte Ägyptens, und der hervorragendste Lehrer an der Azhar in Kairo. Seiner Tätigkeit ist es zu danken, daß die modernistische Gedankenwelt in weiten Kreisen der islamischen Theologenschaft, so vor allem an der Azhar in Kairo selbst, Aufnahme gefunden hat.

Mohammed ʿAbduhs Theologie läuft auf einen kühlen Rationalismus hinaus. Dieser Rationalismus ist zwar ein altes islamisches Denkmittel, das die islamische Theologie oft und gern, vor allem gegenüber dem Christentum angewandt hat. In der Ausdehnung jedoch, wie ihn Mohammed ʿAbduh verwendet — in der weitestgehenden Form, wie er eben noch mit der Orthodoxie in Einklang zu bringen ist —, ist er ein von dem rationalistischen späten 19. Jahrhundert des Abendlandes übernommenes Denkmittel. Mit seiner Hilfe sucht er in apologetischer Tendenz islamische Einrichtungen, so gut es geht, zu stützen,

¹³ Vgl. G. Bergsträßer, Islam und Abendland, Vom ägyptischen und türkischen Modernismus, in: Auslandsstudien 4, Der Vordere Orient, Königsberg 1929, S. 9 ff., namentlich die kritische Würdigung des theologischen Systems Mohammed ʿAbduhs daselbst S. 15 ff.; Mohammed ʿAbduhs theologisches Hauptwerk, dem programmatische Bedeutung für seine Bestrebungen zukommt, liegt in französischer Übersetzung vor in B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al tawḥīd, Exposé de la religion musulmane, Paris 1925.

sie nötigenfalls umdeutend; so wird z. B., was am islamischen Gottesdienst kultisch gedacht ist, wie das Gebet und das Fasten, moralistisch umgedeutet u. dgl. Auf diese Weise sucht er „gegenüber dem Ansturm des Abendlandes den Islam wenigstens als Religion zu festigen und zu erhalten, während er die religiös indifferenten Außengebiete islamisch-orientalischen Lebens kampflos aufgibt“¹⁴. Es ist dies eine Linie, die in der Folgezeit zu noch viel radikaleren Abstrichen am Islam geführt hat.

Obwohl Mohammed 'Abduhs Tätigkeit in der islamischen Theologenschaft eine ungeheure Wirkung verursacht hat, so ist seine Konstruktion, die ein Kompromiß zwischen der traditionellen islamischen Theologie und der modernen abendländischen Gedankenwelt darstellt, doch nach beiden Seiten hin unbefriedigend. Es gab ja schon weite Schichten in allen muslimischen Ländern, die unbeschwert von theologischen Gedankengängen die Schranken, die Abendland und muslimisches Morgenland bisher voneinander getrennt hatten, kühn übersprungen hatten. Diese Kreise waren natürlich nicht mehr auf die Plattform, die Mohammed 'Abduh geschaffen hatte, zurückzuholen, während auf der anderen Seite sein kühner und bisweilen gewagter Vorstoß bis an die Grenze des abendländischen Denkens die konservativen Kreise nicht befriedigen konnte, vielmehr ihre Kritik wachrief. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir sehen, daß die Geschichte über reformistische Bestrebungen von der Art, wie Mohammed 'Abduh sie betrieb, zur Tagesordnung übergegangen ist, und diese durch die neuere Entwicklung in den islamischen Ländern z. T. überholt sind. Es wird heute nicht mehr die Frage gestellt, wie das islamische Recht den modernen Verhältnissen angepaßt werden könnte; sondern es wird heute die viel radikalere Frage nach seiner Geltung überhaupt gestellt, und im wirklichen Leben ist es in den meisten Ländern durch die neuere Gesetzgebung in einem Maße außer Gebrauch gesetzt, wie dies früher nie gewagt worden wäre. In beiden Richtungen ist die Türkei mit ihrer radikalen Entwicklung in der Nachkriegszeit richtungsweisend gewesen. Auch handelt es sich in heutigen modernistisch-theologischen Kreisen nicht mehr darum, das „Tor des Idschtihād wieder zu öffnen“ — dies ist durch die gesetzgeberische Praxis der Zeit in einem Maße geschehen, die man nicht für möglich gehalten und auch nicht gewünscht hatte —, sondern einfach darum, auf der einen Seite an denjenigen Elementen des Islams, die man für wesentlich hält, festzuhalten, auf der anderen Seite aber weitherzig in der Zulassung von Einrich-

¹⁴ Bergsträßer, a. a. O., S. 16.

tungen zu sein, die durch das moderne Leben für notwendig erachtet werden, und für maßvolle Reformen bereit zu sein. Es ist keine Frage, daß dies nicht ohne Preisgabe von Außenbezirken der Religion abgeht, die nach der gemeinen Auffassung des Islams, wie sie sich geschichtlich entwickelt hat, Wesensbestandteile desselben bilden. Indessen um des größeren Zieles willen, der Aufrechterhaltung des Islams an sich, ist man zu derartigen Teilkapitulationen bereit.

In der heutigen Diskussion über Fragen der Scharī'a fällt als charakteristische Erscheinung auf, daß auf der einen Seite die leitenden Gesichtspunkte, um derentwegen etwa Modifikationen an ihr vorgenommen oder sonstige Reformen vorgeschlagen werden, moderne, vom Abendland her eingeführte Gesichtspunkte sind — z. B. das „öffentliche Interesse“, ein Begriff, der zwar in der traditionellen Scharī'a nicht fehlt, aber heute doch einen anderen, weitergehenden Inhalt hat —, daß solche modernen Gesichtspunkte also die Fragestellung bestimmen; daß man sich aber auf der andern Seite wegen der immer noch starken Stellung der konservativen Kreise, vor allem in Ägypten, vor einem offenen Bruch mit der Scharī'a scheut und bemüht ist, den Schein ihrer Geltung aufrechtzuerhalten; daß aber drittens und endlich die konservativen Kreise, die sich an diesen Diskussionen beteiligen, es nicht wagen, zwei Momente zur Begründung ihrer Ansichten anzuführen: das Idschmā', den Consensus doctorum, als zuletzt entscheidende Instanz in allen Fragen des Gesetzes und des Rechtes, und das Taqlīd, die Verpflichtung zur Anerkennung der Autorität der vorangegangenen Generationen von Theologen und Gesetzeslehrern¹⁵. Dies besagt einmal, daß die durch die wahhabitische Bewegung ausgelöste Auflockerung der Bindung an das Idschmā' weite Kreise der gebildeten Islambekenner, ja wohl auch der Theologen ergriffen hat, so daß man fast sagen könnte, daß sie selbst bereits zu einem Bestandteile des Idschmā' geworden ist, — zum andern, daß das Bestreben der älteren Generation von Modernisten, das „Tor des Idschthihād (der freien Rechts- und Gesetzesforschung aus den Religionsquellen) wieder zu öffnen“, Erfolge gehabt hat: das Tor des Idschthihād ist praktisch heute wieder offen.

Alles in allem gesehen, zeigt heute der islamische Modernismus ein anderes Gesicht als in der Vorkriegszeit, vor allem zu Zeiten Mohammed 'Abduhs. Die nationalistische Nachkriegs-

¹⁵ Vgl. darüber Joseph Schacht, Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten. Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus, in: Der Islam 20, 1932, S. 209 ff.

entwicklung, von der gleich zu sprechen sein wird, zwang ihn in andere Richtung, indem sie das Gesetz des Handels an sich riß und den Modernismus in einer Linie mit dem Gemeinislam in die Defensive drängte. Seine Bedeutung liegt infolgedessen auch heute nicht mehr wie einst darin, daß er dem Gemeinislam als eine Oppositionspartei entgegentritt, sondern er ist heute zum großen Teil in dem Gemeinislam wieder aufgegangen, diesen allerdings in bedeutsamer Weise befruchtend. Mögen sich heute z. T. konservative Theologenkreise recht reaktionär gebärden — es ist dies eine manchmal nur zu verständliche Reaktionserscheinung auf das revolutionäre Tempo der Entwicklung, die die Dinge vor allem in der heutigen Türkei genommen haben —, so treibt doch der von Mohammed 'Abduh ausgesäte Samen in der islamischen Theologenschaft weiter. Die Schriften dieses einstigen Schulhauptes des islamischen Modernismus werden heute noch viel gelesen, und seine theologische Richtung hat in der von dem Meister selbst 1897 gegründeten, nach seinem Tode von seinem Schüler Scheich Mohammed Raschīd Riḍā in seinem Sinne geleiteten Monatsschrift *al-Manār* („Der Leuchtturm“) ein angesehenes und weitverbreitetes publizistisches Organ. Die alte Azhar aber, deren Verfassung und Unterrichtsmethoden bis zum Auftreten Mohammed 'Abduhs noch rein mittelalterlich waren, hat sich auf seine Initiative hin bis in die neuesten Zeiten hinein mehrfache Reformen in neuzeitlichem Sinne gefallen lassen müssen, die das Einströmen moderner abendländischer Ideen erleichtern¹⁶. So ist trotz aller Reaktionserscheinungen, wie sie in den letzten Jahrzehnten bei den Azharscheichs bisweilen wahrgenommen werden konnten, die starre Oberfläche der islamischen Theologie gegen früher doch ganz erheblich aufgelockert und damit ihre Fähigkeit, in Krisenzeiten auf die Entwicklung im Sinne des orthodoxen Islams einzuwirken, zweifellos gesteigert. Seit 1930 steht der Azhar auch ein eigenes Publikationsorgan in der Zeitschrift *Nūr al-Islām* („Licht des Islams“) zur Verfügung, das ihr die Möglichkeit bietet, auch außerhalb des theologischen Unterrichtes in der islamischen Welt ihre Stimme zur Geltung zu bringen.

So ist der reformistische Modernismus, wie er in der Vorkriegszeit als eine vom Gemeinislam gesonderte Bewegung bestanden hat, in dieser Form heute zwar so gut wie verschwunden, und während er in seiner Sturm- und Drangperiode gegen Ende

¹⁶ Über die neueste Entwicklung der Azhar (namentlich seit 1911) vgl. Achille Sékaly, *L'Université d'El Azhar et ses Transformations*, in: *Revue des Études Islamiques* I, 1927, S. 95 ff. u. 405 ff. und II, 1928, S. 47 ff., 255 ff. u. 401 ff., mit ausführlicher Wiedergabe der einschlägigen Dokumente.

des vorigen Jahrhunderts Miene machte, sich von dem Gemeinislam zu lösen, so ist er heute in dessen Schoße wieder aufgegangen. Doch hat er damit den Gemeinislam in nicht zu unterschätzender Weise befruchtet und ihn dazu befähigt, in der modernen Geisteswelt ein Wort mitzureden und in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Abendland seine Stimme mit zur Geltung zu bringen. Während noch fast bis zur Jahrhundertwende die islamische und die modern-abendländische Geisteswelt fast hermetisch gegeneinander abgeschlossen waren, die islamischen Theologen dieser letzteren gänzlich verständnis- und teilnahmslos gegenüberstanden, gibt es heute allenthalben auch gebildete Theologen, die, obwohl sie in der islamischen Geisteswelt fest verwurzelt sind, der abendländischen beobachtend und aufgeschlossen, freilich auch kritisch gegenüberstehen. Diese Gruppe steht nun freilich in latenter Kampfstellung gegen eine andere, die, von dem Basiliskens Blick der modern abendländischen Zivilisation gebannt, die Verwurzelung in der genuin islamischen Geisteskultur verloren hat und einer schrankenlosen Europäisierung das Wort redet. Ihr müssen wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

V.

Der Islam im Banne des Nationalismus

Die reformistische Richtung vom Geiste Mohammed 'Abduhs hat, wie bereits angedeutet, einer neueren Phase des islamischen Modernismus vorgearbeitet und hat in manchen islamischen Ländern dieser weichen müssen. Das Charakteristikum dieser neueren und jüngsten Phase ist, daß hier der Islam nicht um seiner selbst willen gewertet wird, sondern seine Wertung empfängt von dem nationalen Gedanken, der in der Zeit nach dem Weltkriege immer mehr auch in den islamischen Ländern zur Herrschaft gelangt ist. Damit steht in Zusammenhang eine radikal ablehnende Stellung gegenüber der Scharī'a (türk. *Scheri'at*), die man nicht mehr bestrebt ist zu reformieren und wieder elastisch zu machen, sondern deren Geltung für die moderne Welt man bestreitet.

Diese nationalistische Richtung hat den Anfang ihres Siegeslaufes in der islamischen Welt in der Türkei genommen, und in der Türkei hat sie sich auch restlos durchgesetzt¹⁷. Doch hat sie

¹⁷ Über die religiösen Verhältnisse in der modernen Türkei vgl. Gott-hard Jäschke, Der Islam in der modernen Türkei, in: Orient-Rundschau, 19. Jg., Nr. 2, vom 23. April 1937, S. 17 ff.; Henry Elisha Allen, The Turkish Transformation, A Study in Social and Religious Development, Chicago o. J. (1935), insbes. Kap. X, The Place of Islam in the New Turkey (S. 169 ff.).

auch in anderen islamischen Ländern Anhänger. Wie von vornherein einleuchtet, war es wiederum kein religiöses Anliegen, das zu dieser Entwicklung den Anstoß gab, sondern ein außerreligiöses, diesmal ein national-politisches. Dieses hatte in der Türkei durch den unglücklichen Ausgang des Weltkrieges einen mächtigen Antrieb erhalten; und wie sich die Türkei damals notgedrungen aus einem übernationalen, von dem politischen Gedanken des Islams getragenen Reiche in einen geschlossenen Nationalstaat umwandeln mußte, nachdem alle übernationalen Ideologien im Weltkriege zusammengebrochen waren, so wurde schrittweise auch alles Übernationale am Islam in der Türkei abgestreift — die Absage an den Kalifatsgedanken erwähnten wir ja schon —, ohne daß aber darum der Islam an sich aufgegeben worden wäre.

Beim Ausgang des Weltkrieges war die geistige Situation in der Türkei die, daß neben der konservativ-orthodoxen Richtung, die etwa das verkörperte, was wir im vorstehenden den „Gemeinislam“ genannt hatten, zwei modernistische Richtungen bestanden, eine reformistische von der eben geschilderten Einstellung, die auf den Schriften von Mohammed ‘Abduh und seinem Kreise fußend bestrebt war, unter Abschaffung von Entartungen und Mißbräuchen und unter Zurückgehen auf einen idealisierten Urislam den politischen und gesetzlichen Charakter des Islams als solchen beizubehalten, und eine nationalistische¹⁸. Die reformistische Richtung ist seit der Wiedereinführung der Verfassung in der Türkei (1908) die herrschende Richtung unter den türkischen Intellektuellen gewesen und hatte in der Zeitschrift *Sebîl-ür-reschâd* („Weg der Rechtleitung“) ein weitverbreitetes publizistisches Organ. In dieser Zeitschrift erschien im Jahre 1918 die Programmschrift der Richtung, eine „Islamisierung“ betitelte Abhandlung des dem ägyptischen Königshause angehörigen Prinzen Mehmed Saïd Halîm Pascha, der auch zeitweise (1913—1917) osmanischer Großvezier war, eine Abhandlung, die bei ihrem Erscheinen das größte Aufsehen erregte und in Tausenden von Sonderdrucken verkauft wurde¹⁹.

¹⁸ Diese Situation mit dem Nebeneinander der beiden genannten modernistischen Richtungen (die Reformisten werden, etwas irreführend, „Reformatoren“ genannt) ist ausführlich geschildert bei Ahmed Muhiddin, Die Kulturbewegung im modernen Türkentum, Leipzig 1921.

¹⁹ Islamlaschmaq; in Übersetzung mit anderen Stimmen zur religiösen Bewegung in der Türkei mitgeteilt von A. Fischer, Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei, Leipzig 1922 (auch in Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 37. Jg., H. 7 ff.); der türkische Text nochmals abgedruckt von A. Fischer in: Islamica 3, 1927, S. 391 ff.

Wie bei den übrigen Vertretern der reformistischen Richtung ist auch für Sa'īd Ḥalīm Pascha der dem Abendlande gegenüber zurückgebliebene kulturelle und politische Zustand der islamischen Staaten und Völker das drängende Moment, das ihn zum Reden zwingt. Indem auch er in dem Wunschbilde eines Ur-Islam, in dem latent alles enthalten sei, was an Kulturgütern das Abendland zu bieten habe, sein Ideal erblickt, sieht er die Ursache für die kulturelle Rückständigkeit des islamischen Orients in einer Entislamisierung, die die zum Islam bekehrten Völker nach ihrer Bekehrung wieder stufenweise von dem wahren Islam sich entfernen ließ, um sie schließlich in unseren Tagen ganz in den Bann der unislamischen abendländischen Zivilisation geraten zu lassen. Dementsprechend sieht Sa'īd Ḥalīm das Heil in einer erneuten Islamisierung, einer Reislamisierung also, deren wesentlichen Inhalt er in die Schlagworte individuelle Freiheit (auch Gerechtigkeit) und gesellschaftliche Solidarität (*te'āzud*) faßt, welche Schlagworte er natürlich nicht genuin islamischen Gedankengängen entnommen hat, sondern der politischen Phraseologie des liberalistischen Zeitalters, bzw. der diesem folgenden Periode neuerer politischer Gedanken. Zwar erkennt Sa'īd Ḥalīm die Scherī'at als das die Beziehungen der Menschen untereinander — das ihm am meisten am Herzen liegende Problem — in idealer Weise ordnende Prinzip an; doch ist ein näheres Verhältnis zu ihr und ihrem Inhalt nicht erkennbar. Der Verfasser ist eben reiner Politiker, nicht Theologe. Besonders deutlich kommt der Umstand, daß es sich nicht um ein religiöses, sondern um ein politisches Anliegen handelt, zum Ausdruck, wo er auf die Beziehungen der muslimischen Völker zueinander zu sprechen kommt. Er lehnt da den einseitig egoistischen Nationalismus, wie er mit seiner doppelten Moral im Abendlande herrsche und soeben im Weltkriege seine grausigen Orgien gefeiert habe, ab und redet hier das Wort einem internationalen Solidarismus, der die einzelnen Nationen zwar nicht aufhebt, aber ihre gegenseitigen Beziehungen in ähnlicher Weise regelt wie die der einzelnen Individuen innerhalb einer Nation.

Die Geschichte hat diese solidaristische Reislamisierung nicht gewollt. Nach dem unglücklichen Ausgange des Weltkrieges mit seinem die Völker trennenden Resultat war den Türken gar keine andere Wahl gestellt, sofern sie aus dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches wenigstens die politische Freiheit ihres Volkstums retten wollten, als sich ausschließlich und eindeutig für eine nationalistische Richtung zu entscheiden. Und so siegte

denn auch in der Religion die nationalistische Richtung über alle anderen.

Diese Richtung, die auch auf dem Gebiete der Religion den Nationalgedanken zur Geltung zu bringen suchte und daher alles Übernationale, damit auch alles gemeingültige Politische und Gesetzliche am Islam abzustreifen bestrebt war, hatte bereits vor dem Weltkrieg in der Türkei eingesetzt. Für religiöse Fragen stand ihr in der Zeitschrift *Islam Medschmū'asī* („Islamische Zeitschrift“) ein publizistisches Organ zur Verfügung, das sich aber mit dem *Sebil ür-reschād* nicht messen konnte. Vorkämpfer des auch auf den Islam ausgedehnten türkischen Nationalismus war der Dichter, Soziologe und Politiker Ziyā Gökalp (1875—1924). Dieser kam religiös von der eben beschriebenen reformistischen Richtung her. Doch unter dem Zwange seiner philosophisch unterbauten politischen und soziologischen Ideen, die ihre Herkunft von dem französischen Positivismus eines Auguste Comte nicht verleugnen, entfernte er sich immer mehr von dieser Richtung und sah den Islam nur mehr unter der Perspektive einer Gesellschaftslehre, die die Kultur der Nation, die Zivilisation aber einer übernationalen Gemeinschaft zuordnete²⁰. Daß in dem von Ziyā Gökalp aufgestellten politischen Leitsatz: „Wir gehören zur türkischen Nation, zur islamischen Religionsgemeinschaft und zur abendländischen Zivilisation“, wie er ihn in seiner politischen Programmschrift „Die Grundlagen des Türkismus“²¹ formuliert, der Islam auf gleicher Stufe mit den beiden Hauptkomponenten seiner Gesellschaftslehre erscheint, darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß das in Wahrheit herzlich wenig bedeutet. Denn da in dem auf der Zerteilung von Kultur und Zivilisation aufgebauten System Ziyā Gökalps alle Lebensgebiete entweder der türkischen Nationalkultur oder der abendländischen Zivilisation zugewiesen wurden, blieb für den Islam nur ein sehr dünnes „rein religiöses“ Bereich übrig, das für Ziyā Gökalp persönlich freilich noch von der alten islamischen, speziell türkischen Mystik gespeist wurde; doch wurde dieses ihm selbst noch anhaftende starke religiöse Empfinden von seinen Anhängern und Nachfolgern meist nicht mehr geteilt.

²⁰ Gedichte religiösen Inhalts von Ziyā Gökalp bei A. Fischer, a. a. O. Eine kritische Behandlung der Äußerungen von Religiosität bei Ziyā Gökalp und ihre Gegenüberstellung zu Mohammed 'Abduh bei G. Bergsträßer, a. a. O., S. 21 ff.

²¹ *Türkçülügün esâsları*, Ankara 1339 H./1921 D. Der Absatz „Der Türkismus in der Religion“, darin S. 163 f., übersetzt von J. Schacht, *Der Islam*, Tübingen 1931, S. 188.

Daß in diesem System das islamische Gesetz und Recht, die Scheriat, keinen Platz hatte, ist ja klar. So wurde diese als eine im Laufe der Geschichte entstandene Ausdehnung des Islams von dem religiösen auf den gesetzlichen und politischen Bereich für religiös nicht verbindlich erklärt und abgelehnt, wogegen, wie Ziyā Gökalp und seine Gesinnungsgenossen meinten, um so größerer Wert auf den ethischen und religiösen Gehalt des Islams gelegt werden sollte, mit dem Ziele, den Islam aus einer Gesetzes- in eine Gesinnungsreligion umzuformen. Es ist keine Frage, daß es sich auch hierbei nicht um genuin aus dem Islam entwickelte Gedanken handelt, sondern um eine Adaption abendländischer Gedanken an den Islam. Auch ist nicht zu verkennen, daß die Äußerungen über die Religion bei Ziyā Gökalp nur ein Nebenprodukt seiner Geistestätigkeit sind. In Wirklichkeit spielte die Religion in seiner und seiner Mitkämpfer Ideenwelt nur eine periphere Rolle; es war ja nicht die Religion, die ihn zwang, seine Ideenwelt so aufzubauen, wie er es tat, sondern das Primäre war eine politische Ideologie, in die die Religion nur in der von ihm geforderten Form hineinpaßte.

Ziyā Gökalps Einstellung kam einer weitgehenden Entfremdung der türkischen Intellektuellen dem Islam gegenüber entgegen — eine Folge des dauernden und immer stärker werdenden Einströmens liberalistischer Gedankengänge von Europa her in die Türkei; so wurde sie die Einstellung der neuen Männer in der Türkei. Und wie dies bei revolutionären Umstürzen zu geschehen pflegt, radikalisierte sich die Umstürzwelle unter der Führung des seit 1919 tätigen Erneuerers der Türkei, Gazi Mustafa Kemal Pascha (seit dem 24. Nov. 1934 Kemal Atatürk heißen, gest. 10. Nov. 1938), im Zuge der Durchführung ihrer Ziele immer mehr; was seitdem an umstürzlerischen Neuerungen durch die neu einsetzende Gesetzgebung vorgenommen worden ist, hat mit den Zielen Ziyā Gökalps nicht mehr viel zu tun. Freilich muß anerkannt werden, daß dieser Entwicklung, so radikal sie ist, innere Logik innewohnt, und es ist wohl als sicher anzunehmen, daß sie von dem weitblickenden Kemal als für seine Ziele notwendig vorausgesehen worden ist, während er aber in vorsichtiger Weise zu Anfang in religiöser Hinsicht weitgehend mit vorhandenen altererbten Ansichten paktierte und mit radikaleren Maßnahmen erst herauskam, als ihm die Zeit dafür reif schien.

In der Zeit der Befreiungskriege der Türken gegen die Griechen war die national-türkische Bewegung noch stark von islamisch-religiösen Motiven im herkömmlichen, politisch ge-

färbten Sinne getragen²²: wie die Griechen ihren Kampf gegen die Türken als eine Art Kreuzzug gegen die Muslime aufmachten, so wurde der Abwehrkampf der Türken als Heiliger Krieg gegen die ungläubigen Eindringlinge geführt. Und noch vorher im Beginn der von Kemal geführten national-türkischen Bewegung befuhden sich die beiden um die Macht ringenden Parteien mit Rechtsgutachten (Fetvas) nach der Scherīʿat: am 11. April 1920 wurde Mustafa Kemal und seine Gefolgschaft auf Grund eines Fetvas des Scheich ül-Islam als Rebellen gebrandmarkt. Kurz danach ließ Kemal von Ankara aus ein Gegenfetva ergehen. Es hat wohl nichts so sehr der Geltung der Scherīʿat in der Türkei geschadet als dieser Kampf der Konstantinopler Regierung gegen die nationale von Ankara, die die Sympathie des überwiegenden Teiles der Nation für sich hatte, mit dem alten Mittel des Fetva-krieges. Die Folgerung zog Kemal, als er nach Vertreibung der Griechen aus Anatolien die ganze Macht in dem türkischen Staate in seiner Hand vereinigte und durch Abschaffung des osmanischen Sultanates die Einheit der Staatsführung wiederherstellte. Zwar wurde das osmanische Kalifat, das noch eine gewisse Popularität hatte, auf kurze Zeit beibehalten. Nach dessen Abschaffung aber am 3. März 1924 setzte die Zeit der radikalen Entislamisierung des öffentlichen Lebens ein²³. Es wurden zunächst zwei Gesetze erlassen, die vor allem die La-isierung (Laizismus, *lâîklik*, ist eines der politischen Schlagworte der neuen Türkei und ist seit dem 5. Februar 1937 auch in der Verfassung festgelegt) des Unterrichtswesens verfügten: das gesamte Unterrichtswesen, auch die geistlichen Schulen, die Medressen, bisher von staatlicher Beaufsichtigung unabhängige Körperschaften, wurden dem Unterrichtsministerium unterstellt; für die Heranbildung der islamischen Religionsdiener wurde an der Universität Istanbul eine eigene theologische Fakultät geschaffen, die also die Medressen überflüssig machte. Als logische Folge davon wurden diese, die Pflanzstätten der islamischen Theologenschaft alten Stiles, zugleich auch der spezifisch islamischen Bildung, bald geschlossen. Später (nach 1932) ist die theologische Fakultät in ein Institut für Islamforschung umgewandelt worden. Durch Gesetz vom 8. April 1924 wurden dann die geistlichen Gerichte aufgehoben und die gesamte Rechtspflege

²² Vgl. G. Jäschke, Nationalismus und Religion im türkischen Befreiungskriege, in: Die Welt des Islams 18, 1936, S. 54 ff.

²³ Vgl. dazu Harald Fischer, Die neue Türkei und der Islam, Eine religionsrechtliche Studie (Erlanger Diss.), Kulmbach 1932, und die oben S. 238 angeführte Literatur, namentlich aus der Feder von G. Jäschke.

läsirt. Die Verfassung vom 20. April 1924 übertrug der Großen National-Versammlung die alleinige gesetzgeberische Gewalt. Damit war ein Strich gezogen zwischen Theologie und Rechtspflege, welche letztere nun unbekümmert um die Grundsätze der Scherī'at ihre eigene Entwicklung nahm. Es folgte nun eine Gesetzgebungsperiode (vor allem in den Jahren 1926 und 1927), in der immer mehr Gebiete nach abendländischem Muster, z. T. unter unmittelbarer Annahme abendländischen Rechtes, geregelt und damit der Scherī'at entzogen wurden. Am 24. Oktober 1926 trat feierlich das neugeschaffene Recht in Kraft und das bisherige Gesetzbuch, die sog. Medschelle, das im wesentlichen eine Kodifizierung des kanonischen Rechtes darstellte, außer Kraft.

Als kurz nach Verkündigung der neuen Verfassung im Osten des türkischen Staates unter den Kurden ein Aufstand ausbrach, der stark von religiösen Motiven in konservativ-islamischem Sinne mitbestimmt war, sah sich der Reorganisator der Türkei zu einer noch radikaleren Maßnahme gedrängt: er hob im Jahre darauf, am 2. September 1925, die Derwischorden auf, die Stützpunkte einer üppig wuchernden, in ihren Auswirkungen oft unkontrollierbaren Volksfrömmigkeit, und ließ die Derwischklöster sowie die viel verehrten Grabbauten (Türben) der Heiligen schließen. Damit war das ganze Derwischtum und was damit zusammenhängt im Bereiche der Türkei aus dem Leben gestrichen und in die Stellung eines interessanten Studienobjektes verwiesen. Durch all diese Maßnahmen ist der Islam in der Türkei auf den mageren gottesdienstlichen Betrieb in den Moscheen zurückgedrängt, von denen aber auch einige dem gottesdienstlichen Zwecke entzogen wurden, wie z. B. die berühmte Aya Sofia, die einstige von Kaiser Justinian erbaute Kirche der „heiligen Weisheit“ (Hagia Sophia), die jetzt Museum ist.

Auf die Anregung, die das türkische Beispiel gab, hat auch in Iran eine ähnliche Entwicklung eingesetzt, wenn auch nicht in ganz so radikalen Ausmaßen. Im Jahre 1926 wurde auch hier ein neuzeitliches Zivil- und Strafrecht nach europäischem Vorbilde eingeführt und damit das kanonische Recht und die geistliche Rechtspflege außer Kraft gesetzt. Diejenigen Mollas, die sich der neuen Ordnung nicht fügen wollten, wurden kurzerhand aus dem Staatsdienst entlassen. Auch sind hier zum größten Teile die alten Theologenschulen geschlossen und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses auf neue Grundlagen gestellt worden.

In den übrigen islamischen Ländern, vor allem in denen arabischer Zunge, geht vorläufig noch alles seinen gewohnten Gang; ja man kann, wie bereits gesagt, in gewissen Kreisen, vor

allem der Azhar-Scheichs, Reaktionerscheinungen gegen das allzu radikale Vorgehen der Türken wahrnehmen, die auf die Entwicklung der Dinge vor allem in Ägypten, dem geistig und gesetzgeberisch führenden Lande der arabisch sprechenden Welt, verlangsamernd wirken. So beschränkte man sich hier darauf, mehr oder weniger einschneidende Reformen an den bestehenden spezifisch islamischen Einrichtungen durchzuführen, ließ sie aber grundsätzlich weiterbestehen und suchte auch den Schein der Gültigkeit der Scharī'a zu wahren, vor allem auf den drei Gebieten, die von jeher die auch für die Praxis wichtigsten und immer zum größten Teil befolgten der Scharī'a gewesen sind, das Erbrecht, das Familienrecht und die frommen Stiftungen (*waqf*, Pl. *auqāf*, türk. *evkaf*). Doch melden sich in der Diskussion über diese Dinge neuerdings immer mehr Stimmen, die auch sie, wenigstens Teile von ihnen, als religiös indifferent oder sogar als mit der Religion in ihrem eigensten Geiste unvereinbar aus der Zuständigkeit der Scharī'a ausscheiden möchten²⁴. Im Jahre 1931 wurden in Ägypten die geistlichen Gerichtshöfe reformiert, auch gesetzliche Bestimmungen getroffen, die gewisse Bestimmungen des kanonischen Rechtes änderten, ja bisweilen faktisch einen tiefen Eingriff in dieses Recht darstellten; aber in ihrem Bestande wurden diese Gerichtshöfe nicht angetastet.

Auf rein geistigem Gebiete hat die auch auf den Islam als Religion ausgedehnte nationalistische Richtung ebenfalls über die Türkei hinaus manche Anhänger gefunden. Wenn der Ägypter Sanhoury (1926)²⁵ für eine „distinction entre la partie religieuse et la partie temporelle du droit musulman“ eintritt, so klingt dies zwar an die Phraseologie der nationalistischen Kreise vom Schlage Ziyā Gökalps an; indessen vertritt Sanhoury im einzelnen doch mehr den älteren reformistischen Standpunkt. Ja er ist bestrebt, für ein Teilgebiet, nämlich das Kalifat, ein aus scharī'a-gemäßen Argumenten und Resultaten, die sich ihm aus der Einsicht in die Geschichte des Islams ergeben haben, bestehenden theoretischen Bau zu schaffen, der in der Praxis der heutigen Lage gerecht werden und helfen soll, das Kalifat in einer neuen Form wieder erstehen zu lassen, — ein Unterfangen, das ganz im Geiste der Reformisten der älteren Generation befangen ist und heute schwerlich mehr Aussicht auf irgendwelche Bedeu-

²⁴ J. Schacht hat diese Verhältnisse in der oben angeführten Arbeit *Šarī'a und Qānūn* (Der Islam 20, 1932, S. 209 ff.) vor allem an der Behandlung der Frage der frommen Stiftungen und des Familienrechtes ausführlich gezeigt.

²⁵ S. oben S. 132, Anm. 7.

tung haben dürfte. Dagegen ist die fast gleichzeitige scharfe Absage des 'Alī 'Abdarrāziq (1925)²⁶ an den Kalifatsgedanken, die wir oben berührt haben, von dem radikal nationalistischen Geiste diktiert, der von der Türkei her nach Ägypten herübergeweht ist. Während die Vertreter der reformistischen Richtung sich immer noch in erster Linie als Muslims fühlten und erst in zweiter Linie als Angehörige einer bestimmten muslimischen Nation, so fühlen sich die Vertreter der nationalistischen Richtung umgekehrt als Türken, Ägypter oder was sie sonst sind, und nur nebenbei auch als Muslims²⁷. Immerhin hat in Ägypten wenigstens der Islam noch eine starke Position auch in der gebildeten Schicht. Bemerkenswert ist hier die 1927 gegründete „Vereinigung muslimischer junger Männer“ (*gam'iyat asch-schubbān al-muslimīn*), über die Kampffmeyer ausführlich berichtet hat²⁸. Diese der englischen „Young Men's Christian Society“ (YMCS) offensichtlich nachgebildete Vereinigung entfaltet in den Ländern arabischer Zunge eine rege Tätigkeit und sucht durch diese die islamischen Belange in der Welt zu vertreten. Man hat freilich den Eindruck, als ob auch hier weniger von der Religion diktierte Motive als vielmehr solche eines arabischen Nationalismus das treibende Moment sind, wie sich denn naturgemäß der Islam leichter mit einem arabischen Nationalismus verbinden läßt als mit irgendeinem anderen.

Ist nun zwar der Islam in seinem Wirkungsbereich auf die Welt in der Türkei und auch in Iran erheblich eingeschränkt, so wäre es doch verfrüht, etwa erwarten zu wollen, daß er in diesen Ländern dadurch zum Absterben verurteilt sei. Gewiß ist dies der Wunsch eines Teiles der modernen Türken, die, kulturell völlig entwurzelt, nur in einer blinden Nachahmung Europas oder in einem romantischen Zurückgreifen auf ein idealisiertes Urtürkentum, das aber reine Konstruktion ist, das Heil sehen. Die Methode ist bekannt: wie man sich einst das Wunschbild eines idealisierten Urislams schuf, in den man alle Reformwünsche, die man vorzubringen hatte, hineinsah, so schuf man sich nun das Wunschbild eines ebenso idealisierten Urtürkentumes, in das man die eigenen Gedanken und Bestrebungen hineinprojizierte, um diese vor sich selbst zu rechtfertigen. So vermißt man in den Dokumenten des alten Türkentumes jegliche Spuren einer religiös

²⁶ S. oben S. 131.

²⁷ Äußerungen dieser Art hat G. Kampffmeyer in: *Whither Islam?*, S. 151 zitiert: in islamisch-reformistischem Sinne von dem ägyptischen Dichter al-Manfalūṭī (1876—1924), in nationalistischem Sinne von 'Alī 'Abdarrāziq (in seiner Zeitschrift *ar-Rābi'a asch-scharqīya* vom 24. Nov. 1927).

²⁸ Vgl. G. Kampffmeyer in: *Whither Islam?*, S. 101 ff.

orientierten Gesetzgebung — unbedingt mit Recht bei einer derartig primitiven Religion, wie es zweifellos der alttürkische Schamanismus war — und sieht darin eine rassisch bedingte Stellungnahme der alten Türken zu diesem Fragenkomplex, zu der man also in gleicher Weise berechtigt sei. In der Religionsgeschichte des Christentums aber glaubt man ein Beispiel für eine die Religion weit von ihrem ursprünglichen Charakter abführende Entwicklung zu sehen und schöpft daraus den Mut, auch im Islam ein gleiches zu wagen²⁹. Eigentümlich wirkt in diesem Zusammenhange die Selbsteinschätzung der Türken als die Protestanten des Islams³⁰ — ich brauche an dieser Stelle nicht eigens hervorzuheben, daß es sich hier um eine Verwechslung von Protestantismus und modernem Rationalismus u. ä. handelt.

Es liegt eine eigentümliche Zwitterigkeit in der Stellungnahme der führenden türkischen Kreise und ihrer Sprecher gegenüber dem Islam: auf der einen Seite will man ihn aufrechterhalten, auf der andern Seite aber ihn seines wesentlichen und spezifischen Inhaltes berauben. So ist in der neuen Verfassung der Türkei vom 20. April 1924 der Islam zwar noch als Staatsreligion beibehalten; später (durch Gesetz vom 10. April 1928) wurde aber der betreffende Passus gestrichen und der religiöse Eid abgeschafft. Dennoch sind die islamischen Religionsdiener nach wie vor türkische Staatsbeamte. Die Türkei ist damit zwar das erste islamische Land geworden, das offiziell seinen islamischen Charakter abgestreift hat; doch ist in Wahrheit auch in der heutigen Türkei immer noch die islamische Gemeinde mit dem Staate identisch, nur mit folgendem Unterschiede gegen früher: während in alter Zeit der Staat seinen Charakter von der islamischen Religion empfing, lehnt dies der heutige türkische Staat ab; er steht der Religion indifferent gegenüber. Ja, die maßgebenden Persönlichkeiten in der Türkei stehen dem Islam und meist überhaupt jeglicher Religion offen feindlich gegenüber; auch fehlt es nicht an Stimmen, die den Islam aus nationalistischen Gründen ganz ablehnen und ihn durch eine national-türkische Religion ersetzt sehen möchten³¹. Soweit versteigt man sich freilich in den führenden Kreisen anscheinend nicht; viel-

²⁹ Vgl. H. E. Allen, *The Turkish Transformation*, S. 50 (Zitat aus Levonian, *Moslem Mentality*, London 1928).

³⁰ Als Beispiel für derartige Äußerungen der Selbstbeurteilung führe ich an das Buch der türkischen Schriftstellerin Halide Edib, *Turkey faces West*, New York 1930.

³¹ Über einen derartigen Versuch berichtet G. Jäschke, *Eine türkische Nationalreligion?* in: *Aus der Welt des Ostens*, hrsg. von Dr. Lepsius-Deutsch-Orient-Mission, Potsdam 1941, S. 86—89.

mehr scheint man sich bisweilen selbst noch für muslimisch zu halten, indessen in einer Form, die mit dem geschichtlich gewordenen Islam nun wirklich nichts mehr als den einfachen Gottesglauben gemein hat³².

Doch diese, man kann fast sagen praktisch antiislamische Einstellung ist keineswegs die des ganzen türkischen Volkes. Vielmehr kann man beobachten, daß dieses sich mit um so größerer Inbrunst an den ihm übriggebliebenen Rest religiöser Betätigung im Sinne des geschichtlichen Islams klammert, und an den islamischen Festtagen pflegen die Moscheen voller zu sein als früher. Auf jeden Fall muß man abwarten, wie dem Islam mit seinem stark politischen Charakter diese Aussperrung aus dem politischen Bereiche bekommt, ob diese Beschränkung ein allmähliches Absterben in den betreffenden Ländern zur Folge haben wird, oder aber ob es dem Islam gelingen wird, aus der bedrängten Lage neue Aufbaukräfte zu schöpfen. Das eine aber ist sicher: was sich an religiösen Neubildungen etwa an seiner Stelle anbietet, das wird sich vor der Geschichte als Religion im wahren Sinne erst bewähren müssen. Denn auf die Dauer kann sich doch nur das als Religion halten, was nicht nur den ohnehin herrschenden Ideen entgegenkommt und ihnen dient, sondern das, was den Mühseligen und Beladenen Erquickung bringt, auch wenn es vielleicht solchen Ideen entgegensteht.

VI.

Lebens- und Werbekraft des Islams

Aus den vorstehenden Ausführungen, die die religiöse Entwicklung in der Nachkriegszeit vor allem in der Türkei zu skizzieren versucht hat, mag man vielleicht den Eindruck gewinnen, daß damit der Islam in die letzte Phase seines Daseins eingetreten sei, in der er in einem unaufhaltsamen Auflösungsprozeß dem sicheren Absterben entgegengehe. Denn mag die hier geschilderte letzte Entwicklungsphase vorerst auch nur auf die Türkei beschränkt sein, so besteht doch die deutliche Tendenz, daß sich das in der Türkei Geschehene irgendwie auch in den anderen islamischen Ländern, vor allem in den alten Kulturländern, wie Iran und Ägypten, auswirken, die Entwicklung auf diese Länder überspringen wird und diese über kurz oder lang

³² Vgl. z. B. Gotthard Jäschke, Die Religion Atatürks, in: Der Orient, Die religiösen und profanen Lebensmächte des Ostens, 21. Jg., Heft 2, März-April 1939, S. 21 ff.

den gleichen Weg der Zurückdrängung des Islams aus dem öffentlichen Leben gehen werden. Zudem kann man sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß, wenn es sich auch bei den diese letzte Entwicklungsphase tragenden Ideen nicht um solche handelt, die aus dem Islam selbst herleitbar sind, vielmehr um fremde, im Abendlande geborene, — daß diese Entwicklung doch nicht der geschichtlichen Logik entbehrt. Es ist eben so, daß das Abendland mit dem ganzen Schwergewicht seiner Machtmittel, geistigen wie materiellen, auf dem Orient gelastet hat und noch auf ihm lastet, wodurch alle Eigenwerte der unterlegenen Welt schon seit Jahrzehnten einer inneren Auflösung überantwortet worden sind. Dazu kommt, daß dem Orientalen nur ein einziges Mittel tauglich erscheint, sich des gewaltigen Übergewichtes des Abendlandes zu erwehren, nämlich dies, sich so weit es irgend geht, dessen Zivilisationstypus anzupassen, selber Abendländer zu werden und dadurch mit den Abendländern auf gleicher Plattform zu stehen. Diese Tendenz aber gibt, wie nicht anders zu erwarten ist, allen Eigenwerten des Orients den Rest. Und damit ist auch der Islam als Religion in eine Krise hineingerissen worden, die von vielen als seine Todeskrise angesehen wird.

Es erscheint daher die Frage berechtigt: kann man angesichts dieser Entwicklungstendenz, die mit der Gewalt eines Naturgesetzes zu wirken scheint, überhaupt noch von einer geschichtlichen Wirkmöglichkeit des Islams sprechen? Ich glaube, daß man trotz allem diese Frage bejahen muß. Denn mag in einigen Kulturländern der Islam, angekränkt von der vom Abendlande ausstrahlenden religiösen Gleichgültigkeit, im Schwinden begriffen sein, als Ganzes steht er doch als weltgeschichtliche Größe ungebrochen da. Ja er hat heute noch, und vielleicht sogar heute wieder, eine geradezu unheimliche Lebens- und Werbekraft³³, die seinen Bestand im ganzen nicht nur sichert, sondern sogar langsam, aber ständig stärkt, derart, daß er überall auf der Welt, vielleicht noch mit vorläufiger Ausnahme des christlichen Abendlandes, im Vordringen ist.

In dieser Lebens- und Werbekraft übertrifft der Islam alle anderen Religionen der Erde, in einigen Ländern auch das Christentum. Es ist bekannt, daß die christlichen Missionen nur dort Erfolg haben, wo der Islam nicht hingekommen ist, am Islam aber so gut wie wirkungslos abprallen, und wo der Islam im Vordringen ist,

³³ Eine kurze Übersicht über die hierher gehörigen Symptome und Kräfte gibt Paul Fleischmann, Lebenskraft und Missionsfähigkeit des Islams, in: Der Orient, Die religiösen und profanen Lebensmächte des Ostens, 19. Jg., Heft 3, Mai-Juni 1937, S. 50 ff.

stagnieren oder sogar zurückweichen. Das orientalische Christentum nimmt ständig zugunsten des Islams ab. In Indien hat der Islam gegenüber dem Hinduismus eine starke Position; es sind dort auch Missionsbestrebungen im Gange, die von der Azhar in Kairo aus geleitet werden, und, wie man hört, nicht ohne Erfolg sind. In China ist, wie Kenner berichten, der Islam von den einheimischen Religionen — er ist dort seit der Mongolenzeit heimisch — diejenige, die, abgesehen von den kleinen christlichen Gemeinden, von ihren Bekennern am meisten ernst genommen wird³⁴. In dieser unheimlichen Lebens- und Werbekraft des Islams ist jedenfalls ein starker Faktor zu erblicken, dessen Aktionskraft in einer Periode des Umbruches, wo eine alte, bisher für gefestigt gehaltene Ordnung fällt, um einer neuen Platz zu machen, nicht unterschätzt werden darf.

Der Ursachen für diese starke Werbekraft des Islams sind natürlich sehr viele, und es würde zu weit führen, wenn ich mich hierüber verbreiten wollte. Der bekannte islamische Terrorismus, demzufolge ein vom Islam Abgefallener praktisch vogelfrei ist, reicht zur Erklärung dieser Tatsache nicht aus. Vielmehr müssen wir tiefer suchen; und da führt uns die Frage nach Ursachen für die Überlegenheit des Islams an Missionskraft gegenüber dem Christentum auf einen Punkt in der heutigen Lage der abendländischen Menschheit, der mir nicht unbedenklich erscheint, weshalb ich zum Schluß noch mit ein paar Worten darauf eingehen will. Mir scheint die Überlegenheit des Islams auf folgenden außerreligiösen Gründen zu beruhen. Das Christentum als Missionsreligion leidet heute an einem Zwiespalt: es gilt in der Welt unzweifelhaft als eine Angelegenheit der abendländischen Herren- und Kulturvölker. Indessen wird ein zum Christentum Bekehrter darum doch nicht in die abendländische Völker- und Kulturgemeinschaft aufgenommen, und die Bereitschaft, ihm als „Bruder in Christo“ zu begegnen, ist, abgesehen von dem Missionar selbst, bei den abendländischen Christen nur sehr gering. Ganz anders liegen die Verhältnisse beim Islam: die Muslims sind nicht, wie die christlichen Abendländer, wirkliche Herren der Welt; aber der Islam als solcher beansprucht die Weltherrschaft, und wer sich zum Islam bekennt, nimmt teil an diesem Anspruch und hat das ihm von allen seinen Glaubensgenossen zugebilligte Recht, sich als Teilhaber an diesem Weltherrschafts-

³⁴ Zum Islam in China vgl. jetzt Friedrich Otto, Die Mohammedanerbewegung in China, in: Die Welt des Islams 17, 1935, S. 81 ff.

anspruch hoch erhaben zu fühlen über die Nichtmuslims, wenn er auch in seiner wirklichen Lebenslage noch so schlecht gestellt ist. Der Islam erhöht also das Lebensgefühl desjenigen, der sich zu ihm bekennt.

Dazu kommt noch ein weiteres hinzu: der Islam ist nicht nur eine Religion, sondern auch eine ganze Kultur. Natürlich darf man bei dem, was er hier den Neubekehrten in den Missionsländern zu bieten hat, beileibe nicht etwa an die islamische Hochkultur denken. Vielmehr handelt es sich nur um eine allen Völkern, und mögen sie noch so primitiv sein, zugängliche Vorstufe zur islamischen Kultur, die sich in gewissen Äußerlichkeiten, in Kleidung, Speise u. dgl. täglichen Dingen und in Annahme der arabischen Schrift erschöpft und durch das in allen islamischen Ländern blühende, im Namen Allahs betriebene Zauberen der Primitivität der heidnischen Völker noch eigens entgegenkommt. Was der Neumuslim, z. B. in Afrika, durch die Annahme des Islams an Zivilisation erhält, ist immerhin so viel, daß er sich in seinem Lebensstil gehoben fühlen kann, ohne daß er, wie bei den Segnungen der von den christlichen Missionaren vermittelten Gütern der abendländischen Zivilisation, das Gefühl zu haben braucht, daß dies alles doch nur von den Europäern abgelegter Plunder ist. Der Islam bietet also seinen Bekennern hier in dieser Welt etwas, was er als positiven Wert empfindet, ganz abgesehen von den angenehmen eschatologischen Aussichten, die ihm bei Annahme des Islams eröffnet werden.

Alles in allem gesehen hat die größere Werbekraft des Islams dem Christentum gegenüber ihren Grund u. a. in der verschiedenen Stellung, die die Völker des Morgenlandes und des Abendlandes zu ihren Religionen einnehmen. Die islamischen Völker des Orients stehen — in verschiedener Einzeleinstellung zwar, aber doch im ganzen geschlossen hinter ihrer Religion; ihre Welt ist der Islam, und wenn sie auch noch so viele europäische Einrichtungen sich zu eigen machen; hinter dem islamischen Missionar, der meist gar kein gelernter Theologe, sondern ein einfacher Kaufmann ist, steht wirklich die ganze islamische Welt, und darum ist die islamische Mission so erfolgreich. Dies aber kann man von der christlichen Mission nicht sagen: die Welt, die sie aussendet, ist nicht in dem Maße eine christliche, wie die islamische Welt eine islamische ist, und dies lähmt die Werbekraft dieser Mission. Was der arabische Hausierer dem Neger über den Islam erzählt, das findet dieser bei jedem andern Muslim, der

zu ihm kommt, bestätigt; doch der christliche Missionar steht auf isoliertem Posten, und so glaubt man ihm nicht³⁵.

Dieser Tatsachenbestand hat einen weltpolitischen Hintergrund, der nicht übersehen werden darf. Den islamischen Völkern steht in ihrer Religion ein Mittel zur Verfügung, durch das sie ständig ihre Welt erweitern, den abendländischen Völkern aber steht dies nicht zur Verfügung. Bei der trotz aller Europana-chäfferei der Muslims unzweifelhaft bestehenden antieuro-päischen Tendenz des Islams bedeutet dies aber, daß die anti-europäische Front in ständigem Wachsen begriffen ist. Denn wir dürfen nicht übersehen, daß die Sucht des Orientalen sich zu europäisieren, weniger seiner Hochschätzung der abendländischen Kultur entspringt, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß dies Motiv auch mitspricht, — als vielmehr dem Bestreben, sich in den Besitz der gleichen geistigen und technischen Machtmittel zu setzen, die das Abendland besitzt, um sich dessen Übermacht besser erwehren zu können, m. a. W. Europa mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Und es ist ein Zeichen der Zeit, daß auch die islamische Mission, als deren bedeutendstes Zentrum wiederum die altberühmte Azhar in Kairo zu betrachten ist, sich vom Abendlande übernommener Propagandamittel in Wort und Schrift zu bedienen gelernt hat. Also auch hier hat die Berührung mit dem Abendlande die Kräfte des Morgenlandes mobilisiert, die sich nun bereit machen, ihrerseits zum Gegenschlage auszuholen.

Unter diesem Gesichtswinkel gesehen ist die von den europäischen Völkern selbst verschuldete mindere Werbekraft des Christentumes gegenüber dem Islam als ein bedenkliches Zeichen der Zeit anzusehen, das nicht unbeachtet bleiben darf. Denn hier tritt der Islam in seiner Gesamtheit als lebengestaltende und wirkkräftige Religion auf, während das Abendland bei der immer stärkeren Ausschaltung des Christentums aus dem öffentlichen Leben auf dessen Boden ihm nichts entgegenzustellen hat.

³⁵ Vgl. auch A. Perbal, „Katholiken und Mohammedaner“ in dieser Viermonatsschrift, 1940, Heft 1, S. 16 ff.

**Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen**

Auf den Spuren der ältesten Indus-Zivilisation

Von Univ.-Prof. DDr. J. Aufhauser, Würzburg-München

In manchen Ländern des Fernen Ostens wie in Indien, China und Japan begegnen uns Hochreligionen, die in ununterbrochener Kontinuität seit Jahrtausenden, ja seit Urzeit, dem Urbeginn der Geschichte dieser Völker in ihren Grundelementen und Grundanschauungen bis heute ihre Lebenskraft erhalten haben. Ich erinnere nur an den Hinduismus in Indien, den Taoismus und Konfutszeanismus in China, den Shinto in Japan. Diese starke Vitalität der genannten Religionen bzw. religionsphilosophischen Systeme und Weltanschauungen ist kultur-, geistes- und religionsgeschichtlich von außerordentlichem Interesse. Sie ist natürlich auch für die christliche Mission, bzw. für das Problem der Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und den dortigen Religionen von stärkster Bedeutung. Erweist sie uns doch einerseits die tiefe Verwurzelung jener autochthonen Religionen im Volksganzen, ihre starke Verankerung in der Rasse, im Wesen und in der Kultur jener Völker, den unendlich konservativen Geist dieser Nationen auf religiös-kulturellem Gebiete und damit von selbst auch die gewaltige Schwierigkeit der christlichen Mission in diesen Ländern.

Bodenfunde der letzten drei Jahrzehnte geben uns für Nordwestindien auch einen Einblick in eine versunkene vorgeschichtliche, problemreiche Kultur, die vor fünf Jahrtausenden am Indus blühte. Mit ihr wollen wir uns in diesen Ausführungen beschäftigen, um so mehr als ihre Kenntnis nur in wenigen Kreisen verbreitet ist, auch in den religionsgeschichtlichen Lehrbüchern bislang nur geringen Niederschlag gefunden hat. Mögen auch an religionsgeschichtlichem Material bisher nur spärliche Fundreste vorliegen, so ersehen wir doch, daß Spuren des heutigen Hinduismus sich bereits in manchen Elementen in die vorgeschichtliche Zeit zurückverfolgen lassen und damit die Kontinuität religiöser Erscheinungen in Indien noch an Alter und Bedeutung gewinnt.

Das Gebiet unserer Studienfahrt (1938) befindet sich in dem Missionsfelde von Karachi (Sind und Baluchistan) sowie im Norden (Montgomery-Harappa) in der Präfektur von Multan. Ersteres ist seit 22. Juni 1935 den niederländischen Franziskanern anvertraut. Ich darf den lebenswürdigen Patres, allen voran Msgr. Salesius Lemmens wie P. Wienk für die mir gewährte Gastfreundschaft und Hilfe für Durchführung meiner Fahrt auch hier meinen herzlichsten Dank aussprechen. Die Präfektur Multan wird von römischen Dominikanern betreut. Die Schwierigkeiten der christlichen Mission in den beiden, größtenteils heute von Mohammedanern, aber auch Hindus bewohnten Gebieten sind groß, die zahlenmäßigen Erfolge nur gering. Die Franziskaner berichten von zehn Pfarreien in dem weiten Arbeitsfeld von Sind und Baluchistan. In Karachi mit rund 280 000 Einwohnern können sie etwa 8000, in Kotri mit 43 890 Seelen nur 80, in Sukkur mit 64 964 Bewohnern zirka 300 Katholiken buchen. Die Dominikaner melden für Montgomery, die Eisenbahnstation für das 15 Meilen entfernte Harappa, und sein Hinterland 2037 Katholiken neben 2043 Katechumenen unter zirka 130 000

Bewohnern. Die meisten Erfolge verdanken die Franziskaner ihrem trefflich ausgebauten Schulwesen in ihrem Handel und Weltverkehr sehr erschlossenen Gebiete. Ihre S. Patrick's-High School für Knaben wird von 1059, ihre S. Mary's Middle School in Sukkur von 250, eine Handwerkerschule für Weber, Drucker und Buchbinder in Karachi von 12 Knaben besucht. Eine Reihe von Elementarschulen mit Urdu und Englisch als Unterrichtssprache geben die grundlegende Anfangsunterweisung. Die Jefeihurst Mädchen-High School meldet 200 Schülerinnen. Auch in Quetta und Hyderabad zählen ihre Schulen 125 Knaben. Je 2 Waisenhäuser für Knaben und Mädchen betreuen 40, bzw. 80 Waisen. Auch die Dominikaner leiten in dem ihnen seit 17. Dezember 1936 übertragenen Multangebiet neben 14 Elementarschulen mit 911 Schülern 2 Mittelschulen mit 144, 1 Handwerkerschule mit 12 Schülern wie 2 Waisenhäuser mit 92 Kindern. Für ihr ganzes Arbeitsfeld melden sie 22766 Katholiken, meist Goanesen (Konkari) und Angloinder. Die Franziskaner werden von Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens, Franziskanerinnen-Missionarinnen des Christ-Königs, Kreuzschwestern, eingeborenen Schwestern (für geplante katechetische Dorfarbeit), wie irischen Präsentationsschwestern in ihrer schulischen und sozialen Tätigkeit unterstützt, die Dominikaner von Schwestern der Liebe zu Jesus und Maria (Charity of Jesus and Mary) wie von Dominikanerinnen. Leider scheinen sich hier wie anderwärts die katholischen Angloinder und Goanesen in ihrer materiellen Einstellung viel zu wenig für die großen politischen und sozialen Gegenwartsaufgaben in Indien zu interessieren. Sie lieben sich europäisch zu kleiden, europäische Sitten anzunehmen. In den Augen der Hindu hören sie damit auf, wirkliche Inder zu sein, um so mehr sie vielfach die englische oder portugiesische Staatsangehörigkeit haben. Hier liegt für den Katholizismus in Indien ein Problem vor, das für die Zukunft der Kirche einmal von großer Bedeutung, vielleicht von unabsehbaren Folgen sein kann, wenn die Kongreßleute zum Siege kommen. (Vgl. Catholic Directory of India, Burma and Ceylon, Madras 1939; dazu John Murray, Handbook for travellers in India, Burma and Ceylon, 15. Aufl., London 1939.)

Von Karachi führt der „Sind-Express“ in etwa 36stündiger Fahrt nach Lahore. Doch wir verlassen schon nach drei Stunden in Kotri, 103 Meilen nordöstlich von Karachi, den Schnellzug und nehmen einen nach Larkana führenden Zug bis Dokri (162 Meilen), wo wir um 6 Uhr früh ankommen, nachdem wir Karachi abends um 7³/₄ Uhr verließen. In den ersten drei Stunden durchläuft der Schnellzug, nachdem wir den Flughafen von Karachi (Drigh Road), freilich weit abseits passiert haben, in kaum merklicher Steigung gelbbraunliches wüstenhaftes, unkultiviertes Land mit nur ganz geringem Grün, magerem Wüsten-gestrüpp, Kakteen usw. In der Ferne zeigen sich allmählich niedrige Tafelberge. Manchmal sehen wir vom Zug aus mohammedanische Gräber mit weißgetünchten Steinen zu Häupten und zu Füßen des Toten, bisweilen mit im Winde flatternden Tüchern an einer Stange. Wir passieren einige Dörfer mit gelbweißen flachen Häusern, die meist nur ein Erdgeschoß haben, deren Veranden mit Holzvergitterung geschlossen sind. Vielfach schauen wir schwarze Wasserbüffel, braune Kühe, schwarzweiße Ziegenherden und langsam dahinschreitende, meist recht magere Kamele oder Dromedare, einsam dahinrabende Eselsreiter. Flußbette, die wir passieren, sind zur Zeit (Oktober) völlig wasserlos, zur Regenzeit überfluten sie vielfach das flache Gelände. Die aus

Sandsteinen errichteten Stationsgebäude haben gleichfalls nur Erdgeschoß und flache Dächer. Sie liegen gewöhnlich im Schatten breitkroniger Nim-, Banyanen- und anderer breitblättriger Bäume. In Landhi verbreitet eine Leimfabrik mächtigen Gestank durch die in Haufen aufgeschütteten Gebeine von Tieren, die hier verarbeitet werden. Hütten von Kastenlosen oder Angehörigen der untersten Kasten, nur aus Schilf oder Stroh errichtet, schauen wir bei Malir und anderwärts.

So durchqueren wir auf dieser rund 265 Meilen langen Strecke heute meist trostlose Steppe und Sandwüste. Von Dokri, 25 Meilen südlich von Larkana, bringt uns ein zweirädriges Tonga-Wägelchen, von einem munteren Pferde gezogen, nach dem 8½ Meilen östlich gelegenen Mohenjo daro, 66 Meilen südlich von der berühmten, etwa 1600 Meter langen Sukkur-Lloyd-Barrage (Staudamm), die 6 Millionen Acker, bis dort meist unberührtes Land, seit 1932 bewässert. Meine Freunde in Karachi hatten telegraphisch ihre Bekannten auf dem Wege und in der Nähe von Dokri von meinem Kommen unterrichtet. So erhielt ich hier frühmorgens ein ausgezeichnetes Frühstück mit Tee, Eiern, Gebäck im Bahnhofswartesaal aus einer nahen Farm aufgetischt und eine Tonga bestellt. Freilich etwas spät, erst um 8 Uhr früh fuhren wir ab, um gegen 10 Uhr an der Ruinenstätte Mohenjo daro, dem „Hügel der Toten“, nach anderer Deutung „Palast (Stadt) von Mohen“, oder „zum Flusse schauend“ anzukommen. Der Weg führt, nachdem wir moderne bäuerliche Musterfarm-Kulturanlagen (Reis, Weizen, Mais, Baumwolle, Zucker) mit hübschen Wohnungen für die Arbeiter und das kleine Dorf Dokri passiert haben, meist durch Dschungelland mit unendlich viel Schilfgewächs, Steppengestrüpp, Tamarisken- und Nimbäumen. Die Männer, die uns begegnen, tragen meist roten Fez oder weißen Turban. Die Frauen sind in alle möglichen farbigen Gewänder phantastisch gekleidet, aber unverschleiert. Doch können sie jederzeit ihren mantelartigen Überwurf über Schulter und Rücken (Tschadur) auch über ihr Gesicht ziehen und so ihr Antlitz verdecken. In den Dschungeln hausen Wölfe, Schakale, Bären. Von der genannten Sukkur-Barrage ziehen die Kanäle bis hierher. Fünf oder sechs Städte blühten einst hier, deren Ruinen sich auf mehr als 250 Acres (= 101 ha) verteilen. Nur ein geringer Teil davon ist bis heute bloßgelegt. Einst vor Jahrtausenden, als der Indus, Indiens urheiligsten Strom, wohl noch einen anderen Lauf hatte als heute, als der Sind noch reicher an Niederschlägen war, blühte hier eine hohe Zivilisation. Die Kenntnis von ihr hat freilich erst in den letzten Jahren an Tiefe und Weltbekanntheit gewonnen. Gelegentliche Funde von Ziegeln wurden seit 1870 bei Harappa, 15 Meilen von Montgomery, das 104 Meilen südlich von Lahore liegt, gemacht. Auch hier im südlichen Sind wurden von Vermessungsbeamten des öfteren Vermutungen über alte Schätze, die hier der Boden und die eigenartig geformten Hügel bergen würden, ausgesprochen. Herbst 1938 erzählte mir davon noch Herr P. S. Rodrigues, Cincinnatus Town-Karachi, der lange Jahrzehnte im Sind als Beamter tätig war. Zuweilen wurden auch Ausgrabungen hier versucht. Sie verbreiteten ein unerwartetes Licht über eine längst dahingesunkene vorgeschichtliche Zivilisation im Industriale. Diese im Dschungel mit unendlich viel Tamariskenbäumen und Dornengestrüpp versteckten vielen Hügel, die nicht wie in Ur und anderen dahingesunkenen Städten Mesopotamiens durch mächtige Zikurra die Aufmerksamkeit auf sich zogen, haben anfänglich kaum das Interesse der Inder, Goanesen und der dann ins Land kommenden Engländer gefunden.

Sie waren und blieben lange unbekannt. Als erster hat Ch. Masson hier den Spaten angesetzt. Ihm folgte Alexander Burnes (1834), Alexander Cunningham, John Marshall (1910/11, wiederum 1920/21 und 1922—1927/31), Davis, John F. Fleet, R. D. Banerjee (1922), der eigentliche Entdecker, Vats und heute besonders Ernst H. J. Mackay und C. N. Majumdar (1935/36). Erst von 1922—1927 und wiederum 1935/36 wurde der Spaten im Sind und Punjab (Harappa, Mohenjo daro [1922—31], 400 Meilen südwestlich von Harappa, Chandu daro, Damb buthi, Lohumjo daro, Amri Site, 80 Meilen südlich von Mohenjo, Gorandi und Tharro Hill am Indus) zu neuen Grabungen systematisch angesetzt. Die Arbeiten bei Mohenjo daro sind seit 1931 wegen Mangels an finanzieller Hilfe eingestellt, hingegen wurde bei Chanhu daro noch bis in die jüngste Zeit vor Ausbruch des Krieges gegraben.

Als Ausgrabungsobjekte schauen wir zunächst die architektonischen Überreste von großen Städten mit ihren Bauwerken für Handel, Privathäusern, Baderäumen, Straßen. In Mohenjo daro wie auch an den übrigen Ausgrabungsorten bewundern wir die Straßenführung, Stadtplanung, Wohnkultur. Alle Wege kreuzen sich rechtwinkelig, von Ost nach West, von Süd nach Nord verlaufend. Stadtplanung und Verwaltung bezeugen vor allem auch nach ihrer hygienischen Seite eine hohe Kulturstufe, wie wir sie im Niltale und im Zweistromlande zu gleicher Zeit noch nicht sehen. Interessant ist, daß hier im Indus nur der Kragsteinbogen, nicht wie in den gleichzeitigen sargonischen und vorsargonischen Schichten von Ur (Babylonien) bereits der echte Torbogen bekannt war. Ein ausgezeichnetes Entwässerungssystem diente der Ableitung der Abwässer der einzelnen Häuser. Jedes Haus hatte Kanalisation, die in die Außenkanäle führte, welche unter der Straßendecke lagen. Eine große Anzahl von Stein- und Terrakottaobjekten (Tonwagen, -Tingengefäße, -Kopfrührer, Grabbeigabengefäße, Arm- und Fußringe), bemalte Tonwarenscherben mit ihren Originalfarben (rot und schwarz), Vasen, Silber-, Kupfer- und Bronzearbeiten (Schüsseln, Pfannen, Ampeln, Doppeläxte, Rasiermesser, Dolche, Meißel, Lanzenspitzen), Kupferbarren, Kupfertäfelchen, Fayence-Tierfiguren und -Steingefäße, -Messer, -Meißel, Elfenbeinnadeln, -Pfriemen, -Handhaben, Terrakotta- und Bronzefigürchen, Haushaltsgegenstände und besonders eine große Zahl von Siegeln wurden überall gefunden. Die Steatit-, Fayence- oder Muschel-Siegel zeigen vielfach Tierdarstellungen, meistens das mythische Einhorn (falls nicht in der primitiven Darstellung ein Horn eines Büffels das zweite verdeckt?), einen Ochsen, Elefanten, Bullen, Tiger, Ibx, Antilope, darüber hieroglyphische Schriftzeichen, die bis zum heutigen Tage noch nicht entziffert werden konnten. Sieben bis acht übereinander liegende Kulturschichten wurden zutage gefördert. Sie werden in die Zeit von 3500 (3250)—2800 v. Chr. gesetzt, wenn die Berechnungen der Archäologen zutreffen. Die Funde sind meist an Ort und Stelle, also in den Vitrinen der Lokalmuseen zu Harappa und Mohenjo daro, zum Teil auch im Prinz-Wales-Museum von Bombay und dem Central Asian Antiquities Museum in New Delhi aufbewahrt. Auch das Museum von Lahore erwartet, wie man mir im Herbst (1937) dort versicherte, etwa 1000 Fundgegenstände. Doch ist bisher dort noch nichts davon eingetroffen. Außerhalb Indiens sind Funde von dieser ältesten Zivilisation in Sind nur im Museum of fine Arts zu Boston Mass. USA. und im Britischen Museum zu London zu sehen. Die Gegenstände in Boston wurden von Ernst Mackay und C. N. Majumdar in den drei Hügeln von

Chanhu daro bei Jamal Kiriyo im Navabash-Distrikt von Sind, etwa 12 Meilen östlich vom Indus, 80 Meilen südöstlich von Mohenjo daro und etwa 400 Meilen südwestlich von Harappa (Punjab), ausgegraben. 1928 hatte Majumdar hier zuerst den Spaten angesetzt.

Ich habe die Funde in Mohenjo daro selbst wie auch die Ausgrabungsobjekte, die sich heute in den genannten Museen von Bombay, New Delhi, London, Boston und Philadelphia befinden, gesehen. Wohl ist das Museum of fine Arts in Boston allmorgentlich geschlossen, doch wurde mir in entgegenkommendster Weise das Studium der Mohenjo-daro-Funde ermöglicht.

Die letzte Expedition dorthin (Chanhu daro 1935/36) war von dem genannten Museum in Boston und der American Indic-Iranian Studies Society der Colombia-Universität in New York finanziert worden. Zwei Schichten wurden hier in der seit langem zur Wüste gewordenen Alluvial-Ebene des mächtigen Stromes bloßgelegt: eine ältere, die von einem Volke bewohnt war, ähnlich dem der Harappa- und Mohenjo-daro-Kultur, und eine jüngere Schicht, die gewöhnlich als „Jhukar-Kultur“ bezeichnet wird, nach dem Orte Jhukar, einige Meilen von Mohenjo daro entfernt, wo Majumdar zuerst ähnliche Funde machte. Diese jüngere zweite Schicht stammt von einem Volke, das etwa um 2000 v. Chr. sich hier an den Ruinenstätten der früheren Harappa-Mohenjo-daro-Kultur niederließ. Zwischen beiden Kulturen scheint nur ein geringer Zeitraum zu liegen. Die jetzigen beiden Lehmhügel 1 und 2 von Chanhu daro bildeten früher ein zusammenhängendes Gelände, das erst später durch einen Fluß, der sich hier seinen Weg bahnte, in zwei Hügel geteilt wurde. Hügel 3 wurde wiederum von Hügel 2 durch gewaltige tropische Regenstürze getrennt. Alle drei Hügel zeigen an ihren Abhängen tiefe Rillen und Furchen, die von den gewaltigen Monsumregen im Laufe der Jahrtausende gebildet wurden. Auch hier wurden hauptsächlich Ton-, Kupfer- und Bronze- wie auch Steingegenstände ausgegraben. Die Bauweise der Häuser, Baderäume, Straßen ähnelt denen von Harappa und Mohenjo daro. Der oberen, also jüngeren Jhukar-Kultur gehören zahlreiche, mit Töpferscheibe gefertigte Tonwaren an. Durch charakteristische Merkmale in Muster und Dekoration unterscheidet sich diese Keramik wesentlich von den Tonwaren der Harappa-Kultur. Der Keramik der Harappa-Kultur eignet als charakteristisches Merkmal, daß ihre Zeichnungen in Tiefschwarz auf hochpoliertem rotem Grunde meist als sich schneidende Kreise, manchmal als ein flüchtig gezeichneter Pfauenhahn dargestellt sind, besonders auf größeren Wasserkrügen. Kleinere Gefäße mit gleichen Zeichnungen dienten zur Aufbewahrung von Kochöl oder Augentinktur, die damals Männer wie Frauen anwandten. Die Jhukar-Keramik zeigt schwarze und rote Zeichnungen auf gelbem oder blaßrotem Untergrund. Meist sind es geometrische oder sehr konventionelle Muster, aber auch Pflanzenblätter oder Knospen an gekrümmten Stengeln, in schwarzer oder tiefer Purpurfarbe ausgeführt. Charakteristische rote, breite horizontale Bänder trennen die verschiedenen dekorativen Muster. Tonwaren mit ähnlichen Zeichnungen hat Baron Max von Oppenheim in Tell Halaf in Nordassyrien und E. L. Mallowan in Tell Chagar Bazar ausgegraben. Es scheinen so engere Beziehungen zwischen der Tell Halaf-, also syrischen, und dieser älteren (?) indischen Zivilisation bestanden zu haben. Die Frage bleibt nur, ob diese Kultur etwa vom Westen (Syrien) zum Osten gewandert ist, da die Tell Halaf-Kultur älter zu sein scheint

als die indische Jhukar-Kultur, oder aber vom Osten nach Westen. Baluchistan wie auch das Hochland von Iran (Persien) bilden wohl die Brücke zwischen beiden Kulturen, ebenso wie zwischen der Harappa-, Mohenjo daro- und der Ur-, Uruk-Zivilisation im Zweistromlande. Vielleicht werden spezielle Grabungen in den genannten Ländern einmal die heute noch fehlenden Mittelglieder zutage fördern.

Auch die hier in Chanhu daro gefundenen runden Tonsiegel-amulette unterscheiden sich nach Gestalt und Dekoration völlig von den rechteckigen Siegelamuletten von Harappa und Mohenjo daro. Sie sind teils an den Seiten, teils auf der Rückseite durchlöchert und tragen zu beiden Seiten Zeichnungen und Muster in Reliefdarstellung, aber keine Inschriften. Ihre Ausführung ist ziemlich roh. Es bleibt fraglich, ob ihre Verfertiger überhaupt schreiben konnten. Auch sie ähneln mehr manchen Siegelamuletten von Früh-Elam und der hethitischen Kultur, so daß auch sie wieder zum Westen nach Syrien-Mesopotamien weisen. Die Siegel und Siegelamulette der Harappa-Kultur in Chanhu daro sind alle aus Steatit (Talkstein oder Seifenstein) gefertigt. In Material und dargestellten Tieren ähneln sie völlig den von Mohenjo daro und Harappa. Viele davon tragen auch eine weiße Schicht, um sie wohl eindrucksvoller zu gestalten. Die Siegel dienten wohl meist als Amulette, aber auch als Verschlusssiegel. Sie wurden dann an Ballen von Gütern angehängt. Dies Volk am Indus hatte ja ausgedehnte Handelsbeziehungen, vor allem zu Mesopotamien. Man fand dort (so in Ur¹, Kisch, Escheunna) bei Grabungen, die in die 1. Hälfte des 3. Jahrtausend v. Chr. reichen, vielfach indische Waren und auch einige 18 solcher indischer Siegel. Diese letzteren Funde, von denen ich einige Stücke im Universitätsmuseum zu Philadelphia USA. bei den Ausgrabungsobjekten von Ur, wie im Britischen Museum zu London sah, sind bedeutungsvoll, da durch sie die Datierung der Ausgrabungsschichten vom Indusstal ermöglicht wurde. Andererseits fand man hier in Indien auch mesopotamische Waren, aber keine sumerischen Siegel von dort. Die wirtschaftlichen Beziehungen dieser bedeutenden Handelstädte zu Südmesopotamien (Sumer wie zur frühdynastischen Zeit Babyloniens) stehen außer Zweifel. Auch die Überreste eines großen Magazins mit 12 inneren, parallelen Mauern erweisen ausgedehnten Handel. Deswegen muß aber noch kein genealogischer Zusammenhang zwischen beiden Kulturen erschlossen werden. Allgemein menschliche, geistige und technische Gegebenheiten konnten hier wie dort unabhängig eine ähnliche Kultur erstehen lassen. Beinpfriemen sprechen dafür, daß das Volk der Jhukar-Kultur auch Korbflechterei und die Herstellung von Textilwaren kannte. Ein Kopfruher aus bemaltem Ton sollte die Haarfrisur seiner Trägerin bei Nacht schützen (ähnlich wie in Japan und bei manchen Negerstämmen).

Die tieferliegende Harappa-Kultur ist in Chanhu daro vertreten durch Überreste von Wohnhäusern aus sonnengebrannten Ziegeln, von Baderäumen, Straßen, wie dies auch in Mohenjo daro und Harappa der Fall ist. Kupfer- und Bronzegeräte, dünne einfache und Doppeläxte, Pfeil- und Lanzenspitzen, Keulen, Meißel, Gefäße, Kosmetikfläschchen, das Miniaturmodell eines von Ochsen gezogenen zweirädrigen Karren mit giebelförmigem Dache und vorne sitzendem Fahrer, wie man ein ähnliches Stück auch in Harappa ausgrub, finden sich vielfach. Noch heute

¹ Charles Joseph Gadd, Seals of ancient Indian style found at Ur.

begegnen wir ähnlichen Fahrzeugen in dieser Gegend. Tonfigürchen einer Muttergottheit gleichen den in Harappa und Mohenjo daro gefundenen. Bleimassenüberreste zeigen, daß auch dies Metall verarbeitet wurde. Hingegen fehlt Eisen hier ebenso wie auch in Mohenjo daro und Harappa. An menschlichen Knochen wurde nur ein Schädel gefunden, der in einem Krug aufbewahrt wurde. Im Vergleich zu den Bronze- und Kupferwaren sind Steingegenstände geringer an Zahl. Hauptsächlich sind es kugelförmige Waren, zylindrische oder ohrförmige Fläschchen. Vielfach sind diese Gegenstände aus hartem Stein mit Hilfe eines steinernen Trillbohrers, wie man sie gleichfalls fand, gefertigt, andere Gegenstände auch aus Steatit. Sehr interessant ist ein ganzer Satz von Gewichten aus Stein, wie man sie auch in Mohenjo daro in sehr schönen Exemplaren sieht. Beilmesser, Schlüssel sind gleichfalls manchmal aus Stein, aber auch aus Alabaster gemacht. Interessant sind Steinpaletten für kosmetische Mittel, die auf Tontischchen mit vier kurzen Füßen gestellt wurden. Auch davon hat man manche Exemplare, allerdings meist zerbrochen, gefunden. Sehr reich sind die Spielwaren vertreten, wie Tonwagen mit zwei oder vier Rädern, gezogen von einem Paar buckeliger Ochsen, Widder mit Vließ, das durch rote Linien angedeutet ist, auf zwei Rädern, mit einem Loch durch den Nacken, um Riemen durchzuziehen. Es gab wohl eigentliche Spielwarenersteller, von denen die meisten Sachen stammen. Doch kneteten sich wohl auch Kinder selbst solche Sachen aus Lehm und trockneten, bzw. buken sie dann in Erdgrübchen, die mit Brennmaterial gefüllt waren, oder direkt in der Sonne. Rotbraune Pfeifen von ovaler Form oder in der Gestalt einer Henne, hübsch bemalte Klapper für Kinder wurden gleichfalls gefunden, ebenso wie auch in Mohenjo daro.

Eine Entzifferung der Hieroglyphenzeichen phonetischer Art mit pikto- und ideographischem Ursprung auf den Siegelamuletten ist bis zum heutigen Tage noch nicht gelungen. Sie wird wohl erst einwandfrei möglich sein, wenn vielleicht einmal ein zweisprachiges Siegel zutage gefördert wird. Die Frage läßt sich nur lösen im Zusammenhang mit dem Problem: Welcher Kultur gehört diese älteste Induszivilisation überhaupt an? Ist sie protoindisch, -dravidisch, also prävedisch und präarisch, wie John Marshall², R. D. Banerjee und Fr. H. Heras in verschiedenen Artikeln³ annehmen? C. J. Gadd und Sidney Smith vom Britischen Museum vertreten die Auffassung von engen Beziehungen zwischen Mohenjo daro und dem nichtsemitischen, arischen Sumer. Auch Wadell ist 1925⁴ der Anschauung, diese Völker am Indus

² Mohenjo daro and the Indus Civilization, an official account of Archaeological excavations 1922/27, 3 Bde., London 1931.

³ Light on the Mohenjo daro Riddle, in The New Review, Mai—Juli 1936; The Religion of the Mohenjo daro People according to the Inscriptions in Journal of the University of Bombay 5 (1936), S. 1—29; Two Proto-Indian Inscriptions from Chanhu daro aus dem Journal of the Bihar and Orissa Research Society 22 (1936), part. 4; Chanhu daro and its Inscriptions, Another site of the Indus Valley Culture aus St. Xaviers-College Magazine 29 (1936), 102—108; The Minavan in Mohenjo daro aus dem Journal of Oriental Research, Madras 1936; Sumerian Epigraphy aus The New Review 1936; Mohenjo daro, the people and the Land; India, the empire of the Svastika aus Coronation Souvenir, Bombay 1937; La scrittura di Mohenjo daro aus „Asiatica“ 3 (1937), Fasc. 2; Karnataka and Mohenjo daro aus The Karnataka historical Review 4 (1937), Dharwar 1937.

⁴ Indo-Sumerian Seals deciphered.

seien Sumerer gewesen, ebenso Pran Nath 1935. Dikshitar hält die älteste Induskultur für eine arische Kultur, desgleichen auch Sarup (1935). Dr. G. R. Hunter⁵ vertritt die Meinung, im Industale wären vor der arischen Einwanderung⁶ wohl dravidische Stämme gegessen. Es könnte aber ebenso auch ein anderes uns unbekanntes Ufer- oder Seevolk anderer Rasse hier gelebt und diese älteste Kultur geschaffen haben (S. 12). Woher aber dies „Seevolk“ kam, wissen wir nicht. Es bleibt sicherlich höchst unwahrscheinlich, daß es aus der Malayenwelt oder gar aus dem über 13 000 Seemeilen entfernten Polynesien stammte. Es weisen auch keine Zusammenhänge materieller Kultur dorthin. Hingegen ähnelt die Schrift der sumerischen und protoelamischen Schrift; einige Zeichen könnten vielleicht auch den altägyptischen Hieroglyphen entstammen. Stephan Langdon war anfänglich (1927) gegen jegliche Beziehung zwischen der Schrift von Mohenjo daro, Sumer und Proto-Elamit. Schrift. Später gab er aber doch die Möglichkeit einer gewissen Beziehung zu den Schrifttafeln von Jemdet Nasr (3200 v. Chr.) und Kish zu. Neuestens glaubt H. Heras die Entzifferung der bisher unlesbaren Hieroglyphen gefunden zu haben. Leider ist das von ihm dafür in Aussicht gestellte philologische Hauptwerk noch nicht erschienen. Aus eigener Kenntnis mancher gegenwärtig in Südindien noch lebender dravidischer Sprachen (Tamil, Tulu, Telugu, Kannada, Parnvas usw.) nimmt er diese piktographischen Schriftzeichen als dravidisch und deutet sie dann phonetisch. Den Beweis für diese dravidische Interpretation muß er aber erst erbringen. Seine Deutung wurde bisher von der wissenschaftlichen Welt abgelehnt.

Selbst mit der über zehntausend Meilen entfernten Kultur der Osterinseln im Pazifischen Ozean suchte man die älteste indische Kultur in Beziehung zu bringen. Einen solchen Zusammenhang zwischen den beiden piktographischen Zeichenschriften behauptete zuerst T. de Lacouperie⁷. Er glaubte die Harappaschrift mit jener des Königs Ashoka und diese wiederum mit der Schrift von Lolo (Szetchuen-China) verbinden und von hier eine Brücke zu den Osterinseln schlagen zu können. Auch Guillaume de Hevezy vertrat diese Anschauung in verschiedenen Aufsätzen⁸. Dieser Ansicht haben sich auch S. Langdon, H. Geldern, Alan, Roß, Rivet u. a. angeschlossen. Manche der Osterinseltafeln befinden sich im Museum der Pictus-Schwester in Braine-Le Comte (Belgien). Die Schriftzeichen der aus Holz gefertigten Ostertafeln scheinen sich indes nicht gleichzubleiben, die Figuren sind vielfach nicht völlig durchgearbeitet, besonders Beine, Arme usw. sind oft nicht vollständig. Man müßte von den verschiedenen Formen der Schrift-

⁵ The Script of Harappa and Mohenjo daro and its connection with other scripts, London 1934.

⁶ Die Einwanderung der Arier nach Indien erfolgte ja erst um 2000—1500 v. Chr.

⁷ Beginnings writing in Central and Eastern Asia, London 1894.

⁸ „Ecriture de l'île de Pâques“ im Bulletin de la Société des Americanist de Belgique, Brüssel 1932, S. 120—127; „Océanie et Inde préaryenne: Mohenjo daro et l'île de Pâques“ im Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient XIV—XV, Paris 1933, S. 29—50; ders., Sur une Ecriture Océanienne, Le Mans 1933; „Osterinselschrift und Indusschrift“ in Orientalischer Literaturzeitung 37 (1934), S. 60—74; „Los geroglyphicos de la isla de Pascua y de l'India“, Zig zag, Santiago de Chile vom 25. IV. 1935; Stephen Chauvet, L'île de Pâques et ses mystères.

zeichen natürlich die meistgebräuchlichen, nicht etwa die selteneren gegenseitig zum Vergleich heranziehen. Auch die einzelnen Indushieroglyphen wandeln sich stark. Die Indusschrift wurde von rechts nach links gelesen, manchmal freilich auch von links nach rechts (Boustropaedon), die Schrift der Ostertafeln von oben nach unten (ähnlich wie noch heute in China und Japan), von links nach rechts wie die Eingeborenen dort noch häufig bekunden. Auf den ersten Blick scheint kein Vergleich möglich zu sein zwischen der hochstehenden Induszivilisation mit ihren Schöpfungen und der einfachen materiellen Kultur der Polynesier. Nur einige Zeichen in beiden Schriften scheinen sich zu gleichen. Dies braucht nicht wunderzunehmen. Denn bei allen Bildschriften (der Sumerer, Elamiten, Ägypter, der Indusbevölkerung, der Chinesen, Japaner, wie der Indianer Süd-, Mittel- [Cuna-Indianer in Panama, O. Jidwa usw.] und Nordamerikas) finden sich manche gemeinsame Zeichen. Dies entspricht ja dem Wesen einer Bildschrift. Hevezy scheint auch bei der Wiedergabe der Zeichen nicht mit der nötigen Genauigkeit und Sorgfalt verfahren zu sein. So finden sich Analogien nur in seiner ungenauen Wiedergabe, nicht aber in Wirklichkeit auf den Originalsiegelzylindern bzw. deren Wiedergabe durch Marshall, Hunter usw. Die hölzernen Osterinseltafeln entstammen zudem erst dem 18./19. Jahrhundert. Sie sind aus vergänglichem Material bereitet. Selbst Eichenholz würde sich in der tropischen Feuchtigkeit nicht 6000 Jahre lang halten. Sie sind zudem aus europäischer Eiche gefertigt. Kaum glaublich erscheint, daß die Schriftzeichen der Polynesier sich fast 6000 Jahre unverändert erhalten hätten. So bliebe ein Zusammenhang der Induszivilisation um etwa 3000 v. Chr. mit der der modernen Zeit angehörigen Osterinselschrift höchst merkwürdig⁹.

Auch ein Zusammenhang der Indusschrift mit der altchinesischen Schrift wurde behauptet, so von Heine Geldern, Anna Rottauscher-Wien, Shiro Kogoroff-Peiping. Nähere Beweise hierfür wurden aber bisher nicht vorgelegt.

Meriggi sucht die Schrift ideographisch zu lesen (Zeitschr. f. Deutsche Morgenländische Gesellschaft N. F. 12, 200). Jüngst will B. Hrozný¹⁰ eine gewisse Ähnlichkeit der proto-indischen Schrift mit der „hethitischen“-hieroglyphischen Schrift gefunden haben. „Im Großen und Ganzen kann man sagen, daß die proto-indische Schrift zum Teil aus der ‚hethitischen‘ Hieroglyphenschrift abgeleitet worden ist. Dabei wurden die einzelnen ‚hethitisch‘-hieroglyphischen Zeichen nicht selten beträchtlich abgeändert.“ „In der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. wurde Nordindien von einem uralten, man kann sagen ältesten, indoeuropäischen Volk (hethitische, richtiger wohl kuschitische Proto-

⁹ Vgl. weiterhin C. de Harlez, *L'île de Pâques et ses monuments graphiques*, Löwen 1898; Harrison Park, *The Hieroglyphiques of Easter Island* im *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Bd. 3, London 1874; M. Haberlandt, *Die Schrifttafeln der Osterinseln*, Braunschweig 1892. Mit Recht hat sich darum Alfred Métraux gegen einen solchen Zusammenhang zwischen den beiden Kulturen ausgesprochen in seinem Aufsatz „The Proto-Indian Script and the Easter Island Tablets“ im *Anthropos* 33 (1938), S. 218—239.

¹⁰ Bedřich Hrozný, *Ueber die älteste Völkerwanderung und über das Problem der proto-indischen Zivilisation*. Ein Versuch, die proto-indischen Inschriften von Mohendscho-Daro zu entziffern (Monografie Archivu orientálního Nr. 7), Prag 1939.

Inder) beherrscht.“ „Diese Inschriften zeigen uns, daß die proto-indische Bevölkerung des Flußgebietes des Indus sehr gemischt war und daß sie teils aus der indoeuropäischen Bevölkerung der hieroglyphischen ‚Hethiter‘, d. h. jener ‚Hethiter‘, die die hieroglyphische Schrift benützten, teils aus nicht indoeuropäischer, subaräischer oder churrischer Bevölkerung kaspischer Herkunft, teils möglicherweise auch aus kassiticher und elamischer Bevölkerung bestand“¹¹.

Möglicherweise war die Urheimat dieses vorarischen, hier in Indien nicht autochthonen Volkes mit seiner hohen Kultur und Zivilisation einmal im Kaukasus- oder Kaspischen Meeresgebiet. Von dort war es einst aufgebrochen und hatte sich dann auf seiner Wanderung geteilt: ein Zweig folgte nach Überquerung der Hindukusch- bzw. Karakorum- oder Kabulpässe dem Industale, ein anderer ließ sich über die iranische Hochfläche und ihre Randgebirge wandernd im Zweistromlande nieder (protoelamisch-sumerische Stämme). Der indische Zweig erreichte in mancherlei Hinsicht eine höhere materielle Kultur als jener in der mesopotamischen Tiefebene oder die Völker Ägyptens und der Ägeis zur gleichen Zeit.

Soweit die Siegel bezeugen, blieb diese piktographische Schrift durch alle Schichten der Induszivilisation die gleiche. Vielleicht wurde in späterer Zeit die Brahminenschrift von ihr hergeleitet, wie schon Alex. Cunningham und St. Langdon vermuteten. Irgendwelche, auf vergängliches Material (Palmlblätter, Holz oder Leder) geschriebene Texte, Urkunden, Ritualtexte usw. wurden leider bis heute nicht gefunden¹². Wenn es überhaupt derartiges gab, wäre es natürlich längst zerfallen*.

Rundschau

Das deutsche katholische Missionswesen unter den Auswirkungen des Krieges

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

Über die Wirkungen des Krieges auf das gesamte heimatliche wie überseeische Missionswesen der Kirche läßt sich zur Zeit noch kein allgemeines übersichtliches, klares und abgeschlossenes Bild geben. Die Berichte aus den Missionen sind spärlich; überdies meist von Furcht vor Mißdeutung unbestimmt und unzureichend abgefaßt. Viele erreichen ihr Ziel überhaupt nicht oder sind bei der Ankunft bereits von neuen

¹¹ Olga Fröbel, Kapteyn, Vorträge über Gestalt und Kult der Großen Mutter, Zürich 1938.

¹² Vgl. Archaeological Survey 1920/21—27/28; Archaeological Report for 1928/29, London 1933; S. V. Venkateswara in Aryan Path, Januar 1930, und im Half-yearly Journal of the Mysore University, Bd. 3, Nr. 2; Ders., Proto-Indian Culture in The Cultural heritage of India, Bd. 3, Calcutta o. J., S. 38—63; Memoir on Sindh, 1933; E. J. H. Mackay, Further excavations at Mohenjo daro, 2 Bde., Delhi 1937/38 (Bericht über die Ausgrabungen von 1927—31); Ders., The Indus Civilization, London 1935, deutsch von Max Müller, Leipzig 1938; Ramaprasad Chanda, Survival of the prehistoric civilization of the Indus Valley, Calcutta 1929; weiterhin verschiedene Aufsätze und Berichte in The Illustrated London News, Bd. 160 (1922) — 194 (1939).

* Über die uns vor allem interessierende religiöse Welt dieser Epoche und deren Fortwirken bis in die Gegenwart berichtet ein weiterer Beitrag des Verfs.

Entwicklungen überholt. Auch zwischen den Instanzen der verschiedenen Provinzen eines missionierenden Ordens ist infolge der Ausdehnung des Krieges und der Besetzung kaum eine Verständigung möglich und eine internationale Missionsaktion geradezu undenkbar. Die allgemeinen jährlichen Zentralratstagungen der päpstlichen Missionswerke sind im Jahre 1940 und 1941 weggefallen sowohl wegen der Schwierigkeiten einer Romreise für die Nationalvertreter wie auch wegen der ziemlich allgemeinen Geldsperre der am Missionswerke beteiligten Länder. Unter dem Personalmangel infolge von Mobilisation, Mangel an Nachschub benötigter Kräfte, Sterbefällen usw. sowie unter dem immer größer werdenden Mangel an materiellen Mitteln, ja oft am Lebensnotwendigen für das Missionspersonal schrumpfen viele herrliche Werke der Erziehung und Karitas zusammen.

Das überseeische deutsche Missionswesen leidet in vielfacher Hinsicht unter den Einwirkungen des Krieges noch mehr als die Missionsbasis der Heimat. Zuerst bedeutet das Ausbleiben neuer Personalkräfte seit Kriegsausbruch ein Verlangsamen des Arbeitstempos und fast aller missionarischen Unternehmungen mitten im herrlichsten Schaffen und sozusagen unmittelbar vor dem Einbringen einer herangereiften schönen Ernte. Viele Schulen mußten geschlossen werden, der Ausbau unterbleiben und die Gründung angebahnter neuer Christengemeinden auf unbestimmte Zeit vertagt werden. Anfänglich gelangten zwar noch Missionare über neutrale Häfen und via Sibiria namentlich zu den ostasiatischen Missionsfeldern; aber nach Jahresfrist waren auch diese Wege fast ganz verschlossen. Mit drückender Sorge schauen die Missionare der Zukunft entgegen, die ihnen infolge der Einschränkung der Heimat-Missionsbasis auch nur geringen Nachschub zu versprechen scheint.

Einige Missionen leiden aber auch direkt unter den Kriegerscheinungen. So die Missionen der Missionare vom heiligsten Herzen (Hiltrup) in Shihtsien in Kweichow-Südchina, der Dominikaner in Tingchow und der Salvatorianer in Fokien-Ostchina, der Franziskaner in Yungchow-Mittelchina, in Shochow-Shansi und in Tsinanfu-Shantung, der Kapuziner in Kansu und besonders auch der Steyler in den beiden Honanmissionen Sinyanchow und Sinsiang, in den Shantungmissionen von Yenchowfu, Tsa Chowfu, Ichowfu und Tsingtau sowie in den Missionen von Kansu, Sinkiang und Sining (Ostturkestan und Tibet). Bald sind es direkt kriegerische Ereignisse, dann Räuberwirren, Plünderung und im Gefolge Hungersnöte, ansteckende Seuchen, Brandschatzungen usw. Fünf Steyler Missionare schmachteten bis anfangs 1941 anderthalb Jahre lang in turkestanischen Sowjetgefängnissen und weilen noch fern von ihrem Wirkungsfeld.

In Japan mußten auch die deutschen Missionsobern: Franziskaner in Sapporo, Jesuiten in Hieroshima, Steyler in Niigata und Nagoya, sowie die Benediktiner von Sankt Ottilien und Kapuziner in Korea die Leitung ihrer Missionsgebiete in die Hände von einheimischen Priestern übergeben. Auch die oberste Leitung ihrer Schulen, namentlich auch der von deutschen Jesuiten geleiteten Universität Tokio usw. entglitt im Zuge derselben Nationalisierung des japanischen Missionswesens ihren Händen.

In ungleicher Weise ist in den verschiedenen britischen Kolonialländern das deutsche Missionspersonal von der Internierung und Einschränkung seiner persönlichen Freiheit oder seines

Wirkens betroffen worden. In der Apostolischen Präfektur Bénué (Nigeria) wurden alle 17 deutschen Missionare vom Heiligen Geist bei Beginn des Krieges unter Bewachung durch einen schwarzen Polizisten auf der Station Makurdi eingesperrt. Ihre Freilassung wurde später durch Einschränkung auf zwei Missionsstationen, Verzicht des Ap. Präfekten Kirsten auf seine Amtsausübung usw. wieder eingeengt und gegen Ende des Jahres 1940 durch erneute Internierung aufgehoben. Ein Brief des Ap. Präfekten vom 22. Dezember 1940 meldet, daß alle 26 Patres, 3 Brüder und 7 Mill Hiller Patres der Kamerunmission von Buéa im Internat Camp Jamaica in Westindien untergebracht sind. Auch das Würzburger missionsärztliche Personal: Gräfin Brühl, Dr. Kohlborn, Pfirman, Dr. Noeth, Diedrich mit Frau und Dr. Strerath befinden sich dort. In dieser Gruppe sind auch die wenigen deutschen Missionare von Südnigeria (Onitsha) einbegriffen, dessen Ap. Vikar Dr. Heery die Verwaltung der Mission übernommen hat.

Im alten Deutsch-Südwestafrika ist bis zur Stunde noch keine Internierung katholischer Missionare erfolgt. Mitte Oktober 1940 konnte Mgr. Gotthardt als Ap. Vikar und Oberer der Oblatenmission von Windhuk noch schreiben, daß alle Missionare auf ihrem Posten seien und daß die apostolische Arbeit in keiner Weise behindert sei. Dasselbe meldet der Osservatore Romano vom 26.—27. Mai 1941. Die Nachbarmission der Oblaten vom hl. Franz von Sales in Großnamaland dürfte sich in ähnlicher Lage befinden. Die Patres durften im Jahre 1939 ihrer Arbeit weiter nachgehen, aber unter Kontrolle und nur auf ihren jeweiligen Stationen, die sie nicht ohne behördliche Genehmigung verlassen durften.

Im alten Deutsch-Ostafrikagebiet wirken die deutschen Weißen Väter in der Ap. Präfektur Tukuyu, die deutschen und schweizerischen Benediktiner in den Abteigebieten Ndanda und Peramiho, sowie vereinzelte Heilig-Geist-Missionare in Kilimandscharo und Bagamoyo und einige deutsche Weißen Väter in Urundi, Ruanda, Tanganika und Viktoriassee. Es dürfte nur ein Pater der Missionare vom Hl. Geist, der auf einer deutschen Farm im Iringagebiet tätig war, und ein Bruder der Benediktiner von Ndanda direkt interniert sein. Bis Mitte des Jahres 1940 konnten im allgemeinen die deutschen Missionsarbeiter in ganz Ostafrika ihre apostolische Tätigkeit fortsetzen. Der Missionsobere von Tukuyu mußte allerdings sein Amt als Ap. Präfekt niederlegen und sein Gebiet unter die Verwaltung des Vikars von Tabora stellen. Anfangs war auch den deutschen Missionaren in Ostafrika nur der Aufenthalt und die Wirksamkeit auf ihren bisherigen Stationen gestattet, was dann jedoch gemildert wurde. Inzwischen sind gegen die Leitung von Hauptstationen durch deutsches Missionspersonal Schwierigkeiten entstanden. So wurde ein umständlicher Austausch von deutschen und irischen, schweizerischen, amerikanischen usw. Missionaren anderer Gebiete notwendig. Die ottilianische Benediktinermission Peramiho erhielt 7 elsässische und irische Missionare vom Hl. Geist von Kilimandscharo zur Leitung ebenso vieler Stationen, während 7 Benediktiner sich nach Kilimandscharo als einfache Mitarbeiter begaben. Ndanda erhielt 5 elsässische und irische Heilig-Geist-Missionare von Bagamoyo und 1 englischen Benediktiner und 1 schweizerischen Kapuziner von Daressalam ohne Austausch.

10 Süd- und Nordtiroler Mill Hiller von Kenya-Uganda (Vikariat Oberrnil) befanden sich anfangs des Jahres 1941 mit etwa

70 italienischen Consolatamissionaren in einem Konzentrationslager in Uganda. Dasselbe Los mögen wohl auch die übrigen deutschen Missionare von Uganda teilen.

Ein großes Missionsfeld versehen deutsche Missionare und Schwestern im Bereiche der südafrikanischen Union. Am Sambesi in Rhodesia arbeiten einzelne deutsche Jesuiten. Ebendasselbst im Buluwayogebiet wirken Mariannhiller. Das Hauptmissionsfeld dieser letzteren aber ist Mariannhill selbst und die jüngere Mission von Umtata. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien bearbeiten das Vikariat Eshowe, Siegburger Benediktiner Nord-Transvaal. Die deutschen Limburger Pallottiner versehen drei Missionen der Kapkolonie: Kapstad, Oudtshoorn und Queenstown. Bayrische Franziskaner wirken in Kokstad (Natal), Weiße Väter in Langwa und am Banguellensee. Deutsche Herz-Jesu-Priester betreuen das Vikariat Aliwal, Missionare — Söhne vom hl. Herzen aus Ellwangen Lydenburg, die Missionare vom Heiligen Geist Kronstad und die deutschen Hünfelder Oblaten das Vikariat Kimberley. Alle diese Missionen sind noch im ersten Aufblühen und haben unsägliche Mühen und Opfer der Missionare seit dem Weltkriege gekostet. Herrliche Hilfsarbeit leisten in ganz Südafrika viele deutsche Ordensschwestern: Dominikanerinnen, Kreuzschwestern, Schwestern vom Kostbaren Blut, Tutzinger Benediktinerinnen usw.

Bis zur Maioffensive im Jahre 1940 fanden im allgemeinen keine Internierungen von katholischen Missionaren in allen diesen Gebieten statt. Einige Mariannhiller wurden vorübergehend zwar interniert, dann aber wieder freigelassen. Es mußten aber durchweg überall die einzelnen deutschen Missionare innerhalb ihrer Stationsgebiete verbleiben oder wenigstens das Verlassen den Behörden mitteilen. Von dieser Anmelde- und Kontrollpflicht waren auch die Schwestern nicht ausgenommen. Infolge derartiger Beschränkungen mußten viele Schulen aufgegeben werden. Die Pastoration mancher kleineren Posten war sehr erschwert.

Das Vorrücken der deutschen Truppen im Westen Europas führte alsbald in ganz Südafrika zu zahlreichen Internierungen auch der deutschen Missionare. Davon ausgenommen scheinen bislang zunächst die deutschen Jesuiten am Sambesi zu sein, von wo unter dem 18. März 1941 geschrieben wird: „Alle sind wohlauf, unbehinderte Tätigkeit, merken nichts vom Krieg, Behörden sind uns wohlgesinnt, unterstützen die Arbeit wie früher . . . Es ist zum Aushalten am Sambesi!“ Ebenfalls von der Internierung nicht betroffen scheinen die Pallottiner von Oudtshoorn zu sein (Zentralkapland). Desgleichen sind wohl sämtliche Schwestern von der Internierung ausgenommen und in ihrem Wirken ziemlich unbehindert. Durch Vermittlung des Roten Kreuzes in einem Briefe vom 31. März 1941 teilte z. B. die Generalpriorin der Dominikanerinnen von Schlehdorf mit, daß es allen Schwestern noch gut gehe. Ähnlich berichten die Missionsdominikanerinnen von Volkersberg aus Swaziland und Natal gegen Ende des vergangenen Jahres (1940). Die Menzinger Kreuzschwestern erhielten in verschiedenen kurz vor Weihnachten 1940 geschriebenen Briefen aus Kapstadt Mitteilungen, nach denen die Verhältnisse für die Schwestern in Südafrika ziemlich normal geblieben sind. Bisher liegt nur die Nachricht über die Internierung einer Ordensfrau im Protektorat von Betschuanaland vor.

Von der Internierung schwer betroffen wurde das Vikariat des Benediktinerbischofs Spreiter, der schon im Weltkrieg durch Internierung in seinem damaligen Sprengel Daressalam sämtliche Missionare verlor. Sein jetziger Sprengel Eshowe büßte 20 junge Missionare ein, zunächst 5 Patres und 8 Brüder seit dem 17. Juni 1940 im Gefangenenlager Baviaanspoort bei Pretoria und etwas später 2 Patres und 5 Brüder im Lager Leeuwkop bei Pretoria. Die Missionare vom Heiligen Geist im Vikariat Kroonstad mußten 18 Patres und 7 Brüder ins Gefangenenlager von Baviaanspoort ziehen lassen. Der anfänglich mit internierte Bischof Klerlein wurde wieder freigelassen. Mit Hilfe holländischer Dominikaner und des irischen früheren Vikars von Südnigeria Shanahan halten einige verbliebene Patres die Arbeit aufrecht. Von der Internierung sind weiter betroffen die bayrischen Franziskaner von Kokstad, die Herz-Jesu-Priester von Aliwal, Mariannahiller und Pallottiner von Queenstown usw. In Kokstad wurden im Juli 1940 8 Patres und alle Brüder interniert. Nur der Bischof und 4 Patres können noch wirken . . . Etwa 100 Missionare waren wahrscheinlich Ende September 1940 im Lager Andalusia, 35 in Baviaanspoort, wenige in Leeuwkop.

Vereinzelte deutsche Missionskräfte in Ägypten sowie die zahlreichen Borromäerinnen von Trebnitz in Kairo und Alexandrien konnten bis Anfang 1941 unbehindert ihren Seelsorgs- und Schularbeiten nachgehen.

So schwer aber die Kriegseinwirkungen auf das afrikanische Missionswerk auch sein mögen, so darf man sie doch nicht allzu katastrophal ansehen. Nach einer Berechnung von protestantischer Seite in dem Organ „Junge Kirche“ Nr. 5 vom 4. März 1941 sind durch die Deportierung und Internierung evangelischer und katholischer Missionskräfte deutscher Nationalität nur etwa 10 Prozent des gesamten afrikanischen Missionspersonals betroffen. Auf evangelischer Seite stehen also noch etwa 8400 und auf katholischer Seite noch etwa 19000 ausländische Missionsarbeiter auf dem Arbeitsfelde.

In Palästina wurden schon ziemlich bald nach Beginn des Krieges viele deutsche Patres und Schwestern interniert oder in ihrer Wirksamkeit auf bestimmte Schulen eingeschränkt. So nahm das österreichische Hospiz zu Jerusalem 29 Priester und Brüder verschiedener Orden auf, andere wurden in Akkon interniert. Borromäerinnen von Jerusalem, Tabgha und Emmaus durften das Mutterhaus in Jerusalem nicht verlassen, die von Beirut mußten sich nach Ainab im Libanon zurückziehen; die Benediktiner wurden in ihrem Heim der Dormitio auf Sion interniert. Später gelang es dem Apostolischen Delegaten Msgr. Testa, die Freilassung für die deutschen Missionskräfte zu erwirken, bis die Maioffensive der Deutschen im Westen 1940 zu einer abermaligen und endgültigen Internierung führte. Im April 1941 waren 124 Borromäerinnen und 6 Laien im Mutterhaus der Borromäerinnen interniert; im Lager 6 „Flagellation Convent“ sind 58 Personen untergebracht: 25 Benediktiner, 10 Franziskaner, 5 Brüder des hl. Johannes von Gott, 3 Vinzentiner, 2 Weltpriester, 2 Jesuiten, 3 Schulbrüder, 5 Schwestern von Vöklabruck und 3 andere Ordensleute.

In Britisch Indien wurden gleich zu Anfang des Krieges etwa 70 deutsche Patres und Brüder: Jesuiten, Steyler Missionare, Franziskanerbrüder, Mitglieder von „Regina apostolorum“ und einzelne Millhiller interniert. Die Steyler, insgesamt 34 Patres und Brüder, wurden

auf ihrer Missionsstation von Mhow in der Ap. Präfektur Indore, die Jesuiten und die übrigen in Ahmednagar festgesetzt. Durch die Bemühungen des Apostolischen Delegaten Kirkels, des Erzbischofs von Bombay, des Bischofs Poli von Allahabad, des Steyler Ap. Präfekten Msgr. Janser in London usw. wurde die Freilassung fast aller erwirkt. Gewisse Einschränkungen aber blieben für sie bestehen. Neue Internierungen erfolgten indessen im Laufe des Jahres 1940 und es ist zu fürchten, daß zur Zeit sehr viele deutsche Missionare wieder in Lagern sich befinden. Für die ältesten Missionare und die Ostmärker scheint vielleicht eine Ausnahme gemacht worden zu sein. Auch für die Missionsschwestern dürfte eine ziemliche Bewegungs- und Wirkungsfreiheit bestehen.

Die deutschen Missionare der Steyler Missionsgesellschaft, die in Holländisch-Ostindien wirken, wurden nach den Kriegseignissen im Mai 1940 alsbald ihren beiden Arbeitsfeldern auf Flores und Timor entzogen und zu etwa 40 Patres und 18 Brüdern einem Sammellager auf Sumatra überwiesen. Der Internierungsort schien lange Java zu sein. Über das Schicksal von Mission und Gefangenen konnte man lange Zeit keine zuverlässigen Berichte erhalten. 6 ältere Missionare sind inzwischen wieder in ihren Wirkungskreis zurückgekehrt. Die blühende Steyler Mission leidet schwer unter diesem Personalverlust. Auch die deutschen Patres der Missionare vom hl. Herzen (Hiltrup) in Holländisch-Neuguinea mußten sich die Deportation in ein Gefangenlager nach Java (?) gefallen lassen.

Die Steyler Mission in den beiden Neuguinea-Vikariaten scheint keinen direkten persönlichen Freiheitsbeschränkungen unterworfen zu sein, außer der monatlichen Meldepflicht. Doch ist der briefliche Verkehr mit der Heimat fast vollständig unterbunden. Nicht ganz so gut kam das Nachbarvikariat der Herz-Jesu-Missionare von Hiltrup auf Neupommern davon. Zunächst mußte auf Befehl der australischen Regierung die Leitung des Missionssprengels von einem australischen Pater übernommen werden. 5 Patres wurden im Laufe des Jahres 1940 ausgewiesen. 3 neue deutsche Patres durften allerdings noch nach Kriegsausbruch das Missionsgebiet betreten, dagegen wurde für 7 Altmissionare die Rückkehr verweigert. Lästige Freiheitsbeschränkungen hemmen die Tätigkeit der Missionare. Die deutschen Maristenmissionare auf Samoa können wohl unter fremder Missionsleitung ruhig weiter arbeiten; 2 Brüder waren vorübergehend interniert. Dasselbe gilt auch von den Salomonsinseln. Die Arbeit der deutschen Pallottiner im Vikariat Kimberley-Westaustralien geht trotz gewisser Freiheitsberaubungen ihren Weg weiter.

Deutsche Missionare, die bei Ausbruch des Krieges in England sich befanden, gerieten in Gefangenschaft. Eine Anzahl von Pallottinern z. B. wurde nach dem bekannten Gefangenlager Isle of Man gebracht, andere nach Kanada. Eine Reihe von Steyler Patres und Brüdern teilte dasselbe Los der Überführung nach Kanada, erfreute sich aber der Rückkehr in ihren früheren Wirkungskreis.

Diesem Leidensbilde der deutschen Weltmission ließe sich aber auch ein sehr erfreuliches Bild von schönen Erfolgen und freiem Wirken z. B. in beiden Amerika, auf den Philippinen, in Peking (Universität) usw. gegenüberstellen.

In eine Krise schwerster Art sind viele Missionen nach der finanziellen und materiellen Seite hin geraten, da die heimatlichen Zuwendungen immer mehr bis zum Nullpunkt versiegen und die Nöte immer größer werden. So sind nun sehr viele, wenn nicht die meisten Missionsfelder und großen Missionswerke: Schulen und Caritaswerke größeren Stils usw. angewiesen: 1. auf die Zuwendungen von Unterstützungsgeldern seitens der Römischen Missionszentrale, der Propaganda-Kongregation und ihrer Werke. Aber auch diese sind stark zusammengeschrumpft und müssen auf die Dauer vollständig versagen; — 2. auf die Benutzung des sog. Notpfennigs für besondere Notzeiten, wie es Rom schon seit langem allen Missionen dringendst anbefohlen hat. Doch dürften in den meisten Fällen diese Hilfsquellen schon ziemlich erschöpft sein; — 3. auf eigene Wirtschaftsbetriebe und ertragreiche Anlagen in den Missionen selbst: Landwirtschaft u. dgl.; — 4. auf die Mitunterstützung und Unterhaltung durch die Missionschristen. Die Zeit der vollständigen Fremdausstattung des Missionswesens ist vorbei. Vielleicht nimmt infolgedessen die äußere Gestalt mancher Missionen mehr Armut an; aber durch die größere Mitwirkung und das steigende Verantwortungsbewußtsein für die eigenen Kirchenbelange wird die innere Kraft der Mission um so größer.

Verhängnisvoll kann sich für das Missionswesen bei längerer Kriegsdauer die fast völlige Unterbrechung der gegenseitigen Verständigung zwischen Heimat und Mission und die Störung einer zentralen Leitung auswirken. Die Mission läuft Gefahr, an strategischer Leitung zu verlieren, während umgekehrt die meist verdoppelte Energie und Tatkraft der stark gelichteten Kampflinien des Missionsheeres an Stoßkraft gewinnen.

Augenblicklich gilt die Parole allenthalben, das bereits Gewonnene in Sicherheit bringen und von der gereiften Ernte möglichst viel für eine kommende bessere Missionszeit retten. Namentlich die noch nicht vom Krieg direkt betroffenen Länder werden von Rom, von den Ordensprovinzen und von den Missionaren selbst aufgerufen, in die klaffenden Lücken einzuspringen und soviel als möglich zu helfen. In Nordamerika scheint dieser Appell nicht ungehört zu verhallen. Von Südamerika kann für den Augenblick noch weniger Hilfe kommen sowohl nach der persönlichen wie materiellen Seite hin. Aber es ist schon viel, daß sich in den lateinamerikanischen Ländern in den letzten Jahren und gerade unter dem Eindruck der Kriegseinwirkungen eine stärkere Missionsbeteiligung anbahnt. Freilich ist es trotz alledem erstaunlich, wie wenig in den katholischen Zeitschriften, selbst in der Missionsliteratur dieser Länder, den Tatsachen des Krieges und ihrer Folgen für das Missionswesen Rechnung getragen und Kapital für eine entschiedene Missionsaktion daraus geschlagen wird. Mehr als je gilt jetzt das Wort des Welterlösers: „Die Ernte ist groß, und der Schnitter sind wenige, bittet den Herrn der Ernte, daß er mehr Arbeiter in seine Ernte sende“.

**Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen**

Kleine Beiträge

Das Regionalseminar von Tatungfu in der Mongolei

Auf den neueren Missionskonzilien und Synoden wird das Seminar für den einheimischen Klerus als das *opus primarium* unter allen Missionswerken hingestellt, weil dort diejenigen erzogen werden, die das Apostolat fortsetzen sollen; deshalb dürfe, so betont das erste Konzil von Indochina 1934, niemals ein anderes Werk in Angriff genommen werden, wenn dadurch das Seminar Schaden erleide. Wegen dieser Bedeutung des Seminarwesens für die jungen Missionskirchen muß man zwei Schriften dankbar begrüßen, die einen näheren Einblick in ein neuzeitliches Regionalseminar gestatten und vom Rektor des Regionalseminars in der inneren Mongolei, P. J. Leyssen C.I.C.M. in Tatungfu, verfaßt sind. Die lateinisch geschriebene Monographie *Formatio Cleri in Mongolia* (Peking 1940, Typographia Lazaristarum, 154 S.) behandelt allseitig das Regionalseminar von Tatungfu; das andere Werk *The Cross over China's Wall* (Peking 1941, Lazarist Press, 174 S.) schildert die allgemeinen Missionsverhältnisse der Mongolei mit einem eigenen Kapitel über „The Native Priesthood“ (S. 146–160). Aus diesen beiden Werken entnehmen wir einige Tatsachen und Erziehungsgrundsätze, die mehr oder weniger örtlich bedingt sind und zeigen, wie die Heranbildung des einheimischen Klerus nördlich von der Großen Chinesischen Mauer verläuft.

Die günstige Entwicklung des einheimischen Klerus in der inneren Mongolei hängt mit dem allgemeinen Fortschritt jenes kirchlichen Gebietes zusammen. Das im Jahre 1840 errichtete und den Lazaristen anvertraute Apost. Vikariat Mongolei zählte damals etwa 3000 Katholiken, im Jahre 1864, als es der Kongregation von Scheutveld übergeben wurde, 7000 Katholiken. Unter dem erfolgreichen Apostolat dieser neuen Missionsgenossenschaft ist die Zahl der Gläubigen im Jahre 1940 auf 220 000 Katholiken und 36 000 Katechumenen gestiegen; in 1049 Schulen werden 29 640 Schüler erzogen. Das ganze Missionsgebiet umfaßt heute statt des einen Sprengels vom Jahre 1840 sieben Missionssprengel. Ein sicheres Zeichen der guten Entwicklung ist auch die Zunahme des einheimischen Klerus. Bei der Übernahme des Vikariats Mongolei im Jahre 1865 fanden die Scheutvelder 2 einheimische Priester und 4 Diakone vor. Im Jahre 1922 gab es 50 einheimische Priester und 3 Kleine und 2 Große Seminare, heute gibt es neben 260 auswärtigen Missionaren 168 einheimische Priester und etwa 400 Kandidaten in 6 Kleinen und in 2 Großen Seminarien. Im Jahre 1922 wurde die Gründung eines Regionalseminars in Tatungfu beschlossen und in den folgenden Jahren ausgeführt; infolge der Zunahme der Berufe wurde 1936 der philosophische Kursus davon abgetrennt und dafür ein eigenes Seminar in Suiyuan errichtet. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Seminaristen und Priester bis vor kurzem wegen der überwiegend chinesischen Bevölkerung alle Chinesen wären. Im Jahre 1937 wurde der erste Mongole als Weltpriester geweiht, während 2 Mongolen noch ihre Studien im Seminar machen.

Aus dem täglichen Leben im Regionalseminar von Tatungfu seien folgende Züge mitgeteilt, soweit sie eine gewisse Eigenart und

örtliche Bedingtheit an sich tragen. Zur Pflege der Liturgie wird an Sonntagen und an höheren Festen das ganze Officium gemeinsam rezipiert. Mit Rücksicht auf die Verschiedenheit des Alters und der Herkunft wird großer Wert auf ein wirkliches Gemeinschaftsleben gelegt, was in der sog. Goldenen Regel der Seminarstatuten zum Ausdruck kommt: „*Alumni unionis spiritum, quo omnes in unam veluti coalescant familiam, imprimis et enixe foveant. Nulla igitur inter eos intercedat distinctio originis aut aetatis . . . Quapropter omnia omnibus esse satagant, et pro regula generali maxime facienda habeant ut numquam duo separatim ab aliis se teneant, sed tres sint vel plures. Insuper Communitatis necessitati aut utilitati uti suae sponte servire studeant, et opera sua rebusve consodalibus praesto esse.*“ Dreimal im Jahre muß jeder Seminarist dem Rektor Auskunft über seine Verhältnisse geben „*circa propriam conditionem prout forum externum respicit*“, nämlich über seinen Beruf, Gesundheit, Studium, Schwierigkeiten im Kommunitätsleben usw. Zwischen den Vorgesetzten und Professoren und ihren Schülern wird ein näherer Verkehr gepflegt, so daß dadurch die Gemeinschaft enger gestaltet und auch die lange Abwesenheit von der Heimat leichter ertragen wird.

Der philosophische Kursus dauert 3 Jahre, damit in dieser Zeit auch noch die lateinische, chinesische und eine moderne Fremdsprache gepflegt werden kann. Das Studium der Philosophie ist besonders schwierig für die Seminaristen, weil die chinesischen Zöglinge infolge des langen Studiums der chinesischen Sprache und ihrer vielen Zeichen einseitig das Gedächtnis entwickelt haben: „*a pueritia character seu litera eis erat pictura pro oculis et sonus pro auribus, non autem idea pro intellectu. Studere erat literas discere, eas pronuntiare et integras paginas memoriter recitare, penicillo characteres juxtaponere, quin de sensu textus essent solliciti . . . Quin ullo modo contendamus eorum nativam intelligentiam esse quadamtenus defectuosam, haec tamen videtur memoria obruta et, quodam atavismo juvante, alumnorum plurimum aptitudo ad res abstractas capiendas aut dialecticae ordinandas est minus expedita.*“ Neben den allgemeinen „*leges christianae urbanitatis*“ werden den Zöglingen im Sinne einer gesunden Akkommodation auch die gesellschaftlichen Formen ihres eigenen Volkstums vorgetragen. Alle Seminaristen nehmen wenigstens einmal an einem Lehrgang über die Katholische Aktion teil. Zur Vorbereitung auf das praktische Apostolat besuchen die Seminaristen auf ihren Ausflügen die umliegenden Ortschaften, um mit der nichtchristlichen Bevölkerung in Berührung zu kommen und unter ihr die christliche Lehre bekanntzumachen. Große Sorge verwendet man auf einen guten Gesundheitszustand, weil manche von Jugend an wegen der dortigen schwierigen Lebensverhältnisse schwächlich sind. Wenigstens zweimal wöchentlich ist am Nachmittag ein Ausgang, einmal im Monat ist ein ganzer Tag für einen Ausflug frei, fast jährlich werden alle Seminaristen ärztlich untersucht. Die Ferien werden in der Regel von allen in der Kommunität verlebt, besonders wegen der weiten Entfernungen von der Heimat und wegen der häufigen Unsicherheit der Wege. Während der großen Ferien wird ein einmonatiger Ausflug auf eine benachbarte Missionsstation unternommen. Aus erzieherischen Gründen sorgen die Zöglinge selbst — „*unico famulo in ipso seminario admissio*“ — für die äußere Ordnung und Sauberkeit im Seminar, indem für die verschiedenen Hausangelegenheiten je einer während eines ganzen Jahres verantwortlich ist, z. B. „*Titius curat bibliothecam, Caius tabernam, Sempronius respondet de ordine in dormitorio. Alumni cursus superioris proprium debent componere cubiculum*“.

ac insuper cuidam officio praeponuntur, quod ut cum adiutoribus impleant invitantur. Unus praeest vestiario et mediante Oeonomo, cum vestificio omnia quae indumenta respiciunt ordinare debet. Allis mundities et debitus ordo servanda sunt in sacello, aula studii et recreationis, refectorio aut scholis“ . . . Angeregt durch das Beispiel ihrer vielen Wohltäter leisten die Seminaristen aus ihren kleinen Mitteln Beiträge für die Kapelle und für Werke der Barmherzigkeit und veranstalten jährlich am Missionssonntag unter sich eine Sammlung für die Ausbreitung des Glaubens.

Die Prüfung des Berufes wird ernst genommen, wie der Rektor hervorhebt, denn „wir können die Qualität nicht der Quantität zum Opfer bringen, auch nicht wenn es sich um den einheimischen Klerus handelt“. Deshalb gilt als Regel: „In maiore seminario moraliter omnes speciali submittuntur quoad vocationem probationi, quibusdam insuper experimento extra domum imposito, et si forsitan circa cuiusdam aptitudinem positivum oriatur dubium, ad eliminationem quolibet studiorum tempore recurrere non dubitamus.“ Über die Ausdauer im Beruf geben folgende Zahlen Auskunft: Von den Kleinseminaristen kommt nur der vierte Teil zum Eintritt in das Große Seminar, von den Großseminaristen kommt etwa der sechste Teil nicht zum Priestertum. Nach den Erfahrungen eines Dezenniums erreichten von 159 Seminaristen, die von 1922—1933 einschließlich zur Philosophie zugelassen waren, 131 das endgültige Ziel, die Priesterweihe. Kurz, aber vielsagend ist der Bericht des Seminarrektors über die Ausdauer und Tätigkeit der einheimischen Priester, die seit 1925 aus dem Seminar hervorgegangen sind: „Omnes, quantum humana fragilitas nosse sinit, ut digni operarii in vinea Domini laborant“.

M. Bierbaum.

Die neuen Fakultätenformulare für die Missionsordinarien

Die Fakultäten oder ständige Vollmachten, die als Privilegien praeter jus gelten und deshalb weit ausgelegt werden dürfen, erleichtern wesentlich die Ausübung der Seelsorge. Sie wurden nach der Veröffentlichung des Codex J. C. für den Gebrauch in den Kirchlichen Provinzen und auch in den Missionsländern neu geordnet und traten für die Missionen vom 1. Januar 1920 an in Kraft. Für die Missionsländer gab es 3 Formulare, von denen das zweite und dritte je aus einer „formula maior“ und „minor“ bestand; dazu kamen noch facultates additionales. Im J. 1932 wurden neue Formulare für einige Missionsgebiete von der Propaganda herausgegeben und zwar 3, von denen auch das erste Formular in eine „f. maior“ und „minor“ zerfällt (vgl. Sylloge, Rom 1939 Nr. 166/68). Der verschiedene Umfang und Inhalt dieser Formulare für die Missionsordinarien ist begründet in dem verschiedenen Zustand der einzelnen Missionssprengel und in dem Besitz oder Nichtbesitz der bischöflichen Würde eines Ordinarius. — Am 1. Januar 1941 hat die Propaganda neue Formulare herausgegeben. Es handelt sich um eine Revision und Vereinfachung, d. h. einige Vollmachten der früheren Formulare sind weggefallen, andere sind neu aufgenommen und einige sind etwas umgestaltet. Die hauptsächlichste Änderung besteht darin, daß an Stelle der früheren 5—6 Formulare jetzt nur 2 Formulare mit 53 Nummern aufgestellt sind, eine „formula maior“ für die Ordinarien mit Bischofsrang und eine

„formula minor“ für die übrigen Ordinarien. Die frühere Einteilung ist geblieben: a) circa sacramenta et sacros ritus, b) circa absolutiones, benedictiones, indulgentias et indulta varia, c) pro ipso Ordinario. Die neuen Vollmachten werden ad decennium verliehen und gelten bis zum 1. Januar 1951. Sie erlöschen nicht bei Vakanz des Hl. Stuhles oder einer Diözese, auch nicht resolutio iure des Ordinarius, dem sie erteilt sind, sondern gehen an die Ordinarien über, die in der Leitung des Sprengels folgen; sie gelten auch für den Generalvikar einer Missionsdiözese oder einer Praelatura nullius und für den Vicarius delegatus eines Missions-sprengels, exceptis excipiendis.

M. Bierbaum

Buchbesprechungen

Helge Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit. Aus dem Schwedischen übersetzt von Hilko Wiardo Schomerus. Gütersloh (Bertelsmann) 1940. VII u. 325 S. 8°. RM 10 u. 12.

Das Buch des Schweden Ljungberg, das von dem protestantischen Missiologen Schomerus ins Deutsche übertragen worden ist, „hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Begegnung zwischen der einheimischen nordischen Religion und dem Christentum zur Wikingerzeit sowie die damit zusammenhängenden Fragen religionsgeschichtlich und religionspsychologisch zu beschreiben und klarzulegen“. Es will nicht zu dem Problem Germanentum und Christentum in der Form Stellung nehmen, die es in den letzten Jahren vorab auf deutschem Boden angenommen hat, sondern nur „einen Beitrag zu der Frage nach dem Wesen der nordischen Religion und deren Untergang infolge der Begegnung mit dem Christentum liefern“ (Vorwort zur deutschen Ausgabe). Indirekt liefert natürlich das Buch auch seinen Beitrag zu dem Problem, wie es heute viel diskutiert wird. Das Hauptanliegen des Verf. ist es zu zeigen, wie das nordisch-germanische Heidentum vor dem eindringenden Christentum zurückgewichen ist; im einzelnen: was die Quellen dazu sagen, welche Rolle die Missionspredigt gespielt hat, ob Gewalt zur Anwendung kam, welche Persönlichkeiten beim Religionswechsel hemmend und fördernd mitgewirkt haben, was für Motive beim Übergang vom alten zum neuen Glauben maßgebend waren, wie es um die Toleranz in der alten und neuen Religion bestellt war, wie die offenen Reaktionen in Schweden zu beurteilen sind und wie die christliche Kirche den Kampf gegen das latente Heidentum führte und gewann. Der Nachdruck ist bei der ganzen Untersuchung bewußt auf das Wesen und die Haltung des Heidentums gelegt, nicht auf die sieghaft eindringende neue Religion, das Christentum. Verf. behandelt demnach seinen Gegenstand vom religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Grunde aus, nicht vom Standpunkte der Missions- und Kirchengeschichte, die die siegreiche, werdende Kirche mit Vorbedacht in den Vordergrund stellen. Ebenso engt der Autor sein Thema ein auf das rein religiöse Gebiet, indem er nur das Glaubens- und Kultleben in den Bereich seiner Untersuchung zieht mit Ausschluß der Moral und der übrigen Kultur.

Eingangs macht Verf. kurz bekannt mit den wenigen älteren Untersuchungen dieser Art und einigen neuen Arbeiten auf diesem Gebiete, wobei neben dem aggressiven B. Kummer und dem ruhig abwägenden Germanisten Baetke auch einige katholische und protestantische Missionswissenschaftler erwähnt werden, die zu dem Problem irgendwie schon Stellung genommen haben. Darauf werden im 1. Kapitel „die schriftlichen Quellen“ eingehend untersucht und in nordische und außernordische geschieden. Bei den nordischen Quellen handelt es sich um die poetische Skaldendichtung und die

Eddalieder sowie um die prosaischen Sagas, wobei der Poesie ein Vorzug vor der Prosa in bezug auf größere Zuverlässigkeit und Originalität eingeräumt wird, während die außernordische, lateinisch abgefaßte Literatur als „vom Klosterfenster aus geschrieben“ vorsichtiger aufzunehmen ist und richtig interpretiert werden muß. Bezüglich der isländischen Sagas wird mit Recht darauf hingewiesen, daß sie, wie alle schriftlichen Quellen dieser Art, von christlicher Hand aufgezeichnet worden sind und deshalb als nordisch-religiöse Quellen nicht überschätzt werden dürfen, was hauptsächlich an die Adresse Kummers gerichtet ist, der „ohne eigentliche Quellenprüfung erklärt, auf der Grundlage der isländischen Sagas die Religionsgeschichte der zwei letzten heidnischen Jahrhunderte zeichnen zu wollen“ (S. 36).

In dem kurzen 2. Kapitel wird eine kirchengeschichtliche Orientierung geboten, die sich in ganz allgemeinen Umrissen bewegt und dartut, wie das Christentum dem Norden durch Handelsverbindungen, durch die Wikingerfahrten und durch die christliche Mission vermittelt wurde. In Island fand die Christianisierung ihren Abschluß durch den bekannten Thingbeschluß vom Jahre 1000. In demselben Jahre starb König Olaf Trygvason, der für ein religiös und politisch geeintes Norwegen kämpfte und durch Mission und nicht ganz ohne Zwang weite Länderstriche dem christlichen Glauben zuführte. Olaf der Heilige (1014—1030) führte das Bekehrungswerk in diesem Lande zu Ende. „Dänemarks Christianisierung verlief nicht wie die Norwegens parallel mit den politischen Einheitsbestrebungen von seiten der Königsmacht, sondern war eine Frucht der Arbeit bedeutender Kirchenmänner unter starkem Schutz der königlichen Macht“ (S. 65). Sie begann bereits im 9. Jhdt. und fand ihren Abschluß im 2. Jhdt. des 11. Jhdt. Die Christwerdung Schwedens ist noch in ziemliches Dunkel gehüllt. Sie hat sehr viel Zeit beansprucht, nämlich vom 9. Jhdt. unter Ansgar bis zum 12., in welchem sie besonders aktiviert und fast zu Ende geführt wurde.

Das 3. Kapitel behandelt die Missionspredigt und weist nach, daß sie das Hauptbekehrungsmittel war unter Ausschluß des Zwanges, der nur aus den schon erwähnten politischen Gründen in Norwegen mit zur Anwendung kam. Das 4. und 5. Kapitel bringen „Typen und Persönlichkeiten der Bekehrung“: 1. verschiedene Christen, 2. schwankende, 3. christentumsfeindliche, 4. „irreligiöse“, und zuletzt Beispiele von Massenbekehrungen. Sie bilden die Grundlage für das nächste Kapitel: Bekehrungspsychologie und Bekehrungsmotive und zeigen mitsamt den scharfsinnigen Darlegungen dieses Kapitels, daß von der erwähnten Ausnahme abgesehen nicht Zwang und Gewaltanwendung, sondern Überredung und Überzeugung, auch Versprechungen, mitunter auch Geschenke und sonstige Vorteile zur Annahme des Christentums geführt haben. Bei den Massenbekehrungen war es in Skandinavien wie überhaupt im Mittelalter: es war das Beispiel der Führer und der Großen, das Tausende und Zehntausende nach sich zog. Tiefstes und letztes und ausschlaggebendes Motiv war aber bei den Denkenden und Führenden immer die Überzeugung von dem stärkeren Christengott gegenüber den bisherigen Göttern, deren Macht sich nicht als gleichwertig mit der des neuen Gottes erwiesen hatte. Der Frage der Toleranz ist ein weiteres Kapitel gewidmet. Das Heidentum war tolerant in Glaubenssachen, hingegen intolerant in Kultfragen. Beim Christentum war es umgekehrt: in bezug auf den Glauben völlig intolerant, kam es, entsprechend den bekannten Abkommodationsgrundsätzen Gregors des Großen, in kultischen Dingen weit entgegen, stets bereit, heidnische Formen zu verchristlichen. Die Frage: „Kontinuität von Kultplätzen und Kirchen?“ erhält ein eigenes Kapitel und wird dahin beantwortet, daß in gewissen Fällen die Kirchen auf heidnischen Kultorten errichtet worden sind, wenn auch nicht so allgemein, wie man zu vermuten geneigt ist“ (S. 237). Erst als die Kraft des Heidentums gebrochen war, ließ man das Christentum näher an sich herankommen. Der Religionskampf war zutiefst Kultkampf (S. 238).

Das Blutopfer und der Tempel in Upsala sind Gegenstand eines weiteren ebenso interessanten wie aufschlußreichen Kapitels. „Höhere Religion, niedere

Religion und Magie“ ist das 11. Kapitel überschrieben, in welchem dargetan wird, daß der Kampf des Christentums zuerst den Göttern als dem gefährlichsten Gegner galt und erst, nachdem hier der Sieg errungen war, auch den niederen Gottheiten der Kampf angesagt wurde. Auf Seite 297 wird das Antoniuskreuz erwähnt und darauf hingewiesen, daß der Thorhammer, der sich häufig als Bildmotiv findet, vielleicht in manchen Fällen auch als das „christliche Antoniuskreuz“ gedeutet werden könnte. U. E. ist die Wahrscheinlichkeit nicht groß, es müßte denn sein, daß das ägyptische Kreuz in dieser Zeit auch sonst viel verwendet worden wäre. Das müßte nachgewiesen werden. Mit demselben, ja vielleicht mit noch größerem Recht könnte man an das Franziskuskreuz denken, das dieselbe Form eines griechischen Tau (T) hat und in unseren Tagen gern von Franziskanern und anderen Franziskusfreunden gebraucht wird. Es stammt aus dem Segen des heiligen Ordensstifters für Bruder Ägidius und ist seit den ersten Zeiten des Ordens bekannt. Es entzieht sich indes unserer Kenntnis, in welchem Umfange es in der ersten Zeit gebraucht worden ist. Die Franziskaner kamen 1222 nach Skandinavien und konnten wohl auf den Gedanken kommen, das heidnische Thorsmotiv durch das Segenszeichen ihres heiligen Vaters, das genau dieselbe Form hatte, zu ersetzen. Aber auch hier müßte wohl bewiesen werden, daß der Gebrauch dieses Kreuzes auch sonst üblich war. (Über die Franziskaner in Dänemark vgl. Civezza, *Storia universale delle Missioni Francescane* VII. Bd., 1. Teil, S. 223/4 und Karup, *Histoire de l'Église catholique en Danemark depuis le neuvième siècle jusqu'au milieu du seizième . . .* par l'abbé G. J. Karup, traduit du Danois par D. Van Becelaere. Bruxelles 1861. Beide Autoren erklären, daß die Söhne des hl. Franz viele Klöster gründeten — in Dänemark gegen 30 — und beim Volke sehr beliebt waren.)

Im 12. und Schlußkapitel „Der Religionswechsel und die Religiosität“, faßt Lj. zusammen und hebt hervor, daß der Religionswechsel der Nordmänner letztlich „eine Frage um den stärkeren Gott gewesen ist“ (S. 316). „Es mußte dahin kommen, daß der ganze Religionskampf eine Frage um Macht wurde, um den stärkeren Gott, um den Gott, der am besten die Menschen und ihre Lebensbedürfnisse fördern und den Fortbestand des Lebens am besten garantieren konnte“ (S. 324). Das war zwar praktisch, utilitaristisch und eudämonistisch gedacht, fällt aber trotzdem, vom Standpunkte des Nordländers gesehen, in das Gebiet echter Religiosität. Es handelt sich demnach bei dem nordischen Religionswechsel um einen religiös echten Übertritt, wenn auch auf dem Gebiete des christlichen Lebens (in bezug auf gute Sitte und Überwindung des Aberglaubens als der Reste des alten Heidentums) noch vieles zu wünschen übrig blieb.

Das Buch von Ljungberg ist ein beachtenswerter Beitrag für die Missions- und Religionswissenschaft und enthält letztlich auch brauchbares Material für die Abwehr übertriebener Angriffe im gegenwärtigen Kampfe der Meinungen über die alte und neue Religion des germanischen Volkes. Otto Maas.

Thassilo von Scheffer, Hellenische Mysterien und Orakel. W. Spemann, Stuttgart o. J., (Sammlung Völkerglaube, Herausgeber Claus Schrempf). 183 S. 8 Kunstdrucktafeln. Geb. RM 4,80.

Das Werk stellt sich selbst vor als eine „vielfach kompulatorische Darstellung, die nicht den Anspruch auf rein wissenschaftliche Wertung erhebt“ (S. 6), die vielmehr die Ergebnisse der Forschung „in gemeinverständlicher Form zusammenfassen und dem heutigen Verständnis näherbringen“ will, dabei aber „über den Rahmen reiner Berichterstattung hinaus durch persönliche Einfühlung und Auffassung ein klareres Bild jener uns so fern liegenden Gedankenwelt“ erstrebt (S. 5). Als seine Hauptgewährsmänner nennt er um die Verbreitung antiken Gedankengutes in der deutschen Öffentlichkeit hochverdiente Verf.: Preller Robert, O. Kern und W. F. Otto, daneben J. Burckhardt, E. Rohde, U. v. Wilamowitz sowie für die Orakel W. Wunderer und C. Lanzani neben dem alten Plutarch (ebd.). Um über den reichen Inhalt

des Bändchens ganz kurz Aufschluß zu geben, seien nur die Kapitelüberschriften mitgeteilt: Einführung (S. 7—14), Allgemeines über die hellenischen M. (S. 15—23), die M. von Eleusis (S. 24—70), die M. von Samothrake (S. 71—93), die Orphik (S. 94—110), Griechische Orakel (S. 111—116), Dodona (S. 116—122), Delos (S. 122—132), Delphi (S. 132—166), Didyma, Olympia, Epidauros (S. 166—173). Zum Abschluß folgen noch Anmerkungen, d. h. Stellenangaben (S. 174—177), Bemerkungen zu den Bildern (S. 178 f.) sowie Literaturverzeichnis (S. 180 f.), das 34 recht ungleichartige (Quellen und Schrifttum!) und ungleichwertige Titel aufweist, andererseits jedoch Namen wie Lobeck, Gruppe, Wendland, de Jong, Foucart, Brillant, Clemen, Reitzenstein, Eisler, Pettazoni, Nestle, Latte u. a. vermissen läßt. Ebenso wird der Kenner im Inhalt manche Lücke schmerzlich empfinden, so etwa die Nichtberücksichtigung der hellenistisch-orientalischen M. oder der für Eleusis bezeugten Dreiteilung des Festrituals in *δεικνύμενα*, *δρώμενα*, *λεγόμενα* sowie der drei auf Triptolemos zurückgeführten heiligen Gebote. Im ganzen jedoch vermittelt das Werk ein recht anschauliches und fesselndes Bild von diesen eigenartigen Religionsformen, wenn auch natürlich öfter Fragezeichen angebracht werden können. Ein tiefergehender Einfluß der eleusinischen Mysterien auf Aischylos und das Werden der attischen Tragödie überhaupt (S. 68 ff.) wird von so berufenen Philologen wie Pohlenz und W. Schmid entschieden in Abrede gestellt. Daß der Verf. mit seiner begeisterten hohen Einschätzung des religiös-sittlichen Einflusses der el. Weihen sich in Gegensatz zu anderen sachkundigen Beurteilern stellt, dieser Tatsache ist er sich selbst ebenso bewußt wie „der Gefahr allzu subjektiver Deutung und Auffassung“ (S. 24 f., 52 ff., 64 f.). Dem Zeugnis der Kirchenväter über den Inhalt der M. will er als „partiisch und offensichtlich ungenau oder auf Mißverständnissen beruhend“ „keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit“ zuerkennen (S. 68). Daher bleibt selbst eine so wichtige Stelle wie Clem. Al. Protr. II, 21, 2 (p. 16, 18 St.) außer Betracht. Abhängigkeit der christlichen Liturgie von den M. in Riten und Kultsymbolen wird mehrfach hervorgehoben, andererseits aber auch der Wesensunterschied im Glaubensinhalt und im Erlösungsgedanken betont und anerkannt, daß die übernommenen Formen mit neuem Inhalt gefüllt wurden (S. 23, 68, 103). Die Orphik macht der Verf. für die Einführung der Lehren von der Erbsünde und Hölle in das abendländische Denken und Glauben verantwortlich; sie gelten ihm als „Demutsinstinkte“ oder „Minderwertigkeitskomplexe“ (S. 98 f.). Ebenso sollen der Orphik die erstmalige Aufrichtung einer starren Dogmatik und die schriftliche Fixierung der Glaubenssätze zur Last fallen, „bedenkliche, folgeschwere und dem Griechentum sonst fremde Religionsbestandteile“ (S. 101, vgl. S. 141). Mehrfach begegnen kühne Analogien zwischen Erscheinungen des Mysterienwesens und Gegebenheiten des kath. Kults bzw. religiösen Lebens: fremdsprachliche Kultformeln in Samothrake — lat. Messe (S. 74 unter Berufung auf andere); Streben nach Vergottung in der Orphik durch Essen des Gottes — „ähnliche Idee des Abendmahls“ (S. 103); Epidauros als „kultisch geleitete Heilstätte“ — Lourdes (S. 168 f.). Die Verehrung endlich des Götterpaares Theos und Thea in Eleusis erinnert v. Sch. „auch ohne irgend eine Beziehung“ an die bekannte Altaraufschrift „dem unbekannten Gotte“, „die beim Auftreten des Apostels Paulus in Korinth (sic!) ihm eine Handhabe für seine Mission bot“ (S. 57). Zum Schlusse noch zwei Einzelheiten. Mit Recht ist S. 65 von der religiösen Zersetzung die Rede, die im Gefolge der Sophistik ihren Einzug in Hellas hielt. Daß sich diese schon im 5. Jhdt. auch auf den Mysterienglauben auswirkte, zeigt mit aller Deutlichkeit die vielverhandelte Mysteriennachäffnung, deren man Alkibiades und seine Kumpane bezichtigte, vgl. Thuk. VI, 28. 53, Plut. Alc. 18 ff. und dazu E. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, 504 ff. — Warum hat der Verf., der sich doch an die breite Öffentlichkeit aller am Altertum interessierten Deutschen wendet, die so nahe liegende Anknüpfung an die bekannten Schillerschen Gedichte „Eleusinisches Fest“ und „Klage der Ceres“ verschmäht?

Münster i. W.

Dr. Paul Keseling.

Helmuth von Glasenapp, Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs. Stuttgart 1940. W. Spemann Verlag. Geb. RM 4,80.

Eine hochwillkommene und vorzügliche Schrift über das Vajrayāna (Diamant-Fahrzeug) oder Mantrayāna (Fahrzeug der Zauberformeln)! Dieser tantrische Buddhismus gilt in weiten Kreisen als Inbegriff des Aberglaubens, der Zauberei und der mechanischen Frömmigkeit. Aber das vorliegende Buch, die erste Gesamtdarstellung des t. B., läßt erkennen, daß hinter dem t. B. mehr steckt, als man gewöhnlich annimmt, und daß es gar nicht so unbegreiflich ist, wenn sich auch tiefere Geister von diesem Buddhismus, der letzten Endes die Einheit des Menschen mit dem All-Buddha herstellen will, gefesselt fühlen und fühlen. Zugleich wird freilich deutlich, wie unheimlich weit sich eine „Religion“ zu verirren vermag, deren Meister ohne das Licht der Offenbarung ihren Weg suchen. Der Verfasser stützt sich auf ihm zugängliche Texte und auf persönliche Eindrücke in Japan, China und Sikkim, Tibet, die Mongolei und Nepál, also die Länder, in denen der t. B. eine maßgebende oder besonders große Rolle spielt, hat er nicht selbst kennen gelernt.

Behandelt wird zuerst das Werden und Wesen des t. B. und seiner zwei Hauptformen, des reinen Tantrismus und des shaktischen Tantrismus. Dann ist die Rede von der Entfaltung und dem Niedergang des t. B. in Vorderindien, wo er heute nur noch in Nepál einen Stützpunkt hat, und von der Geschichte des t. B. in Süd-, Ost- und Mittelasien. Bei den Ausführungen über Korea sind einige Fehler unterlaufen. Denn der Buddhismus hat sich unter der letzten Dynastie nicht bloß in die Diamantherge verzogen. Bedeutende Klöster wie Pulkuksa liegen außerhalb dieser Berge. Im übrigen wäre hier wohl etwas Spezielles über den t. B. im Kongosan (Kongo = Diamant) zu sagen gewesen. Nach Japan dürfte der Buddhismus schon vor 552 gelangt sein. — Im zweiten Teil bekommen wir eine ausgezeichnete Einführung in die tantristischen Lehren und Riten, in die Geheimlehren und ihre Überlieferung, in die metaphysischen Grundlagen, in das Pantheon, die verschiedenen Kulte und die Heilsordnung. Das ganze Ritual ist symbolisch und beruht auf dem fundamentalen Gedanken der Alleinheit. Manche Riten haben äußerlich vieles mit christlichen Riten gemeinsam. Aber die geistigen Grundlagen, Bedeutungen und Zwecke sind völlig verschieden. Viele Riten haben mit dem Buddhismus nichts mehr zu tun, sondern gehören durch und durch der allgemein indischen Magie an. Der dritte Teil handelt von Shakti-Kult und seiner Esoterik, der sich aus dem Einfluß uralter Volksreligionen und nichtarischer Völker erklärt. Die Bewertung des Liebesgenusses als eines sakralen Aktes läuft, so stellt Glasenapp mit Recht fest, den Prinzipien des gesamten Buddhismus aller nichtshaktischen Schulen zuwider. Was aber Glasenapp über die Bewertung der geschlechtlichen Lust im Christentum sagt, ist eine unrichtige Verallgemeinerung.

Für den Missionar ist das Werk einmal insofern wichtig, als es ihn in zuverlässiger Weise mit einer Religion bekannt macht, die in der Welt weit verbreitet ist. Dann insofern, als man auf gewisse Dinge aufmerksam wird, die bei der Mission im Gebiet des t. B. zu beachten sind. Ich denke hier etwa an die Auffassungen der Tantristen über die Riten, Zeremonien und Symbole. Aus dem Buche geht klar hervor, welche Gefahren damit verbunden sind und welche Mißverständnisse entstehen können, wenn man ohne weiteres gewisse Symbole (z. B. die Taube, das Symbol der Lustgier, S. 103, oder die Glocke, das Sinnbild des weiblichen Prinzips, S. 105) und Farben (Rot, die Farbe für Riten, welche schlechte Einflüsse bannen sollen, S. 113, oder die Farbe der hungrigen Geister, Grün, die Farbe der Dämonen, Schwarz, die Farbe der Höllenwesen, S. 114) verwendet.

Wörishofen.

Thomas Ohm.

Prof. Dr. Diedrich Westermann, *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit.* Unter Mitarbeit von Prof. Dr. Diedrich Wester-

mann (Berlin), Dr. Christoph von Fürer-Haimendorf (Wien), Dr. Hans Nevermann (Berlin), Dr. Josef Haeckel (Wien), Prof. Dr. Otto Quelle (Berlin). Stuttgart (Verlag Ferd. Enke) 1940 (397 S. 8°). Geh. RM. 22; gbd. RM. 24.

Der Naturmensch, so schreibt Westermann im Vorwort, lebt heute in einer neuen Welt und muß in ihr sich bewähren oder untergehen. Die Begegnung mit einer höheren Zivilisation und einer fremdartigen Geisteshaltung wird den Völkern niederer Kulturstufe zum Schicksal. Von dieser Tatsache ausgehend wollen Herausgeber und Mitarbeiter den „heutigen Bestand und die zukünftigen Aussichten“ jenes Teiles der Menschheit bekanntmachen, der bisher unter bescheidenen Bedingungen und in enger Angleichung an seine natürliche Umgebung abgeschlossen für sich lebte, heute aber lernen muß, Anschluß an die größere Familie der Kulturmenschheit zu finden. Die verschiedenen Volksgruppen sind in folgender Anordnung bearbeitet: Die Naturvölker in Afrika von Prof. Westermann (S. 1—125). Die Naturvölker in Indien und Südostasien von Chr. Fürer-Haimendorf (S. 126—197). Die Südsee und der Kontinent Australien von H. Nevermann (S. 198—269). Die Naturvölker in Nordamerika von J. Haeckel (S. 270—308). Die Naturvölker in Iberoamerika von O. Quelle (S. 309—338). Bei der Ausarbeitung der einzelnen Beiträge sind folgende Gesichtspunkte berücksichtigt: Volkskraft, Zahl und Bewegung der Bevölkerung, Wirtschaftsleben, Recht, Erziehung, Mischlinge. Den Schluß bildet ein umfangreiches, sehr brauchbares Sachregister. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe dürfte hervorgehen, daß das Buch als Ganzes genommen den unter Naturvölkern tätigen Glaubensboten vieles bietet, was zur Kenntnis des Missionsobjektes und für die Wahl der Missionsmethode dienlich ist. Die Missionen werden öfter, meistens nur kurz erwähnt, ihre Verdienste um die kulturelle Hebung der Eingeborenen werden anerkannt, z. B. das Verständnis der kath. Mission in Chota Nagpur für die angestammte Kultur der Eingeborenen (S. 186), die Erfolge der Mission im Erziehungswesen und Gesundheitsdienst in Niederländisch-Indien (S. 187), der günstige Einfluß der Mission auf das wirtschaftliche Leben der Eingeborenen in Französisch-Indochina (S. 188), die Verdienste der Mission bei den Indianern Nordamerikas (S. 304—05), der förderliche Einfluß der Mission auf die Entwicklung von allgemeinen Verkehrssprachen in Iberoamerika und die Erforschung der Indianersprachen durch die Missionare (S. 331). Dabei wird auch festgestellt, z. B. für Afrika, daß die Mission nicht weniger als jede europäische Tätigkeit zunächst zur Lockerung und Auflösung alter Bindungen und Sitten beiträgt, anderseits durch die Bildung von Christengemeinden und Kirchenverbänden die Möglichkeit zu neuen bodenständigen Gesellungen schafft. Bei dem Schrifttum vermißt man wertvolle Literatur aus Missionskreisen. Bei dem Hinweis auf die zukünftigen Aussichten der Naturvölker sollte auch der große Fortschritt in der Heranbildung eines einheimischen Klerus, besonders in Afrika, berücksichtigt werden, eine Tatsache, die auf die Dauer nicht ohne Einfluß auf die bürgerlich-rechtliche Stellung dieser Eingeborenen bleiben kann.

M. Bierbaum.

Dorotheus Schilling O. F. M., Christliche Druckereien in Japan. Sonderdruck aus dem Gutenberg-Jahrbuch XV. Mainz 1940, S. 356—395.

Wie in seiner Schrift über „Das Schulwesen der Jesuiten in Japan“ zeigt der Verfasser auch in der vorliegenden Studie über die Druckereien der alten Jesuitenmission in Japan eine vollendete Beherrschung der ungedruckten und gedruckten Quellen und der einschlägigen Literatur. In den ersten Jahrzehnten nach Franz Xaver begnügte man sich, die Bücher durch Abschrift zu vervielfältigen oder aus Europa und Indien kommen zu lassen. Der in Japan bereits übliche Tafeldruck wurde nicht angewandt. Das missionarische und kulturgeschichtliche Verdienst, den Typendruck zuerst nach Japan gebracht zu haben, gebührt P. Alexander Valignano S. J., dem großen Organisator der ostasiatischen Jesuitenmissionen. Da ihm wegen der

großen Zahl der chinesischen Wortzeichen eine chinesische Typendruckerei zu schwierig erschien, mühte er sich um eine Druckerei mit lateinischen Typen zum Druck europäischer und japanischer Bücher in lateinischer Umschrift, sodann um eine Druckerei mit japanischen Typen der Silbenschrift, ferner um eine Druckerei mit japanischen Typen der Silbenschrift, zunächst Katakana und später auch Hirakana, vermischt mit einigen wenigen gebräuchlichen chinesischen Wortzeichen. Im Jahre 1590 wurden beide Druckereien in Kazusa aufgestellt und begannen eine lebhaftige Tätigkeit. 1591 siedelten sie nach Amakusa und 1597 nach Nagasaki über. Hier ging 1600 die japanische Druckerei vom Orden an den ersten christlichen Drucker Japans Thomas Söin Gotō über, und seit 1610 druckte ein zweiter christlicher Drucker Antonius Harada zu Kyōto, dem Buchzentrum des damaligen Japan. Beide Drucker standen im Dienste der Mission. Die Drucktechnik wurde ständig verbessert. Da eine Versorgung aus dem fernen Europa zu gefährdet war, stellte man in Japan selbst neue Typen her, anfangs in Holz und seit 1594 in Metall. 1598 erschien der erste bekannte Metalldruck in japanischen Typen. Und 1605 brachte man den ersten Zweifarbdruk (schwarz-rot) Japans heraus. Vielleicht auf Anregung der christlichen Druckereien — doch sind die Beziehungen noch nicht klargestellt — wurde 1592 aus Korea, wo von China her der Typendruck schon längst im Gebrauch war, auch von staatlicher Seite der Typendruck ins Land gebracht. Später folgte man der Mission auch im Metalldruck. Immer war also die Mission der Entwicklung um Jahre voraus. Die Christenverfolgung von 1614 war auch das Ende der christlichen Druckereien. Die Studie, in der fast Wort um Wort aus ersten Quellen belegt wird, ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der japanischen Frühmission und der ersten kulturgeschichtlichen Begegnung zwischen West und Ost.

J. A. Otto S. J.

Léon Leloir M. A., Verbist. Le fondateur de Scheut. Namur 1940. 2. Éd. 80 S. 5 francs.

Der flämische Priester Theophil Verbist aus Antwerpen gründete am 28. Nov. 1862 die Kongregation vom Unbefleckten Herzen Marias zur Bekehrung der Ungläubigen, begab sich 1865 als Missionar nach China und starb dort am 23. Febr. 1868 im Alter von 45 Jahren. Sein Biograph Leloir schildert die Anfangsschwierigkeiten der Kongregation, die Ziele des Stifters und sein kurzes Wirken in China. Unter Benutzung zuverlässiger Quellen hat der Biograph sich mit Erfolg bemüht, die Grundlinien der Stiftung von Verbist herauszuarbeiten und dabei auch falsche Ansichten richtig zu stellen. Die Scheutvelder Missionare, nach einem Vorort bei Brüssel so benannt, bildeten von Anfang an nicht eine Gesellschaft von Weltpriestern mit *vita communis*, sondern eine religiöse Kongregation, obschon die Mitglieder bis zur Approbation ihrer Regeln im J. 1900 nur zeitliche Gelübde ablegten. Ihre Hauptaufgabe sollte die Missionsarbeit in China sein, aber nicht ausschließlich; deshalb ist es kein Abweichen von den ursprünglichen Plänen, wenn die Kongregation seit 1888 auch in Afrika tätig ist. Eine Eigentümlichkeit ist ihr nationaler Charakter, d. h. nach dem Willen des Stifters sollten nur Niederländer (Belgier und Holländer) als Mitglieder zugelassen werden unter dem Gesichtspunkt einer größeren Einheitlichkeit des Wirkens. Heute gehört die weitaus größte Zahl der Mitglieder dem flämischen Volksstamme an.

M. Bierbaum.

Dr. A. Freitag S. V. D. und Dr. H. Ahaus S. S. J., Het Godsrijk. Idee en Plannen, Verwezenlijking en Planting, Uitwerking en tegenwoordige Toestand, Christenplicht en Medewerking. Missionsdruckerei Steyl 1940. 126 S. 80.

Die Schrift steht im Dienst der Missionspropaganda. Grundlegend geht sie von den Missionsgedanken des Gottesreiches aus (19—33). Mission ist Gründung der Kirche, „planting van het eeuwige Godsrijk in de wereld“ (18), „planting van Gods Kerk“ (20). Leider wird dieser fruchtbare Gedanke, wie

ihn P. Charles S. J. und P. Perbal O. M. I. theologisch und auch missionspropagandistisch mit Recht vertreten, nicht folgerichtig durchgeführt, da nicht klar unterschieden wird Gattung- und Artbegriff: „Mission“ als die allgemeine Heilssendung und Heilsvermittlung an alle Menschen (Mtth. 28, 18) und „Mission“ als die spezifische Heilsarbeit und Heilsvermittlung in Gründung der Kirche unter Nichtchristen. Als weiteren Artbegriff könnte man „Mission“ verstehen als Heilsvermittlung in Wiederherstellung der Kirche unter nicht-katholischen Christen. Gerade auch in volkstümlichen Schriften ist die klare Scheidung dieser Begriffe empfehlenswert, da sich viele Einwände gegen die Heidenmission nur von dieser Unterscheidung her befriedigend lösen lassen. Dem grundlegenden Abschnitt folgt ein summarischer Abriß der Missionsgeschichte vom Pfingstfest bis zum Weltkrieg (34—71), leider nicht frei von manchen Fehlern. Die Ziffern für 1700 sind teils übertrieben hoch (53) und die für 1800 stark unterschätzt (57). China zählte um 1700 keine Million, sondern nur 300 000 Christen. Auch Hinterindien hat keine Million gehabt, ebensowenig Indien keine zweieinhalb Millionen. Die 30 000 christlichen Indianer um 1800 gelten doch wohl nur für die Gebiete, in denen damals in Lateinamerika noch „Missionsarbeit“ geleistet wurde, nicht für ganz Lateinamerika, sind also nicht als armselige Reste der Millionenbekehrungen früherer Zeiten zu bewerten. Von sonstigen Versehen seien einige genannt: Vasco da Gama entdeckte nicht 1486 den Weg nach Indien, sondern erst 1497/98 (46). Nicht Cook, sondern Magelhaens veranstaltete 250 Jahre früher schon die erste Weltumsegelung (47). Die Demarkationslinie Alexanders VI. stammt nicht von 1503 (47), sondern von 1493. P. A. von Rhodes starb nicht 1627, dem Jahr seiner Landung in Tonking (50), sondern 1660. Shinto ist keine Persönlichkeit wie Buddha, sondern ein Sachname (51), ähnlich wie Islam. P. Anchieta starb nicht 1549, sondern 1597 (53). Die Jesuiten kamen nicht erst 1675 an die kanadischen Seen (53), sondern hatten dort schon 1634 feste Stationen. Der Opiumkrieg endete 1842, nicht 1860 (62). Die Arbeit der Jesuiten in Niederländisch-Indien beschränkte sich bis 1900 nicht auf Java (64), sondern erst seit 1919, als Celebes an andere überging. Bis 1903 hatten sie Stationen auf Sumatra, Banka, Flores, Celebes, Borneo. In Brasilien begannen die Jesuiten schon 1848 mit Indianermissionen (68) und mit der Negermission in den Vereinigten Staaten 1863 (69). Gut ist der folgende Abschnitt über die Missionsperiode 1914—1939, wo besonders der heutige Stand der Weltmission gezeigt wird (72—102). Unter dem wenig glücklichen Titel „De strijt van het Godsrijk met de duivelsche machten“ werden kurz die Gegner der katholischen Missionsarbeit behandelt (103—111). Die Verfasser wollten sicher in der protestantischen Mission keine „duivelsche machte“ sehen, wie sie ja ausdrücklich versichern, so bedauerlich und verhängnisvoll der Zwiespalt der Christenheit auch für die Missionsarbeit ist und so sehr Satan Schuld an diesem Zwiespalt trägt. Auch in den heidnischen Religionen sollte man nicht nur Dämonie sehen, wie es heute in einigen evangelischen von der dialektischen Theologie her beeinflussten Missionskreisen Mode ist. Abschließend werden die Hauptanliegen der Weltmission wirkungsvoll zusammengefaßt als „Menschensorge für Gottesreich“ (112—126). Als Ganzes ist die Schrift ein sehr brauchbares Missionsbuch fürs Volk.

J. A. Otto S. J.

1. Kilian Kirchhoff, *Ehre sei Gott*. Dreifaltigkeitshymnen. Regensberg-sche Verlagsbuchhdlg., Münster i. W. 1941. 8°. 142 S. Kart. RM 2,50.
2. Derselbe, *Über dich freut sich der Erdkreis*. Marienhymnen. Regensberg-sche Verlagsbuchhdlg., Münster i. W. 1940. 8°. 192 S. Kart. RM. 4,00.

Neben seinem großen Übersetzungswerk, das uns in deutscher Sprache die kirchlichen Tagzeiten des byzantinischen Breviers darbietet, läßt nun P. Kilian Kirchhoff O. F. M. „Hymnen der Ostkirche“ in kleinerem Umfange deutsch erscheinen. Die eindrucksvollen Totenhymnen sind bereits verbreitet;

jetzt liegen uns die Dreifaltigkeits- und Marienhymnen vor. Kilian Kirchhoffs Meisterschaft in der Übertragungskunst ist anerkannt. In den vorliegenden Bändchen leuchtet sie in ungebrochener Kraft auf. Gerade das „hymnische“ des griechischen Originals der Oktoechos scheint uns trefflich gestaltet zu sein. Der Übersetzer führt in eigenen Einleitungen sowohl in den Geist als in die Form der Gesänge ein. Und seine Geleitworte sind selbst schon getragen von dem Enthusiasmus der folgenden Hymnen. Dieser Enthusiasmus ist aber nicht als kritiklose Überhebung ostkirchlicher Gebetsweise zu verstehen, sondern als begeisterter Einsatz für jenen künstlerisch beschwingten Realismus der christlichen Überzeugung, wie er vor der unseligen Trennung des Ostens vom Westen lebendig war. Man muß sich das gegenwärtig halten, um nicht in die Gefahr anachronistischer Verschiebung zu fallen. Eine unbedachte Idealisierung des heutigen Zustandes der ostkirchlichen Frömmigkeit liegt hier weit ab. Aber, ist die Entdeckung und Darbietung frühen, gemeinsamen theologischen und religiös erlebten Gutes nicht eine bedeutsame Leistung? Wir sind dem Übersetzer dafür von Herzen dankbar. Es ist ein hervorragender Beitrag zur geistigen Unionsbereitung.

Und darüber hinaus bieten uns die Hymnen eine wertvolle religiöse Bereicherung. Das gilt vor allem von den Dreifaltigkeitshymnen. Sie sind — so wenig wie die übrige byzantinische Hymnik — eine bloß in poetische Form gebrachte Theologie. Gewiß werden ihre notwendigen begrifflichen Elemente klar und voll gefaßt, sogar die antihäretischen Dogmatisierungen treten mit deutlicher Betonung hervor; aber die künstlerische Gestaltung der Anbetung, der Bitte beruht doch letzten Endes auf der geistigen Schau, die der lebendige Glaube an das christliche Grunddogma dem ganzen Menschen vermittelt. Daher ist diese Poesie nicht abstrakt, sondern von übernatürlichem Leben durchglüht. Der Dichter der Dreifaltigkeitskanones, Bischof Metrophanes von Smyrna (9. Jahrhundert) verstand es, lebendiges Christentum in seinen Hymnen zu formen und dadurch auch wieder zu wecken. Und das in der Zeit des Photios, wo der trocken schulmäßige Betrieb der byzantinischen Theologie bereits weithin in eigenwillige Erstarrung versunken war! Uns abendländischen Christen müssen diese Dreifaltigkeitshymnen besonders kostbar werden, weil wir ihnen — jedenfalls in dieser Fülle — kaum etwas an die Seite zu stellen haben.

Der regelmäßige Abschluß jeder Ode der Dreifaltigkeitskanones ist ein Theotokion. Dreifaltigkeit und Gottesmutter gehören hier zusammen! Eine tiefe theologische und poetische Schau! Auch in den Marienhymnen der verschiedenen byzantinischen Mariologen klingt dieser Zusammenhang wieder und wieder auf. Er ist uns Abendländern gewiß nicht fremd; aber in solcher Eindringlichkeit und Tiefe sind wir doch nicht gewohnt, ihn dichterisch zu vernehmen. Es ist überhaupt etwas Wundersames, die byzantinische Mariologie mitzubeten, ja mitzusingen. Man stellt sich dabei unwillkürlich eine heilige Ikone der Gottesmutter vor, wie sie erhaben und doch milde den Beschauer anblickt, ihm das Jesuskind entgegenhaltend, das göttliche Hoheit und menschliche Kleinheit wesentlich in sich eint. Nichts Süßliches ist hier zu sehen, zu hören. Die Majestät des dreifaltigen Gottes strahlt durch das Mütterlich-Menschliche. Wir dürfen und sollen den Glanz auffangen; denn Maria hat den Gottmenschen für uns geboren. Das theozentrische, bzw. christozentrische Moment schlägt überall vor. Also, typisch christliche Marienverehrung!

Würzburg.

Georg Wunderle.

DDr. Paul Krüger, *Gläubiges Beten. Gebete der morgenländischen Kirche*. Paderborn (Verlag der Bonifaciusdruckerei) 1940 (165 S. kl. 8°). Gbd. RM. 3,60.

Liturgien verpflanzt man nicht: Der Osten dem Osten. Doch kann diese feinsinnige Blütenlese aus christlicher Frömmigkeit des Morgenlandes das Beten der ganzen Kirche bereichern. Es kann darüber hinaus zu einem tief innerlichen Zusammenleben im Sinne der Una Sancta werden. Denn nicht bloß die Unierten, über deren Bestand einführend knapp berichtet wird, beten

diese Texte, sondern auch die Getrennten. In diesem Sinne erfreut das Buchlein mit seinen schönen Übertragungen. Man würde sogar gern auf den Apparat mit seinen Fundorten verzichten, zumal kein Anspruch auf Wörtlichkeit der Übertragung erhoben wird.
Prof. Dr. Pascher.

Schreyer, Lothar, Bildnis des Heiligen Geistes. Ein Schaubuch und Lesebuch. Mit 24 Bildtafeln und mit einer Einleitung „Erhebung durch den Heiligen Geist“ von Josef Höfer. Herder u. Co. Freiburg im Breisgau 1940, gr. 8°. 210 S. Brosch. RM 5,50, geb. RM 7,50.

Das Buch ist vom Verlag Herder mit besonderer Sorgfalt ausgestattet worden. Es will zunächst ein Schaubuch sein; so bietet es 24 Bilder, in denen uns der Hl. Geist und sein Wirken deutlich gemacht werden, soweit es Menschenkunst darzustellen vermag. Zwei Bilder sind farbig und lassen uns ahnen, wie herrlich die übrigen Bilder sein müßten, wenn auch sie in dem farbigten Glanze erschienen, den ihnen ursprünglich der Künstler gegeben hat. Doch hat sich der Verf. nicht mit der Wiedergabe der Bilder begnügt, er deutet sie und weiß uns ihren tiefen Gehalt in eindrucksvollen Worten nahe zu bringen. Sodann will das Buch als Lesebuch „höherer Ordnung“ dienen. Deshalb sind in sechs größeren Abschnitten (Die hl. Dreifaltigkeit — der Hl. Geist — der Hl. Geist im Leben des Heilandes — der Hl. Geist im Leben der Gottesmutter — der Hl. Geist im Leben der Kirche — der Hl. Geist im Leben des Gotteskindes) die wichtigsten Texte aus der Hl. Schrift, der Patristik und dem theologischen Schrifttum vereint. So bietet das Buch auch dem Theologen mannigfache Belehrung. Da die meisten Texte ursprünglich lateinisch sind, hat der Verf. die jeweils besten Übersetzungen herangezogen. In Einzelfällen würde sich immerhin eine Überprüfung lohnen. S. 169 ist die Stelle aus Ambrosius de virg. I, 9 sehr unglücklich übersetzt, weil der Verf. nicht auf die richtige Lesart zurückgegangen ist, die O. Faller in der neuesten Ausgabe von de virg. (Flor. Patr. 23, Bonn 1933, S. 22, 7) sichergestellt hat. Das Wort der hl. Agnes an den Henker lautet in der guten Überlieferung: „Et haec sponsi iniuria est expectare placitum“ also nicht placitum, wie die Mauriner lesen, und es müßte übersetzt werden: „In der Tat wäre es ein Unrecht gegen den Verlobten, wenn er auch nur warten müßte auf die, die ihm gefallen soll“. S. 165 steht die Bemerkung, daß die hl. Agnes unter Konstantin dem Großen für den Glauben starb, im Anschluß daran folgt allerhand Legendäres aus dem Leben der hl. Agnes; weshalb begnügt sich der Verf. nicht mit dem, was die wissenschaftliche Forschung über die Passio der hl. Agnes zu sagen weiß, wie es kurz J. P. Kirsch in LThK I, 137/8 zusammengestellt hat? Doch das sind unbedeutende Mängel des schönen Buches, die eine künftige Auflage leicht beseitigen wird.

Siegburg.

Dr. W. Wilbrand.

Maria Assunta Nagl, Der hl. Ambrosius, Kirchenvater und Erzbischof von Mailand. Regensbergische Verlagsbuchhdlg. Münster i. W. 1940. 108 S., kl. 8°. Kart. RM. 2,40.

Die 1600-Jahrfeier der Geburt des großen Mailänder Bischofs — die Bestimmung des Geburtsjahres ist aber nicht so ganz sicher — hat namentlich die katholische Welt Italiens veranlaßt, im Jahre 1940 in Feiern und Festschriften ihres bedeutenden Landmannes zu gedenken. In Deutschland ist, soweit ich sehe, nur diese Schrift zum Jubiläum erschienen. Auf knappem Raume schildert sie das Reifen des hl. Ambrosius für seinen Beruf, seine erfolgreiche Arbeit im Dienst des Reiches Gottes, versucht auch, ein Bild seiner harmonischen Persönlichkeit zu zeichnen, die in besonderer Weise die Tugenden, die dem Römer eignen, bewährt, Mäßigung, Tapferkeit, treue Pflichterfüllung. Auch sprachlich ist die kleine Schrift wohl gelungen, so daß sie als ein erfreulicher Beitrag zum Ambrosiusjubiläum bezeichnet werden kann. Für eine neue Auflage hätte ich den Wunsch, daß alle Zitate nach ihren Fundstellen kurz kenntlich gemacht werden. Wie gern möchte man manche Stelle in ihrem Zusammenhange lesen! Zur Kritik hätte ich folgendes.

anzumerken. Das Legendäre müßte doch stärker von dem Geschichtlichen geschieden werden; ein Wunder, wie es S. 100 von dem Knaben Pansophius — nicht Pansophinus, wie gedruckt ist — berichtet wird, ist geschichtlich nicht so bezeugt, daß es Glauben verdient. Gerade die Biographie des Paulinus zeigt deutlich das Eindringen der Legende. Das Symbolum „Quicumque“ (S. 43) kann nicht mit Sicherheit Ambrosius zugeschrieben werden. Seltsam klingt der Satz S. 76: „In seinen dogmatischen Abhandlungen hat Ambrosius zur Ausbildung der christlichen Grundlehren über den dreieinigen Gott und die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person die volle Kraft seines juristisch geschulten römischen Geistes eingesetzt“. Hier wäre ein kritisches Wort über die Bedeutung der Schriften des hl. Ambrosius am Platze. Man darf ruhig sagen, daß manches doch zeitgebunden ist, vor allem in seiner Bibelauslegung, daß die Bedeutung des praktischen Kirchenmannes entschieden größer ist als die des Schriftstellers. S. 63 liest man, daß die Bewohner von Thessalonich sich gegen den Stadtpräfekten erhoben und mehrere Beamte in grauenhafter Weise ermordeten, in Wirklichkeit wurde der Stadtpräfekt Botherich ermordet und mehrere Beamte mißhandelt. Daß Papst Damasus Hymnen verfaßt habe (S. 88), ist unrichtig. An einzelnen Stellen würde ich vorsichtiger formulieren. Ein Urteil, wie es S. 29 steht: „Gottesdienst und religiöse Unterweisung waren im ganzen Bereich der Mailänder Metropole vernachlässigt“, ist zu allgemein; es braucht nur auf die erfolgreiche Tätigkeit eines Zeno von Verona verwiesen zu werden. Die Ansicht des Baronius auf der gleichen Seite, der Priester Simplician sei zur Unterweisung des Ambrosius von Papst Damasus nach Mailand geschickt worden, hätte ich mir nicht zu eigen gemacht. Doch das sind geringfügige Ausstellungen gegenüber einer Schrift, die wohl geeignet ist, für die Persönlichkeit des großen Bischofs, dessen Leben in eine geschichtlich denkwürdige Übergangszeit fällt, Verehrung und Liebe zu wecken.

Siegburg.

Dr. W. Wilbrand.

Th. Soiron O. F. M., *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung*. Freiburg (Herder) 1941. VIII u. 480 S. Geb. RM 11,20.

Trotz zeit- und heimatbedingter Auseinandersetzungen und Formulierungen ist die Bergpredigt Jesu von überzeitlicher und überräumlicher Bedeutung. Sie spricht, wie der Verfasser im Vorwort mit Recht bemerkt, „ein größtes Anliegen nicht nur der Christenheit, sondern der ganzen Menschheit, des Menschentums überhaupt“ aus. Es ist darum dankbar zu begrüßen, daß diese programmatische Rede des Herrn endlich auch auf katholischer Seite eine gründlich wissenschaftliche und zugleich auch dem Leben dienende monographische Behandlung erfahren hat. Mag man auf diese oder jene der vielen Fragen, welche gerade die Bergpredigt aufwirft, eine andere Antwort geben, als sie in diesem Buch gegeben ist, wesentlich neues Material zur Beleuchtung der Probleme wird über diese Arbeit hinaus kaum noch geboten werden können. Darum wird sie auf lange Sicht das katholische Buch über die Bergpredigt sein. Der Verfasser beleuchtet zunächst die verschiedenen Lösungsversuche zu dem Gesamtproblem der Rede, behandelt dann allgemeine Fragen wie Aufbau, Ort, Zuhörer, gibt im Hauptteil eine umfassende exegetische Erklärung des Textes und fügt in einem vierten Abschnitt eine theologische Würdigung an. Die Erklärung stellt die Worte Jesu in den Kreis hinein, zu dem sie gesprochen waren, zeigt an der Hand des jüdischen Schrifttums, wo der Herr an Bekanntes anknüpfen konnte und wo er ganz Neues, Umstürzendes zu sagen hatte. Die ganze Plastik der Rede wird dadurch sichtbar gemacht. Die Erklärung bleibt aber bei der wissenschaftlichen Erschließung nicht stehen, sondern bietet auch eine Anwendung auf das christliche Leben. Weil Jesus in der Bergpredigt sein Programm auch für alle künftigen Jünger entworfen hat, kann eine erschöpfende Erklärung einer Behandlung ihrer überzeitlichen Lebenswerte nicht entraten. So gibt das Buch reiche Anregung für Betrachtung, Predigt und Aussprachen. Wissenschaft und Leben reichen sich hier die Hand.

Mainz.

Prof. Dr. E. Kalt.

Maria Grote, An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein. Münster 1940, Verlag Regensburg. 8° u. 393 S. Geb. RM 6,40.

Die Verfasserin, langjährige enge Mitarbeiterin des unvergeßlichen Berliner Großstadtpostels Carl Sonnenschein führt uns in 32 Kapiteln erzählender Art in die Persönlichkeit und das Schaffen dieses einmaligen Menschen ein. Carl Sonnenschein war ein wahrer Christ, der in seiner Selbstlosigkeit und Hingabe für den Mitmenschen geradezu ins Heroische ging. Daß ein Mensch dieser Art eine gewisse Eigenwilligkeit besaß, die seinen Mitarbeitern mitunter zu tragen gab, wird niemand in Erstaunen setzen, am wenigsten seine Mitarbeiter selbst; sie wußten am besten, daß hinter allem ein wahres selbstloses Christentum stand. Man denkt beim Lesen dieses Buches unwillkürlich an den großen Apostel Shanghais, den unvergeßlichen Lo Pa Hong. Einem Christentum, wie diese beiden Männer es inmitten der Großstadt verkörperten, kann sich kein unvoreingenommenes Herz verschließen.

Fr. Rauscher M. A.

G. B. Tragella, Chiesa conquistatrice. Panoramie e problemi missionari. Prefazione di A. Bernareggi. Editrice Studium, Roma 1941, 8° u. 227 S., Lire 16.

Das Werk ist eine Zusammenstellung und Erweiterung von Artikeln, die der Verfasser seit 5 Jahren in der römischen Zeitschrift „Studium“ veröffentlicht hat; es will gebildeten Kreisen einen Einblick in die Eroberungen der kath. Kirche in den nichtchristlichen Ländern ermöglichen, jedoch keine „esposizione metodica e completa del problema missionario“ sein. Die Anordnung ist folgende: 1. Teil: Die Kirche auf dem Vormarsch (Indien, Indochina, China, Japan, Afrika, Indonesien, Ozeanien); 2. Teil: Hindernisse auf dem Wege (Gegenmission des Hinduismus, Werbung des Buddhismus und Islam, Kommunismus, Protestantismus); 3. Teil: Probleme und ihre Lösungen (Die Kunst als neue Waffe des Apostolats, Missionsärztliche Fürsorge, Schulwesen, soziale Betätigung, einheimischer Klerus und einheimische Hierarchie, die Lösung der Ritenfragen in Japan und China). — Schlußwort. — Die Ausführung dieser Themen entspricht den Forderungen der Missionswissenschaft und ist einem akademischen Leserkreis gut angepaßt. Zu den einzelnen Fragen wird eine geschichtliche Einführung geboten, die sich durch vorsichtiges Urteil und gesunde Kritik an falschen Missionsmethoden auszeichnet. Die Form der Darstellung ist geistvoll und klar und reizt ebenso wie die Fülle des bearbeiteten Stoffes zum Weiterlesen. Wegen dieser Vorzüge darf man dem Werk weiteste Verbreitung wünschen. Für eine Neuauflage folgende Bemerkungen. Die Literatur der letzten Jahre ist zu wenig verwertet. Das erste Erscheinungsjahr der MR ist nicht 1928, sondern 1938 (S. 16). Auf S. 51 werden 2008 einheimische Priester für China angegeben, auf S. 200 nur 1941. In Kimberley fand 1924 kein „Concilio generale“ statt, sondern nach dem amtlichen Bericht nur ein „Meeting of the ecclesiastical authorities“ (S. 67). Am Schluß des Kapitels über den Islam würde man gern erfahren, worin die „attrezzatura sempre piu efficiente“ des Missionsapostolats heute angesichts der mangelnden Erfolge bestehen soll (S. 117). Die Zahl der Schulen für Belgisch-Kongo ist für 1938 nach dem Werk von Corman aus dem Jahre 1935 angegeben (S. 171).

M. Bierbaum.

Erwin Eilers O.F.M., Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura. Freiburg i. Br. (Herder) 1941 (IX u. 100 S.). Kart. RM. 3,40.

Die bei Katholiken, auch bei Theologen, vielfach anzutreffende Verkenning und Unterschätzung der religiösen Bedeutung, Sendung und Macht des Wortes erfährt hier im Geiste des hl. Bonaventura die nötige Korrektur. Das religiöse Wort wird in der Gestalt der Predigt in tiefe und umfassende theologische Zusammenhänge gerückt, die jeder Seelsorger einmal ernstlich durchdenken sollte. Die einzelnen Kapitelüberschriften mögen ihm einen ersten

Eindruck von der Weite und Größe der Perspektiven geben: Das innertrinitarische Gespräch Gottes; Das Gespräch Gottes mit dem Menschen (Schöpfung und Gnade, Störung und Wiederherstellung); Das zwischenmenschliche Gespräch der Predigt als Fortsetzung des Gott-Mensch-Gesprächs; Der Verkünder des Wortes Gottes und der Hörer des Wortes Gottes. J. P. Steffes.

M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Ausgabe letzter Hand. Hrsg. von J. Höfer. Freiburg i. Br. (Herder) 1941 (XXXI u. 778 S.). Geh. RM. 14,60; gbd. RM. 16,80 (bei Subskription je RM. 13,10 u. RM. 15,10).

Mit dem Erscheinen dieses Bandes beginnt die Herausgabe des gesamten theologischen Schrifttums Scheebens, das so aufgegliedert wird, daß der eben veröffentlichte Teil den 2. Band des ganzen Werkes darstellt. Nach den Worten des Herausgebers ist es besonders vorteilhaft, daß der Neudruck mit dem angezeigten Werke anfängt, einmal, weil es einen Abriss der gesamten Theologie Scheebens darstellt, und weil der Ausgabe erstmalig die von Scheeben selbst gegen Ende seines Lebens geleistete Vorarbeit für eine Neuauflage mit zugrundegelegt wird, so daß zugleich die letzten theologischen Ansichten und Stellungnahmen des Verf. sichtbar werden. Die Herausgabe will der Öffentlichkeit nicht nur einen gesicherten Text vorlegen, sondern auch die besonderen Auffassungen Scheebens innerhalb der theologischen Fragestellung jeweils deutlich machen und durch eigens gekennzeichnete Anmerkungen des Bearbeiters das Verhältnis der Lehre Scheebens zur Theologie von heute herausstellen. Besonders sei noch hingewiesen auf das über hundert Seiten umfassende, sehr ausführliche Personen- und Sachverzeichnis, das jedwede Orientierung rasch und leicht ermöglicht. Es ist sehr zu begrüßen, daß auf diese Weise das gedankentiefe Lebenswerk Scheebens für das theologische und religiöse Denken von heute fruchtbar gemacht werden soll. J. P. Steffes.

Hanna Wolff, Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. Universitas Archiv, Bd. 90, Theolog. Abteilung, Bd. 2, Verlagsanstalt Heinr. u. J. Lechte, Emsdetten 1938, S. 221, RM. 8.—.

Unter Heranziehung des sehr verzweigten Schrifttums des schwedischen Kirchenfürsten und Religionshistorikers, vor allen Dingen auch der nur in der Heimatsprache veröffentlichten Untersuchungen unternimmt es die Verf., die Stellungnahme Söderbloms zum Offenbarungsproblem zu umschreiben. Diese Studie gewinnt dadurch für unseren Interessenkreis eine besondere Bedeutung, weil die Frage gestellt wird nach einer speziellen und allgemeinen Offenbarung, die sich auch über die nichtchristlichen Religionen hin erstreckt, und deren Verhältnis zueinander. Dabei wird die theologische Arbeit Söderbloms unter weitausgreifenden systematischen und geschichtlichen Gedankengängen vielseitig beleuchtet und erhält ihre Sonderstellung angewiesen besonders im Hinblick auf die deutsche und schwedische Theologie. Bejaht wird die allgemeine wie die spezielle Offenbarung. Charakteristisch für Söderblom ist die nähere Umschreibung der beiden Offenbarungsformen und ihres Verhältnisses zueinander. Abgelehnt wird eine allgemeine Offenbarung in der Gestalt einer Gotteserkenntnis mittels der Geschöpfe, auch als Nachklang und Überlieferung einer Uroffenbarung. Und damit wird jeglicher Versuch, eine natürliche Theologie zu begründen, preisgegeben. Denn auch die Einführung eines theologischen Apriorismus sowie der Hinweis auf den Menschen als Imago Dei bieten nach Söderblom keine Unterlage für eine theologia naturalis. Ebenso wenig bietet die Gegenüberstellung von Natur und Übernatur (Brunner) oder von Zeit und Ewigkeit (Barth) nach der Verf. keine Möglichkeit, allgemeine und spezielle Offenbarung in ein richtiges Verhältnis zu bringen; vor allem nicht, weil die dabei entscheidenden Gesichtspunkte nicht vom Wesen der Offenbarung selbst her genommen seien und fremdartige statisch-quantitative Motive darstellen, während in der göttlichen Offenbarung durchaus ein dynamisch-personales Phänomen zu sehen sei. Mit aller Energie betont

Söderblom nach der Darstellung von H. W. Höhepunkt und Vollendung der speziellen Offenbarung in Jesus Christus. Damit aber hat Gottes Offenbarungstätigkeit nach ihm in der Welt keineswegs ein abschließendes Ende gefunden. Im Gegenteil, Gott wirkt immer in der Welt und spricht den Menschen an. Die Kennzeichen aber für dieses andauernde Ansprechen von seiten Gottes müssen der speziellen Offenbarung nach Söderblom entnommen werden. Sie sind bestimmt durch das Motiv der Heiligkeit, des Personalen, des Geschichtlichen und des suprarational Wunderbaren; denn diese Momente in ihrer Gesamtheit heben die christliche Offenbarung als einzigartig aus der übrigen Religionswelt heraus. Im Christentum weiß sich der Mensch angesprochen in seiner besondern geschichtlichen Situation von dem persönlichen Gott, der als furchtbare Majestät fordernd vor ihm steht und durch die wunderbare Neuordnung im Kreuzestode ihm Heil und Versöhnung bringt. Überall, wo in der Welt der Religionen diese Momente, wenn auch noch so geschwächt und vermischt, auftreten, da liegt ein Reden Gottes vor, dessen Art und Bedeutung, wie betont, allein an der christlichen Offenbarung abzumessen ist. Voraussetzung für eine fruchtbare, verständnisvolle Arbeit an der Erforschung der Religionen ist also die Glaubensverbundenheit mit Christus. Nur so wird nach dem Urteil der Verf. ein Zusammenklang von Schöpfung und Offenbarung, von allgemeiner und spezieller Offenbarung möglich unter Gesichtspunkten, die einzig der Offenbarung als solcher entnommen sind. Die Heilkeitsidee sieht Söderblom hervorleuchten in den Phänomenen des „mana“ und „tabu“, auf das der Mensch nicht nur mit Furcht und Schrecken, sondern auch mit Vertrauen antworte. Drei wesentliche Grundzüge echter Religiosität sieht Söderblom sich hier andeuten: Übernatürlichkeit, unbedingte Verpflichtung und Geheimnis. Unter dem Gesichtspunkte des Geschichts- und Weltverständnisses findet Söderblom Offenbarungsspuren im Buddhismus, in der Bhakti-Frömmigkeit, in Laotsees Taoteking sowie in Zarathustras Religionsreform. Das personale Offenbarungsmoment betont Söderblom in der Bhakti- und Zarathustrareligion. Für den überrationalen Wundercharakter weist er hin auf den Amida-Buddhismus, auf die „überrationale, religiöse Paradoxie des Mitleids und der Liebe“ bei Laotse sowie auf Zarathustras Berufung und Sendung. Dabei werden die außerchristlichen Religionen an sich ganz und gar nicht als Heilswege betrachtet; das Bemühen Söderbloms geht vielmehr dahin, den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, als den lebendigen, allezeit wirkenden und sich der Menschheit überall in Erbarmen nahenden zu begreifen. — Der kritische katholische Leser wird zwar manches Fragezeichen in dem Buche von H. Wolff anzubringen haben, ohne jedoch die große Bedeutung und den ganzen Ernst der hier diskutierten Fragen im geringsten zu verkennen. Es geht um Probleme, die auch ihn zutiefst angehen und bewegen, wenngleich er manches anders sehen bzw. formulieren wird. Kann nicht eine, wenn auch noch so kümmerliche Erkenntnis Gottes aus den Kreaturen und aus dem Gewissen heraus betrachtet werden als ein wenigstens indirektes Angesprochensein vom lebendig-personalen Gott her? Gilt dies nicht auch von einer durch die Jahrtausende fortgepflanzten Uffenbarung, sowenig wir konkret von ihr wissen? Und muß man unter dieser Voraussetzung die Gegenüberstellung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, wenn man auf den jeweils gemeinten Sinn achtet, auf alle Fälle auffassen als ein Hereintragen fremder Gesichtspunkte, als eine statische Quantifizierung und Versachlichung im Gegensatz zu einer dynamisch-, geschichtlich-personalen Offenbarungsform? Wird die katholische Auffassung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, die eine allgemeinere Selbstkundgabe Gottes über die biblischen Grenzen hinaus nicht aus-, sondern einschließt, dem Bibelworte und der Universalität der Gottesoffenbarung nicht gerechter? Ist sie nicht durchaus theo- und christozentrisch? In eine Einzeldiskussion kann natürlich im Rahmen einer Besprechung nicht eingetreten werden. Jedenfalls weist die Verf. eine gute, von G. Wehrung stark beeinflusste, theologische Schulung auf. Bei einer nochmaligen Ausgabe des Buches wäre auch eine sorgfältige Überprüfung der nicht immer glücklich geformten Sprache sowie eine Behebung der Druckfehler zu empfehlen. J. P. Steffes.

D. Dr. Josef Casper, Um die Elnheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder. Wien 1940, Verlag Friedr. Beck (Schöningh u. Haindrich). 8° u. 349 S. Geb. RM 5,80.

Im Missionsleben besteht die Gefahr, daß der Glaubensbote, besonders wenn andere Bekenntnisse neben ihm tätig sind und infolgedessen Reibungen vorkommen, nur das Trennende und Gegensätzliche sieht und sich in eine gereizte Stimmung hineinlebt, die auch in manchen Missionsberichten sich äußert. Dazu kommt die weitere Gefahr, daß der vielbeschäftigte Missionar nicht Gelegenheit und Zeit findet, sich über neuere Geistesströmungen der verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu unterrichten; infolgedessen bleibt er auf einem veralteten Standpunkt stehen, der der heutigen Geisteshaltung vieler getrennten Brüder nicht gerecht wird. Wer das aufrüttelnde und inhaltreiche Buch von Casper liest, wird vor solcher geistigen Verengung bewahrt bleiben. Es führt ihn mitten vor das Übel der Glaubensspaltung. Evangelische, orthodoxe und katholische Gelehrte und Seelsorger schildern die unseligen Folgen der Spaltung, spüren den Ursachen ihres Weiterbestandes nach, zeigen auch das den christlichen Bekenntnissen Gemeinsame und machen Vorschläge zu einem besseren Verstehen und zu gegenseitiger Annäherung. Weil die Trennung ein Haupthindernis für eine erfolgreiche Missionierung unter den Ungetauften ist, bringt das Buch mit Recht auch einen Artikel „Einheit um der Heiden willen“. Ohne Zweifel liegen in der neuesten Unionsbewegung und in ihrem literarischen Niederschlag gewisse Gefahren für die Reinheit des Glaubens und für die kirchliche Disziplin; deshalb eignet sich das Buch von Casper nicht für die breite Masse, sondern nur für Leser mit guten theologischen und geschichtlichen Kenntnissen. Aber die Einheit der Christenheit ist ein so hohes Gut und für die weitere Ausbreitung des Glaubens so wesentlich, daß doch etwas gewagt werden muß. Zu diesem Wagnis, das mit Tragik verbunden sein kann, schreibt M. Pribilla S. J.: „Aber auch hierin darf der Jünger nicht über den Meister sein wollen, dessen Milde von denen nicht verstanden wurde, die seine Liebe zu den unsterblichen Seelen nicht kannten oder nicht teilten. Wie alles Große nur durch Opfer erkaufte werden kann, so fordert auch das hohe Ziel der kirchlichen Einheit Bekenner, Kämpfer und Märtyrer“ (S. 162).

M. Bierbaum.

Archivo Ibero-Americano. Revista de Estudios Historicos. Segunda Epoca. Año I Enero-Junio 1941 Nr. 1—2. Public. por los PP. Franciscanos Españoles. Redacción y Administración: Joaquin Costa 72, Madrid. Für Ausland 30 pesetas jährlich.

Das um die Missionsgeschichte verdiente Archivo, gegründet 1914, mußte infolge des spanischen Bürgerkrieges sein Erscheinen von Juli 1936 an einstellen und hat an Personal und Material schwere Verluste erlitten. Das Generalkapitel des Franziskanerordens in Assisi 1939 äußerte aber den Wunsch, daß die Zeitschrift von neuem ins Leben trete. Dieser Wunsch hat sich erfüllt. Im Jahre 1941 erschien die Doppelnummer 1—2, in der die Schriftleitung erklärt, daß sie neben Studien der Kirchengeschichte und der Ordensgeschichte auch die Missionsgeschichte pflegen wird nach ihrem „programa misionológico, fiel a los cánones de la ciencia histórica y orientado hacia el estudio de nuestra labor misionera en América, Extremo Oriente y Norte de Africa: los tres grandes escenarios de la evangelización española“ (S. 27). Wir wünschen der Zeitschrift für diese zweite Lebensperiode eine erfolgreiche Entwicklung und eine neue Bestätigung jenes Ansehens, das sie „en los centros de cultura misional del mundo entero“ sich durch ihre frühere Arbeiten erworben hat.

M. Bierbaum.

Östliche und westliche Mystik. Eine heilige Kirche. Zeitschr. für Kirchenkunde und Religionswissenschaft. Hrsg. von Fr. Heiler, München (E. Reinhardt), 22. Jahrg., Heft 1, S. 279.

Aus diesem sehr reichhaltigen, neu ausgestatteten Hefte sind mehrere Abhandlungen für die Ziele unserer Viermonatsschrift besonders bedeutsam;

nur sie sollen hier Berücksichtigung finden. In seinem Aufsatz über Matthias Claudius und die Religionsgeschichte zeigt Dr. Chr. M. Schröder, wie dieser vom Geiste der Aufklärung zwar beeinflusste, aber gleichwohl bibelgläubige Dichter und Schriftsteller des 18. Jahrhunderts mit einem für seine Zeit erstaunlichen Feingefühl und Weitblick eine Religionsvergleichen betrieb, die in der Frage nach der Absolutheit des Christentums und der Heilsmöglichkeit der Heiden gipfelte. Vor allem den immer mehr sich erschließenden orientalischen Religionen zugewandt, vertritt Claudius die Auffassung, daß dem ehrlich suchenden Heiden Gottes Erbarmen sich nicht versage. — Der Wesensdeutung der Mystik dienen vor allem die beiden Beiträge: „Das mystische Erleben als Bewußtseinsphänomen“ von P. K. Hoffmann-Reichhoff und „Wege aufwärts“ und „Wege abwärts“ von Kurt Goldammer. In letzterem Aufsatz versucht der Verf. an der Hand eines reichen geschichtlichen Materials die Hauptbewegungen der Seele bei ihren mystischen Erfahrungen nachzuzeichnen. Der Aufstieg der Seele ins Transzendente auf der *via eminentiae* neigt zur personalen Gottesvorstellung, zur ekstatischen *unio mystica*. Der Abstieg der Seele dagegen in den eigenen immanenten Grund auf der *via negationis* hat leicht zur Voraussetzung die impersonale Unendlichkeit, in der sich die Spekulation verliert. Während man innerhalb der christlichen Mystik beide Wege im theistischen Sinne zu vereinigen suchte, gelangen sie in der außerchristlichen Mystik, sei es vereint oder getrennt, selten zur eindeutigen personalen Gottesauffassung. Letztere wird erleichtert wenn die Wege „aufwärts“ und „abwärts“ nicht mehr gedeutet werden als transzendierendes Emporsteigen zur Gottheit und als ein Versinken im Seelengrund, sondern als weltloses Stillewerden in Gott und gotterfüllte Rückkehr zur Welt und ihren Aufgaben. In kosmischer Ausdeutung der Wege wird diese Betrachtungsweise wichtig für das Verständnis nichtchristlicher Spekulation über Weltwerdung auf dem Wege der Emanation sowie der Welterlösung oder Weltauflösung in Form einer Remanation. Auch dieser Vorgang kann zum Gegenstand personal-mystischer Erfahrungen und Erkenntnisse werden. Beide Aufsätze, der von Hoffmann-Reichhoff wie der von Goldammer, zeigen, wie die mystischen Phänomene unbeschadet ihrer objektiven Wirklichkeit, in ihrer formalen Erscheinungsweise sich der Gestalt des Seelenlebens und seinen begrifflichen-kosmischen Vorstellungen weithin einordnen. — Was K. Leese in seinem Beiträge „Protestantismus und Mystik“ über die religiöse Bedeutung der Naturmystik sagt, bietet indirekt auch Handhaben zum Verständnis naturmystischer Phänomene in außerchristlichen Religionen. — Fr. Heiler zeigt in seiner Abhandlung „Weltabkehr und Weltrückkehr außerchristlicher Mystiker“ die Bedeutung religiös mystischer Haltung für Welt- und Lebensgestaltung. Er erläutert seine auf eine reiche Literaturübersicht sich stützenden Gedanken an Lao-tses Sozialethik, an der Bhakti-Frömmigkeit der Bhagavadgītā, an universalen Mitleiden Buddhas, sowie an der umfassenden Weltliebe der persischen Šāffis. Nur die beiden ersten Beispiele gelangen in diesem Hefte zur Ausführung, während die beiden letzteren für den zweiten Teil des Heftes zurückgestellt sind. In seinem Tao-teh-king zeigt Lao-tse den Menschen nicht nur den Weg zu Tao, dem göttlichen Urgrunde, in den er schweigend sich versenkt, sondern überträgt ihm auch eine besondere Sendung an die Welt. Der in mystischer Gottvereinigung gereinigte und gereifte Weise ist auch der beste Lenker der menschlichen Gesellschaft, zwar nicht durch persönliche Taten, sondern durch Quietismus, vermittels dessen sich das göttliche Wesen am reinsten manifestieren und verwirklichen kann. Auch die Bhagavadgītā sucht zunächst auf dem Wege der Meditation, Askese und Gottesliebe die vollendete Vereinigung der Seele mit Gott, verlangt aber zugleich aus den Kräften der Gottvereinigung heraus einen leidenschafts- und selbstlosen Einsatz in der Welt. Wie in Hinsicht der Mystik des Tao-teh-king so werden auch hier das geistige Verlassen der Welt und die Rückkehr zu ihr in ihren einzelnen Stufen und Phasen quellenmäßig dargestellt, und zu den besonders charakteristischen Auffassungen werden die christlichen Paral-

lelen angeführt. So entsteht ein eindrucksvolles Bild vom Logos spermatikos, das auch der bejahen wird, der bei den angezogenen Vergleichen häufiger nicht so sehr die Gleichheit als vielmehr nur die Ähnlichkeit empfindet. Hingewiesen sei auch noch auf den Beitrag von H. Hartog, „Eine Perle altindischer Mystik“, eine Textprobe aus der weithin bekannten und besonders geschätzten Kāthaka-Upanishad.

J. P. Steffes.

Martin Noth, *Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 17. Jahr, Heft 2. Halle 1940. Brosch. 8 RM., 138 S.

Der Verfasser geht von dem verbreiteten Sprachgebrauch aus, Gesetz und Altes Testament gleich- und schlechthin dem Evangelium gegenüberzustellen und grenzt den Begriff des atl Gesetzes zunächst formal, zeitlich und inhaltlich ab, um danach die Frage nach den Gründen und Voraussetzungen des Gesetzes im AT zu erheben. Die sachlichen Voraussetzungen liegen in einer Gemeinschaft, die als Bund bezeichnet wird und die konkret den Verband der zwölf israelitischen Stämme darstellt. Dieser Bund geht traditionell auf den Sinaibund zurück. Im abgeleiteten Sinn wird auch von einem Bundesschluß unter Josias geredet. Das Gesetz ist wesentlich kultisch gedacht; alle Bestimmungen laufen darauf hinaus, die Gemeinde gegenüber der heidnischen Umgebung abzuschließen. Mit dem politischen Verfall durch die Zerstörung Jerusalems ging das Gesetz nicht unter, sondern wurde zum Mittel der inneren Einheit, auf der die Zukunftserwartung aufbaute, ja dadurch, daß die Perser es zum Staatsgesetz erklärten, die Grundlage der nachexilischen Ordnung. Allmählich entwickelte sich ein absoluter Gesetzbegriff. Damit verband sich u. a. auch das ethische Begriffspaar Lohn und Strafe, wovon die alte Zeit in dieser grundsätzlichen Zuspitzung nichts wußte. Dem so entwickelten Gesetz steht das NT gegenüber.

Mit Interesse folgt man diesen ebenso sachkundigen wie geistvollen Ausführungen und schließt sich gern dem Wunsch an, daß die Rolle „des Gesetzes“ auch im Neuen Testament von berufener Seite exegetisch untersucht würde. Das Bedenken ist freilich nicht zu unterdrücken, daß N. den Gesetzesbegriff zu sehr historisch verflüchtigt und damit die lebendige Verbindung zum Neuen Bund wenn nicht aufhebt, so doch schwächt. Ich möchte glauben, daß mit dem Gesetzesbegriff der Begriff des Bundes noch viel enger zusammengehört, und daß dieses Bewußtsein in allen Perioden der Geschichte mehr oder weniger lebendig geblieben, jedenfalls bei den Propheten gar nicht abgeblaßt, sondern vertieft wurde, und daß die entgegengesetzte Tendenz zur begrifflichen Gesetzesproblematik zum mindesten aufgehalten, wenn nicht ausgeglichen werden konnte. Mit Recht betont N. darum schon am Anfang, daß das israelitische Gesetz nicht als Königsgesetz zu begreifen ist. Für die Folge ergeben sich aber ähnliche Schwierigkeiten. Sie einzeln darzulegen, ist hier nicht der Ort.

Freiburg i. Br.

Univ.-Prof. Dr. Arthur Allgeier.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

