



2e 432 Mag

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Zeitschrift
für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen

36. Jahrgang
1952

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

Seminar
der Evang.-theolog
Tübingen

15225



Ze 432-36,37

Mag

Inhalt des 36. Jahrganges 1952

<i>Abhandlungen</i>	Seite
Abri, J. SVD, Der Buddhismus in Japan	36
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Der Diözesanrat in den Missionsdiözesen	13
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Das erste Plenarkonzil von Indien 1950	161
Fuchs, St. SVD, Ansätze zu einer einheimischen christlichen Kunst in Indien	127
Hacker, Univ.-Dozent Dr. Paul, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta	277
Hagel, P. F. J. OMI, Der Islam in Südafrika	28
Hofinger, P. Johannes SJ, Die katechetische Situation in China vor 1949	82
Hofinger, P. Johannes SJ, Die katechetische Situation in China seit 1949	173
Hofinger, P. Johannes SJ, Um die Verwendung der Volkssprache beim gemeinschaftlichen Gebet in China	257
Koch, Prof. Dr. P. Lambert SVD, Die Lehre vom mystischen Leibe Christi und die individuelle Missionspflicht	2
Kowalsky, P. Nikolaus OMI, Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Kalkutta nach den Akten des Propagandaarchivs	117, 187
Laufer, P. Carl MSC, Igal und Mana	133, 202
Meinertz, Prof. Dr. Max, Recht und Pflicht zur Judenmission	241
Schütte, Franz Josef SJ, Der Ausspruch des Lotsen der „San Felipe“ Fabel oder Wirklichkeit?	99
Thauren, Prof. Dr. Joh. SVD, Missionspädagogik und Missionskatechismus als Zweige der Missionswissenschaft	23

Kleine Beiträge

Aufhauser, Prof. Dr. Joh., Der 22. Internationale Orientalistenkongreß in Istanbul vom 15.—22. September 1951	62
Bierbaum, Dr. Benno, Ein neues Monumentalwerk der Missionsgeschichte	292
Bm. Zum 70. Geburtstag von P. Dr. Anton Freitag SVD	155
Dohmen, P. Lambert CSSp, Missionsstrategische Gedanken des ehrw. P. Libermann	153
Hummel, Dr. Siegbert, Tāranātha und der Schwarze-Mañjushri	67
Ohm, Prof. Dr. Thomas OSB, Ein neues Religionsbuch in Kisuaheli	66
Peters, Joseph, Der X. Internationale Akademische Missionskongreß in Aachen 2.—5. Juni 1952	223
Thauren, Johannes SVD, Evangelii praecones	59
Wicki, Josef SJ, Das Ergebnis der neuesten Xaveriusforschungen	299

Rundschau

Freitag, Dr. Anton SVD, Das Ostozeanische Missionsfeld	45
Freitag, Dr. Anton SVD, Das Mittelozeanische Missionsfeld der Maristen	144, 214

Mitteilungen

Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität München	309
Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (München 17. September 1952)	309

	Seite
Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm 60 Jahre	308
Tagung für Missionare	307
Wechsel in der Schriftleitung	307

Besprechungen

<i>Auer</i> , Die Pharaonen des Buches Exodus (Eising)	80
<i>Biermann</i> , Im Feuerofen (Kromer)	78
<i>Bornemann</i> , Ars Sacra Pekinensis (Schüller)	237
<i>Boxer</i> , The christian Century in Japan 1549—1650 (Thauren)	228
<i>v. Campenhausen</i> , Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (Meinertz)	233
The Catholic Church and Southern Africa (Bierbaum)	228
<i>Freitag</i> , Paulus baut die Weltkirche (Meinertz)	159
<i>Kühner</i> , Die Zuständigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen (Bierbaum)	232
<i>Lauffer</i> , Der Aqáqar-Fluchzauber der Qunantuna auf Neubritannien (Kromer)	240
Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Prof. Dr. Johannes Dindinger OMI zum 70. Lebensjahre dargeboten von Freunden und Schülern (Booz)	157
<i>Monzel</i> , Die Überlieferung (Steffes)	235
Motolinía's History of the Indians of New Spain (Biermann)	229
<i>Neuss</i> , Die Kirche des Mittelalters (Kötting)	231
<i>Ohm</i> , Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen (Richter)	314
<i>Paventi</i> , La Chiesa missionaria (Ohm)	236
Religionswissenschaftlicher Literaturbericht (Steffes)	72
<i>Roeder</i> , Volksglaube im Pharaonenreich (Wolf)	238
Le rôle de la femme dans les missions (Ohm)	232
<i>Rommerskirchen-Dindinger</i> , Bibliografia Missionaria, Anno XIV: 1950 (Kromer)	78
<i>Rosenkranz</i> , Das Lied der Kirche in der Welt (Fellerer)	313
<i>Schäfer</i> , Über den Himalaja ins Land der Götter (Bierbaum)	79
<i>Schilling</i> , Hospitäler der Franziskaner in Miyako (Schütte)	316
<i>Simeon der Theologe</i> , Licht vom Lichte (Eising)	80
<i>van Straelen</i> , Through Eastern Eyes (Otto)	77
<i>de Uries</i> , Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart (Engberding)	239
<i>Grenfell Williams</i> , Moshes — the Man on the Moutain (Kromer)	319
Neu eingesandte Bücher	320

NEUE AUFGABEN DER ZMR

Seit dem vorigen Jahre konnten wir unsere Zeitschrift wieder als Quartalsschrift erscheinen lassen. Infolge der verbesserten Verbindung mit den Missionen und der Wissenschaft des Auslandes wird der neue Jahrgang wesentliche Erweiterungen bringen. In die wissenschaftliche Kommission des Instituts wurden neu gewählt: P. Dr. A. Freitag SÜD, Steyl, P. J. A. Otto SJ, Bonn und Prof. Dr. J. Thaurer SÜD, Wien. Die ZMR wird nach Vereinbarung mit dem Missionswissenschaftlichen Institut in Wien in Zukunft die Aufgaben der „Blätter für die Missionskatechese und katechetische Zusammenarbeit der Länder“ übernehmen. Infolgedessen tritt der bisherige Herausgeber der genannten Zeitschrift, Prof. Dr. Thaurer, in den Redaktionsstab der ZMR ein. Dadurch gewinnt die ZMR für die Missionspraxis eine erhöhte Bedeutung. Mit Rücksicht auf diese Erweiterung unseres Arbeitsgebietes bitten wir die Missionare um Anregungen und Mitarbeit. Ferner werden wir in Zukunft missionarische Texte und Dokumente veröffentlichen, die der Wissenschaft und Praxis dienen können. Auch sollen aus dem Schrifttum der Gegenwart beachtenswerte Äußerungen zum Missionswesen mitgeteilt werden.

Allen Mitarbeitern und Lesern, die auch in schwierigen Zeiten uns treu geblieben sind, wünscht das Institut Gottes Segen zum Neuen Jahre.

Fürst Waldburg-Zeil

Erster Vorsitzender des Instituts

Prof. Dr. Bierbaum

Schriftleiter der ZMR

THEOL.-PROF. DR. LAMBERT KOCH SVD, ST. GABRIEL

DIE LEHRE VOM MYSTISCHEN LEIBE CHRISTI UND DIE INDIVIDUELLE MISSIONSPFLICHT

In der Enzyklika „Evangelii praecones“ vom 2. Juni 1951 über die Förderung der katholischen Missionen schreibt Pius XII.: „Alle Christgläubigen sollen, getreu ihrem Vorsatz, das Missionswerk zu fördern, ihren Einsatz dafür vervielfachen, unablässig und inbrünstig für dieses Werk zu Gott beten und den zur Missionsarbeit Berufenen nach Vermögen die nötige Hilfe zukommen lassen. Die Kirche ist ja der geheimnisvolle Leib Christi, in dem alle Glieder mitleiden, wenn ein Glied leidet. Da viele dieser Glieder heute von bitterem Schmerz gepeinigt werden und tiefe Wunden tragen, haben alle Christen die heilige Pflicht, sich mit ihnen in einer Gemeinschaft der Herzen und der Tat zu verbinden.“¹

Ein Wesenszug unserer Kirche ist ihre Katholizität. Sie hat immer danach gestrebt und wird immer danach streben, alle menschlichen Bereiche und alle Menschen zu umfassen und zu erfassen, um alles und alle nach dem Geiste Christi zu formen. Wie weit darum jeder einzelne Katholik gehalten ist, diesen Wesenszug der Kirche entfalten zu helfen, das ergibt sich deutlich aus der Wesensschau dieser unserer Kirche und aus der Betrachtung der Stellung, die jeder einzelne in dieser Kirche einnimmt. Zudem gründet alles Sollen im Sein nach dem Grundsatz: Agere sequitur esse. Daher muß auch die Missionspflicht des einzelnen und die Art seiner missionarischen Tätigkeit aus einer Wesensschau unserer Kirche und aus der Stellung des einzelnen in dieser Kirche abgeleitet werden können. Auch die Dringlichkeit unserer Missionspflicht und die Segensfülle, welche die Erfüllung dieser Pflicht begleitet, wird aus der gleichen Schau aufscheinen. Die neue Missionsenzyklika lehrt: „Alle Christgläubigen bilden ja eine einzige große Familie, deren Glieder sich die Gnadenschätze der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche gegenseitig mitteilen. Nichts scheint mehr als die Lehre von der „Gemeinschaft der Heiligen“ geeignet zu sein, um dem Verstand und Willen des christlichen Volkes den Nutzen und die Wichtigkeit der Missionen einzuprägen.“²

¹ A. A. S. 1951, S. 526 f.

² A. A. S. 1951, S. 528.

Eine kostbare Frucht jener Bewegungen, die uns wieder mehr an die Quellen unseres Glaubens herañföhren (Bibel-, patristische, liturgische Bewegung, Herz-Jesu-Verehrung), ist sicher die tiefere Auffassung und das bessere Verständnis für das Wesen der Kirche, wie es die Enzyklika *Mystici Corporis Pius' XII.* vom 29. Juni 1943 zusammenfaßt und darstellt³. Da heißt es: „Bei einer Wesens-erklärung dieser wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist, kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als ‚der mystische Leib Christi‘ bezeichnet wird.“⁴

Wesen und Aufgabe unserer Kirche können nur aus Christi Stellung zur gesamten Menschheit erkannt werden⁵. Damit ist der Weg unserer Darlegung vorgezeichnet: Die Stellung Christi in der Menschheit und die Kirche, das Werkzeug Christi. Daraus wird sich dann die Missionspflicht des einzelnen und die Art ihrer Erfüllung fast von selbst ergeben.

1. Die Stellung Christi in der Menschheit. Wer unsere Kirche richtig sehen will, muß von der zentralen Stellung ausgehen, welche Christus in der Menschheit und für die gesamte Menschheit hat, wie sie etwa Psalm 2 darlegt. Gott sagt den auf-rührerischen Königen und Fürsten dieser Erde: „Meinen König setzt' ich doch ein über Sion, den heiligen Berg!“ Und dieser König spricht dann: „Verkünden will ich des Herrn Erlaß: Es sprach zu mir der Herr: Mein Sohn bist Du; ich habe Dich heute gezeugt. Fordere von mir, und ich geb Dir die Völker zum Erbe und die Enden der Erde zu Deinem Besitz. Herrsch' über sie mit eisernem Stab; zerschlag sie wie Töpfergeschirr!“⁶ Christus ist also das ganze Menschengeschlecht unterstellt mit und in allen seinen Belangen. Es gibt nichts, auch nicht im Bereich des Diesseits, was nicht von seinem Geiste durchherrscht sein muß.

Die Bedeutung Christi für das Diesseits erhellt das *Königtum Christi*. „Darin gleichen sich die tiefsten Bestrebungen in der Geschichte aller Völker; die ganze Menschheit kreist, bei all der verwirrenden Vielfalt des von außen sichtbaren Geschehens, in einer erhabenen Eintönigkeit um den gleichen Mittelpunkt. Sei es die Pax Romana jenes Imperiums, das mit Blut und Schwert geeint wurde, sei es die Treuga Dei des Mittelalters, sei es die Leidenschaft, mit der die gleichen Bewegungen unserer Tage für ein menschenwürdiges Paradies auf Erden kämpfen — sie meinen in der Tiefe das Gleiche ...“⁷ Die ganze Sehnsucht der Menschheit geht zunächst auf Befreiung von Krieg und Not und Ungerechtig-

³ A. A. S. 1943, S. 196.

⁴ A. A. S. 1943, S. 199.

⁵ Feckes, Carl, Die Kirche als Herrenleib, Köln 1949, S. 31.

⁶ Ps 2, 6—9.

⁷ Rahner, Hugo, Grundzüge katholischer Geschichtstheologie. In: Stimmen der Zeit, 1947, Heft 12, S. 415.

keit, um Friede, Recht und Wohlstand. Dahinter tauchen dann die letzten Fragen des Menschengesistes auf. Schon die alten historischen Völker haben sich überlegt, wie wohl der Mann, der König, beschaffen sein müßte, der dem Volke seine Sehnsucht erfüllen könnte⁸. Sie fanden: Der König muß sich körperlich und geistig vor den übrigen Menschen auszeichnen; zwischen Volk und König muß innigste Verbindung bestehen, so daß die Sache des Königs die Sache des Volkes ist; er muß von Gott erkoren und ausgewählt sein; er muß die Inkarnation des nationalen Gottes sein. Ein solcher König ist dann fähig, Recht und Gerechtigkeit, Frieden und Heil, Segen und Wohlstand des Landes usw. zu schaffen; er vermag auch die Sünden seines Volkes zu sühnen. Es werden also alle menschlichen Belange als ein Ganzes gesehen, für die letztlich nur von Gott her das Heil erwartet werden kann. Ein reiner Mensch, und wäre er noch so ideal, kann dieses Heil nicht schaffen. Sind diese Vorstellungen von einem König, wie sie im alten Orient herrschten, nicht das Kleid gewesen, in das die Propheten die Heilandserwartungen Israels, ja der ganzen Menschheit, hüllten? In der Tat, in Christus sind all diese Forderungen erfüllt. Er steht vor uns als an Körper und Geist ausgezeichnet; er ist auf innigste mit der ganzen Menschheit verbunden wie Adam; er ist von Gott berufen und auserwählt; ja in ihm ist Gott Mensch geworden. Er ist also der desideratus populorum. All diese Herrlichkeit empfing Christus, um uns Menschen Heil zu schaffen: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und daß sie es in Fülle haben.“⁹ — „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele.“¹⁰ Die Lehre unserer Kirche, daß alles Leid und alle Not, von der wir Menschen zuerst befreit sein wollen, aus dem Ungehorsam des ersten Menschen gegen Gott kommt, ist entscheidende Offenbarung Gottes; aus ihr wird verständlich, daß alle materiellen Güter, die wir so ängstlich erstreben, ihren wahren Wert aus dem engen, recht aufgefaßten Anschluß an Gott erhalten. Denn Christus sagt: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch dazugegeben werden.“¹¹ Christus vollbringt wirklich das Friedenswerk, indem er den Ungehorsam durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze sühnt¹². „Darum hat ihn Gott aber auch so hoch erhoben und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist . . . Und alle Zungen sollen zur Ehre Gottes des Vaters bekennen: Jesus Christus ist der Herr.“¹³ Gott hat also Christus wegen dieser seiner Sühnetat zum Herrn, zum König über das ganze Menschengeschlecht gestellt. Christus vermag uns Menschen mit dem zu vereinen, nach dem das Menschenherz unruhig ist, und jene Unruhe zu stillen, deren Ausstrahlung alle andern Unruhen sind. Christus hat jene Gewalten, mit denen wir nicht fertig werden, überwunden: die Sünde, den Tod, das körperliche und seelische Leid, die zerstörenden Naturgewalten. Die Welt ist wieder unter Gottes Herrschaft gestellt; die Ordnung, wie sie Gott zu Anbeginn verwirklicht hatte, ist durch Christus wiederhergestellt¹⁴. Christus ist damit wirklich der Ersehnte der Völker. Er trägt alle Güter, deren wir Menschen zum Frieden und Heil be-

⁸ Vgl. zu Folgendem: D ü r r , Lorenz, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.

⁹ Jo 10, 10.

¹⁰ Mk 10, 45.

¹¹ Mt 6, 33.

¹² Phil 2, 8.

¹³ Phil 2, 11.

¹⁴ S c h m a u s , Michael, Von den letzten Dingen, Münster 1948, S. 99—122.

dürfen. Gott wollte nicht mit dem ersten Kommen Christi den Kampf zwischen Glauben und Unglauben, das Ringen um die Herstellung der Ordnung Gottes in dieser Welt, beenden, sondern nur die letzte Phase dieses Ringens einleiten. Der Menschheit, welche ihrer Mündigkeit entgegengeht¹⁵, wollte Gottes Erbarmen in Christus die größte Hilfe angedeihen lassen, ohne sie in ihrer Freiheit zu behindern. Durch das erste Kommen Christi sollte die Hoffnung aufbrechen: es wird mit uns Menschen über die Maßen gut ausgehen. Und durch den Anschluß an Christus sollen diese Güter schon grundgelegt werden im einzelnen und in der Gemeinschaft der Menschen und Völker, in Glaube und Sakrament. Alle menschlichen Belange sollten also in die neue Ordnung hereingezogen werden. In diesem Sinne sagt die zweite Erklärung des Ersten Weltkongresses für Laienapostolat (1951): „Christi Erlösungswerk hat universale Geltung. Es erstreckt sich auf alle Menschen und — mittelbar — auf alle ihre Einrichtungen . . .“¹⁶

König sein bedeutet also für Christus, den Völkern das zeitliche und ewige Heil bringen. Christus ist damit das Organ des Erbarmens Gottes für unsere Welt. Mit Recht beten wir am Herz-Jesu-Feste: „Seines Herzens Sinnen waltet von Geschlecht zu Geschlecht, sie dem Tode zu entreißen und sie in ihrem Hunger zu nähren.“¹⁷ — Christus ist also wirklich der Heilbringer für die Völker; nur er allein kann auch das Heil geben, und alle ändern, wie sie sich auch nennen mögen, in welchem Jahrhundert sie auch leben mögen, sie können nur so viel Heil schaffen, als sie sich vom Geiste Christi führen lassen. Christus hat also wirklich eine zentrale Stellung für uns alle. Nur in Verbindung mit ihm kann uns Menschen zeitliches und ewiges Heil werden.

2. Die Kirche, das Werkzeug Christi. Diese Erlösungsgüter hätte nun Christus unmittelbar dem gesamten Menschengeschlecht zuteilen können; er wollte es aber tun durch die sichtbare Kirche, zu der die Menschen sich vereinen sollten, damit so bei der Verteilung der göttlichen Erlöserfrüchte alle ihm gewissermaßen Helferdienste leisten könnten¹⁸. Die Kirche sollte „bei der Austeilung der göttlichen Erlöserfrüchte ein fähiges, nie versagendes Werkzeug des fleischgewordenen Wortes werden“¹⁹. Die göttliche Weisheit muß also die Kirche auf die Gewinnung und

¹⁵ De Lubac, Henri, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Köln 1943, S. 217 ff.

¹⁶ *Osservatore Romano*, 14. 10. 51 und „Der Volksbote“ 21. 10. 1951, S. 1.

¹⁷ *Introitus vom Herz-Jesu-Fest*.

¹⁸ *Enz. Myst. Corp. A. A. S.* 1943, S. 199. Vgl. Dominguez, O., *OMI, De funzione missionali in Corpore Mystico secundum s. Thomam*, *Studia missionalia*, Rom 1949, 67 ff.

¹⁹ *A. a. O.* S. 207. Ciarrappi, A., *La teoria paolina del Corpore Mistico e le missioni*, *Theologia e missioni*, 1943, 50 ff.

auf die Durchdringung des ganzen Menschengeschlechtes angelegt haben. Sie ist das nie versagende Werkzeug der Erlösung für alle dadurch, daß sie der mystische Leib Christi ist. Denn bei einer Wesenserklärung der Kirche kann, wie die Enzyklika *Mystici corporis* sagt, nichts Vorneheres, Vorzüglicheres, Göttlicheres gefunden werden als dieser Ausdruck²⁰.

Schon rein äußerlich betrachtet stellt die Kirche als die Gemeinschaft aller rechtgläubigen Christen auf Erden unter dem gemeinsamen Oberhaupte, dem römischen Papste, und den mit ihm vereinten Bischöfen, ein zweckgeeignetes Mittel dar, die ganze Menschheit mit dem Willen Christi bekannt zu machen. — Doch für den gläubigen Menschen ist diese Kirche bedeutend mehr als eine geniale Organisation zur Durchdringung der Welt mit christlichem Gedankengut²¹. Zu dieser sichtbaren Organisation kommt noch etwas Unsichtbares, auf dessen Vorhandensein wir aus dem Wirken dieser Kirche im Laufe ihrer Geschichte schließen können²², das aber letztlich nur im Glauben erkennbar ist. Dieses Unsichtbare ist der Hl. Geist, den Christus seiner Kirche mitteilt. Und dieser Geist eint die Glieder der Kirche so miteinander, daß die einzelnen ihre Eigenpersönlichkeit vollauf bewahren und trotzdem zu einer innigen Einheit verbunden werden, wie sie auch die idealste, rein natürliche Gemeinschaft nie erreichen kann. „Was also die Kirche über jedwede natürliche Ordnung hoch hinaushebt, ist der Geist unseres Erlösers, der als Quelle aller Gnaden, Gaben und Charismen fortwährend und zuinnerst die Kirche erfüllt und in ihr wirkt“²³. Und da es Christus ist, der diesen seinen Geist der Kirche mitteilt, kommt auch zwischen Christus und Kirche eine so innige Einheit zustande, wie sie nie in einer natürlichen Gemeinschaft zwischen dieser Gemeinschaft und ihrem Leiter entstehen kann; damit ist Christus derart Träger der Kirche und lebt gewissermaßen so in ihr, daß sie gleichsam ein zweiter Christus wird.

Vielleicht können wir uns das auf folgende Weise noch etwas klarer machen. Das, wodurch man Glied der Kirche wird, ist der rechte Glaube, der Empfang der Taufe und der Gehorsam gegen die Führung dieser Kirche²⁴. Durch das Sakrament der Taufe kommen wir in die innigste Verbindung mit Christus. So sagt Paulus²⁵: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib. Ihr seid alle eins in Christus Jesus.“ Durch die Taufe werden wir also mit Christus gleichsam eine Person. Wir nehmen damit an seiner Wesensart teil. Das bedeutet aber für uns das Ende jener Wesensform, welche vor der Taufe liegt; wir erhalten eine neue Daseinsweise. „Wenn jemand in Christus Jesus ist, ist er ein neues Geschöpf.“²⁶ Nach dem Römerbrief²⁷ wird der Täufling in das Schicksal Christi hineingezogen, in seinen

²⁰ A. a. O. S. 199.

²¹ A. a. O. S. 222 f.

²² Conc. Vatic., Sess. III. Denzinger 1794.

²³ Enz. *Myst. Corp.* A. A. S. S. 223.

²⁴ Zum Folgenden vgl. Michael Schmaus, *Kath. Dogmatik*, 3. Bd. 1. Teil, München 1940, S. 191 ff.

²⁵ Gal 3, 26—29.

²⁶ 2 Kor 5, 16.

²⁷ Röm 6, 3—11.

Tod zuerst und dann in die Herrlichkeit seiner Auferstehung. In der Taufe wird jener vergänglichen, hingefälligen Existenzform des Christen, die letztlich in der Sünde Adams begründet ist, der Todesstoß gegeben. An ihre Stelle tritt jene Daseinsform, welche Christus in seiner Auferstehung gewann. Weil der Mensch durch die Taufe vom Auferstandenen und verklärten Christus durchherrscht wird, gewinnt er Anteil an all seinen herrlichen Gütern, die Christus durch sein Sühneleiden uns Menschen erwarb. — Was Paulus in so vielfältiger Weise bezeugt, daß wir auf das innigste mit Christus verbunden sind durch die Taufe, das sagt uns auch Johannes: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.“²⁸

Die Getauften stehen mit dem Worte Gottes in ähnlicher Verbindung, wie das Wort Gottes mit der von ihm angenommenen Menschennatur. Unbeschadet der natürlichen Selbständigkeit des Gläubigen als Person, wird die Person des Sohnes Gottes auf übernatürliche Weise die letzte Trägerin und Eigentümerin der Gläubigen. Damit werden die Getauften ganz innig mit Christus und untereinander verbunden. Wir haben in der Kirche wirklich eine gottmenschähnliche Vereinigung vor uns²⁹, welche die Gläubigen in ausschließlicher Weise mit dem Worte Gottes verbindet. Dadurch weitet sich die Unio hypostatica Christi in realer, wenn auch analoger Weise, indem sie sich auf die Gläubigen erstreckt. So ist denn die sichtbare Kirche, welche, rein äußerlich gesehen, höchstens eine geniale Organisation darstellt, für den gläubigen Menschen der mystische Leib Christi, der geheimnisvolle Christus, der ganze Christus³⁰.

Wie Christus nun alle seine Herrlichkeit bekam, um uns in sie hineinzunehmen, so hat auch dieser mystische Christus, die Kirche, den Auftrag, die Menschen mit den Gütern Christi zu erfüllen. Sie soll alle Menschen aus der Zerstreung, welche durch die Erbsünde kam, herausführen und sie durch Glaube und Sakrament mit Christus und in Christus einen, die ganze Menschheit zu einer großen, von Christus durchherrschten Gemeinschaft machen, und so schon die Gottesordnung hier auf Erden, soweit das beim freien Willen der Menschen, der ja von Jugend auf zum Bösen geneigt ist³¹, und bei der Existenz des Widersachers Gottes möglich ist, durchführen. Und die Kirche sollte in der Hoffnung und Zuversicht leben, daß der Tag kommt, an dem die ganze Herrlichkeit, deren Beginn sie jetzt schon besitzt, durchbrechen und Gottes Herrschaft sich voll und ganz auf einer neuen Erde verwirklichen wird.

Die Kirche ist also das Sakrament für die gesamte Menschheit. Denn sie ist das sichtbare und wirksame Zeichen der Gnade Gottes. Durch ihre Tätigkeit soll sie der ganzen Menschheit die Früchte der Erlösung zuteilen und alle menschlichen Bereiche ordnen und heiligen.

Zu diesem Zwecke hat Christus allen Gliedern seines mystischen Leibes entsprechende Funktionen zugewiesen. An erster Stelle stehen jene Glieder, welche heilige Vollmachten empfangen haben und damit in besonderer Weise befähigt sind, die Ämter Christi als Lehrer, Hirten und Priester fortzusetzen, ferner die Charismatiker,

²⁸ Jo 5, 56.

²⁹ Mitterer, Albert, Geheimnisvoller Leib Christi, nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. Wien 1950, S. 180 f.

³⁰ Schäufele, Hermann, Unsere Kirche, Heidelberg 1946, S. 93.

³¹ Gn 8, 21.

die Ordensleute, alle jene, welche sich den Werken der Barmherzigkeit widmen, die Väter und Mütter, die Taufpaten, und alle, welche der Kirche zur Ausbreitung des Reiches Christi hilfreich die Hand bieten³². Pius XII. nennt es „ein wahrhaft schaudererregendes Mysterium, das man nie genug betrachten könne, daß nämlich das Heil vieler abhängig ist von den Gebeten und freiwilligen Bußübungen der Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi, die sie zu diesem Zweck auf sich nehmen, und von der Mitwirkung, die die Hirten und Gläubigen, besonders die Familienväter und Mütter, unserm göttlichen Erlöser zu leisten haben“³³. Es leben also in der Kirche die einzelnen Glieder nicht einzig für sich, sondern unterstützen auch die andern, und alle leisten sich gegenseitig Hilfsdienste, zu gegenseitigem Trost, wie besonders zum weiteren Aufbau des ganzen Leibes³⁴.

Die Enzyklika *Mystici Corporis* weist darauf hin, und die Enzyklika *Humani Generis* unterstreicht diesen Hinweis³⁵, daß der geheimnisvolle Leib Christi und die Kirche ein und dasselbe seien³⁶. Damit gehört zu diesem mystischen Leibe nur, wer zu dieser sichtbaren Kirche gehört, und zu ihr nur derjenige, welcher getauft ist, den wahren Glauben bekennt und sich in diese Kirche einfügt. Durch diese Erklärung ist die katholische Kirche scharf und klar gegenüber allen andern Religionsgemeinschaften als der fortlebende und fortwirkende Christus herausgestellt³⁷. Somit bedeutet die katholische Kirche heute für die gesamte Menschheit das, was der historische Christus für das Volk Israel bedeutete, ja noch mehr, weil diese Kirche die innigste Verbindung mit dem verherrlichten Christus ist und seine Ausweitung darstellt. Die Kirche ist greifbar und sichtbar und genau bestimmt, wie es der historische Christus war. Die Kirche ist mit überirdischer, übernatürlicher, göttlicher Würde bekleidet, wie Christus es war und ist. Das alles ist der Kirche zu eigen, damit sie den Menschen das sein kann, was Christus seiner Zeit war; dazu soll sie noch den ganzen Segen der vollzogenen Erlösung mitteilen.

Mit den Augen des Glaubens gesehen, ist die Kirche ein taugliches, nie versagendes Werkzeug des göttlichen Wortes, um der Menschheit die Erlösungsfrüchte zuzuwenden³⁸. Damit ist die Kirche das Organ des Erbarmens

³² Enz. *Myst. Corp.*, A. A. S. 1943, S. 200; Zameza, S., *Comentario misionarial a la Enciclica Mystici Corporis Christi*, Madrid 1945, 4. Auflage; Goldaraz, G., *La razón de ser de la Iglesia misionera*, in: *El siglo de las misiones*, 1944, 189 ff.

³³ A. a. O. S. 213 f.

³⁴ A. a. O. S. 200.

³⁵ Enz. *Humanis generis*, A. A. S. 1950, S. 571.

³⁶ Enz. *Myst. Corp.* A. A. S. 1943, S. 199.

³⁷ Mitterer, Albert, a. a. O. S. 217 ff., stellt klar die Stellung der anderen Religionsgemeinschaften zur katholischen Kirche heraus.

³⁸ Conc. Vatic. Sess. III., Denzinger 1794. Das Vaticanum weist darauf hin, daß die Kirche — gesehen in geschichtlicher Entwicklung — ein einzigartiges Wunder darstellt, weil keine Gemeinschaft auf natürlicher Grundlage in solchem Maße Schöpferin und Trägerin von Kulturgütern war und sein kann.

Gottes für uns Menschen. Sie muß also sprechen: „Ich bin gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war.“ „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben.“ Damit ist sie das Salz für die Erde und das Licht für die Welt. Sie ist der Sauerteig, der die ganze Menschheit durchdringen soll, um sie für Gottes Herrlichkeit reif zu machen. Der Auftrag der Kirche ist damit so universal, wie der Auftrag Christi. Ihr Werk erstreckt sich auf alle Menschen, um sie durch Glaube und Sakrament mit Christus und untereinander zu verbinden, und mittelbar, durch diese geheiligten Menschen, auf alle menschlichen Einrichtungen und Bereiche, um sie nach dem Geiste Christi zu formen. Deshalb nannte der Hl. Vater in einer Ansprache an die Kardinäle die Kirche das „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“³⁹. Dieses Wort weist darauf hin, daß die religiöse Not der letzte Grund aller Zeitnot ist und daß die Kirche das einzige Mittel ist, diese Not zu lindern.

Das ist die Stellung, welche Christus seiner Kirche zugewiesen hat. Sie soll der Menschheit tiefstes Sehnen nach Gott und nach echter Gemeinschaft aller Menschen und Völker untereinander stillen durch Eingliederung in Christus über Glaube und Sakrament; so soll sie den Menschen das Hilfsmittel werden, auch in den rein irdischen Belangen die Ordnung Gottes durchzusetzen aus der Tatsache und aus dem Bewußtsein der Solidarität aller in Christus. Die Kirche hat also eine zentrale, fundamentale Stellung für die ganze heutige Menschheit und alle ihre Belange.

3. Unsere Pflicht zur Mitarbeit. Eine der drei Bedingungen, um Glied der Kirche zu werden, ist die Taufe. Sie verbindet uns aufs innigste mit Christus, so daß wir trotz Wahrung unserer Eigenständigkeit mit Christus ein Ganzes werden. Wir sind in ihn, wie Paulus sagt, hineingenommen. Diese Hineinnahme und diese Teilnahme an der Wesensart Christi ist so innig, daß wir Christus genannt werden und alle Getauften den einen Christus bilden⁴⁰.

Christus erhielt diese seine Herrlichkeit zuerst für sich selbst und dann für die ganze Menschheit, die er sich angliedern und damit herrlich machen sollte. So nimmt auch der Getaufte an der Herrlichkeit Christi teil, einmal um selbst herrlich zu werden, und dann, um sie andern mitzuteilen. Der Getaufte hat damit die Ermächtigung und die Pflicht, am Tun Christi zur Erlösung der Menschen teilzunehmen.

Christi Tun kann man zusammenfassen unter dem einen Wort „König sein“, oder unter der Dreiteilung: Lehr-, Priester- und Hirtenamt. Wenn also die Menschwerdung des Sohnes Gottes seine Einsetzung zum König über die Menschheit oder seine Weihe zum Priester, Lehrer und Hirten für die ganze Menschheit bedeutet, so bedeutet die Teilnahme an der Wesensart Christi in der Taufe die

³⁹ A. A. S. 1946, S. 149. Vgl. dazu: Ermecke, G., Die Kirche, Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. In: Theol. u. Glaube, 1951, Heft 5, S. 387 ff.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden: Schmaus, Michael, Kath. Dogmatik, 3. Bd., 2. Teil, München 1941, S. 80 ff.

Einsetzung in das Königtum Christi und die Weihe zur Würde Christi als Lehrer, Priester und Hirte.

Der Apostelfürst Petrus sagt: „Laßt euch als lebendige Bausteine aufbauen zu einem geistigen Tempel, zu einem heiligen Priestertum, um durch Jesus Christus geistige, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen . . . Ihr seid ein ausgewähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein zu eigen erworbenes Volk. Ihr sollt die Wohltaten dessen verkünden, der euch aus der Finsternis zu seinem Lichte berufen hat.“⁴¹ — „Du hast sie für unsern Gott zu Königen und zu Priestern gemacht, und sie werden auf Erden herrschen“⁴², schreibt der Evangelist Johannes.

Jeder Christ hat also die Pflicht, mit Christus und wie Christus als König, d. h. als Priester, Lehrer und Hirte unter den Menschen, in Unterordnung unter die Hierarchie zu wirken. Durch diesen Zusammenschluß aller Getauften um die Träger der hl. Weihen und der besonderen Sendung wird diese Kirche eine *acies ordinata* und empfängt jene Organisation, wie sie zur Durchdringung der Welt nötig ist. Damit soll die Kirche nach Christi Willen jene vom mütterlichen Geiste erfüllte Gemeinschaft werden, in der sich die einzelnen Getauften geborgen fühlen, die sich für jeden einzelnen interessiert, um ihn besorgt ist, ihn stützt und trägt, ihn immer mehr nach Christus gestaltet und mit der Gesinnung Christi erfüllt, all sein Beten und Opfern zum Wohle der ganzen Menschheit in das Opfer Christi hereinnimmt, ausrüstet mit dem Bewußtsein seiner Sendung und mit der Kraft, diese Sendung zu erfüllen. Auf diese Weise werden dann die Getauften ebenso viele Organe, um die Welt nach Christi Geist umzugestalten, immer mehr in die Herrlichkeit Christi, wie sie schon in der Kirche, wenn auch verhüllt, vorhanden ist, hereinzuholen und ihr damit den göttlichen Frieden zu schenken mit all jenen Gütern, welche die Menschen ersehnen. — So bewirkt denn Christus die Umgestaltung der Welt durch den katholischen Laien. Damit hat jeder in der Kirche auf Grund seiner Teilnahme am Königtum Christi die Fähigkeit und den Auftrag, damit das Recht und die Pflicht, das Weltamt zu vollstrecken, welches Christus seiner Kirche gab.

Die Firmung⁴³ bringt das zur Vollendung und Reife, was in der Taufe schon grundgelegt wurde, und gibt ihm noch einen besonderen Charakter. Dem Gefirmten werden Züge eingeprägt, die dem Getauften fehlen. Die Firmung befähigt und verpflichtet den Getauften, als reifer Mensch in selbständiger und verantwortlicher Entscheidung vor aller Welt durch Teilnahme am Königtum Christi

⁴¹ 1 Petr 2, 5. 9.

⁴² Offb 5, 10; 1, 6.

⁴³ Vgl. zum Folgenden: Schmaus a. a. O. S. 119 ff.

die Welt nach dem Geiste Christi zu gestalten. Die Firmung zielt nicht an erster Stelle auf das Seelenheil des Gefirmten, sondern gibt dem Gefirmten die Fähigkeit mitzuwirken, diese Welt aus ihrer Unordnung in Gottes Ordnung zu führen. Dazu wird er mit besonderer Kraft ausgerüstet, ganz besonders mit den Gaben des Hl. Geistes erfüllt. So ergibt sich gerade aus dem Sakrament der Firmung die Befähigung und die Pflicht, an der Heimholung der Welt mitzuwirken und der Welt den Frieden zu schenken.

Durch Taufe und Firmung wird der Christ vom gleichen Geist erfüllt, der Christus erfüllte. Dieser Geist drängte Christus zu sprechen: „Mich erbarmt des Volkes, — ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und daß sie es in Fülle haben.“ Dieser Geist drängte Christus, die entsprechenden Taten zu setzen. Der gleiche Geist ist auch in den lebendigen Gliedern der Kirche. Er drängt also auch zu gleichem Bekenntnis und zu entsprechenden Taten. Es darf und kann darum kein Getaufter und Gefirmter auf die Frage Gottes: „Wo ist dein Bruder?“ die Kainsantwort geben: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“

Wenn so das neue Sein des Getauften zur Teilnahme am Erlösungswerk verpflichtet, dann wird verständlich, warum beim Weltgerichte das Urteil nach den Werken der Nächstenliebe gefällt wird⁴⁴. Denn zur Religion und zum Christsein gehört das Hereinholen des Menschen in das göttliche Leben Christi und das Ausstrahlen und Weiterstrahlen dieses Lebens in alle Menschen und alle Bereiche nach dem Grundsatz: *bonum est diffusivum sui*. Was ist das aber anders als das Hauptgebot, an dem das ganze Gesetz und die Propheten hängen⁴⁵. Es verlangt mehr, als ein paar Almosen geben. Herz und Verstand und Wille und Gemüt müssen darauf ausgerichtet sein, den Menschen Heil zu schaffen und alle menschlichen Bereiche der Herrlichkeit Christi einzuordnen. Denn durch die Taufe sind wir verwandelt, sind wir eine neue Kreatur, sind wir ein Christus, ja Christus selbst geworden. Nichts blieb draußen. Die Firmung vollendete, was in der Taufe grundgelegt wurde, und prägte uns noch ganz besonders für den Kampf um die Herrschaft Christi. Christi Geist erfüllt uns. Seine Liebe zu den Menschen drängt auch uns. Wer somit im mystischen Leib der Kirche steht, hat damit den Beruf und die Pflicht, der Welt ein Christus zu sein mit all seinen Talenten. Pius XII. hat erklärt: „Die Kirche wird heute mehr denn je ihrer Sendung leben müssen, entschiedener denn je jeden falschen und engen Begriff ihrer Spiritualität und Innerlichkeit zurückzuweisen haben, der sie blind und stumm, in die Abgeschlossenheit des Heiligtums verbannen möchte. Die Kirche kann sich nicht tatenlos in die Stille ihrer Gotteshäuser zurückziehen und der ihr von der göttlichen Vorsehung übertragenen Sendung untreu werden, den ganzen Menschen zu formen und so rastlos an dem Bau der sicheren Grundlage der Gesellschaft mitzuarbeiten. Diese Sendung ist ihr wesentlich. So betrachtet kann die Kirche die Gemeinschaft derer genannt werden, die unter dem übernatürlichen Einfluß der Gnade, in der Vollkommenheit ihrer persönlichen Würde als Gotteskinder, in der ebenmäßigen Entfaltung aller menschlichen Anlagen und Kräfte den mächtigen Bau des menschlichen Zusammenlebens errichten.“⁴⁶

⁴⁴ Mt 25, 35 f.

⁴⁵ Mt 22, 40.

⁴⁶ A. A. S. 1946, S. 149.

Damit ist die Frage nach dem Grade unserer Verpflichtung zur Mitarbeit gelöst. Der ganze Mensch ist ein neues Geschöpf geworden und in Jesus Christus hereingenommen. Es gibt nichts an ihm, was Christus nicht gehören würde und nicht für Ihn in Pflicht genommen wäre, weder Geld noch Besitz, weder Leib noch Seele. Die Sache Christi ist seine Sache geworden, die Sorge Christi um all die Menschen seine Sorge. Hier gilt das Wort Pauli: „Bleibt niemand etwas schuldig außer gegenseitige Liebe!“⁴⁷ Von der Verpflichtung, die in der Taufe mit der Herrlichkeit Christi gegeben wird, wird keiner mehr frei. Sie drängt immer; denn das göttliche Leben hat keine Ruhe, bis es sich dem letzten Menschen in wirkungsvoller Weise angeboten hat und immer wieder anbietet. Der Getaufte muß seine ganze Sorge der ganzen Menschheit zuwenden, um ihr mit den ihr gegebenen Mitteln und Talenten die Herrlichkeit Christi zu schenken.

Somit ergibt sich aus dem Gliedsein im mystischen Leibe Christi, daß jeder Katholik im Gewissen verpflichtet ist (individuelle Missionspflicht), zu allen Mitteln beizusteuern, die für das Wachstum des mystischen Leibes Christi erforderlich sind, d. h. nicht nur mit den geistigen (Gebet und Opfer), sondern auch mit den ihm von Gott zugeheilten diesseitigen Gütern, ohne welche auch der volle und ganze Zweck der Kirche nicht erreicht werden kann.

Wer nicht bereit ist, an der Ausbreitung des Reiches Gottes in Heimat und Mission mitzuwirken, von dem gilt doch wohl das Wort: „Wer aber für die Seinigen, zumal für seine Hausgenossen, keine Sorge trägt, der hat den Glauben verleugnet.“⁴⁸ Warnend schrieb der Apostel Johannes an die Gemeinde von Ephesus: „Ich kenne deine Werke, deine Mühsal und deine Arbeit . . . Auch hast du Ausdauer, hast um meines Namens willen gelitten und bist darin nicht müde geworden. Aber ich habe gegen dich, daß du deine erste Liebe verloren hast. Bedenke, von welcher Höhe du herabgesunken bist! Geh in dich und vollbringe wieder Taten wie früher; sonst komme ich über dich und rücke deinen Leuchter von seiner Stelle, wenn du nicht in dich gehst.“⁴⁹

Wenn das, was seinsmäßig durch unsere Eingliederung in die Kirche, in den mystischen Leib Christi, in uns grundgelegt ist, nun auch gesinnungsmäßig in den 400 Millionen Katholiken aufbricht, so daß dieses Bewußtsein all ihr Handeln prägt, welch ungeahnte Möglichkeiten tun sich bei der heutigen Weltlage auf, allen Völkern den Segen der Erlösung zu spenden!

⁴⁷ Röm 13, 8.

⁴⁸ 1 Tim 5, 8.

⁴⁹ Offb 2, 2—5.

MAX BIERBAUM

DER DIOZESANRAT IN DEN MISSIONSDIÖZESEN

In neuester Zeit wurde in zahlreichen Missionsgebieten, z. B. in China, West- und Südafrika, die Bischöfliche Hierarchie mit der entsprechenden Diözesanverfassung durch den Hl. Stuhl eingerichtet, jedoch mit der Einschränkung, daß die betreffenden Gebiete vorläufig noch als „terra missionis“ unter der Jurisdiktion der Propagandakongregation verbleiben.

In diesen Missionsdiözesen haben die Bischöfe einerseits dieselbe Rechtsstellung wie die Residentialbischöfe in den fertigen, altchristlichen Bistümern. Andererseits gelten ihre Diözesen nach dem Dekret der Propaganda vom 9. Dezember 1920 noch als Missionsgebiete: „*dioceses huic Sacro Consilio subiectae tamquam missiones haberi debent*“; deshalb können ihre Oberhirten sich in einigen Angelegenheiten, wenigstens „*in favorabilibus*“, an die Sonderbestimmungen des Missionsrechts halten¹, z. B. in dem vorläufigen Absehen von Pfarrgrenzen für bestimmte Teile der Diözese. Jedoch sind die Oberhirten grundsätzlich an die gemeinrechtlichen Vorschriften über die Organisation der Diözesankurie gebunden, z. B. bezüglich der Ernennung eines Generalvikars und Offizials.

Für diese kirchlichen Sprengel ist das Rechtsinstitut des *Diözesanrates* von großer, praktischer Bedeutung geworden. Denn der Missionsrat, der nach can. 302 in den noch unfertigen Gebieten der Ap. Vikariate und Präfekturen (und Missionen *sui iuris*) vorgeschrieben ist, muß in den Missionsdiözesen entweder durch das Domkapitel oder durch den Diözesanrat ersetzt werden. Nun ist aber die Errichtung eines Domkapitels in den neuen Missionsdiözesen wegen Mangel an Personal und Dotation in der Regel noch nicht möglich; an Stelle des Kapitels tritt dann nach can. 423 der Diözesanrat. Es handelt sich um ein Kollegium, das in den meisten Lehrbüchern des Kirchenrechts sehr kurz und unter missionarischem Gesichtspunkt fast gar nicht behandelt wird. Deshalb dürfte es für die missionarische Praxis Wert haben, daß der D.-Rat hier in seiner wesentlichen Struktur und unter besonderer Berück-

¹ Vgl. M. Gérin, *Le gouvernement des Missions*, Québec 1944, 169 ff.; ferner die Erklärung des Präfekten der Propaganda an den Ap.-Delegaten von Australien vom 11. Januar 1930: „*Mi affretto a significar Le che tutti i territori dipendenti da questa S. Congregazione si debbono considerare, per lo meno in favorabilibus, come luoghi di Missione ...*“ Aus *Sylloge*, Rom 1939, n. 151.

sichtigung der Missionsverhältnisse kanonistisch behandelt wird; dabei soll nach Möglichkeit auch rechtsphilosophisch die ratio legis erkennbar werden.

1. Begriff und Rechtsnatur des Diözesanrates. — Der D.-Rat² ist eine Neuschöpfung in der missionsrechtlichen Entwicklung von Nordamerika während des 19. Jahrhunderts, wurde von dort auf andere Missionsgebiete übertragen und ist dann durch die Konstitution „Sapienti consilio“ vom 29. Juni 1908 aus dem partikularrechtlichen Bereich in das gemeine Verfassungsrecht der Kirche übergegangen. Er soll, unter Vorbehalt anderer Anordnungen des Hl. Stuhles, in jenen Diözesen eingeführt werden, wo ein Kathedralkapitel noch nicht eingerichtet werden kann, und ist auch im Territorium einer Abtei oder Prälatur nullius vorgeschrieben, falls dort ein entsprechendes Kapitel (Cap. saeculare oder Cap. religiosum) nicht vorhanden ist.

Aus den Bestimmungen des Codex ergibt sich, daß der Gesetzgeber den D.-Rat als ein Institutum subsidiarium et supplementarium betrachtet; deshalb können sich nach Wernz-Vidal die Bischöfe nicht der Verpflichtung entziehen, nach Möglichkeit ein Kathedralkapitel einzurichten, wie es z. B. im Jahre 1865 von der Propaganda für Kanada urgiert wurde. Die Ersetzung des D.-Rates durch ein Kapitel kann praktisch aber nur durch den Hl. Stuhl geschehen. — Der D.-Rat ist eine Einrichtung des rein kirchlichen Rechts. Nur beim Papst und den Bischöfen beruht die Leitungsgewalt auf der Grundlage des göttlichen Rechts. Alle anderen kirchlichen Gewalthaber verdanken ihre Gewalt menschlich-kirchlicher Anordnung, im besonderen dem „Prinzip der autoritären Sendung, das die notwendige Ergänzung des Prinzips der monarchischen Führung ist“. Denn der Papst und die Bischöfe sind, was einleuchtend ist, auf die Mitarbeit anderer Amtsträger angewiesen, um ihre Leitungsgewalt erfolgreich ausüben zu können.

² Kl. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici, Paderborn 1937, 160/61. — Ed. Eichmann-Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Paderborn 1949, I, 415/16. — G. Vromant, Jus Missionariorum, De Personis, Löwen 1935, ed 2., 209 ff. — Wernz-Vidal-Aguirre, Ius Canonicum, Rom 1943, II, n. 697—700. — M. Conte a Coronata, Institutiones Iuris Canonici, Turin 1947, I, n. 451/55. — A. Vermeersch-J. Creusen, Epitome Iuris Canonici, Mecheln-Rom 1949, I, n. 519/21. — Dictionnaire de droit canonique, Paris 1949, IV, 469/73 (mit ausführlicher geschichtlicher Darstellung). — E. von Kienitz, Die Gestalt der Kirche, eine Einführung in Geist und Form des kirchlichen Verfassungsrechtes, Frankfurt 1937, passim.

Der D.-Rat ist eine Korporation von wenigstens 4—6 Priestern, die sich durch Frömmigkeit, guten Wandel, Wissen und Klugheit auszeichnen und in der Regel vom Bischof ernannt werden.

Im Codex juris can. wird nicht die Frage ausdrücklich beantwortet, ob auch Religiösen dem Diözesanrat angehören können. Die Päpstliche Kommission zur Interpretation des Codex hat am 29. Januar 1931 diese Frage negativ entschieden in dem Sinne, daß Religiösen und auch „säkularisierte“ Religiösen nicht unter die Priester des can. 423 fallen³. Diese Entscheidung ist in der Rechtsnatur des D.-Rates begründet, insofern er die Stelle der Domkapitel vertritt und Religiösen nicht Mitglieder eines Domkapitels werden können; es kommt auch can. 626 § 1 in Betracht, wonach Religiösen ohne Genehmigung des Hl. Stuhles Ämter und Würden nicht annehmen dürfen, die mit dem Ordensstande unvereinbar sind⁴. Aus diesen Bestimmungen ergibt sich die berechtigte Forderung, daß rechtzeitig für eine genügende Zahl von Weltpriestern in den Missionsterritorien gesorgt wird, damit diese bei Einführung der Bischöflichen Hierarchie die Ämter übernehmen, die für die Diözesanverfassung vor-

³ Acta Ap. Sed. 1931, 110.

⁴ Vromant, a. a. O. 213. — Die Entscheidung der Interpretationskommission ist nach Maroto mehrfach begründet: Die Religiösen sind auf Grund des Gehorsamsgelübdes bezüglich ihres Aufenthaltes abhängig von ihren Oberen, während für die D. Konsultoren gemeinrechtlich ein bestimmter Ort vorgeschrieben ist. Ferner sind die Religiösen „inhabiles“ für die im can. 626 genannten Ämter, — aber auch für andere, die mit Jurisdiktion und ähnlicher Verantwortung verbunden sind, wozu auch das Amt eines D. Konsultors gehört, das zur Teilnahme an der Regierung der Diözese in wichtigen Angelegenheiten berechtigt, besonders zur Zeit der Erledigung des Bischöflichen Stuhles. Ein Zweifel bezüglich der Zulassung von Religiösen zum D.-Rat könnte nach Maroto für jene Diözesen entstehen, die einer religiösen Genossenschaft (religio) vom Hl. Stuhl anvertraut sind; in diesem Falle kann nach can. 367 § 2 sogar der Generalvikar der Genossenschaft angehören, und der D.-Rat könne nicht leicht aus anderen als den Religiösen gebildet werden, weil diese Diözesen zum Teil nach der Missionsverfassung des can. 302 regiert würden. Dazu komme eine Beweisstütze aus can. 327, wonach Abteien und Prälaturen nullius, die einer Diözese gleichstehen, ein eigenes Kapitel aus Religiösen haben. Dagegen sind die Ämter eines Synodalexaminators, Synodalrichters und Pfarrerkonsultors wegen ihres beschränkten Aufgabenbereichs mit dem Stand der Religiösen vereinbar. — Das Verbot für die „säkularisierten“ Religiösen stützt sich auf can. 642 § 1, wonach diese Personen ohne besonderes Indult des Hl. Stuhles kein Amt an der Diözesankurie übernehmen dürfen. Vgl. Ph. Maroto in: Apollinaris, Commentarius iuridicum-canonicum, Rom 1931, Nr. 2 pag. 252/53 (De consultoribus dioecesanis). — Der römische Kanonist F. M. Cappello S. J. bemerkt „Religiosi, generatim loquendo, ea tantum munia suscipere possunt extra propriam religionem, quae ipsis expresse permittuntur a sacris canonibus, praesertim si agitur de muneribus, quae iurisdictionem aut praecipientiam quaedam secumferant . . . Religiosi subsunt omnimodae Superiorum voluntati, ita ut ab iisdem nullatenus pendeat commorari in civitate episcopali locisve vicinioribus aut alibi. Obligatio gravissima obedientiae, qua tenentur, ipsaque disciplinae religiosae ratio illud manifesto excludit.“ Periodica de re morali, canonica, liturgica, Brugis-Romae 1931, fasc. II, pag. 153. — Ferner Wernz-Vidal a. a. O. n. 699.



geschrieben sind. Es entspricht der Gerechtigkeit und Billigkeit, daß auch der einheimische Welt-Klerus im Diözesanrat vertreten ist.

Man sollte deshalb bei dieser Angelegenheit nicht zu stark den Unterschied zwischen dem einheimischen und auswärtigen Klerus bezüglich Bildung und Initiative in Betracht ziehen und noch weniger aus diesem Unterschied den praktischen Schluß ziehen, daß die Einheimischen für das Amt eines Diözesankonsultors noch nicht reif seien. Eine solche Haltung ist nach Bartocetti „ein psychologischer Irrtum“, der die Übergabe des Missionsterritoriums an den einheimischen Klerus verzögert. Der einheimische Priester sollte vielmehr, wie Mons. Costantini betont, mit dem Weltklerus unserer heimatlichen Diözesen verglichen werden, bei dem auch nicht solche Unterscheidungen gemacht werden⁵.

Bei Mangel an Weltgeistlichen kann durch ein Indult des Hl. Stuhles vorläufig den Religiösen die Übernahme des Amtes eines Diözesankonsultors gestattet werden. Diese vorübergehende Lösung ist bei der Einführung der Bischöflichen Hierarchie in verschiedenen Missionsdiözesen, die noch der Jurisdiktion der Propaganda unterstellt bleiben, gewählt worden z. B. für West- und Südafrika; in den betreffenden Apostolischen Konstitutionen heißt es für beide Gebiete übereinstimmend: „indulgemus ut pro Canonicis dioecesani consultores, e clero sive saeculari sive regulari, ad iuris tramitem eligantur et adhibeantur“⁶.

Der Generalvikar könnte an sich dem D.-Rat angehören, wie ja auch kein Verbot für seine Zugehörigkeit zum Domkapitel besteht; jedoch sollte das, im Falle einer kleinen Mitgliederzahl des D. Rates, als „minus aequum et opportunum“ nach dem Dekret der Konsistorialkongregation vom 27. Februar 1914 im Interesse der Handlungsfreiheit der Konsultoren vermieden werden. Denn die Freiheit der wenigen anderen Konsultoren kann durch den Generalvikar, der gleichsam eine Person mit dem Bischof ist, beeinträchtigt werden.

Bezüglich der Frage, ob der D.-Rat als ganzes eine moralische oder, was dasselbe ist, juristische Person im Sinne des kirchlichen Rechts (can. 100) bildet, gehen die Ansichten der Kanonisten auseinander, denn der Codex äußert sich nicht ausdrücklich über die Rechtspersönlichkeit des Rates; jedoch bejahen zahlreiche, angesehene Kanonisten⁷ mit guten Gründen diese Frage, denn der D. Rat ist nach can. 427 im wesentlichen den Domkapiteln gleichgestellt.

2. Die Aufgaben des Diözesanrates. — Der D.-Rat übernimmt nicht die erste Aufgabe des Domkapitels, den feierlichen Vollzug des Gottesdienstes, sondern dessen andere Aufgabe, als

⁵ Celso Costantini, *Va e annuncia il Regno di Dio*, Brescia 1943, II, 85 und V. Bartocetti, *Ius Constitutionale Missionum*, Turin 1947, 150.

⁶ Acta Ap. Sed. 1951, 617 und 1951, 260.

⁷ Die juristische Persönlichkeit wird verneint z. B. von N. Hilling, der den D.-Rat als eine einfache Behörde (Kommission) bezeichnet: Das Personenrecht des C. J. C., Paderborn 1924, 205 und von J. Lammeyer, *Die juristischen Personen der kath. Kirche*, Paderborn 1929, 178, — bejaht von H. Jone, *Gesetzbuch der lateinischen Kirche*, Paderborn 1950, I, 376 und von Wernz-Vidal-Aguirre a. a. O., pag. 891.

„Rat und Senat“ dem Bischof bei der Regierung der Diözese zur Seite zu stehen. Deshalb hat der D.-Rat als solcher alle jene Rechte und Pflichten, die den Kathedralkapiteln bezüglich der Diözesanregierung bei besetztem, behindertem oder erledigtem Bischöflichen Stuhle zukommen.

Die Zustimmung des D.-Rates auf dem Verwaltungsgebiete ist *sede plena* für den Bischof nur in wenigen Angelegenheiten erforderlich, in den Missionsdiözesen hauptsächlich bei der Veräußerung oder Vermietung höherer kirchlicher Vermögenswerte gemäß *can.* 1532 § 2 und *can.* 1541 § 2 n. 1—2. Häufiger dagegen muß der Rat des Kollegiums der Diösesankonsultoren vom Bischof eingeholt werden, vor allem bei der Veränderung von kirchlichen Benefizien (z. B. gemäß *can.* 1428 § 1 und *can.* 454 § 3), ferner bei der Reservation von Sünden (*can.* 895), bei der Festsetzung der Beerdigungsgebühren (*can.* 1234 § 1), bei der Bestellung der zwei Kommissionen für die Disziplin und die Vermögensverwaltung des Seminars (*can.* 1359 § 2) und der Diözesanverwaltungsräte (*can.* 1520 § 1). So oft der Rat oder die Zustimmung der Konsultoren vorgeschrieben ist, müssen die Konsultoren „collegialiter“ befragt werden, denn nicht die einzelnen Mitglieder sind als Ersatz für das Domkapitel bestellt, sondern der Diözesanrat als Ganzes. — Die Mitglieder des D.-Rates sind aber nicht im Besitze der sog. *iura interna*, die den Domkapiteln als solchen zustehen, z. B. des Rechtes auf besondere Abzeichen und auf eigene Statuten.

Die Konsultoren müssen nach *can.* 358 § 1 zur Diözesansynode eingeladen werden und daran teilnehmen; sie soll wenigstens alle 10 Jahre stattfinden und kann für die Missionsdiözesen von großer Bedeutung sein. Denn diese vom Bischof als dem „*unicus Legislator*“ berufene und geleitete Versammlung der Vertreter des Diösesanklerus ist ein geeignetes Mittel, um die Einheit und Einheitlichkeit der Seelsorge in den oft weiträumigen Missionsgebieten normativ festzulegen; sie ist auch dazu dienlich, die Verbundenheit des Klerus mit seinem Oberhirten, das Band brüderlicher Liebe und vertrauensvoller Zusammenarbeit innerlich zu stärken und nach außen hin vor dem Volke darzustellen. Hier ist ferner eine günstige Gelegenheit geboten, über Abstellung von Mißbräuchen und Unsitten gemeinsam zu beraten, Wünsche des Klerus vorzubringen und ein den örtlichen Verhältnissen angepaßtes Partikularkirchenrecht für das Bistum zu schaffen. Rein geschichtlich betrachtet, sind die Synoden ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte des betreffenden Gebietes; mit den auf der Synode erlassenen Statuten bieten sie die Möglichkeit, den kirchlichen Zustand einigermaßen festzustellen und zu bewerten⁸. Deshalb dürfte es eine besonders wichtige und segensreiche Aufgabe der Konsultoren als

⁸ Vgl. M. Bierbaum, Diözesansynoden des Bistums Münster (mit zahlreichen Beispielen bezügl. der behandelten Gegenstände), in: Römische Quartalschrift 1928, 381—411.

der nächsten Ratgeber des Bischofs sein, nicht bloß teilzunehmen, sondern auch an der guten Vorbereitung der Synoden eifrig mitzuwirken; sie können das tun, indem sie als Vorsitzende von Ausschüssen für die Hauptverhandlungsgegenstände (z. B. priesterliches Leben, zeitgemäße Seelsorge, Predigt und Katechese, Feier des Gottesdienstes, Vereinswesen, sozial-caritative Fürsorge, Verwaltungsangelegenheiten) Referate ausarbeiten lassen und daraus den Entwurf für die vom Bischof zu erlassenden Statuten herstellen. — Weniger wichtig ist die Vorschrift, daß die Konsultoren mit zwei Mitgliedern, die collegialiter bestimmt werden, auch am Provinzialkonzil teilnehmen. — Es steht rechtlich nichts im Wege, daß einige oder alle Mitglieder des D.-Rates als sog. Geistliche Räte zur ständigen Mitarbeit am Generalvikariat herangezogen werden, ähnlich wie es in den altkirchlichen Diözesen mit den Mitgliedern der Domkapitel geschieht, denen verschiedene Spezialaufgaben des Generalvikariats, z. B. Personalangelegenheiten, Schulwesen, Dispensen, Vermögensverwaltung, zur Bearbeitung überwiesen werden und die an den regelmäßigen Sitzungen des Generalvikariats mit beratender oder beschließender Stimme teilnehmen.

Besonders verantwortungsvoll wird die Stellung des D.-Rates, sobald der Bischöfliche Stuhl frei geworden oder der Bischof in seiner Jurisdiktion behindert ist. In diesen beiden Fällen beruht die Leitung der vakanten oder behinderten Diözese einzig auf der Anordnung des kirchlichen Rechtes, nicht auf göttlicher Anordnung. Es ist nach Wernz-Vidal, *spectato solo iure divino*, nur der Papst berechtigt, für diese Fälle Vorsorge zu treffen; denn nur der Papst hat nach can. 218 CJC eine *potestas iurisdictionis plena* über die ganze Kirche und auch über die einzelnen Kirchen, während die bischöfliche Regierungsgewalt der des Papstes subordiniert und örtlich auf die einzelnen Bistümer beschränkt ist. Deshalb kann zur Zeit, da die ordentliche Leitung einer Einzelkirche unterbrochen ist, nur derjenige für die Leitung sorgen, der auf Grund göttlichen Rechts Gewalt über die ganze Kirche und ihre Teilgebiete hat.

Sede vacante geht die Regierung der Diözese, die ordentliche Jurisdiktion des Bischofs in *spiritualibus et temporalibus* mit Ausnahme der im Rechte ausdrücklich gemachten Einschränkungen auf den D.-Rat über, falls nicht ein Apostolischer Administrator vorhanden ist oder auf andere Weise vom Hl. Stuhl Vorsorge getroffen wurde. Nach Eintritt der Sedisvakanz darf der D.-Rat bis zum Amtsantritt seines Vikars, soweit nicht ausdrücklich anderes bestimmt ist, die Apostolischen Reskripte, die der frühere Bischof erhalten hat, noch zur Ausführung bringen und auch die habituellen Fakultäten des früheren Ordinarius benutzen. Jedoch gilt für die Periode der Sedisvakanz die alte Rechtsnorm: „*Sede vacante nihil innovetur*“, d. h. es sollen keine Neuerungen getroffen werden, die

der Diözese oder den bischöflichen Rechten zum Nachteil gereichen. Deshalb müssen nach Vromant die im Codex getroffenen Beschränkungen der Amtsgewalt des Kapitularvikars a fortiori auf die zeitlich noch kürzere Amtsgewalt des D.-Rates appliziert werden.

Eine Hauptaufgabe während der Sedisvakanz ist die Wahl eines Kapitelsvikars durch den D.-Rat innerhalb von acht Tagen nach dem Empfang der Nachricht über die Erledigung des Bischöflichen Stuhles, falls nicht der Hl. Stuhl in anderer Weise, z. B. durch einen Ap. Administrator, vorgesorgt hat. Die Bezeichnung Vicarius capitularis, im deutschen sprachlich am besten Kapitelsvikar (nicht Kapitularvikar), ist mißverständlich, insofern in den Missionsdiözesen kein Kapitel vorhanden ist; sie wird aber im Codex (can. 426 § 8) und in den Ap.-Konstitutionen des Hl. Stuhles auch in Verbindung mit dem D.-Rat gebraucht und ist insofern berechtigt, als die Rechtsstellung des vom D.-Rat gewählten Vertreters und eines Kapitelsvikars dieselbe ist⁹. Die Bestellung des Vikars geschieht vermitteltst einer kanonischen Wahl nach Vorschrift der can. 160—182; sie muß deshalb collegialiter und per suffragia secreta mit absoluter Mehrheit vollzogen werden und bedarf nicht der Bestätigung durch einen höheren Oberen. Der Kapitelsvikar braucht nicht aus dem Gremium des D.-Rates genommen zu werden, jedoch wird man einem solchen, falls er die erforderlichen Eigenschaften hat, den Vorzug geben. Wenn der Offizial zum Kapitelsvikar gewählt ist, ernennt er selbst einen neuen Offizial (can. 1573 § 7), damit die Rechtspflege ungestört bleibt. Der rechtmäßig gewählte Vikar erhält nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor dem D.-Rat sofort ipso facto und ex iuris dispositione die Leitung der Diözese und übernimmt die „tota iurisdictio ordinaria“ des Bischofs zugleich mit den habituellen Fakultäten. Er ist dann nicht der Vicarius des früheren Bischofs, sondern der Vertreter des D.-Rates; auch seine Gewalt ist eine provisorische, so daß Neuerungen vermieden werden müssen. Einige Amtshandlungen sind dem Kapitelsvikar und deshalb auch dem Vikar des D.-Rates durch den Codex ausdrücklich verboten; auf Grund des allgemeinen Prinzips „sede vacante nihil innovetur“ könnte er nach Vermeersch z. B. nicht ein Institutum religiosum zulassen, das bisher nicht in der Diözese vorhanden war. Nach Ablauf eines vollen Vakanzjahres hat der Kapitelsvikar des D.-Rates größere Vollmachten, damit dringliche Angelegenheiten nicht zu lange unerledigt bleiben (vgl.

⁹ Mörsdorf, Rechtssprache, a. a. O. S. 156.

can. 113, can. 958 § 1 n. 3, can. 1432 § 2, can. 455 § 2 n. 3). Der Vikar hat keine Ehrenrechte und Privilegien wie der Generalvikar.

Nicht selten tritt in den Missionsgebieten eine Behinderung des Bischöflichen Stuhles ein, wobei der D.-Rat auch eine wichtige Verantwortung je nach den Umständen des Falles übernimmt. Man unterscheidet eine faktische Behinderung (*impedimentum physicum*) infolge Gefangennahme, Vertreibung, Verbannung oder Unfähigkeit des Bischofs und eine rechtliche Behinderung (*impedimentum canonicum*) auf Grund einer kirchlichen Zensur; letztere wird hier wegen ihrer Seltenheit übergangen. Bei Behinderung der Bischöflichen Regierung wegen eines *impedimentum physicum* gilt nach Wernz-Vidal ganz allgemein das Prinzip: die Jurisdiktion bleibt beim Generalvikar oder einem anderen Delegierten des Bischofs, und nur in dem Falle, da auch diese bischöflichen Vertreter nicht vorhanden oder behindert sein sollten, ist eine Devolution bezüglich der Ausübung der Leitungsgewalt an das Kapitel oder den D.-Rat zulässig, die dann einen „Vikar“ bestellen müssen, der die Regierung mit der Amtsgewalt eines Kapitelsvikars übernimmt. Wenn der Bischof wenigstens brieflich mit seiner Diözese verkehren kann, ist der Fall der „*sedes impedita*“ nicht verwirklicht, so daß er seine Diözese weiter regieren kann, was nicht ausdrücklich, aber *aequivalenter* im can. 429 § 1 gesagt ist. Wer als Generalvikar oder bischöflicher Delegierter oder als Vikar des D.-Rates die Regierung übernimmt, muß möglichst bald den Hl. Stuhl über die Behinderung benachrichtigen, damit evtl. der Hl. Stuhl eine Entscheidung treffen kann. Deshalb ist die Leitung bei „*sedes impedita*“ abhängig von weiteren Maßnahmen des Hl. Stuhles.

Außer den im Recht vorgesehenen Behinderungen wegen eines *impedimentum physicum* kann nach Conte a Coronata¹⁰ auch der Fall eintreten, daß *de facto* eine Behinderung der Bischöflichen Leitung eintritt, wenn der Bischof längere Zeit weit entfernt von seiner Diözese sich aufhält (Romreise) und der von ihm bestellte Generalvikar oder Delegierte stirbt. In diesem Falle muß der Bischof oder, wenn das nicht möglich ist, der Hl. Stuhl sofort benachrichtigt werden. In der Zwischenzeit bis zum Eintreffen einer Entscheidung übernimmt der D.-Rat und dann der von ihm bestellte Vikar die Leitung der Diözese.

3. Die Ernennung der Diözesankonsultoren. — Die Konsultoren werden vom Bischof frei ernannt, in der Regel wenigstens sechs und für drei Jahre, in kleineren Diözesen wenig-

¹⁰ *Institutiones Iuris Canonici*, a. a. O. n. 457.

stens vier; sie sollen in der Bischofsstadt oder in deren Nähe wohnen, damit sie jederzeit dem Bischof zur Verfügung stehen. Vor Amtsantritt müssen die Konsultoren einen Diensteid leisten und vor dem Bischof das Glaubensbekenntnis ablegen. Beim Ausscheiden eines Konsultors vor Ablauf seiner dreijährigen Amtszeit ernennt der Bischof nach Anhörung der übrigen, die nach can. 105 zur Gültigkeit erforderlich ist, einen neuen Konsultor; dessen Amtszeit endet aber mit dem Ablauf der bereits begonnenen drei Jahre. Nach Ablauf der dreijährigen Amtszeit kann der Bischof wieder frei neue Konsultoren ernennen oder die alten von neuem bestätigen.

Bei Sedisvakanz bleiben die Konsultoren trotz Ablauf ihrer Amtsperiode im Amte bis zum Antritt des neuen Bischofs, der innerhalb von sechs Monaten über die Besetzung des Diözesanrates entscheiden muß. Beim Ausscheiden eines Konsultors während der Sedisvakanz kann der Vikar des D.-Rates mit Zustimmung der übrigen, die zur Gültigkeit erforderlich ist, einen neuen ernennen, der aber vom neuen Bischof bestätigt werden muß. Der Vikar kann auch aus wichtigen Gründen den Verzicht eines Konsultors annehmen (can. 184—187).

Während seiner gesetzlichen Amtszeit kann ein Konsultor aus einem gerechten Grunde abgesetzt werden, z. B. wegen Krankheit oder Verlust des guten Rufes, aber nur nach Anhörung des Rates der übrigen Konsultoren durch den Ordinarius, nach Conte a Coronata auf Grund von can. 426 § 5 nicht durch den Vikar des Rates bei Sedisvakanz, mit Ausnahme des Falles eines Deliktes des Konsultors.

4. Zusammenfassung. — Der Diözesanrat hat, ebenso wie das Domkapitel, „mehr als dekorative Bedeutung“; er erfüllt im Verfassungsleben der Kirche eine wesentliche Funktion, insofern er nach dem Willen des kirchlichen Gesetzgebers in größerem Ausmaß an der Diözesanregierung beteiligt ist. In dieser gesetzlichen Anordnung wird, ebenso wie von Kienitz beim Domkapitel hervorhebt, der Wunsch der Kirche sichtbar, „zur großen Machtfülle des Bischofs ein unmittelbares Gegengewicht zu schaffen, ohne immer ein direktes ausgleichendes und korrigierendes Eingreifen der päpstlichen Primatialgewalt veranlassen zu müssen“. So nimmt die bischöfliche Regierung im gewissen Sinne und begrenzten Umfange den Charakter einer „konstitutionellen Monarchie“ an. Der D.-Rat wird von Kanonisten für Diözesen und

Prälaturen nullius ohne Kapitel sogar als eine „notwendige“ Einrichtung bezeichnet; denn ohne ihn würden in diesen Missionsdiözesen viele Anordnungen des gemeinen Rechts vereitelt oder sie müßten geändert werden. Die Folge wäre eine „magna disparitas in regimine“, die aber dem Geiste und der Intention des heutigen kirchlichen Rechts, die Einheitlichkeit und Uniformität der kirchlichen Disziplin zu sichern und durchzuführen, widersprechen würde.

Für die nicht selten eintretenden Fälle der Behinderung der bischöflichen Jurisdiktion (*sedes impedita*) gerade in den Missionsgebieten ist der Rat eine geeignete Instanz, um die kontinuierliche Regierung der Diözese zu verbürgen. Der D.-Rat ist ferner ein besonders geeignetes Mittel, den einheimischen Weltklerus durch seine Aufnahme in den Rat mit wichtigen Aufgaben der Diözesanregierung bekannt zu machen und ihn dafür zu schulen.

Denn wie die Kirche in ihrer Ganzheit keine ausschließlich klerikale Institution ist, sondern auch der Mitwirkung der Laien bedarf, so ist sie auch keine reine Mönchskirche, obwohl sie als solche den Neuchristen mancher Missionsgebiete erscheinen mag. Sie ist auch keine Kirche der Vollkommenen im Sinne extrem aszetischer Forderungen des Montanismus; man sollte sich in der Mission geschichtlich stärker an den Anfängen der Kirchen in Europa orientieren, wo — nach dem Zeugnis vieler mittelalterlicher Synodalstatuten — immer wieder Mängel in der Ausbildung des Klerus festgestellt wurden und man doch ihm gegenüber den Mut und das Vertrauen zur Übertragung wichtiger Ämter aufbrachte. Auch der einheimische Weltpriester in den Missionen wird nicht sofort ein geschäftstüchtiger Verwaltungsbeamter sein können; aber Verwaltungsgeschäfte müssen zum Teil durch praktische Erfahrung gelernt werden, und man kann den Anfang mit dieser Schulung machen, indem der einheimische Weltklerus in den D.-Rat aufgenommen wird.

Nicht zuletzt ergibt sich die Bedeutung des D.-Rates aus der Erfahrungstatsache, daß er sehr häufig eine lange Lebensdauer hat, obwohl er an sich nur eine provisorische Einrichtung sein soll. Denn Missionsdiözesen haben oft langen Bestand, und auch in dem Falle, da sie den Missionscharakter abstreifen und der Konsistorialkongregation unterstellt werden, kann der D.-Rat noch weiter bestehen bleiben, was zahlreiche Indulte des Hl. Stuhles aus

neuester Zeit beweisen¹¹. Auch aus diesem Grunde gehört der D.-Rat zu den wichtigen Einrichtungen der jungen Kirchen.

Zum Abschluß sei auf die Persönlichkeit und Lehre des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien verwiesen. Er hat in der Zeit des Urchristentums, das nicht frei von inneren Wirren war, mit besonderem Nachdruck die Würde und Machtfülle des Bischöflichen Amtes geschildert und spricht in seinen Briefen vom „monarchischen Episkopat“ so selbstverständlich, daß das Führeramnt des Bischofs den damaligen Christen eine bekannte und gewohnte Tatsache gewesen sein muß¹². Immer wieder mahnt er zur Einheit und einträchtigen Zusammenarbeit mit den von Gott bestellten Oberhirten. Das ist die Gesinnung, die auch den neuzeitlichen Diözesanrat, unbeschadet seiner gesetzlich festgelegten Rechte, als *senatus Episcopi* bei allen Amtshandlungen leiten soll: *Ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσιν . . . Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶσσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*¹³.

UNIV.-PROF. DR. JOH. THAUREN SVD, WIEN

MISSIONSPÄDAGOGIK UND MISSIONSKATECHETIK ALS ZWEIGE DER MISSIONSWISSENSCHAFT

Der Missionsbefehl¹ beinhaltet Sendung und Lehrauftrag zugleich. Damit enthält er die Weisung, als Lehrer das Evangelium an die Einzelseelen und die Völker heranzutragen. Lehrer der Wahrheit zu sein, ist das „*munus nobilissimum*“² des Missionars.

¹¹ Vgl. z. B. das Indult für die 1948 neu gegründete Diözese San Fernando auf den Philippinen; in der Ap. Konstitution v. 11. Dezember 1948 wird zwar die Einrichtung eines Domkapitels verordnet, aber mit der zeitlichen Einschränkung: „*quamdiu vero dioecesis canonicorum capitulo carebit, indulgemus ut ad iuris normam pro canonicis dioeceseani consultores interim eligantur et adhibeantur*“. A. A. S. 1949, pag. 401.

¹² Vgl. Kienitz, a. a. O. S. 178 ff. — B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1950, S. 80.

¹³ Ignatius von Antiochien, Ep. ad Philad. 3, 2 und Ep. ad Smyrn. 8, 1; in latein. Übersetzung: *Quotquot enim Dei et Iesu Christi sunt, hi sunt cum episcopo . . . Separatim ab episcopo nemo quidquam faciat eorum quae ad ecclesiam spectant.* (*Enchiridion Patristicum*, Freiburg 1932, n. 56 und 65)

¹ Mt 28, 19.

² *Summa decretorum Synodaliūm*, Hongkong 1910, 58, I, 1.

Er kann und darf sich nicht damit begnügen, die Botschaft Christi auszurichten, sondern ist durch seine Lehrsendung verpflichtet, die christliche Lehre unter Ausnutzung aller ihm zur Verfügung stehenden Lehr- und Erziehungsfaktoren so verständlich und eindrucksvoll zu gestalten, daß sie sich mit der Gnade Gottes zu einer lebensgestaltenden Kraft der Einzelseele und des Volksganzen in den Missionsländern entfalten kann und fähig macht, „alles zu halten, was Christus befohlen hat“. Die völkererziehende Kraft des Christentums zur vollen Entfaltung zu bringen, ist heute um so dringlicher, als sich die nichtchristliche Welt in einem epochalen geistigen Umformungsprozeß befindet.

Die systematische, kritische Darstellung einer Synthese der christlichen Erziehungslehre mit den pädagogischen Elementen aus dem Geistesgut der nichtchristlichen Völker im Hinblick auf eine möglichst vollkommene Erreichung des Missionsziels nennen wir *Missionspädagogik*. Sie umfaßt daher nicht nur das rein Lehrhafte der Verkündigung (Methode der religiösen Unterweisung), sondern sämtliche Lebensträger des missionarisch-pädagogischen Bereichs, wie Schule, ethische Anschauung, Sitte, Muttersprache, Gebets- und Andachtsformen und -formung, Volkstum und Gemeinschaftsleben. Sie alle müssen in möglichst weitem Maße in den Dienst des Aufbaus der christlichen Persönlichkeit, der christlichen Gestaltung der sozialen Lebensfelder (Familie und Gemeinde) und der Verselbständigung der Kirche in den Missionsländern treten. Die Missionspädagogik will keine „Pädagogisierung der Mission“, sondern als angewandte Pädagogik nur ein notwendiges Mittel sein, das hilft, motivkräftig das Evangelium darzubieten und zur Darstellung zu bringen³.

Katholischerseits stehen wir hier noch ganz im Anfang. Die protestantischen Missionskreise haben die Wichtigkeit der Missionspädagogik schon zu Beginn unseres Jahrhunderts erkannt. Die Zeitschrift „Mission und Unterricht“, erschienen ab 1912 in Berlin, bietet wertvolles Material. Auf der Tagung des „Internationalen Missionsrates“ in Jerusalem (Ostern 1928) wurde vom Gesamtprotestantismus diese Frage grundsätzlich und weitgreifend in Angriff genommen⁴. Die führenden protestantischen Missionsfachzeitschrif-

³ Vgl. auch „Missionspädagogik“ (protestantisch) im Pädagogischen Lexikon, Bielefeld 1930, III. Bd., 702 ff.

⁴ „Religious education, Report of the Jerusalem Meeting“, II. Bd., Oxford University Press 1928.

ten⁵ entwickelten die Ideen und Anweisungen der Konferenz von Jerusalem weiter. Sie stellten auch die Forschungsergebnisse der amerikanischen Phelps-Stokes-Kommission, in der protestantische Missionskreise stark vertreten waren, in ihren Dienst⁶. Auf katholischer Seite kam es über die Anregung Friedrich Schwagers und die Bildung einer eigenen Kommission für Missionsschul- und -bildungsaufgaben auf dem I. Internationalen Kongreß für christliche Erziehung in Wien (1912)⁷ trotz der drängenden Aufgaben zunächst nicht hinaus. In unsern missionswissenschaftlichen Fachorganen und unserem Missionsschrifttum wurde das eigentliche missionspädagogische Anliegen bei Behandlung der schulischen Fragen nur berührt⁸.

Allerdings darf bei dieser Feststellung nicht übersehen werden, daß die vergleichende Völkerpädagogik die Erziehungslehren der nichtchristlichen Völker bisher kaum in den Bereich ihrer systematischen Behandlung gezogen hat. Daran leidet auch die protestantische Mission. Indessen liegen für einzelne Länder gründliche Arbeiten vor, die größtenteils aus der Feder von Missionaren stammen. Sie bilden wertvolle Grundlagen für den Aufbau einer Missionspädagogik für das behandelte Gebiet.

Die Missionskatechetik ist ein Zweig der Missionspädagogik. Sie wurde, wie ein Blick in mein Buch „Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, eine missionsmethodische Studie“⁹, erweist, kaum gepflegt. Man begnügte sich im allgemeinen mit der in der Heimat üblichen Praxis, mit der texterklärenden Methode. Der österreichische Katechetiker Wilhelm Pichler (gest. 1938), der Initiator und die Seele des erwähnten Wiener Katechetischen Kongresses, erkannte auf Grund seines weitreichenden Gedankenaustausches mit Missionaren und Missionsbischöfen die Sonderlage der religiösen Unterweisung in den Heidenländern. Mit zäher Energie arbeitete er an der Durchführung des Wiener Beschlusses. Auf seine Veranlassung schrieb der damalige Generalsekretär der Österrei-

⁵ Besonders in: „The international Review of Missions“, „Neue allgemeine Missionszeitschrift“ und „Evangelisches Missionsmagazin“ in den Jahrgängen 1929—31.

⁶ Das Ergebnis ist zusammengefaßt in Th. J. Jones, „Education in Africa“, London 1920 und „Education in East-Africa“ 1924.

⁷ ZMR III, 54 f.

⁸ Den ersten Versuch machte Dr. E. Schedl mit seiner (ungedruckten) Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Wien: „Die Völkerpädagogik und die katholische Missionspädagogik“, 1936.

⁹ Erschienen in Wien 1935.

chischen Leogesellschaft und jetzige Erzbischof von Wien, Kardinal Dr. Theodor Innitzer, ein Preisausschreiben aus für die beste Arbeit über die religiöse Unterweisung in den Heidenländern. Die preisgekrönte Arbeit fiel dem Verfasser zu und wurde veröffentlicht. Sie fußt auf den katechetischen Erlassen der Propaganda und Missions-synoden, den missionarischen Manualien der einzelnen Missions-gebiete und den Antworten der Missionare auf einen umfangreichen Fragebogen, der ihnen zugesandt wurde. Das Buch löste weitgehendes Interesse in den Missionen aus, das seinen Niederschlag in der wachsenden Zahl von Artikeln in den praktischen Zeitschriften der Missionare fand¹⁰. Die Fortsetzung dieser missionskatechetischen Bestrebungen erfolgte durch die Herausgabe der „Blätter für die Missionskatechese und die katechetische Zusammenarbeit der Länder“ (Bl. f. Mk.), Wien 1935—40, an denen Missionare aller Erdteile mitarbeiteten und die in alle Missionsländer gingen¹¹.

Einige Zeit später nahmen sich auch die belgischen Jesuiten in Löwen durch das „Catechetisch documentarie centrum“ der Missionskatechetik an. Die XV. Löwener Missionswoche 1937, gehalten in Niimegen, hatte als Thema: Der Religionsunterricht in den Missionen. Die Referate dieser Tagung wurden von P. Dr. Gregorius Breda OMCap veröffentlicht¹². Der Zweite Weltkrieg brachte alle Bemühungen zum Stillstand.

Über die Bedeutung der Missionskatechetik zitieren wir ein Wort unseres jetzigen Hl. Vaters, das er als Kardinal-Staatssekretär im Auftrage Pius' XI. an die Österreichische Leogesellschaft gerichtet hat:¹³

„Die augenblickliche Lage in den heidnischen Ländern verlangt in immer dringenderem Maße, daß der Missionar auch die Errungenschaften und zeitgemäßen Methoden der Katechetik kenne, prüfe und das Verwendbare für sein Wirken nutzbar mache.

¹⁰ So in den „Collectanea commissionis Synodalis“ (China), „Actio missionaria“ (Japan), „Missionarius Japonicus“. Besonders sind aus den Collectanea die fachkundigen Artikel von P. Joh. Hofinger SJ (z. Z. in Manila) hervorzuheben.

¹¹ Zur Wertung der Bl. f. Mk. in der missionarischen Praxis vergleiche den Artikel des Wiener Katechetikprofessors Dr. L. Krebs: „Die Blätter für Missionskatechese im Urteil der Missionen“; 1938, 108.

¹² Breda, P. Dr. Gregorius, „Het Godsdienst-Onderricht in de Missie“, Tilburg 1939, 246 S.

¹³ Schreiben vom 1. August 1935 an Kardinal Innitzer als Ehrenpräsident der Leogesellschaft in Wien. Text in den Bl. f. Mk. 1935, 2 f.

Andererseits kann ihm das Wissen und die Erfahrung anderer Missionare der Gegenwart und Vergangenheit ein wertvoller Führer und Helfer sein.

Die katechetische Unterweisung in den Missionen ist nicht ohne Grund auf einer chinesischen Synode als das „*Munus nobilissimum*“ des Missionars bezeichnet worden. Jeder in der Mission tätige Glaubensbote, der den Mitkämpfern an der Missionsfront mit dem Schatz seiner Erfahrungen brüderlich dient und dem begonnenen Werke seine Mitarbeit leiht, vollbringt eine wahrhaft apostolische Tat.“

Aus diesen kurzen Darlegungen geht eindeutig hervor, daß der Missionar eine missionskatechetische Ausbildung gebraucht. Sicherlich ist die allgemeine, grundsätzliche Katechetik nicht zu entbehren, aber sie muß sich fernhalten von der Vielheit der Meinungen, von Versuchen und Experimenten, mit denen heute die Katechetik in der Heimat belastet ist. Der Religionsunterricht des Missionars erstreckt sich auf Katechumenatsanwärter, Katechumenen und Neuchristen aller Altersstufen, auf Heiden und Christen, auf Gebildete und Ungebildete. Jede Gruppe erfordert einen besonderen Lehrplan, eine besondere Methode, zumal wenn die Hörer des Lesens unkundig sind¹⁴. Nur Erprobtes und von der Missionspraxis Anerkanntes soll den angehenden Missionskatecheten geboten werden. Wer in den Bl. f. Mk. die praktischen Katechesen über die Schöpfung (Indonesien)¹⁵, die ersten Glaubensartikel (bei Kanaken)¹⁶, die Erbsünde (Ostafrika)¹⁷, Trinität (Japan)¹⁸, den Hl. Geist (China und Neu-Guinea)¹⁹, die Seele (China)²⁰ und das vierte Gebot und Konfuzius (Korea)²¹ — um nur einige herauszugreifen — gelesen hat, wird sich überzeugen, daß die Missionskatechetik nach ganz anderen Gesichtspunkten zu behandeln ist als in der Heimat.

Zwei katechetische Methoden haben in den Missionsländern die Prüfung der Praxis bestanden: die geschichtliche

¹⁴ Die Verschiedenartigkeit der heimatlichen und Missionskatechese wird ausführlich behandelt von Thauren, Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, S. 2 ff.

¹⁵ Bl. f. Mk. 1936, 105.

¹⁶ Bl. f. Mk. 1935, 120.

¹⁷ Bl. f. Mk. 1938, 10.

¹⁸ Bl. f. Mk. 1936, 26.

¹⁹ Bl. f. Mk. 1936, 51 bzw. 1939, 20, 49.

²⁰ Bl. f. Mk. 1936, 93.

²¹ Bl. f. Mk. 1938, 101.

und die psychologische. Erstere wurde vertreten von Wilhelm Pichler²². Sie besteht in der Parallelität der Darbietung von Heilsgeschehen (Biblische Geschichte) und Heilslehre (Katechismus) und fußt letztlich auf den katechetischen Anweisungen des hl. Augustinus²³. Sie hat ihre praktische Ausprägung gefunden in dem „Kleinen Religionsbüchlein“, das in 13 Sprachen der Missionsländer bereits übersetzt ist. Die psychologische Methode hat sich vor allem bei Kulturvölkern als verwendbar erwiesen²⁴.

Wenn nun die ZMR in besonderer Weise auch die Missionspädagogik und Missionskatechetik pflegen wird, so soll dies in erster Linie ein Dienst an den Missionen sein. Im Interesse des gesamten Missionswerkes darf sie auch im Sinn der Worte des Hl. Vaters die Glaubensboten bitten, durch Mitarbeit ihr Bemühen zu erleichtern.

F. J. HAGEL OMI, SÜDAFRIKA

DER ISLAM IN SÜDAFRIKA

Immer wieder begegnet man Abhandlungen und Berichten über Ausbreitung, Stärke und Einfluß des Islam in Afrika¹, aber jedesmal haben wir Missionare in Südafrika den Eindruck, als ob sie alle mehr oder weniger in der Luft schwebten. Es ist auch nicht leicht, sich in diesen Fragen ein klares Bild zu verschaffen. In manchen Gebieten des schwarzen Erdteils waren und sind auch heute noch zuverlässige Zählungen unmöglich oder lassen wenigstens vieles zu wünschen übrig. Angaben über die Zahl der Anhänger Moham-

²² Zur missionarischen Bedeutung Pichlers und seiner Methode vgl. Thaurén, a. a. O. S. 148 ff.; ferner Schilling, P. Dr. Dorotheus „De valore missionario catechismi biblici“, Bl. f. Mk. 1938, 73.

²³ In: „De catechizandis rudibus“; vgl. Gruber, Dr. A., Erzbischof, Des hl. Augustinus Theorie der Katechetik, Salzburg 1830. Schade, daß unsere „Modernen“ das Buch nicht kennen!

²⁴ Vgl. die Artikel von Noll, P. Hugolin OFM, Bl. f. Mk. 1935, 21, 49, 91, 116; 1936, 51.

¹ Aus der reichen Literatur nur folgendes: J. Beckmann, Die kath. Kirche im neuen Afrika, Einsiedeln-Köln 1947 (Schlußkapitel: „Die Auseinandersetzung mit dem Islam“, S. 237—355); die Angaben über Islam-Literatur in der jährlichen Bibliografia missionaria von Rommerskirchen-Dindinger (im Abschnitt Missioni dell' Oriente e fra i Maometani); G. Simon, Die Welt des Islam, Gütersloh 1948 (über Südafrika S. 299—304).

meds waren meistens nur Schätzungen, und „schätzen kann fehlen“. Diese Annahmen wurden je nach Einstellung dem Islam gegenüber aufgebauscht oder unterschätzt. Mohammedanische Wanderredner, die besonders in Amerika auftraten, haben teilweise riesige Zahlen über die Gefolgschaft des Propheten in Afrika ihren Zuhörern aufgetischt und die Lebenskraft der Religion des Propheten in den hellsten Farben geschildert.

Bezüglich der Zahl der Anhänger des Halbmondes in Südafrika sind wir nicht besser daran, obwohl die südafrikanische Regierung durch Gesetzesakt von 1909 regelmäßige Zählungen der weißen Bevölkerung vorschrieb. Das führte zu den Zählungen von 1911, 1921, 1926, 1931, 1936 und 1946. Ein genaues, zuverlässiges Bild der Bewohner der Union und ihrer Rassen ergab erst die letzte Zählung vom Mai 1946; aber auch sie brachte kein Ergebnis bezüglich Religion und Konfession, obwohl die Südafrikanische Union in diesem Punkte kaum von einem andern Kulturland übertroffen wird. Wir können genaue Angaben finden, wieviel Stück Klein- und Großvieh auf den Steppen des Landes weidet, wieviel Sack Mais, wieviele Kisten Früchte ausgeführt und wieviele junge Reben gepflanzt wurden. Kein Mensch kann uns aber sagen, welche Götter und Götzen im Lande verehrt werden, ja wir wissen nicht einmal die genaue Zahl der christlichen Konfessionen. Nach den letzten Berichten der Tagesblätter sind heute über 900 christliche Bekenntnisse und Sekten bei der Regierung angemeldet.

Vom missionarischen Standpunkt aus ist heute in Südafrika der Kommunismus der erfolgreichste Widersacher im Ringen um die Seele des schwarzen Volkes, während im Gesamtbild Afrikas der Islam seine Position nicht nur bewahrt, sondern mit neuen Mitteln und Methoden auszuweiten sucht. Unter der wohlwollenden Haltung der Kolonialmächte konnte der Indier Aga Khan, ein Lebemann und Rennstallbesitzer, schließlich auch ein Nachkomme des Propheten und Oberhaupt einer indischen Mohammedanersekte, in Ostafrika eine Propaganda entfalten, wie sie glücklicherweise selten ist.

Unverständliche Islamschwärmerei

Sobald man sich mit der Frage beschäftigt: „Der Islam in Afrika“, wird man unvermeidlich der Tatsache begegnen, daß manche Kolonialregierungen mit dem Islam liebäugeln, und zwar in einer Weise, für die einem nüchternen Beobachter das Verständnis abgeht. Man kann die Haltung christlich-sein-wollender Staaten

nur verstehen und erklären mit der geheimen Furcht, die sie vor der „militantesten aller Religionen der Welt“ empfinden, oder mit dem häßlichen Wort: politische Rücksichtnahme. Oder war es etwas anderes, als Mussolini 1937 sich als „Schirmherr des Islam“ feiern ließ, wobei ihm der Kadi von Derna im Namen von 400 000 Mohammedanern huldigte? War es etwas anderes, als er von den lybischen Moslem „das Schwert des Propheten“ entgegennahm und es unter bombastischen Reden vor ihren Augen schwang?

Es ist daher auch kein Wunder, wenn Reiseschriftsteller und andere Leute in dasselbe Horn blasen und Hymnen singen, als hätten sie selbst den Eid auf die grüne Fahne des Propheten geschworen. Der englische Reiseschriftsteller I. C. Curle, den man um die Wende des Jahrhunderts in seinem Heimatlande als einen zweiten Marco Polo betrachtete, schrieb: „Der Mohammedanismus hat sich wie ein Feuerbrand über Afrika verbreitet. Es gibt nur noch wenige heidnische Stämme, christliche Abessinier und eingeborene Christengemeinden in den englischen Besitzungen (Afrikas). Großzügig genommen, ist der Islam vom mittelländischen Meer bis zum Zambesi verbreitet. Dabei sieht es nicht aus, als ob er hier haltmache. Das Christentum ist nach Ansicht aller Kenner für den Afrikaner nicht passend. Der Islam dagegen erzählt ihm gerade heraus, daß er gerettet sei. Das ist alles, was der Neger braucht. Übungen und christliche Lebensweise, das Kernstück des Christentums, erreichen ihn nicht. Meine eigenen Beobachtungen und die Ansicht der überwältigenden Mehrheit einsichtiger Gelehrten gehen dahin, daß der afrikanische Christ in diesen mohammedanischen Ländern nur zu oft ganz unzuverlässig ist. Der Mohammedanismus ist vorzüglich auf den Neger abgestimmt, der meistens Araberblut in seinen Adern hat; Mohammed selbst war Araber. Der Islam gibt dem Neger einen feinen Gottesbegriff, er nimmt ihn in Zucht und hebt die Selbstachtung gewaltig, während die gesundheitlichen Übungen ihn bei der großen Hitze gesund erhalten. Doch die soziale Seite ist die wichtigste. Der weiße Missionar spricht zum Schwarzen als zu einem Geringeren, fordert Ehrerbietung und setzt sich nicht mit ihm zur Mahlzeit an einen Tisch. Ein (moham.) Missionar aber, vielleicht ein Araber oder einer, der ebenso schwarz ist wie er, ißt mit ihm am gleichen Tisch und schläft in seiner Hütte, ja er wirft wegen einer künftigen Heirat sogar ein Auge auf die Mädchen des Dorfes. Iß mit mir, Bruder, wird er ausrufen, danach will ich dir den Koran erklären, und morgen mache ich dir ein Angebot um die Hand deiner Tochter.“² Halten wir diesem Bericht das Urteil eines Mannes entgegen, der tiefer in das Wesen des Islam geblickt hat, aber nur zu einer Behauptung Stellung nimmt: „Der Islam ist mehr als ein religiöses System, er ergreift den ganzen Menschen in allen seinen Lebensgewohnheiten und Lebensformen und bestimmte bis in dieses Jahrhundert herein sogar die Kleidung, ja, er ist den mohammedanischen Völkern so tief eingepägt, daß er selbst den Stil der Gegenstände des täglichen Gebrauches geformt hat. Die Kupferpfanne, die Schale, die Platte trägt dieselben Stilmerkmale, ob sie von einem Kupferschmied im Atlasgebirge, in Bosnien, Smyrna oder Nordindien stammt.“³

² To-Day and To-Morrow by I. C. Curle, London 1930, S. 18, Methuen Verlag.

³ Dr. F. Berge, in: Die Furche, Wien 20. 3. 48.

In die gleiche Kerbe wie I. C. Curle haut der deutsche Schriftsteller Walter Pahl; ob abhängig oder aus eigener Überzeugung sei hier nicht untersucht; er schreibt: „Die Islamisierung Afrikas macht gewaltige Fortschritte. Von den 63 Millionen Islambekenner Afrikas gehören heute allein 23 Millionen den Bantustämmen an, die erst in den letzten Jahren dem Islam zugeströmt sind.“⁴ Es dürfte dem Verfasser schwer fallen, für die Richtigkeit seiner Zahl einzustehen; wahrscheinlich fußt er auf L. Massignon, der im *Annuaire Muselman* 1930 die gleiche Zahl angibt, aber vorsichtig hinzufügt, daß es unmöglich sei, mit genauen Zahlen aufzuwarten.

Führen wir auch noch eine politisch einflußreiche Persönlichkeit an, der es an Sachkenntnis nicht fehlen sollte. Der ehemalige Premierminister und Generalfeldmarschall Smuts sagte in seinen Oxford-Vorlesungen: „Dem christlichen Missionar ist es in 100 Jahren nicht gelungen, in Afrika einen größeren Einfluß zu gewinnen. Im Vergleich zu den gewaltigen Fortschritten und der noch herrschenden rapiden Ausbreitung des Mohammedanismus ist sein Erfolg wirklich nicht auffallend.“⁵ Welchen Wert der berühmte Mann seinen Feststellungen selbst beilegt, ergibt sich am deutlichsten durch das, was er in einer seiner folgenden Vorlesungen sagte, nachdem sich von christlicher Seite ein starker Widerspruch dagegen erhoben hatte. Er sagte wörtlich: „Es ist schwer vorstellbar, was aus Afrika geworden wäre ohne die zivilisatorischen Bestrebungen der christlichen Missionen. Gewiß wurden Mißgriffe gemacht, aber diese kommen bei der Größe der wirklich geleisteten Dienste nicht in Frage. Die Tätigkeit der Missionen mit ihren allgemeinen, erzieherischen und zivilisatorischen Bestrebungen ist und bleibt der machtvollste Einfluß in Afrika für immer.“⁶

Am meisten überrascht waren viele Katholiken Südafrikas, als sie im Februar 1943 in einem katholischen Magazin, dessen Name hier nicht genannt sein soll, folgendes zu lesen bekamen: „Die Religion des Friedens, der Islam, ist auch hier (Südafrika). Von Tausenden (Sperrung von mir) von Moscheen ruft der Muezzin die Männer zum Gebet und verkündet die Einheit mit Gott. Der Islam, die Religion des Friedens, ist auch mit uns. Er kam von seinem Ursprungsland Arabien die afrikanische Küste entlang und drang in das Leben vieler Bantustämme ein; er hatte Erfolge, wo sie dem Christentum versagt blieben. Dazu hat Indien manche eifrige, feingebildete Moslem an unsere Gestade geschickt, deren Einfluß in weltlichen Dingen sehr groß ist. Der Islam ist hier nicht auf ein einziges Volk beschränkt, er macht seine Bekehrungen unter allen Rassen: Europäern, Asiaten und Angehörigen schwarzer und weißer Völker.“ Und solche Urteile in einer katholischen Monatsschrift! Als ich beim Herausgeber dagegen protestierte, kam die eigenartige Erklärung des Artikelschreibers: „Ich meinte die Moscheen in den Kraals und in den Privathäusern.“ Als ob in ganz Südafrika auch nur eine einzige Moschee in einem Kuhkraal wäre! Mein Einspruch hatte aber den Erfolg, daß die angekündigte Artikelserie vom Herausgeber abgeblasen wurde. — Es könnte leicht auch den Eindruck erwecken, als wäre Kapstadt eine ganz vom Islam beherrschte Zentrale, wenn es in einem Bericht heißt:

⁴ Wetterzonen der Weltpolitik von Walther Pahl, Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag, Berlin 1937, S. 167.

⁵ Withe and Black in Africa, A critical Examination of the Rhodes' Lectures by Oldham, Langmanns Green & Co., London 1930, S. 7.

⁶ Withe and Black in Africa, a. a. O. S. 72.

„In Kapstadt sind jetzt 23 Moscheen. Ganz Afrika, besonders den Westen, scheint der Islam überrennen zu wollen.“⁷

Dagegen las ich in der Tagespresse: „Kapstadt hat jetzt zwei Moscheen, wovon eine im Jahre 1938 vollendet wurde, die das größte Bauwerk dieser Art auf der westlichen Erdhälfte sein soll.“⁸ 1948 wandte ich mich an ein angesehenes führendes Mitglied der Islamgemeinschaft in Kapstadt, Apotheker Dallie, der unter dem 1. 10. desselben Jahres antwortete: „Auf der ganzen Kaphalbinsel gibt es 23 Moscheen, von denen viele nur kleine Versammlungsräume in den Vorstädten sind, die man kaum mit Moschee bezeichnen kann.“ Es sei hier auch gleich kurz eingeflochten, daß der Islam am Kap verbend nur in geringem Maße aufgetreten ist. Erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hören wir von Abfällen zum Islam. Die Bemühungen des anglikanischen Bischofs Grey von Kapstadt und des Missionars Dr. Mühlhaus konnten sogar Mohammedaner gewinnen, während anderseits die Abfälle zum Islam etwas größer waren⁹. Der katholische Bischof Patrick Griffith, erster Apostolischer Vikar von Westkapland, gibt die Erklärung dazu, wenn er schreibt: „Da die Buren am Kap in ihrem Rassendünkel nicht erlauben, daß farbige Kinder (Mischlinge) mit den ihrigen die Schule besuchen, wandern viele in die Schulen der Mohammedaner ab, die alle mit offenen Armen aufnehmen, wodurch sie einen gewissen Zuwachs an Farbigen erhielten.“¹⁰

Ursprung und Bestand des Islam in Südafrika

Daß der Halbmond in allen Städten Südafrikas anzutreffen ist, steht außer Frage; er verdankt sein Dasein aber nicht dem „rasenden Feuerbrand“, der sich über Afrika hinwälzte, sondern den Sklaven der holländisch-ostindischen Kompagnie und den indischen Pflanzungsarbeitern in Natal.

Da die Siedler am Kap der guten Hoffnung sich nur zu Aufsehern und Leitern der Arbeit berufen fühlten, so entstand ein drückender Mangel an Arbeitskräften, dem durch Einfuhr von Sklaven abgeholfen wurde. „Zwei Jahre nach der Landung am Kap der guten Hoffnung holte van Riebeeck Sträflinge aus dem (Fernen) Osten; vier Jahre später auch Negersklaven von der Westküste Afrikas. Die Leitung der Kompagnie (in Holland) konnte sich mit dieser Regelung

⁷ ZMR Nr. 1, 1947, S. 53.

⁸ Diamond Fields Advertiser, 12. 5. 1944.

⁹ Vgl. Dr. Julius Richter, Geschichte der evangelischen Mission in Afrika, Gütersloh 1922, S. 320.

¹⁰ Brief des Bischofs, veröffentlicht in: South African Clergy Review Nr. 2, 1948, S. 63/64, Maseru Basutoland.

nicht befreunden und fragte die Räte in Kapstadt, was vorteilhafter sei, weiße Arbeiter aus Europa anzustellen oder Sklaven einzuführen. Nur zwei Räte stimmten für weiße Arbeiter, alle andern waren für Sklaven.“¹¹ Die Schwierigkeit ergibt sich jedoch, sobald man die Frage stellt: wie viele unter diesen Sklaven waren Mohammedaner? Angaben, die gelegentlich in Missionszeitschriften und Büchern oder Reiseberichten genannt werden, sind zu verschieden, um sich auf sie verlassen zu können. Im „Illustrated Handbook“ für Südafrika vom Jahre 1893 heißt es: „Die Zahl der Mohammedaner beträgt 15 068, worunter 31 Europäer“. Julius Richter¹² gibt 18 595 an. Von 20 000 Mohammedanern spricht der „Atlas der katholischen Missionen“ 1932. Die *Africae Fraternalis Ephemerides Romanae* 1938 wissen von 136 000 Anhängern des Propheten zu berichten. In einem Bericht „Islam im Angriff auf Afrika“ werden 500 000 Bekenner des Propheten genannt¹³. Um etwas sicherere Unterlagen zu bekommen, wandte ich mich bereits 1943 an den inzwischen verstorbenen P. B. Huß C. M. M., den Altmeister in südafrikanischen Fragen, und bekam folgende Antwort: „Schon vor längerer Zeit wurde ich aufgefordert, einen Bericht über die Ausbreitung des Islam in Südafrika nach Rom einzusenden. Ich machte sorgfältige Untersuchungen, konnte aber nichts Bestimmtes feststellen. So weit ich sehen konnte, wird die Negerbevölkerung nie großes Interesse am Islam finden. Manche Neger sind gute Christen, und die gebildeten Atheisten unter ihnen hängen zu sehr am Alkohol.“ (Brief von Mariazell 16. I. 1943.)

Unter den Farbigen sind die Kapmalaien das älteste Zentrum des Islams; aus ihrer Zahl wird man ungefähr den Anhang Mohammeds errechnen können. „Es wird angenommen, daß 1795 etwa 18 000 Sklaven vorhanden waren, von denen 15 000 freien Burghers und 700 der (holl.-ostind.) Kompagnie gehörten“¹⁴. Von dieser Sklavenschar war aber nur ein Bruchteil Malaien. Sie bildeten eine eng geschlossene religiöse und nationale Gemeinschaft, die treu an ihren Sitten und Gebräuchen hielt, aber sie trat nie propagandistisch auf; ihre Zahl wuchs ziemlich stark durch ihre Kinderfreudigkeit. Nur um die Mitte des 19. Jahrhunderts hören wir vom Einbruch des Islam in die Negerwelt, vor allem unter die Mischlinge. Da die kalvinischen Buren nicht dulden wollten, daß Mischlingskinder mit den ihrigen in derselben Schule erzogen werden, wurden viele den Mohammedanern zugetrieben, wodurch die Zahl der Mohammedaner stark anwächst¹⁵. Dieser Zuwachs war indessen verhältnismäßig gering, denn nach der Zählung von 1875 und 1891 waren Mohammedaner:

1875	5384 Männer	1891	7496 Männer
	5830 Frauen = 11 214		7603 Frauen = 15 099

¹¹ The South Africans by S. G. Millin, S. 258, London 1929.

¹² Geschichte der evangelischen Mission in Afrika, Gütersloh 1922, S. 362.

¹³ Die katholischen Missionen Nr. 2 1951, S. 50.

¹⁴ Handbook of Race Relations, S. 349.

¹⁵ Brief des kath. Bischofs Griffith von Kapstadt in Clergy Review Nr. 2 1948, S. 63/64, Mazenod Institute Basutoland.

Von den letzteren waren:

Europäer	15 Männer,	16 Frauen
Malaien	6552 Männer,	7020 Frauen
Hottentotten	5 Männer,	9 Frauen
Fingos (Neger)	2 Männer,	0 Frauen
Bantuneger	55 Männer,	43 Frauen
Mischlinge	867 Männer,	515 Frauen = 15 099 ¹⁶

Von der verhältnismäßig hohen Zahl der mohammedanischen Mischlinge stammte aber ein beachtlicher Teil aus Ehen zwischen Malaien und andern Farbigen. Nach Angabe des bereits erwähnten Mr. Dallie beträgt heute die Zahl der Mohammedaner in der Kap-provinz rund (roughly) 40 000.

Zu den Malaien kommen aber auch die Mohammedaner unter den Indiern, die seit dem Jahre 1860 als Pflanzungsarbeiter in Natal eingeführt wurden. Schiff um Schiff brachte neue Kinder der Allmutter Indien ins „immergrüne“ Natal.

Im Jahre 1861 wurden 1 700 Inder angeworben;

1870	5 700
1884	27 000
1891	35 000

Auf diese Weise kamen von 1860 bis 1913 142 670 Inder nach Natal; dazu kamen aber auch noch 65 000 freie Indier, die sich langsam über die ganze Union ausbreiteten. 1913 wurde eine weitere Einwanderung der Indier gesperrt. Inzwischen vermehrte sich dies Volk durch eigene Lebenskraft, durch zahlreichen Nachwuchs im Lande selbst. 1936 wurden 219 928 und 1946 282 539 Indier in der S. A. Union gezählt. Sprachlich und religiös waren diese Indier ein getreues Spiegelbild ihres Mutterlandes. In religiöser Hinsicht waren

1921	1936	
65,9 %	72,7 %	Hindus
16,2 %	19,4 %	Mohammedaner
7,5 %	0,8 %	Buddhisten
5,1 %	2,2 %	unbestimmt
5,3 %	4,9 %	Christen ¹⁷

Auch der indische Islam ist nicht werbend gewesen; nur innerhalb der Inder selbst hat sich eine kleine Verschiebung zu Gunsten

¹⁶ Results of a Census of the Colony of Cape of Good Hope, S. 128, W. A. Richrads & Sons, Cape Town 1892.

¹⁷ Handbook of Race Relations, S. 578.

des Islam vollzogen. Nehmen wir rund 20% der Indier als Mohammedaner, so dürften wir mit 55 000 Anhängern des Islam der Wirklichkeit ziemlich nahe kommen. Wie der Aufstand vom Januar 1949 zeigt, haben die Zulus wenig Neigung für die indische Kultur und Religion. Über 40 Indier fielen diesem Streit zum Opfer, und 249 mußten in den Hospitälern kuriert werden (nach Mitteilungen in den Tagesblättern).

Als Gesamtergebnis wird man annehmen dürfen:

Mohammedaner sind rund 40 000 Malaien und Kapmischlinge
55 000 Indier in Natal und in den
Städten des Landes
also zwischen 95 000 und 100 000.

Von den 35 296 Indiern in den Städten des Landes bekannten sich 14 551 zum Halbmond, die aber in obiger Zahl eingeschlossen sind.

Die Mohammedaner Südafrikas brachten den Islam Fernasiens mit sich, der etwas duldsamer und friedlicher ist als der militante Arabiens und El-Azhars. Auch hier in Südafrika sind die Anhänger Mohammeds grundsätzlich Polygamisten, da der Koran jedem Bekenner 4 Frauen erlaubt. Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren jedoch von Anfang an für Malaien und Indier sehr schwer, so daß Vielehe keine große Rolle spielte. „Heute gibt es kaum mehr als 100 Malaien, die mehr als eine Frau haben“ (Mr. Dallie). Für den Harem fehlte die wirtschaftliche Grundlage; der Mohammedaner war nicht in der Lage, eine Großfamilie mit mehreren Frauen und deren Kindern zu unterhalten. Die Mohammedanerin Südafrikas bewegt sich frei wie alle andern und hält sich wenig an den Koran (Sure 33, 33), wonach sie nur verschleiert sich auf Nebenwegen bewegen darf. Man sieht dann und wann noch verschleierte Mohammedanerinnen, aber nur selten. In mehr als 12 Jahren habe ich nur in Kapstadt solche gesehen. Wie aus obigen Zahlen sich ergibt, ist auch der Frauenüberschuß zu gering, um Polygamie als allgemeine Einrichtung zu ermöglichen. Die Ehen der Moslim sind staatlich nicht anerkannt, aber geduldet. Das Kind der Familie bleibt immer Kind der Mutter.

Es gibt in Südafrika keine Organisation zur Heranbildung von Moslem-Missionaren; ihre Schulung erfolgt entweder in Mekka oder an der Azhar-Universität in Kairo. Die Religionsdiener erhalten auch keinerlei Unterstützung von der Regierung, sondern hängen ganz von ihren Anhängern ab. Es gibt auch keinen religiösen Obern (head priest) im Lande. Auf der Kaphalbinsel gibt es

10 mohammedanische Schulen, die von der Regierung unterstützt werden. Indessen herrscht großer Mangel an Lehrkräften, so daß die Lücken mit Nicht-Mohammedanern ausgefüllt werden müssen.

Unter den Europäern gab es 1940 keine Anhänger Mohammeds¹⁸.

Zum Schluß stellen wir die Frage: Ist der Islam noch in Bewegung nach dem Süden? Wenn ja, hat man dies Vordringen als eine Gefahr zu betrachten? Die Antwort lautet: „Nach Ansicht französischer Beobachter wird die Bewegung des Islam langsam nach Süden weitergehen, obwohl er an manchen Punkten nicht über den 12. Grad nördlicher Breite hinausgekommen ist. Praktisch darf jedoch gesagt werden, daß dies Vordringen nach einem Zeitraum von mehr als 1 000 Jahren aufgehalten ist. Die Hindernisse sind geistiger und materieller Art“¹⁹. Für Südafrika ist der Islam kaum eine Gefahr; der Feind steht anderswo und heißt Kommunismus. Bei einer Gesamtbevölkerung von etwas über 11 Millionen hat Südafrika nur 1 % Mohammedaner, und das schon seit langer Zeit. Dagegen wächst das schwarze Proletariat in den Städten rapid an, das unter dem Schlagwort „no colour Bar“, keine Rassen- und Farbschranken, alles Heil von Moskau erwartet. Leider ist der gegenwärtige Kurs so, daß viele Blicke sich nach Moskau wenden, obwohl sie an sich weder an Stalin noch an seiner Zwangswirtschaft Interesse haben. Zudem kamen aus Kairo in den letzten Jahren friedlichere Stimmen, als man bisher von den Söhnen Mohammeds gewohnt war.

J. ABRI SVD, TAJIMI (JAPAN)

DER BUDDHISMUS IN JAPAN

Ein Überblick in Skizzen zur leichteren Orientierung

Die Entwicklung des japanischen Buddhismus hängt eng mit der Geschichte des Landes zusammen. Wie innig er mit dem Kulturganzen verflochten ist, beweist das Scheitern der Meiji-Restauration auf dem religiösen Gebiete. Nirgends ist der Buddhismus (B.) bodenständiger geworden, nirgends hat er einen so hohen Beitrag zum Aufbau einer nationalen Kultur geleistet, wie in Japan. Bevor wir die Lehre kurz darlegen, streifen wir seine Berührungen mit der Landesgeschichte.

¹⁸ South African Year Book and Guide 1940.

¹⁹ The Forum 3. 9. 1949, Johannesburg.

1. Geschichte

Sein eifrigster Förderer war der Regent Shôtoku Taishi (Prinz, er regierte an der Seite der Kaiserin Sui-ko) und damit der ganze kaiserliche Hof. Das Volk wußte nicht viel davon. Nur eine Familie versuchte bei den Adligen den Widerstand, Mono-no-be. Im Jahre 587 wurde sie durch die Familie Soga gestürzt und der Weg freigegeben. Im Lande stand keine hohe Kultur (wie in China) der Ausbreitung entgegen. Besonders zwei Priester, Dôcho und Gyôgi, bemühten sich darum (um 700). Beim Tode des Shôtoku Taishi (621) war der B. als Staatsreligion anerkannt (und besaß 46 Klöster mit 816 Mönchen und 596 Nonnen).

In der Nara Periode (709—794) erhielt der kaiserliche Hof die erste ständige Residenz in Nara, nachdem er in der sog. Taikawa Reform (645) ganz nach chinesischem Vorbild organisiert worden war. Auch das Land wird in dieser Zeit durch die Mönche mit chinesischen Medizinen, Nutzpflanzen, Garten-, Brücken-, Wegbau, Hafen- und Kanalanlagen, mit verschiedenen Handwerken bekannt.

In der Heian Periode (794—859) führten „Sonne und Mond des Priesterhimmels“, Dengyô Daishi (Großmeister) und Kobo Daishi, die zwei großen buddhistischen Sekten Chinas, die Tendai- und Shingon-Sekte ein (805). Auf dem berühmten Tempelberg Hi-eizan bei Kyôto entstanden Hunderte von Klöstern mit mehreren tausend Mönchen. Ebenso durch Kobo Daishi auf dem Berge Koya (bei Osaka). Hier vollendete er die Verschmelzung des B. mit dem Shinto (sog. Royô-bu-shinto); die Shintogötter wurden zu großen Buddhainkarnationen (Gogen) proklamiert. Die frühere Richtung der Tendai-Sekte (der sog. esoterische B.) trat damit immer mehr vor dem Volkskult (der exoterische B.) zurück.

Die Familie Fujiwara (794—1185) führte an Stelle des machtlosen Kaisers die Staatsgeschäfte. Die Abdankung des Kaisers und sein Klostereintritt wird Sitte. So erlangen die Klöster Reichtum und Ansehen. Es trat aber damit auch ein Verfall ein. Politisch Unzufriedene und Soldaten, die sonst keine Verwendung fanden, ziehen ins Kloster. Um die Jahrtausendwende (1069—1186), bei den Machtkämpfen der Familie Taira und Minamoto, mischten sich erstmals Mönchssoldaten in den Kampf.

Wie der Staat in diesen Wirren neu gefestigt, aber in veränderter Form hervorging, so machte der B. in der folgenden Kamakura Zeit (1186—1333) sein Reformationszeitalter durch. Die Breite des Volkes wurde durch den Amidakult tief beeinflußt. Die

Jōdosekte hat der Honen Shōnin (Erhabene) aus China hergebracht, bald darauf hat der Shinran Shōnin, ein Schüler des Honen Shōnin, die sog. Jōdo-shinsekte gegründet (um 1224) und damit dem Amidismus eine japanische Form gegeben. Zwei Reformsekten stammen auch aus dieser Zeit. Der Zen wurde aus China durch den Mönch Esai (1203, kennin-ji bei Kyōto) als die sog. Rinzaisekte und durch den Mönch Ei-hei Dogent (1227) als die Sōtōsekte bekannt. Sie wurden die Religion für die Adligen und Samurais.

In dieser Zeit tauchte auch die prophetische Gestalt des Nichiren auf (um 1254). In der Ashigawa Zeit (1333—1600), wo die Sekten einander gegenseitig bekämpften und sich zerspalteten, übte die Zensekte den größten kulturellen Einfluß aus. Nicht nur in der Malerei und Literatur, sondern überhaupt in der Erziehung zur Persönlichkeit, zum Verzicht, zur Selbstbeherrschung und Naturliebe. Führende Zenmönche, die Schule gemacht haben, waren in dieser Zeit: Sōseki aus der Rinzaisekte und Zekkai, der gefeierte Meister von Tenryūji. Im Jahre 1655 hat der Chinamönch Yin-yūan (Ingen) noch eine andere Form der Zensekte nach Japan gebracht und die sog. Obaku Schule nach Mampukuji in Uji begründet. Ihre Leiter blieben immer Chinesen. Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts, mit dem Verfall der Samuraiklasse, trat eine Rückentwicklung im Zenshu ein. Nur von kurzer Dauer und ohne sichtbaren Erfolg war die Verfolgung Oda Nobunagas gegen den B. In der folgenden Zeit der Tokugawa Shōgunie (1600—1867) erhielt der B. eine sehr weitgehende staatliche Unterstützung. Die Hohenpriester der Jōdosekte stehen in verwandtschaftlicher Beziehung mit der Tokugawa. In diese Zeit fällt die sog. Genruko Periode (1688—1703), die Blüte der Wissenschaft und Kunst. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an wird das japanische Geistesleben immer mehr von konfuzianistischen Ideen beherrscht. Die ethisch-praktischen Aufgaben des Lebens standen im Vordergrund. Von den Sekten ragten besonders die Jōdo und Jōdoshin hervor. Im 18. Jahrhundert bemühten sich zwei große Gelehrte, Motori Norinaga und Hirata Atsutane, um die Wiederherstellung des reinen Shinto. Jedoch ohne besonderen Erfolg. Shinto und B. blieben bis zum heutigen Tage im Volksbewußtsein eng miteinander verschmolzen.

2. Die verschiedenen Richtungen der Lehre

In der Narazeit kam der B. in der Form der Hinayana nach Japan. Er hat aber keinen tieferen religiösen Einfluß ausgeübt,

nur einen kulturellen. Die Sekten der Heianzeit begannen mit der religiösen Formung des Volkes. Die Grundlehren der einzelnen Sekten stammen aus China, und man kann heute an Hand der japanischen Sekten die ehem. chinesischen rekonstruieren, die in China heute nur in zwei Formen existieren: im Amidismus und tibetischen Lamaismus.

T e n d a i - s h u (Gründungsjahr der Sekte 805) = die Sekte des Wissens und der Versenkung. Gegründet von Dengyô Daishi (Großmeister, posthumer Name, sonst Saichô), baute er mit Hilfe des kaiserlichen Hofes auf dem Hi-ei-zan (bei Kyôto) das Mutterkloster der Sekte, das später in die Geschichte als Mönchsburg einging. Er lehrte, wir können durch das Studium (der Sûtra) und Meditieren die in uns wesende Buddhanatur erkennen und entwickeln. Dadurch wird der Mensch verwandelt. Die Vollendung kommt, wie er am Anfang lehrte, im Jenseits zum Abschluß. Später (mit Rücksicht auf die diesseitige Einstellung der Japaner) behauptete er, man könne es auch hier erreichen. Mit seiner rein philosophischen Einstellung ist er die Sekte der Gebildeten geblieben.

S h i n g o n - s h u (806) = die Sekte des Wahren Wortes. Der Stifter Kôbô Daishi ist eine der bedeutendsten Persönlichkeiten Japans. Ein vielseitiges Talent, Stifter und Abt der Sekte, zugleich Maler, Bildhauer, Kalligraph, Erfinder der Hiragana. (Über 100 verschiedene Biographien existieren über ihn.) Er lehrte: Jedes Ding besteht aus zwei Seiten, aus Innerem und Äußerem. Das innere Wesen der Dinge zu erkennen, das wahre Wort, ist sein Hauptstreben. Denn wenn einer das versteht, dann hat er Macht über die Dinge selbst. Wie geschieht das? Durch die M a n d a l a , eine symbolische Zeichnung, die aus zwei Teilen besteht: a) aus dem dynamischen Kosmos der Dinge (nach ihrem Sûtra auch genannt „Der große Erleuchter“); b) aus einer Darstellung des Buddha, als einer in der Welt wirkenden Macht. Wenn man diese zwei Seiten der Mandala in den Dingen zu verbinden versteht, dann kann man sie auch beherrschen. Dann versteht man auch das wahre Wort. Das Hauptkloster der Sekte ist auf dem Koya-zan (bei Osaka), wo heute wie ehemals die Zauberkunst der Mandalas blüht. Die letzte Sekte hat es auch verstanden, die Shintogötter in ihre Heiligtümer als die höchste Verkörperung Buddhas (Gogen) aufzunehmen, und damit schuf sie die sog. Ryô-bu-shinto. Die chinesischen und indischen Götter wurden auch bei den zwei genannten Sekten als frühere Manifestationen des Buddha, wenn auch in niederen Eigenschaften, aufgenommen. Die folgenden Sekten

schlossen jedwede Vermischung mit diesen aus. Noch ein charakteristischer Zug der zwei vorgenannten Sekten ist die Selbsterlösung, Jiriki. Die folgenden Sekten (mit Ausnahme der Zen) nehmen eine göttliche Macht an, von der die Erlösung abhängt, Tariki.

Das erstmal verkündete der Mönch Ryonin aus der Tendai-sekte (1072—1132) den Amida als seligmachend. So wurde er der Gründer der *Yuzu-nembutsu-shu*, die aber nicht allzu große Verbreitung fand.

Jôdo-shû (1175) = die Sekte des Reinen Landes. Hônen Shônin = Erhabene, Genku (1133—1212), hat sie aus China eingeführt. Sein Haupttempel steht in Kyôto, das Chion-in. Unter den Tokugawa Shôgunats erfuhr sie eine außerordentliche Förderung. Diese haben ihr in Nikko und Yedo mit ihren Grabstätten prächtige Tempel errichtet. Das Reine Land kann nur aus der Gnade Amidas erlangt werden. Amida ist das Absolute, das grenzenlose Licht, die ewige Zeit, der ewige Raum, das ewige Leben. In Gautam Buddha nahm er Gestalt an. Aus innerer Wesensnotwendigkeit bemüht sich Amida um die Rettung der Menschen. Er kann nur wie die Sonne leuchten und wärmen. Wenn der Mensch ihn anruft, dann öffnet er sich seiner Gnade, dann wird der Mensch erlöst. Darum ist dieser Anruf (*Namu Amida Butsu* = Ehre dem Buddha Amida) das Kernstück der Jôdosekte. Das ganze Wesen dieser Religion wird in diesem Anruf ausgesprochen, ihm verdankt sie ihre Volkstümllichkeit.

Jôdo-sin-shû (1224) = die Wahre Sekte des Reinen Landes. Von Shinran Shônin (1174—1263), einem Schüler des Hônen Shônin, wurde sie gegründet. Ihr Haupttempel (*Nishi-Hongwanji* (in Kyôto) wurde von der Tochter und dem Enkel des Shiran Shônin (1272) erbaut. Um die überragende Macht der Sekte zu brechen, wurde sie auf Veranlassung Toyotomi Hideyoshis (Japans Napoleon) in die *Nishi-* und *Higashi-Hongwanji-Sekten* gespalten. Berühmt sind die Tempel der Sekte durch ihre Pracht. Sie gilt als die größte Sekte Japans. Sie lehrte, die Menschheit sei von Grund aus schlecht, darum leidet sie, darum kann sie sich nicht aus eigener Kraft retten, erlösen. Nur durch den reinen Glauben an Amidas Macht kann sie eine Verbindung mit dem Erlösungswillen Amidas finden. Der Mensch muß aus seinem Elend rufen (*Namu Amida Butsu*). Dieser Ruf ist kein Gebet, da kein persönlicher Gott da ist. Nur das absolute, unpersönliche Wesen Amidas. Daher ist die Sekte (wie alle anderen) vom Pantheismus durchdrungen. Jedoch ragt sie durch ihre einzigartige Verehrung Amidas (*Monolatria*) aus diesen heraus. Sie lehnt jede Vermischung mit Shinto

ab. Die Sekte ist bekannt durch ihre religiöse Frömmigkeit und sozial-kulturelle Tätigkeit. Die Askese wird abgelehnt. Ihre Priester heiraten und essen Fleisch, zeigen aber durch ihre Predigten rege Aktivität. Die folgenden Sekten stellen durch ihre Exklusivität eine Reformation des B. in Japan dar.

Zen-shû (1191) = Meditationssekte. Der Mönch Ei-sai (1141—1215) brachte sie als Vertreter des südl. Zweiges (Rinzai) der chinesischen Meditationssekte nach Japan. Er baute das erste Zenkloster Kennin-ji in Kyôto (1202) auf. Die Sekte breitete sich rasch aus. Sie lehrte: Wir müssen erkennen, daß wir Buddha sind, wir sind schon erlöst, aber wir müssen es auch erkennen. Das geschieht durch Meditation; dadurch gewinnt der Mensch die Erleuchtung (satori) und damit bewußt die Erlösung. Man kennt kein Paradies im Jenseits. Hier auf Erden ist alles schon gegeben, nur müssen wir uns dessen bewußt werden. Die Sekte kennt auch keine Schrift. Man findet alles in der Natur, drinnen und draußen. Durch die Natur sind die Menschen eins mit Buddha. Wenn der Mensch sich in sich hineinversenkt, wird er seine Einheit mit der Natur, mit Buddha, seine kindliche Reinheit, aber auch seine Kleinheit erkennen. Er muß aber auch danach handeln. Er ist dann frei von jeder Bindung und von jeglichem Zwang. Einen Gott kennt der Zen-Buddhist nicht. In China hat die Sekte einen starken taoistischen Einschlag bekommen, den sie in Japan weiter beibehielt. Die Sekte hat durch ihren künstlerisch gefärbten und intellektuellen Zug, besonders in gebildeten Kreisen, bis heute ihren Einfluß gehabt. Namentlich auf dem Gebiet der Kunst und Literatur. Ihre höchste Blüte fand sie im 15. Jahrhundert. Noch zwei Formen hat die Zensekte in Japan entwickelt: Im Jahre 1227 hat der Mönch Eihei Dôgen aus China den sog. Sôtô Ast herübergebracht. Und der chinesische Mönch Yin-yüan (Ingen, 1655) hat die sog. ôbaku Schule gegründet, deren Leiter immer Chinesen waren.

Nichiren-shu (1253) = die Sekte benennt sich nach ihrem Gründer Nichiren (1222—1282). Sein Fanatismus steht nicht gerade im Einklang mit der Haltung des Buddhismus. Nach einer Vision im Kloster der Tendai Sekte auf dem Hi-ei-zan, wo er studierte, erhielt er die letzte Bestätigung seiner Berufung. Er fand in dem berühmten Sutra des mahayana-B. (Myô-hô-rence-kyô = Sutra vom Lotos des guten Gesetzes) die höchste Form und Offenbarung der Lehre Buddhas. Er sah darin das einzige Mittel, das Heil zu erlangen. Wenn jemand nicht lesen kann oder sonstwie nicht fähig ist, dieses Buch zu lesen, so soll er wenigstens die Anrufung und Bekenntnis zu diesem Buch (Namu Myô-hô-rence-kyô = Verehrung

sei dem Sutra vom Lotos des guten Gesetzes) wiederholen, und wenn er das tut, geht der Geist der Schrift in den Betenden ein. So kann der Mensch zu einer innigen Vereinigung mit Buddha gelangen. Dieser Ruf wird oft in Gong und Paukenschlägen angedeutet und besitzt eine heilsame Kraft, vertreibt das Niedrige und Böse aus dem Herzen. Groß ist seine Liebe zur Natur und ihrer Schönheit, seine Fürsorge für Leidende und Kranke. In der Welt und ihren natürlichen Gesetzen sieht er nichts Verwerfliches. Durch die Annahme der Lotosbotschaft zieht eine Harmonie in die Welt ein, strömt Buddhas Geist in diese aus. Gegen die asketische Richtung predigt er. Erst muß das Natürliche gedeihen, bevor die Lotosbotschaft (also die höchste Seligkeit) gepredigt werden kann. Der Hauptsitz der Sekte ist Minobusan am Fujikawa und der Hommonji bei Ikegami, Tôkyô. In der Meiji Aera (1881) entstand eine Laienbewegung (Gesellschaft des Pfeilers des Landes, Koku-chiukai), die in einem Geiste für kulturelle Hebung des Volkes bemüht ist. Gewöhnlich wird sie als Nichirenismus bezeichnet.

3. Zusammenfassung

Weil der B. auf die Worte und Definitionen keinen Wert legt, so ist es für die Europäer sehr schwer, sich über sein Wesen Klarheit zu schaffen. Unsere Erkenntnis ist Stückwerk und noch mehr unsere Ausdrucksweise; wir spüren es immer wieder, wie ungenügend unsere Ausdrucksfähigkeit ist. Wir können viel mehr das Negative als das Positive ausdrücken. Wenn wir im folgenden einige Zusammenfassungen machen, so geschieht das nur der Skizzierung wegen, nicht aber um die volle Wirklichkeit darzustellen:

Nach seinem Inhalt: Um die Bodhisattva (Buddhanatur) zu erlangen (um die anderen zu erlösen)

1. aus eigener Kraft (jiriki)

- | | | |
|--|---|-------------------------------|
| a) vermittelt der Sutra | } | 1. durch Meditieren, Tendai |
| b) vermittelt der Natur, durch Meditation, Zen | | 2. durch die Mandala, Shingon |

2. aus göttlicher Kraft (tariki)

- | | | |
|--|---|----------------------|
| a) durch den Anruf Amidas | } | 1. mit Werken, Jôdo |
| b) durch den Anruf des Sutra, Nichiren | | 2. ohne Aszese, Shin |

Die mahayana-Buddhisten betrachten die „tariki“-Richtung (Nr. 2) als einen Abfall von der eigentlichen Lehre Buddhas.

Nach seinem Ursprung ist der japanische B. mit Ausnahme der Shin und Nichiren chinesisch.

Nach seiner Verbreitung:

- | | | |
|--|---|-------------|
| 1. die esoterische Richtung (Kloster-B.) | } | Tendai-shu |
| | | Zen-shu |
| 2. die exoterische Richtung (Volkskult) | } | Shingon-shu |
| | | Jôdô-shu |

Jôdo-shin und Nichiren fanden unter allen Schichten der Bevölkerung Verbreitung.

Statistik aus dem Jahre 1947:

Die Hauptsekten	Unter- abzweigungen	Tempel	Bonzen	Anhängerschaft
Tendai	3	4 614	6 483	2 043 136
Shingon	11	9 493	15 241	8 819 162
Jôdo	2	8 702	10 790	4 580 089
Zen	16	21 388	24 075	5 189 816
Jôdo-shin	10	21 657	32 788	13 569 011
Nichiren	5	6 177	7 650	2 183 502
Verschiedene	27	1 516	3 302	1 461 328
Zusammen:	74	73 547	100 329	37 846 044

Wenn uns gläubige Buddhisten begegnen, können wir Anknüpfungspunkte finden, so daß eine Verständigung möglich wird. So z. B. die Hinfälligkeit der Kreatur, ihre Kontigenz, daß ohne das Absolute nichts bestehen kann. Diese Berührungen sind aber ähnlich, als wenn wir mit einem Philosophen religiöse Gespräche führen wollten. Ein Abgrund trennt uns im Wesentlichen, wo der Glaube an die Offenbarung hervortritt, der Glaube an den Gott-Menschen Jesus Christus.

In den äußeren Dingen, in der völkischen Gestaltung der religiösen Äußerung können wir einige gemeinsame Züge der japanischen Buddhisten herausstellen, die für unsere Missionsarbeit von Bedeutung sein können.

In der Naturliebe der Japaner konnten die buddhistischen Sekten Anknüpfungsmöglichkeiten finden. Ihre Tempel liegen ja auf den Bergen, in den Wäldern, wohin die Japaner an ihren Feiertagen gern hinauspilgern und wo sie den ganzen Tag

verbringen. Diese Naturliebe fand dann einen reichen Niederschlag in der Architektur, Kunst und Literatur.

Die Einfachheit des Lebens und Wesens der Japaner zwangen die einzelnen Sekten (Tendai, Shingon), ihre abstrakte und komplizierte Philosophie immer konkreter und faßbarer zu gestalten. Gedanken, die für das Leben keine Bedeutung haben, werden abgestreift. Der Japaner hat Sinn für die wesentlichen Feststellungen. Nirgends wurde der B. so auf sein Wesen zurückgeführt wie in Japan, ohne dadurch verkürzt zu werden. Hierin vollzog sich die Akkommodation des japanischen B. Die Japaner wurden von diesem so erfüllt, als wäre er untrennbar mit ihrem Wesen verwachsen.

Der Sinn der Japaner für den Kult machte sie für den B. empfänglich. Die prächtigen Tempel der Jôdo- und besonders Jôdo-shin-Sekte ziehen heute noch Tausende an, wo sie, ohne meist die Worte des Ritus zu verstehen, stundenlang atemlos lauschen. Man sagt, wenn man noch nicht in Nikko war, hat man nichts Schönes gesehen. Die reich geschmückten Tempel sind Ziele für Tausende bei jedem Fest. Jedenfalls konnten die Buddhisten den Kult soweit fördern, daß fast in jedem Hause ein schöner Hausaltar nach buddhistischer Art aufgestellt wurde, und bei Familienfesten dort auch geopfert wird. Die einfachen Zeremonien (Händefalten, Verneigen) werden dort auch von den gewöhnlichen Leuten würdevoll ausgeführt. Besonders der Kult der Ahnen wurde gepflegt.

Die Ungezwungenheit der religiösen Äußerungen wirkte anlockend. Was aus Zwang geschieht, kann der Japaner nicht ertragen. Jedenfalls wird es nie beliebt beim Volk. Man hat es nicht so eilig, wie bei uns in Europa. Alle Sekten (mit Ausnahme der Nichiren) ließen dem Volke große Freiheit in der religiösen Betätigung. Sie konnten ja jeden nach seiner Art selig werden lassen. In der äußeren Form müssen wir viele Zugeständnisse machen.

Diese Hinweise wollen nur in etwa orientieren. Die Entwicklung und Gestaltung in der Mission muß von innen kommen. Wenn uns Gottes Geist berührt und leitet, führt er uns über unser eigenes Maß hinaus¹.

¹ Anesaki, History of Japanese Religion, London 1930. Eliot, Japanese Buddhism, London 1935. Anesaki, Religious Life of the Japanese People; „Series on Japanese Life and Culture“, vol. II. Tokyo 1938. Msgr. Waketa, Bukteryô gairon (Buddhist. Lehre), Tokyo 1951.

RUNDSCHAU

DR. ANTON FREITAG SVD

DAS OSTOZEANISCHE MISSIONSFELD

1. Die Sandwichinseln: Diözese Honolulu¹

Die Sandwichinseln, nach der größten Insel oft kurz Hawaii benannt, sind 20 480 km² groß und umfassen die fünf bewohnten Hauptinseln Hawaii, Ohau mit der Hauptstadt Honolulu, Molokai, Kauai und Maui. Sie gruppieren sich um den 160. Grad w. L. und den 20. Grad n. B. Das Klima ist gesund, der Boden ertragreich. 1950 zählte man 525 000 Einwohner, wovon 250 000 allein auf Honolulu kommen. Seit zwanzig Jahren hat sich die Bewohnerzahl verdoppelt, hauptsächlich durch Einwanderung. Die Eingeborenenbevölkerung ist seit der Berührung mit der weißen Rasse rapid im Sinken und zählt, statt 300 000 im Jahre 1779, heute kaum noch 25 000. Beim Eintritt der Missionare um 1836 waren es noch 108 000, 1900 nur noch 40 000. Der Strom der Einwanderung setzte 1852 ein und hat die Missionierung außerordentlich kompliziert gemacht. Es werden über zwanzig verschiedene Rassen aus beiden Hemisphären und in allen Farbensättierungen, Religionen und Konfessionen gezählt. König Kamehameha I. hatte bis 1817 die ganze Inselgruppe unter seine Herrschaft gebracht.

¹ Literatur zu Diözese Honolulu:

Siehe Verzeichnis von Ildéf. Alazard, *Essai de Bibliogr. Picpucienne, Braine-le-Comte 1912, Missions de l'Océanie orientale.*

Rg. Yzendoorn, *History of the Catholic Mission in the Hawaiian Islands, Honolulu 1927.*

Tardieu, *Missions Catholiques des îles Sandwich, Paris 1930.*

Emigranten voor God, Steyl 1949, II, 357 ss.

P. Mouly, *Des pirogues canaques à la bombe atomique, L'Eglise en marche aux îles Hawaii, Paris 1946, mit spezieller Bibliographie pp. 7—10.*

Festschrift: *Thou art priest for ever, Honolulu 1950.*

G. Goyau, *La France Missionnaire dans les cinq parties du monde, II, 395 ss., Paris 1948.*

F. Schwager, *Rundschau: Die Mission in der Südsee, Ostpolynesen, in: Steyler Missionsbote 1905, 146 ff.*

A. Freitag, *Kath. Missionskunde, Münster 1926, 251 ff.*

Cathol-Encyclopedia XIII, 438 s.

Biographien über P. Damian Deveuster z. B. von Ph. Tauvel, Bruges 1890;

P. Butaye S. J., Bruges 1890; E. Roucoux, *Vida del P. D.*, Bruges 1890; K. v.

Kessel, Ginneken 1922; E. Joos, Aesch 1929 usw.

Zeitschr. Nouvelles de la Congrégation des Sacrés-Coeurs, 1948 no. 13 pp 193—197, Sacred Hearts Academy.

M. B., *Hawaii in: Le règne des Ss. Cc. de Jésus et Marie, 1947, no. 12 pp. 192 ss. mit Karte.*

Annuario Pontificio 1951, 215.

Zeitschr. Les Nouvelles de la Congrégation des Sacrés-Coeurs, no. 22/26, M. B., Lavanant, Mgr. Et. Alencastre, 1924/40.

Sein Sohn Kamehameha II. (1819—1824) war dem Laster und dem Trunk ergeben, nahm aber die englischen und amerikanischen protestantischen Missionare 1820 freundlich auf, schaffte den Götzendienst ab und ließ den Prediger Bingham einen fast allmächtigen Einfluß gewinnen, den dieser gebrauchte, um mit Gewaltmaßregeln das methodistische Sektenwesen einzuführen. Es war kein festes Glaubensgefüge und keine wirklich christliche Moral, sondern einerseits ein finsterer überstrenger Frömmigkeitskult, andererseits ein wahrer Libertinismus, wodurch Polygamie, Ehescheidung und andere Laster gebilligt wurden. Die „Bekehrung Hawaiis“ ist protestantischerseits geradezu als „das Wunder des 19. Jahrhunderts“ gefeiert worden. Von besonnener Seite werden aber offenbare Mißgriffe zugegeben. Auch zeugt die Höchstzahl von 68 000 Protestanten im Jahre 1949 gegenüber 145 000 Katholiken nicht gerade von einem wunderbaren Erfolge.

Unmittelbar vor der Ankunft der Methodistenprediger hatte der französische Kapitän Freycinet vor Honolulu Anker geworfen. Seinem Almosnier der Urania, Abbé Quélen, gelang es, den König günstig für eine Missionierung zu stimmen und auch zwei der ersten Häuptlinge, Kalimoku und Boki, zu taufen. Freycinet versprach, für die Sendung katholischer Missionare Sorge tragen zu wollen. Diese Sendung kam aber erst 1826 zustande. In Rom nahm man die Wünsche Frankreichs um Missionierung Ozeaniens freudig auf. Gleichzeitig hatte der Stifter der Kongregation der heiligsten Herzen Jesu und Mariä, P. Coudrin, mit seinem Generalkapitel 1824 in Rom die Übernahme einer Heidenmission angeboten. Leo XII. übertrug ihr zunächst die Gesamtozeanische-Mission.

Am 7. Juli 1827 landeten die ersten drei Patres und drei Brüder bei Honolulu. Auf Befehl der Königin, die unter dem Druck Bingham stand, sollten sie sofort wieder das Land verlassen. Sie blieben zwar. Doch wurde es ein vierjähriges hartes Ringen mit den fanatischen Methodistenpredigern. Als schließlich 1830 ihr Beschützer, Häuptling Boki, zu den Hebriden übersiedelte, brach die regelrechte Verfolgung aus, zuerst gegen die kleine katholische Gemeinde, die geknebelt und mißhandelt wurde, aber standhaft blieb, und 1831 gegen die Missionare selbst. Am 24. Dezember schob man sie gewaltsam auf einem Schiff nach Californien ab, wo sie bei den Franziskanern liebevolle Aufnahme und Wirksamkeit fanden. Als 1833 König Kamehameha IV. an die Regierung kam, schien eine Wendung einzutreten, zumal er bereits in den Verfolgungsdekreten eine gewisse Milderung eintreten ließ. Aber Bingham zwang ihn bald wieder zur Verfolgungspolitik.

Inzwischen (1830) war Ozeanien durch Rom unter die Jurisdiktion der Ap. Präfektur von Mauritius gestellt und 1833 zu einem selbständigen Vikariat Ostozeanien für die Picpusgesellschaft erhoben worden. Um die Lage auf Hawaii auszuforschen, weihte Mgr. Rouchouze im stillen den Bruder Columbanus zum Priester und sandte ihn inkognito von den sich eben damals günstig entwickelnden Gambierinseln aus nach Hawaii. 1836 ließ er aus Chile den Iren P. Walsh nachkommen. Im folgenden Jahre wagten es sogar die verbannten Missionare Short und Bachelot, von San Francisco aus wieder auf Hawaii zu landen. Aber weder der englische noch der französische Konsul war imstande, ihnen eine Aufenthaltbewilligung zu erwirken; noch weniger der Kommandant eines französischen Kriegsschiffes. Nach zwei Monaten der Internierung auf ihrem Schiffe begab sich Bachelot zu den Carolinen, starb aber unterwegs, während P. Short nach Chile ging. P. Walsh und einige Brüder blieben zurück, durften jedoch bei Androhung schwerster Strafen keinerlei religiöse oder propagandistische Tätigkeiten ausüben.

Endlich 1839 schien eine bessere Periode für die Mission anzubrechen, als Kapitän Laplace mit seinem Kriegsschiff Artemise vor Honolulu ankerte und in einem Ultimatum an die Regierung forderte: 1. volle Religionsfreiheit, 2. Freilassung aller gefangenen Katholiken, 3. Überlassung und Anweisung eines geeigneten Platzes für eine Kathedrale zu Honolulu und 4. eine Bürgschaftssumme von 20 000 Dollars bis zur Durchführung der Forderungen. Trotz der Einwände seitens der Protestanten willigte die Regierung ein. Langsam begann der protestantische Einfluß zu sinken und der katholische emporzukommen. Der Bau der Kathedrale wurde sofort in Angriff genommen. Als Mgr. Rouchouze 1840 auf Hawaii erschien, gab es bereits 2 000 und bei der feierlichen Einweihung der Kathedrale drei Jahre später 10 000 Getaufte. Eine fruchtbare Missionsperiode bahnte sich an. Darum begab sich Mgr. Rouchouze nach Frankreich, um viele neue Hilfskräfte und Mittel herbeizuholen. Kurz vor Weihnachten 1841 bestieg er mit 7 Patres, 7 Brüdern und 10 Schwestern der Picpusfamilie das Missionschiff „Maria-Joseph“, Irgendeine niemals bekannt gewordene Ursache brachte das Schiff auf dem Ozean zum Sinken. Die ganze Mannschaft ging unter. So schwer aber auch der Verlust war, ließen sich die Missionare doch nicht entmutigen.

Nochmals (1842) versuchten es die Protestanten, die katholische Mission im Keime tödlich zu treffen. Durch Einführung der protestantischen Staatsschule mit Pflichtbesuch sollten die katholischen Missionsschulen unmöglich gemacht werden. Da dies mißlang, sollte wenigstens durch den Gratisbesuch der protestantischen Staatsschule und Belastung der Privatschulen mit ungeheuren Steuern auf gesetzlichem Wege ihnen das Wasser abgegraben werden. Der englische Protestant Simpson stellte 1847 dem Eifer und der Tüchtigkeit der katholischen Missionare und besonders ihren Schulleistungen das höchste Lob aus, bemerkte aber gleichzeitig, daß sie trotz der Freiheit vor dem Gesetze noch vielen „protestantischen Intrigen“ und groben Invektiven ausgesetzt seien. Auch diese flauten langsam ab. Vor allem zog der erhabene katholische Gottesdienst das Volk in Massen an.

Den sich bessernden Verhältnissen trug Rom Rechnung und errichtete 1844 für die Inselgruppe von Hawaii durch Abtrennung von Ostozeanien ein eigenes Ap. Vikariat. Von 1844 bis 1881 stand ihm Mgr. Maigret mit Tatkraft und Klugheit vor. 1860 zählte er bereits 23 300 Getaufte, das sind fast ebensoviele, als es damals Protestanten dort gab. Auf Anregung Kamehamehas IV. waren kurz zuvor (1859) die ersten Picpusschwestern für die weibliche Erziehung und Caritas herbeigekommen. Ihnen folgten 1882/83 die Schulbrüder von Dayton und noch später die Franziskanerinnen von Syrakus bei New York. Das Schulwesen kam dadurch schnell empor und erlangte in den beiden großen Kollegien vom heiligen Aloisius für Knaben und dem höheren Mädchenpensionat zu Honolulu ein außerordentliches Ansehen. Weltberühmt wurde die Aussätzigenpflege der Brüder und Schwestern und ihres geistlichen Almoseniers und Vaters P. Damian Deveuster auf der Aussätzigeninsel Molokai, wo die Regierung seit 1865 die überaus zahlreichen Kranken isolierte. Nachdem er 5 000 der Ärmsten der Armen der Tröster und große Helfer gewesen war, starb er nach sechzehnjähriger Tätigkeit als Apostel der Aussätzigen und als Opfer der schrecklichen Krankheit im Jahre 1889.

Der epidemisch herrschende Aussatz war nur eine der Ursachen, welche die Eingeborenenbevölkerung dezimierten. Verheerend wirkten sich die von den Protestanten geförderte lockere Ehepraxis, Ehescheidung, Polygamie usw. aus. Dazu kam die moralische Ungebundenheit und Lasterhaftigkeit vieler Weißen, die Einschleppung von Epidemien und besonders der Tuberkulose und Geschlechts-

krankheiten. Um die Bevölkerung wieder zu heben, lenkte man seit 1852 einen breiten Strom von Einwanderern aus aller Herren Ländern nach Hawaii: Chinesen, Portugiesen, Nordländer, Amerikaner, Japaner, Philippinos usw. Damit ist auch ein vielverzweigtes Heidentum: Buddhismus, Hinduismus, Animismus, Atheismus, usw. hinzugekommen, dessen Missionierung zum Teil die Herbeiziehung von Missionaren aus den betreffenden Ländern bedingt hat. Namentlich Schule und Erziehung wurden durch das weltanschaulich und sprachlich so zerrissene Bevölkerungsmilieu vor fast unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt.

Die Unterstellung der Sandwichsinseln unter die Vereinigten Staaten im Jahre 1898 bedeutete für die katholische Mission kaum größere Nachteile. Dagegen kamen jetzt zahlreiche neue Missionare und besonders Missionsschwester zu Hilfe: amerikanische Picpüsse, Maryknoll-Fathers und eine ganze Reihe neue Schwesterngenossenschaften. Großen Aufschwung nahm das Missionswesen unter dem letzten Apost. Vikar Alencastre, einem in der Kindheit eingewanderten Hawaiianer (1924—1940). Dank der sich mehrenden Hilfskräfte und finanziellen Mittel konnte er zahlreiche neue Kirchen, Pfarreien und Seelsorgposten gründen sowie auch ein kleines Seminar bei Honolulu (1930). 1926 rief er die katholische Wochenschrift *The Church Bells* ins Leben, die seit 1936 als *The Catholic Herald of Hawaii* mit 15 000 Exemplaren erscheint. 1935 ließ er die Gebeine des Aussätzigenapostels P. Damian Deveuster von Molokai in seine belgische Heimat überführen, wobei Amerika ein Kriegsschiff zur Verfügung stellte und weltliche und kirchliche Häupter und ungeheure Menschenmassen den Heroismus der Nächstenliebe feierten in Washington, London, Brüssel usw. Mit Rücksicht auf die erwähnte Einverleibung Hawaiis in die Vereinigten Staaten erhob Rom nach Alencastre's Tode 1941 die Inselgruppe zu einer regulären Diözese Honolulu und unterstellte sie als Suffraganat der Erzdiözese San Francisco in Californien. Allerdings beträgt die Zahl der Welpriester erst sieben mit dem ersten Bischof Sweeney. 1945 war es ihm vergönnt, in Honolulu selbst den ersten einheimischen Priester zu weihen. Glücklicherweise blieb die große Diözese, die auch jetzt noch mit mehr als 165 000 Heiden eine wirkliche Missionsdiözese ist, nach dem Schrecken und kleinen Schäden in der Zentrale der Hauptstadt bei dem Überfall der Japaner auf Pearl Harbour am 7. Dezember 1941 weiterhin verschont, so daß der Ausbau von Stationen, Kirchen, Schulen und andern Instituten vorangehen konnte. 1945 rief Mgr. Sweeney seine Diözesanen insgesamt zu einer allgemeinen Mission auf, die von den Redemptoristen gehalten wurde. 1950 mußten zwei Dominikaner in den meisten Pfarreien die Missionserneuerung vornehmen, während Carmeliter, Marianisten, Maristen und namentlich die Picpusmissionare selbst sich intensiv mit der Abhaltung von Exerzitien bemühten, um in der leichtfertigen Umgebung das Glaubens- und Sittenleben zu schützen.

Das katholische Schulwesen hat sich trotz der Trennung von Kirche und Staat gut entwickeln können. Selbst auf den staatlichen Schulen geben Priester wöchentlich eine Stunde Religionsunterricht. Aber das Bestreben geht dahin, überall rein katholische Pfarrschulen aufzurichten, obwohl dies für die Katholiken — neben den Steuern für die öffentlichen Schulen — eine schwere Belastung bedeutet. Die große Freigebigkeit der Katholiken jedoch ermöglicht es, wie auch den Unterhalt der Priester und Kultuskosten. Systematisch erstehen neue Elementarschulen. 1950 waren es 27 mit 12 850 Besuchern, 1939 auch 4 mittlere und 5 höhere Schulen. Die Schulbrüder unterhalten z. Z. vier höhere Schulen mit 2 293 Schülern, Schwestern 5 höhere Mädchenschulen mit 2 953 Kindern. Mit den besten amerikanischen höheren Schulen hält namentlich die Sacred Heart Academy der Picpusschwester und das Aloisiuskolleg der Marianisten in Honolulu gleichen

Schritt, ersteres mit 800, letzteres mit mehr als 1 100 Schülern und Schülerinnen. Die S. Francis Convent School hat seit 1941 ihre Besucherzahl verdreifacht; das Maryknoller College begann mit 300 Schülern 1948, und neu erstedt das Picpuskolleg zu Hilo auf Hawaii. Eine Schulorganisation, die Confraternity of Christian Doctrine, sorgt in jeder einzelnen Gemeinde für regelmäßigen Religionsunterricht. Für die Erwachsenen findet er in Abendschulen statt. Für den Katechismusunterricht auf dem Lande sorgen eigens hierfür bestellte Schwestern. Ebenso erfreuen sich wegen der zahlreichen gemischten Eheschließungen die jungen Brauleute einer besonderen religiösen Betreuung und Belehrung. Ein großes Seminar besteht noch nicht. Doch werden 9 Großseminaristen in Californien herangebildet. Das Kleine Seminar bei Honolulu liegt in der Leitung von Sulpizianern. Auch die Zahl der Lehrpersonen ist in erfreulichem Ansteigen begriffen und wuchs von 336 im Jahre 1941 auf 445 im Jahre 1950.

Die Missionskaritas erhielt 1944 ihre Spitzenorganisation in dem Catholic Social Service. Neben den beiden Instituten für Waisenkinder und zahlreichen Armenapotheken und Polykliniken hat das von 50 auf 250 Betten vergrößerte Missionshospital zu Honolulu die christliche Nächstenliebe in hellem Lichte strahlen lassen. Und immer noch opfern sich, wie hier, so besonders in Molokai Hunderte von Ordensschwwestern der Pflege der Kranken und Aussätzigen. Aber Molokai hat dank der sorgfältigen Pflege und Hygiene, die von diesen Segenstätten ausgeht, seine Bewohnerzahl von 1 200 auf kaum 300 vermindern können. Viele Hunderte Kranke konnten nach ihrer Heilung oder nach Sterilisierung ihrer Krankheit wieder ihren Familien zugeführt werden.

Immer noch sind die um Hawaii und seine Bevölkerung am meisten verdienten Picpusmissionare die Hauptstoß- und Seelsorgstruppe der jungen Diözese. Seit 1945 bilden die 81 Patres und 9 Brüder eine eigene Hawaiische Ordensprovinz, in der Amerikaner, vor allem Belgier, Holländer und Deutsche vorwiegen. Langsam nehmen Hawaiianer selbst in ihren Reihen Platz, da schon ein Noviziat und Scholastikat in Honolulu dem Mutterhause eingegliedert werden konnte. An drei Orten: zu Kaimuki, Nuuanu und Kaliki ist die Ewige Anbetung des Ordens der heiligsten Herzen eingerichtet. Die Zahl der Picpuschwestern betrug 1950 120, die anderer Ordensschwwestern 247. Neben den 81 Picpuspatres wirken z. Z. noch 38 andere Priester in Hawaii, größtenteils Maryknoller und Maristen sowie 7 Weltpriester. — Aus den kleinsten und schon im Keim bedrohten Anfängen hat sich ein in allen Kreisen der Bevölkerung angesehenes katholisches Missions- und Kirchenwesen entwickelt. An der Jahrhundertfeier 1927 nahm auch die Regierung dankbaren und wirksamen Anteil.

II. Die Mission auf den Markiesen²

Ein zweites Missionsfeld eröffnete sich den Picpusvätern auf den südöstlich von Hawaii gelegenen Markiesen. Sein Umfang ist allerdings mit 1 260 km² bedeutend kleiner. Die Lage aber ist viel isolierter: 12 000 km von der asiatischen,

² Literatur zum Vikariat Markiesen:

P. Mouly, *Aux îles Marquises. Secrets, Candeurs et Férocité de Cannibales*, Tours-Paris 1949.

El Siglo de las Misiones, 1916, 349—363.

S. Delmas, *Essai d'histoire de la mission des îles Marquises j'usqu'à 1881*, Paris 1930.

G. Goyau, *La France missionnaire*, Paris 1948, II, 403 ss.

⁴ *Missions- u. Religionswissenschaft* 1952, Nr. 1

15 000 km von der europäischen und 6 500 km von der amerikanischen Küste entfernt, der Weltverkehr dementsprechend geringer und die Missionierung schwieriger. Auch das Klima ist weniger zuträglich: tropisch und schwächend. Nur sechs Inseln sind stärker bewohnt, in der nördlichen Gruppe besonders Nuka Hiva und Uapu, in der südlichen namentlich Hiva-Oa mit der Haupt- und Residenzstadt des Ap. Vikars, ferner Atuona, Tahuata und Futuiva. Sie gruppieren sich alle um die Kreuzung des 10. südlichen Breiten- und des 140. westlichen Längengrades. Die Bewohner sind Maoris, echte Polynesier, die beim Beginn der Mission einem abscheulichen Götzendienst und bis ins zwanzigste Jahrhundert dem Kannibalismus ergeben waren. Die schwärmerische Aufklärungsliteratur hat sie nach Cook's phantastischen Darstellungen als die schönste und glücklichste Menschenrasse Ozeaniens und der Welt gepriesen. Weißes internationales Gesindel, besonders Fahnenflüchtige und Verbrecher, bestärkten die Eingeborenen noch mehr in ihren lasterhaften Anschauungen und Gewohnheiten und hetzten sie vor allem gegen die christliche Religion und die Missionare auf. Vergebens hatten die Methodisten fünfmal seit 1797 versucht, die Insulaner für sich zu gewinnen.

Katholischerseits waren die Markiesen bereits auf der berühmten Entdeckungsfahrt Mendanas ins Blickfeld der missionierenden Kirche getreten. Am 28. Juli 1595 brachte der Almosenier Mendanas dort das heilige Meßopfer dar. Aber da das ferne Inselfeld koloniasatorisch wenig lockte, unterblieb auch die Mission. Ein französisches Kriegsschiff unter Kapitän Dupetit-Thouars setzte am 4. August 1838 die ersten wirklichen Missionare, die beiden Picpuspa'res Desvault und Borgella mit dem Bruder Nil, auf Tahuata an Land. Mit dem heiligen Meßopfer am Feste Mariä Himmelfahrt sollte die Missionstätigkeit beginnen. Im folgenden Jahre brachte der Apost. Vikar von Ostozeanien, dem die neue Mission unterstand, sechs weitere Glaubensboten herbei, unter denen der spätere erste Apost. Vikar der Markiesen, P. Baudichon, und der erste literarische Berichterstatler von den Inseln, P. Gratias, waren. Die ersten vier Jahre waren ein fast fruchtloses hartes Ringen, namentlich mit dem auf Tahiti bei den Protestanten erzogenen und von einem schottischen Prediger aufgehetzten jungen König und gegen den verderblichen Einfluß religions- und sittenfeindlicher Weißen, so daß es 1841 nicht mehr als 41 Katholiken auf ganz Tahuata gab.

Bessere Tage schienen erst anzubrechen, als Dupetit-Thouars im Jahre 1842 kurzerhand die Markiesen für Frankreich annektierte und der Admiral Roussin 1843 mit den Missionaren einen Vertrag festlegte, wonach diesen eine ansehnliche finanzielle Unterstützung zufallen sollte, während die Mission ihrerseits die beste Stütze für die zwei französischen Forts zu sein garantierte. Aber der französische Befehlshaber entpuppte sich bald als schlimmsten Feind der Mission. Er hielt die Eingeborenen geflissentlich davon ab, Christen zu werden, und verbot sogar dem König von Tahuata mit seiner Gemahlin, die beide zu Weihnachten 1844 getauft wurden, mit den Missionaren überhaupt zu verkehren und den Gottesdienst zu besuchen. Die Folge war, daß der König ins alte Heidentum zurücksank und seinen Lastern und dem Trunke anheimfiel und die Mission

Le règne des Ss. Cc., 1946, no. 2 pp. 23—26, Marcel Bocquet, Mgr. Le Cadre, 25 ans d'Episcopat missionnaire aux îles Marquises.

Piolet. IV, 36 ss.; Louvet, 396; Schmidlin, Missionsgeschichte, 505; Michelis, 366. Vgl. Ild. Alazard, Bibliographie Picpucienne, Braine-le-Comte 1912, Vicariat apost. de Iles Marquises pp. 3/7.

Ild. Alazard, Les Iles Marquises, Notice hist. de la mission, Paris 1902.

Miss. Cath., Roma 1950, 477.

bedrückte. Als Baudichon von seiner Europareise und Konsekration zum Bischof von Ostozeanien zurückkehrte, gab es auf den Markiesen erst 121 Getaufte (1846). Neue Hoffnungen weckte aber die Taufe von 20 Insulanern und die Erstkommunion von 30 Bewohnern Tahuatas. Auf Nuka Hiva wirkte jetzt P. Dordillon erfolgreicher und auf Uapu Mgr. Baudichon selbst. Parteikriege für und gegen den abgesetzten König von Tahuata vereitelten aber bald wieder alle Hoffnungen für Tahuata, das darum von 1849 bis 1872 von den Missionaren verlassen werden mußte. Etwa 30 Christen fanden Aufnahme auf Uapu, die übrigen besuchte gelegentlich ein Missionar von dort aus.

Auf den übrigen Inseln brach von 1848 bis 1862 eine fruchtbarere Periode an. Die Missionare konnten jetzt, nach Erhebung der Markiesen zu einem selbständigen Vikariat 1844, ihre Kräfte auf die großen Inseln beschränken und fanden auch bei der französischen Regierung mehr Verständnis. Der wissenschaftlich und seelsorglich tüchtige Bischof Dordillon (1855—1888), der wegen seiner großen Güte und Barmherzigkeit beim Volke äußerst beliebt war, konnte in wenigen Jahren fast sämtliche Einwohner zur heiligen Taufe führen. 1862 waren es wenigstens 1500, nach anderen Angaben sogar 2150, und 200 Katechumenen. — Fast unvermittelt setzte aber 1862 ein sehr schwerer Rückschlag für die Mission ein, hauptsächlich durch die Schuld der französischen Kolonialregierung. Ein Kommandant hatte ganz im Sinne der Mission die unsittlichen Tänze, Maskeraden, den Alkohol und den Handel und Genuß von Opium usw. verboten. Aber sein Nachfolger gestattete wieder alles und öffnete so der größten Zügellosigkeit, dem greulichsten Kannibalismus, der bis zur Mästung und Verzehrung der eigenen Kinder ging, den Menschenopfern, Götzendienst und allen Lastern der Trunksucht, Unsittlichkeit usw. Tür und Tor. Der Alkoholismus wurde direkt gefördert. Weiteres Verderben bewirkte das glaubenslose Gebaren und schrankenlose Sichausleben der Kolonialweißen, unter denen kaum ein einziger praktizierender Katholik war. Eine erfolgreiche Missionstätigkeit war unter solchen Verhältnissen kaum möglich. An der Wurzel des Volkes fraßen auch schreckliche Krankheiten und eingeschleppte Seuchen: der Aussatz, der massenweise Opfer forderte, vor allem die Tuberkulose und sexuelle Krankheiten. Die Folge dieser seit Jahrzehnten mit der Kolonisation verbundenen Übel, die gerade jetzt sich am schlimmsten auswirkten, war eine rapide Verminderung der Volkszahl neben seiner vollständigen Entnervung. Von den rund 18 000 Eingeborenen beim Beginn der Mission 1838 waren um 1900 nur noch 8 000, 1926 nur noch 2 150 übrig.

Zu spät erst wurde der Mission die Möglichkeit gelassen, ihren verbessernden und erneuernden Einfluß geltend zu machen. Im Todesjahr Mgr. Dordillons (1888) endlich erwirkte sie bei der Regierung einschneidende Reformdekrete: Verbot der Einföhrung, der Herstellung und des Gebrauchs von Alkohol, Opium und ähnlichen Rauschgiften; ferner heilsame Vorschriften zur Bekämpfung der Tuberkulose; Erleichterungen für Eheschließungen u. a. m. Als bald setzte unter dem neuen Apost. Vikar Martin eine neue Bekehrungswelle ein, die leider nur von sehr kurzer Dauer war. Der antikirchliche und kulturkämpferische Geist des Mutterlandes dehnte sich auch auf die entlegensten polynesischen Inseln der Markiesen aus. Zugunsten einer gottlosen Staatsschule mußten die sämtlichen Missionsschulen geschlossen werden. Das Missionseigentum wurde enteignet und größtenteils für andere Zwecke konfisziert, die Plantagenbetriebe der Mission verboten, die Jugendpflege aus ihrer Hand genommen und überhaupt die Missionstätigkeit in jeder Weise unterbunden oder behindert.

Erst seit 1924 konnten die Missionare mit ihrem seit 1920 leitenden Apost. Vikar Mgr. Cadre langsam mit größerer Freiheit ans Werk gehen. In diesem Jahre eröffneten die Josephsschwester von Clugny ein Töchterpensionat zu Aituona, der Bischöflichen Residenz auf Hiva-Hoa. Um dem sichern Aussterben entgegenzuarbeiten, wurde ein Arzt zur Pflege der Volkshygiene eingesetzt. Wirklich steigt die Volkszahl seither wieder an. Für 1949 buchen die Missioni Cattoliche bereits 3 200 Bewohner. Es gibt wieder kinderreiche Familien. 2 782 Bewohner sind katholisch, 326 protestantisch und nur 50 noch heidnisch. Entsprechend gering ist das Missionspersonal, das 1950 aus nur 6 Priestern, 7 Schwestern und 29 Katechisten bestand, die für 28 Kirchen und Kapellen auf 13 Haupt- und 19 Nebenstationen eingestellt und meist immer auf Missionsfahrten sind.

III. Das umfangreichste Vikariat der Welt: Tahiti³

Südlich von den Markiesen schließen sich seit 1848 zu einem Riesenvikariat unter der Leitung der Picpusmissionare zusammen: zunächst die Gruppe der Tuamotuinseln und der Gambierinseln ganz im Südosten; ferner die Gesellschaftsinseln, deren Hauptinsel dem Vikariat den Namen gegeben hat, mehr westlich; ganz im Westen die Inseln unter dem Winde und tief im Süden die Tubuaigruppe.

Mittelwegs Amerika—Australien umspannt das Vikariat 4 216 000 km², was den achtfachen Umfang Frankreichs oder fast den halben Umfang Europas bedeutet. Die Eingeborenen sind Maoris. Die letzte Volkszählung ergab 45 000 Ozeanier, 6 500 Asiaten und 1 500 Europäer, meist Franzosen. Nur etwa 80 von den 100 bis 125 Inseln, von denen Tahiti als größte nur gut 60 km in der größten Ausdehnung hat, sind bewohnt. Da die Hauptstadt Papeete auf Tahiti allein über 17 000 Bewohner einschließlich 6 000 Chinesen zählt, so ergibt sich, daß die

³ Vikariat Tahiti, Literatur:

- P. Mouly, Tahiti, L'île enchantée, terre d'orage, in: *Le règne des Ss. Cc.*, 1949, no. 17, 75—78.
- P. Mouly, Tahiti, L'île enchantée, Etappes missionnaires, Avignon 1948.
- P. Mouly, Cannibales à genoux, L'Extraordinaire Conversion des îles Gambier, Paris 1946.
- P. Mouly, L'île de mystère et d'Héroïsme, L'île de Pâqueus, Tours 1948.
- M. B., Tubuai (Description), *Le Règne des Ss. Cc.*, 1949, no. 25, 56—59.
- G. Goyau, Le premier demi-siècle des Picpussiens aux îles Gambier, in: *Revue d'Hist. des Missions*, 1927, 481—527.
- G. Goyau, *La France Missionnaire*, II, 406 ss.
- F. Schwager, *Rundschau: D. Mission in der Südsee*, Steyl. *Missionsbote*, 1905, 176; J. Schmidlin, *Missionsgeschichte*, 504 f.
- Jac. Bund, *Die Bekehrung der Gambierinseln*, in: *Kath. Missionen*, 1876, 23 ff., 146 ff.
- Julian Oger, *Mission aux îles Tubuai*, in: *Missions Catholiques*, 1925, 271 ss., 283 ss.
- Le Miss. Catt.*, Roma 1950, 478.
- Kath. Missionen* 1926, 22 und *Missions Cathol.* 1920, 579 über die Iles sous le vent.
- G. Goyau, *Tentative d'Évangélisation de Tahiti par les Franciscains espagnols*, 1772—1775, in: *Revue d'Hist. des Missions*, 1933, 381—409.

meisten Inseln nur ganz kleine Menschengruppen aufweisen, viele nur 100 oder 200.

1^o. Die Mission auf den Gambierinseln

Als die ersten Picpusmissionare 1831 von Hawaii vertrieben wurden, wies ihnen der Stifter, P. Coudrin, als neues Arbeitsfeld die Gambierinseln zu. Die Patres Laval und Caret und der Bruder Columban landeten am 7. August 1834 auf Akamaru, wo sie vom Volke freundlich aufgenommen, aber vom Könige vorderhand abgewiesen wurden. Die Gambier waren berüchtigte Kannibalen, der Schrecken der weißen Ozeanfahrer, einem greulichen Götzendienst mit Menschenopfern ergeben, sie pflegten den Kindermord und huldigten allen Lastern. Die Methodisten hatten die katholischen Missionare schon vor ihrer Ankunft als papistische Menschenfresser usw. verleumdet. Trotzdem wurden binnen Jahresfrist die Inseln Akamuru und Mangareva für den katholischen Glauben gewonnen. Auf Akamuru bekehrten sich der König und die Königin sowie der Oberpriester. Unter seiner Führung stürmte das Volk die Tempel und verbrannte die Götzen, um mit noch größerem Eifer christliche Stationen mit Kapellen aufzubauen. 1838 waren bereits alle 4000 Gambier getauft. P. Caret reiste nach Europa und brachte in Frankreich große Mengen Kleidungsstücke, Stoffe, Werkzeuge, Nahrungsmittel usw. zusammen. Papst Gregor XVI. schenkte ihm für die erste in Ozeanien zu errichtende Steinkirche eine Muttergottesstatue, die bei seiner Rückkehr feierlich auf den Altar erhoben wurde. Es ging eine wunderbare Umwandlung des ganzen sittlichen Lebens im Volke vor sich. König Georg trat in persönlichen Briefwechsel mit Papst Gregor XVI. Selbst das religiöse Ordensleben hielt bei den Jungfrauen seinen Einzug und zählte bald Dutzende von einheimischen Schwestern. 1841 leiteten sie schon fünf Mädchenschulen und ein Pensionat für Häuptlingstöchter. 1864 erstand sogar ein kleines Priesterseminar auf Mangareva, das jedoch einem Seminar für Katechisten Platz machte. Zwei Jahrzehnte hindurch war die Bekehrung der Gambier im Munde aller Welt. Ein anderes Paraguay schien erstanden zu sein. Dann erhoben sich Lästerzungen seitens gewisser weißer Handelsleute, Matrosen, Abenteurer und Ungläubigen, die in dem sittlich reinen Leben der Gambier einen Anstoß fanden, da sie sich um ihre galanten Abenteurer betrogen sahen. Im Mittelpunkt der Anfeindungen stand der Apostel der Gambier, P. Laval, der als Giftmischer, Wucherer, Verführer usw. gebrandmarkt werden sollte. Aber hervorragende Zeugen wußten sowohl ihn wie die Mission bis ins französische Parlament zu verteidigen. Schlimmer war es, daß die Weißen mit ihrer Alkoholeinfuhr und mit ihren Lastern und Seuchen an der Verminderung der Volkszahl schuld wurden. Sie sank bis auf 450 herab, stieg aber seit 1900 wieder stärker an. Leider verhinderte Frankreich selbst, das 1881 die Inseln annektierte, die Wiedergeburt der Gambier, indem es die Missionsschulen schloß und die Mission in jeder Weise behinderte, vor allem auch durch Verbot der zum Wohle der Eingeborenen angelegten Pflanzungen, Webereien, Spinnereien und Handwerksstätten der Mission.

2^o. Die Mission auf den Gesellschaftsinseln (Tahiti)

Um die Missionierung auf Tahiti selbst bzw. der Gruppe der Gesellschaftsinseln zu beginnen, hatte Mgr. Rouchouze von Ostozeanien im Jahre 1835 Bruder Columban als „Zimmermann“ zwecks Auskundschaftung der Lage entsandt. Ihm folgten 1836 die beiden Gambierapostel Caret und Laval als Pioniere auch für Tahiti.

Hier waren schon 1772 zwei Franziskanerpriester aus dem Propagandakolleg von Ocopa in Peru auf Betreiben des Vizekönigs Manuel de Amat mit spanischen Soldaten gelandet, um eine spanische politische und missionarische Niederlassung aufzubauen. Zwei Jahre später brachte die *Aguila* noch weitere Franziskaner nebst einem fertigen, zerlegbaren Missionshaus, allerlei Geräten und Viehbestand nach Papeete. Ihre Aufzeichnungen sind sehr pessimistisch, voll von Klagen über die rohen und rücksichtslosen Eingeborenen, über die fürchterliche Einsamkeit usw. Am 8. Januar 1775 nahm die eigentliche Missionierung ihren Anfang. Aber bereits am 8. September waren sich die Missionare eins darin, die Mission wieder aufzugeben. Am 12. November bestiegen sie ein Schiff, das sie wieder nach Peru zurücktrug.

Seit 1797 hatten sich die englischen Methodisten auf Tahiti ein erstes und starkes Bollwerk ihrer mit so großer Emphase begonnenen Weltmission geschaffen. 1815 gelang es ihnen, den König Pomare II. zu gewinnen. Er wurde in ihren Augen „der Konstantin der Südsee“. Mit seiner Gutheißung wurden jetzt die Eingeborenen gewaltsam mit Peitschenhieben und andern körperlichen Strafen zum Gottesdienst getrieben. In Papeete erhob sich 1819 eine 20 Meter lange und 17 Meter breite Kirche. Es war kein wahres Christentum, sondern eher ein puritanisches Religionsgemisch, in welchem jedenfalls der Haß gegen alles Römische(!) und die Papistenmissionare die Hauptsache bildeten. Der bei der Königin Pomare als Nachfolgerin Pomares II. allmächtige Prediger und englische Konsul in einer Person, Pritchard, inspirierte u. a. folgende Gesetze: 1. Die Protestanten haben das Alleinrecht der Schulen und des Unterrichts, 2. in den Schulen soll dem römischen Papistentum entgegengewirkt werden, und 3. allen Fremden, d. i. den Römischen Katholiken, wird der Zutritt ins Land verboten.

Pritchard bewirkte auch schon am zweiten Tage des Aufenthalts der genannten Picpusmissionare, am 21. November 1836, trotz der Empfehlung durch den amerikanischen Konsul Moorenhout, bei Pomare ihre gewaltsame Ausweisung. Als sie im folgenden Jahre einen neuen Versuch machten, ließ Pritchard sie nicht einmal ans Land kommen. Den persönlichen Beschwerden P. Carets gab Frankreich Gehör. Zwei Kriegsschiffe von Dupetit-Thouars und Dumont d'Urville sowie die Fregatte von La Place, die daraufhin 1838/39 vor Papeete erschienen, bewogen die Königin zur Annahme des französischen Protektorats und zur Zahlung einer Schadenersatzsumme von 1200, später 10 000 Piastern für die beiden Missionare, sowie zur freien Religionsübung auf den Gesellschaftsinseln, was 1842 durch Admiral Dupetit-Thouars erneut und entschieden durchgesetzt wurde. Zwar konnte nun P. Caret mit noch drei andern Missionaren die Missionsarbeit auf Tahiti beginnen. Aber nach Pritchards Rückkehr von England ging die wüste Hetze gegen die katholische Mission von neuem los, weshalb Dupetit-Thouars ihn für immer von Tahiti verbannte. Die Mission fiel indessen im folgenden Jahre (1844) der Brandstiftung seiner Partei zum Opfer. Erst 1848, als Tahiti in Mgr. Jaußen einen eigenen Vikar erhielt, bahnten sich bessere Verhältnisse an, obwohl auch gerade bei seinem Einzuge eine Hetzschrift mit gemeinen Bildern vom menschenfressenden Papst und seinen Satellitenmissionaren die Eingeborenen abschrecken sollte.

Ganz langsam nehmen nun die Ergebnisse in den Jahresübersichten zu: 1855 erst 55 Taufen, 1860 bereits 200. Die Hinzuziehung der Schulbrüder von Plörmel und der Josephsschwestern von Cluny für das private Schulwesen wirkte sich sehr vorteilhaft aus. 1878 erstand eine Handwerkerschule auf Tahiti. Kulturanlagen wie Kokosplantagen und Baumwollkulturen dienten sehr zum Unterhalt der armen Mission. 1864 wurde sogar mit einem Priesterseminar der Versuch ge-

macht, doch schon bald zeigte sich, daß dies verfrüht war, und so wurde das Seminar in eine Katechistenanstalt umgewandelt. 1872 kam die zweitgrößte Insel des Vikariats, Eimeo oder Moroea, in den Missionsbereich. Auch hier sollte der fanatische Sektengeist das größte Hindernis werden. Man hoffte, daß die völlige Annexion der tahitischen Inselwelt durch Frankreich im Jahre 1881 für die katholische Mission den Sieg bedeuten werde. Aber schon 1887 begann Frankreich mit seiner antiklerikalen Kolonialpolitik. Im Anfang des neuen Jahrhunderts führte diese zur vollständigen Ausschließung des Missionspersonals aus den Schulen, auch in der Mission selbst, und zur Verweisung der Schwestern aus dem Krankenhaus von Papeete. Gleichzeitig gewährte diese Kolonialpolitik aber den Protestanten völlige Schulfreiheit und förderte selbst das niedrige Mormonentum mit seiner Vielweiberei, seinen unheilvollen Fhescheidungen usw. Bei den Kolonialweißen fand die Mission nicht nur keinen Einfluß, sondern verbissene Gegner und Hetzer gegen ihre Wirksamkeit hüben wie drüben.

Etwa ein Viertel der Bevölkerung dürfte katholisch sein, d. h. nach den *Missioni Cattoliche* von 1950 12 703 gegenüber etwa 35 000 Anhängern der Methodisten, Mormonen usw. Seitdem 1947 ein chinesischer Missionar auf Tahiti eingestellt ist, scheint auch die dortige Chinesenmission in Fluß zu kommen. Dagegen bemächtigt sich der protestantischen Mission zusehends eine stärkere Krise, die auf innere Spaltung gegenüber der katholischen Einheit zurückgeführt wird. Der Missionsstab setzt sich zusammen aus 22 Priestern, 15 Brüdern, meist Schulbrüdern, und 17 Schwestern nebst 155 Katechisten und 60 Lehrpersonen. Unter den Schwestern ist eine einheimische Kreolin. 14 Elementarschulen mit 1 300 Schülern und 1 200 Schülerinnen, sowie 2 kleine Mittelschulen mit 10 bzw. 5 Schülern sind für das Riesenvikariat gewiß keine befriedigende Lösung der wichtigen Missionsfrage.

30. Die Mission auf den Tuamotuinseln

Die dritte Inselgruppe des Vikariats Tahiti bilden die etwa 80 Koralleninseln der Tuamotugruppe nordöstlich von den Gesellschaftsinseln. Heute sind von den 4—5 Tausend Bewohnern etwa Zweidrittel katholisch. Ihre Missionierung begann unter den größten Widerständen des Sektenchristentums, namentlich seitens der Mormonen. Die Eingeborenen waren noch echte Kannibalen und arme Fischer. Den Ausgangspunkt bildete die Insel Anaa. Seit 1867 zogen P. Monttiton und die von ihm besonders vorgeschulten Katechisten von Insel zu Insel. Das Missionsleben ist auf diesen weltentlegenen und ganz selten von einem europäischen Schiff besuchten Inseln äußerst schwer. Von den beiden 1849 zuerst gelandeten Missionaren Laval und Fouqué wurde letzterer beinahe totgeschlagen. Er starb nach seiner Wiedergenesung alsbald als Opfer des Aussätzigenapostolats. Der verderbliche Einfluß der Kolonialweißen machte sich durch die Einfuhr europäischen Alkohols geltend. Frankreich lohnte den Missionaren ihre Treue gegenüber den antifranzösischen Hetzern unter den Mormonen mit ihrer Verweisung aus den Schulen und Abschaffung des katholischen Religionsunterrichts in den Regierungsschulen, während die Mormonen unbehelligt blieben. Nichtsdestoweniger wurden die Picpusväter die größten Wohltäter der Tuamotuinsulaner, denen sie bessere Kokosplantagen, Wohnungsbauten, Wege, Handwerke usw. bebrachten. Etwa 35 schöne Kirchlein und Kapellen grüben von den Palmeninseln schon von weitem die Seefahrer, können aber nur selten, meist nur alle paar Jahre einmal, vom Priester besucht werden. Um seine Pfarrei von 18 kleinen Eilanden zu betreuen, mußte z. B. ein Missionar 1 700 km in ständiger Gefahr auf der stürmischen See zurücklegen.

4^o. Die Mission im Tubuaiarchipel

Noch schwieriger gestaltete sich die Missionierung der südlich von Tahiti unmittelbar auf der Höhe des Steinbockwendekreises gelegenen Tubuaigruppe, wo die Methodisten, Mormonen und die ihnen verwandten Kanitos die Insulaner zu einem wenig tiefen Christentum führten. Ihre religiösen Anschauungen und Gottesdienste waren finster und kalt; ihre Moral locker und sektenhaft. Während sie beispielsweise Tee und den „seelenschwärzenden“ (!) Kaffee verboten, den Tabak und Alkohol gleichsam verdammt, erlaubten sie Viehe, Ehescheidung, freien Verkehr der Geschlechter usw. Bei der Ankunft der ersten Missionare von den heiligsten Herzen schien der Papistenhaß bei weitem das Wichtigste zu sein. Zehn Jahre lang mühten sich P. Caprais-Cavagnac als Oberer der Mission und Erwachsenenmissionar und P. Arsène als Kinder- und Schulmissionar vergebens ab, die Verleumdungen und ausgestreuten Vorurteile zu beseitigen. P. Caprais-Cavagnac starb auf einer seiner gefährvollen Missionsfahrten einsam und verlassen auf Rimatara. P. Arsène erlag 1918 als Opfer seiner Caritas bei der spanischen Grippeepidemie. Die Isolierung von der ganzen zivilisierten Welt und der Mangel an Hilfskräften, an Schwestern, Katechisten, Lehrern usw. machen sich stark geltend. 1925 gab es erst 50, allerdings gute Getaufte, auf Tubuai, auf den übrigen, fast restlos protestantisierten Inseln kaum irgendwelche Katholiken. Dagegen werden 1949 1 110 Katholiken unter 4 000 Seelen gezählt.

5^o. Mission auf den Inseln unter dem Winde

Mit Rücksicht auf die Methodisten und Mormonen hatte die französische Kolonialverwaltung von Tahiti auf den Inseln unter dem Winde jede katholische Tätigkeit verboten (1880). Als endlich im Jahre 1906 die Picpusväter auf der Hauptinsel Rajatea beginnen wollten, machten es die Protestanten unmöglich. 1907 kam aber eine Station auf Huahine zustande, und nachdem die Eingeborenen den Segen dieser Mission erfahren hatten, auch eine zweite Station auf Rajatea. Katholischer Religionsunterricht darf in den Regierungsschulen nicht gegeben werden. 300 Katholiken von 6 000 Bewohnern ist in Anbetracht der protestantischen Hetze, die bis zur offenen Bibelfälschung ging, immerhin ein ansehnlicher Erfolg.

6^o. Die Missionierung der Osterinsel

Den Picpusmissionaren verdankt sein Christentum auch die durch ihre merkwürdigen Denkmäler bekannt gewordene Osterinsel, die ganz einsam und verloren etwa auf dem 27. südlichen Breiten- und 105. westlichen Längengrad liegt. 1860 raubten peruanische Sklavenhändler 2 000, das ist die Hälfte, seiner Bewohner, die alsbald erlagen. Daraufhin begab sich der Laienbruder Eyraud mit drei Bekehrten zu der Insel und rief im folgenden Jahre P. Roussel herbei. Beide wirkten so gut, daß bis 1866 alle „Kanaken“ getauft waren. 100 von ihnen brachten die Missionare zu den Gambiern, da wiederum Sklavenraub für die südamerikanischen Bergwerke drohte. Die noch verbliebenen 200 Insulaner wurden nach der chilenischen Besitzergreifung der Insel (1889) kirchlich der Erzdiözese Santiago de Chile einverleibt.

IV. Die Mission auf den Cook- und Manihikiinseln⁴

Vom Riesenvikariat Tahiti zweigte Rom 1922 als Apost. Präfektur die Cook- und Manihikiinseln ab und erhob sie 1948 zum Apost. Vikariat. Es umfaßt die

⁴ Cook-Manihiki, Literatur:

Gegevens over het Apostolisch Vicariaat van de Cook-eilanden (aus Ginneken, 12. September 1950).

beiden Inselgruppen der Cookinseln, die um den 20., und der Manihikiinseln, die um den 10. Grad südlicher Breite liegen, zusammen etwa dreizehn bewohnte und vier unbewohnte Inseln, deren größte Rarotonga ist. Mit Ausnahme dieser letzteren sind alle Eilande Koralleninseln, die wegen ihrer tiefen Lage allen Gefahren der See ausgesetzt und durchweg sehr arm sind. Die Entfernung der einzelnen Inseln beträgt 200 bis 1400 Kilometer. Der Verkehr mit dem Ausland ist sehr selten, die Verbindung von Insel zu Insel voll Gefahren. Das Leben der Missionare gestaltet sich darum äußerst einsam und eintönig, zumal auch die Bevölkerung sehr spärlich ist. Erfreulich ist das Zunehmen der Volkszahl in den letzten Jahrzehnten, z. B. von 10 051 im Jahre 1926 auf 14 652 im Jahre 1949. Protestantische Quellen wollen selbst von 18 000 wissen.

Die protestantische Mission trat bereits 1821 mit den Siebentags-Adventisten und der Londoner Missionsgesellschaft auf den Cookinseln ein. Sie waren bald das Missionsfeld Williams. Bis 1860 sind praktisch die meisten Insulaner protestantisiert worden. Es ist jedoch zuviel, wenn gewisse Missionsschriftsteller diese Christen als die vorzüglichsten von ganz Ozeanien preisen und ihre Bildsamkeit Begabung und ihren Charakter aufs höchste rühmen. Die ersten katholischen Missionare mußten leider noch ein durch und durch von heidnischem greulichen Aberglauben usw. durchsetztes, sehr äußerliches Christentum feststellen. Bis zur englischen Protektoratserklärung (1888) war es für die katholischen Missionare unmöglich, auf den Cookinseln Fuß zu fassen dank der von Tahiti aus geleiteten antipapistischen Hetze, Verleumdungen und Bibelfälschungen gegen Rom.

Im Jahre 1894 landeten die ersten zwei katholischen Missionare, P. Castanier und P. Eich, auf Avarua, einem der drei Königreiche auf Rarotonga, wo seither auch das Zentrum der Mission geblieben ist. 1896 erstand dort die erste Kirche bzw. Kapelle. 1909 konnte endlich auch Manihiki in Angriff genommen werden. Nachdem dann während des Ersten Weltkrieges die Missionsarbeit ruhte, blühte unter dem Apost. Präfekten Castanier (1922—39) die Mission erfreulich auf. 1926 gab es schon 450 Katholiken gegenüber 6 330 Protestanten unter 9 500 Einwohnern. Eine schwere Krisis führte 1935 ein furchtbarer Wirbelsturm im Missionsgebiet herauf. Nicht bloß wurden Kirchen und Pflanzungen der Mission zerstört, sondern im Gefolge räumten Krankheiten und Hunger mit den Eingeborenen, besonders den Kindern, auf. 1937 wurde auf Mauke die erste katholische Jugendbewegung gegründet: Kreuzfahrer für die männliche und Führerinnen (Guides) für die weibliche Jugend. Die Übertragung der gesamten Mission an die holländische Ordensprovinz der Picpusväter (1940) und die Erhebung ihres zweiten Apost. Präfekten, Mgr. Lehmann, zum Apost. Vikar (1948) bringen ihr zusehends einen kräftigen Auftrieb. 1942 konnte auf Rarotonga eine große Schule mit Pensionat unter Leitung der Josephschwwestern von Cluny, die schon seit

Emigranten voor God, 1949, II, 360/361.

Nouvelles de la Congregation des Ss. Cc. Juillet-août, 1947, p. 97 ss., Monulphe Heysters, La Congregacion pendant la guerre (Cook).

Warneck, G., Missionsgesch., Berl. 1904, 442 nach Meinicke, Die Inseln des Stillen Ozeans, 2 Bde., Leipzig 1875/76 (II, 150 f. hier gemeint); Gundert, D. evang. Mission, ihre Länder, Völker usw., Calw 1903.

Kath. Missionen, 1900, 281 f. (Anfänge d. Mission); 1926, 222, Stand — Religionsauffassung — Götzen; 1936, 167, Wirbelsturm usw. (1935).

Le Missioni Cattoliche, Roma 1950, 468.

Freitag, Missionskunde, M. 1926, 254.

1895 immer mit einigen Schwestern dort tätig waren, eröffnet werden, die auch als Normalschule gedacht ist. Der Zweite Weltkrieg wirkte sich in gewisser Weise, besonders durch das militärische Leben auf den amerikanischen Flugplätzen und die Evakuierung der Bewohner nach Neuseeland, demoralisierend aus. Die unregelmäßige und mancherorts selten mögliche priesterliche Betreuung hat ebenfalls eine gewisse Lässigkeit der Christen zur Folge. 1949 gab es, neben 13 000 Protestanten, 1 410 Katholiken und 27 Katechumenen, Heiden noch etwa 600. In diesem Jahre wurde auf Mangaia auch die erste steinerne Kapelle des ganzen Cookarchipels gebaut und im folgenden Jahre die erste einheimische Schwester bei den Josephsschwestern eingekleidet. Die Versorgung von 9 Haupt- und 6 Nebenstationen mit 8 Elementarschulen bedeutet bei den großen Schwierigkeiten eine gewaltige Anspannung des Personals, dem bis jetzt auch erst 27 Katechisten zur Seite stehen. Die bedeutendsten Stationen bzw. Inseln der Cookgruppe sind Rarotonga mit 337 Katholiken und 4 Patres, Mauke mit 227, Atiu mit 191 und Ajutaki mit 146 Getauften; in der Manihikigruppe: Manihiki mit 121 und Penrhyn, Rakahanga usw.

KLEINE BEITRÄGE

JOHANNES THAUREN, SVD

EVANGELII PRAECONES

Zum bevorstehenden

X. Internationalen Akademischen Missionskongreß in Aachen

Vom 2. bis 7. Juni 1952 findet in Aachen der X. Internationale Akademische Missionskongreß statt¹. Der letzte dieser Kongresse tagte im Sommer 1950 in Wien. Was ist der Sinn dieser Kongresse? In fachkundlichen Erörterungen, persönlichem Gedankenaustausch und gemeinschaftlichen Beratungen sollen die brennenden Missionsaufgaben geklärt und nach einer Lösung gesucht werden; sie sollen vor allem in den Akademikerkreisen das Verständnis für die Missionssache wecken und vertiefen und ihr Verantwortungsbewußtsein für die Kirche im Werden wachrufen.

Das Ursprungsland dieser Kongresse ist Österreich. Durch die Enzyklika „Maximum illud“ (1919) war hier der Missionsgedanke neu belebt worden. 1922 und 1923 tagten im Missionspriesterseminar St. Gabriel bei Wien Missionskurse, die überall wachsendes Interesse fanden. Der Kursus 1924 wurde ungewollt zum ersten internationalen. Der verstorbene Dr. Ehrlich (Laibach) gab damals als erster die Anregung, diese Tagungen jährlich in einem andern Lande zu veranstalten. Die Verhältnisse legten es nahe, daß zunächst die Länder der Nachbarstaaten der österreichisch-ungarischen Monarchie gewählt wurden, um dort ein stärkeres Missionsinteresse, besonders der Gebildeten, zu wecken. Diesen Kongressen haben auch (bis 1938) die Missionsbewegungen in den neu gestalteten Ländern, Ungarn, Polen, Tschechoslowakei und Jugoslawien, ihre günstige Entwicklung wesentlich zu verdanken. Aus dieser Situation heraus trat auf diesen Kongressen auch die begründende Theorie stark in den Vordergrund, und die Darlegungen über den Missionsanteil des Kongreßlandes galten mehr der Besinnung auf die den Ländern gestellten Missionsaufgaben als der geschichtlichen Forschung. Wie das Missionsschrifttum dieser Länder zeigt, wurde dem Missionsgedanken gleich zu Beginn der Missionsbewegung jene Stellung im katholischen Leben des Landes eingeräumt, die seiner Bedeutung entspricht. Der Umweg über die Staniolkugel und das buntscheckige Negerkleidchen als charakteristisches Zeichen der heimatlichen Missionshilfe blieb diesen Ländern erspart.

1925 in Budapest nahm der gesamte ungarische Episkopat an dem Kongreß teil. Die Presse behandelte ihn mit ganz besonderer Aufmerksamkeit und schuf so eine Missionsatmosphäre, die selbst die Gründung eines missionsärztlichen Instituts ermöglichte und den Einbau der Missionswissenschaft in den theologischen Lehrbetrieb erwirkte. Auf dem Kongreß in Leitmeritz ist u. a. das herrliche Missionsrundschreiben des Gesamtepiskopats der C. S. R. zurückzuführen,

¹ Anm. d. Schriftleitung. — Dieser Beitrag stützt sich auf die persönlichen Erfahrungen und die Mitarbeit des Verfassers in der akadem. Missionsbewegung (seit 1922), auf die aktive Teilnahme an allen Kongressen und die umfangreiche Korrespondenz mit den vorbereitenden Ausschüssen. Die ZMR hat regelmäßig über die Kongresse berichtet; vgl. Generalregister der ZMR (1910—1935) 1935, S. 383.

das grundlegend wurde für die Weckung vieler Missionsberufe und die Errichtung von Missionsanstalten, die bis zu der jüngsten tragischen Entwicklung nahezu 300 Missionare stellten.

1927 hatte sich der polnische Gesamtepiskopat zum Bannerträger der akademischen Missionsbewegung gemacht. Bereits im Zuge der Vorbereitungsarbeiten des Kongresses in Posen waren an allen polnischen Hochschulen akademische Missionsgruppen und -vereine entstanden. 1928 tagte der Kongreß in Würzburg. Er zeichnete sich durch Gediegenheit und Tiefe, Systematik und Klarheit in der Behandlung der Probleme der Gegenwart aus. 1929 war der Ort des VI. Kongresses wieder St. Gabriel. Die immer wachsende Zuspitzung der Selbständigkeitsbestrebungen der Missionsvölker und der sozialen Problematik ließ erstmalig von katholischer Seite grundsätzlich das Thema „soziale Frage und Mission“ auf breiter Grundlage vor der Öffentlichkeit erscheinen. Die scharfen Trennungsstriche zwischen katholischer Sozialethik und dem von amerikanisch protestantischer Seite verfochtenen „social gospel“ wurden richtunggebend für die weitere Behandlung dieses Problems. 1930 fand in Laibach der nächste Kongreß statt. Die Bildungs- und Erziehungsaufgaben des katholischen Missionswerkes bildeten den Kern des Programms. Auf dem Kongreß in Freiburg (Schweiz) 1931 waren erklärlicherweise die romanischen Länder ungleich stärker vertreten als auf einem der früheren, wo sie nur durch Delegierte oder Einzelpersonen vertreten waren.

Wie bereits in Würzburg, herrschte auch in Freiburg die Auffassung, den nächsten Kongreß in Belgien (Löwen) abzuhalten. Ferner sollten die Kongresse nur jedes zweite Jahr abgehalten werden, um für die Auswertung der Tagungen Zeit zu haben. Belgien lehnte aus triftigen Gründen ab, und so wurde für 1933 Budapest (Eucharistischer Weltkongreß) vorgeschlagen. Falls er dort nicht durchgeführt werden könnte, erklärte sich Österreich dafür bereit. Budapest begann mit großem Eifer die Vorbereitungsarbeiten, aber die politischen Spannungen verhinderten die Abhaltung des Kongresses. Die österreichische akademische Missionsbewegung übernahm nun den Auftrag und ging ans Werk, bis die politische Entwicklung (1000 Marksperr, Einreiseerschwerisse und letztlich 1938 die Besetzung des Landes) jede Aussicht auf Verwirklichung des Auftrags dahinschwinden ließ.

Nach dem zweiten Weltkrieg wurden in Österreich die Arbeiten wieder aufgenommen. Trotz aller wohlgemeinten Bedenken wurde Wien als Tagungsort gewählt und als Grundthema: Weltmission, Weltfriede und Völkerversöhnung. 21 Nationen waren vertreten, und die Tagung wurde, wie „Die österreichische Furche“ bemerkte, ein geistesgeschichtliches Ereignis.

Das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen unter der Leitung des verstorbenen Professors Dr. Josef Schmidlin hat an dem Gelingen der Kongresse bis 1932 einen nicht unwesentlichen Anteil durch die Mitarbeit an der Festsetzung des Programms, wie auch durch finanzielle Beihilfen für die Bestreitung der Reisekosten der Redner.

Wesentlich wissenschaftliche Bedeutung erhielten die Kongresse von 1927 an dadurch, daß mit den Kongressen missionswissenschaftliche Konferenzen für Fachleute verbunden wurden, die nach Otto Maas (ZMR 1935, 224) „fast ganz Sache des Instituts waren“ und das Programm der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ in bestem Sinne beeinflußten. Sie wirkten auch lenkend und befruchtend auf das wissenschaftliche literarische Schaffen der Fachleute.

Diese Konferenzen waren in der Zahl der Teilnehmer auf 50 bis 125 beschränkt. Die Zahl der Teilnehmer an den Kongressen war verschieden, von 250 bis 1500. Die höchste Zahl erreichten die beiden letzten Tagungen in Österreich (1930 : 1500; 1950 : ca. 2000 Mitgliedskarten. Die Eröffnungsfeier 1950 war von 3000 Personen besucht).

Die Internationalen Akademischen Missionskongresse haben sich, wie erwähnt, das Ziel gesetzt, besonders auch die Jungakademiker für den Missionsgedanken zu gewinnen. Ihm dienten auf jedem Kongreß Sonderveranstaltungen und -beratungen, die auch in Aachen vorgesehen sind. Hierbei müssen, wie auch auf früheren Kongressen, die Erfahrungen in der Pflege des Missionsgedankens unter den Akademikern berücksichtigt werden. Wer aufmerksam die akademische Missionsbewegung verfolgte und mitgearbeitet hat und aus eigenem Erleben über die internationalen akademischen Missionskongresse ohne Voreingenommenheit sich ein Urteil bilden konnte, muß feststellen, daß das Verständnis für das Weltapostolat der Kirche in den Reihen der Jungakademiker nur in jenen Ländern lebendig war, wo eine eigene akademische Missionsorganisation in irgendeiner Form als Motor bestand, die in enger Verbindung mit der Akademikerseelsorge rief und weckte und die akademischen Missionsaufgaben immer wieder den Studenten vor Augen führte. Ohne Fachkenntnis bleibt aber der Motor im Leerlauf stecken. Ebenso wenig wie der praktischen Seelsorge die Führung der Missionsbewegung — aus verständlichen Gründen — überantwortet werden darf, kann die akademische Seelsorge bei den ihr gestellten kaum lösbaren Aufgaben noch mit der Pflege des Missionsgedankens allein belastet werden. Daß es sich beim Missionsgedanken, besonders in der Sicht der Weltprobleme, um ein Herzstück katholischen Denkens handelt, wird keiner in Abrede stellen. Überall, wo diese Erkenntnis nicht zum Durchbruch kam und ein fachkundiger Motor fehlte, blieb zum Schaden der Kirche der Missionsgedanke der akademischen Welt fremd.

Der X. Internationale Akademische Missionskongreß in Aachen wird stehen im Zeichen der Enzyklika „Evangelii praecones“. Der Schwerpunkt dieser Enzyklika liegt in der Stellungnahme zu den brennendsten Missionsproblemen der Gegenwart. Sie ist eine geradlinige Fortsetzung der Enzykliken „Maximum illud“ Benedikts XV. und „Rerum ecclesiae gestarum“ Pius' XI., vom einheimischen Klerus zum einheimischen Episkopat und zur Errichtung der kirchlichen Hierarchie, von der Selbstständigkeitsbewegung bis zur sozialen Entscheidung der Gegenwart, von der rein religiösen Unterweisung bis zur Unversität und zum Forschungsinstitut in den Missionen, von der Bekehrung der Einzelseelen bis zur Eroberung der gebildeten heidnischen Welt und der Volkseele und vom Europäismus zur Weltweite und inneren Katholizität. Enzykliken sind Marksteine und Wegweiser in der Menschheits- und Kirchengeschichte. Die Stellung der Missionsländer in der Neugestaltung der Welt gibt daher dem Kongreß in Aachen eine Bedeutung, die weit über die religiöse Seite der Missionsfrage hinausgeht. So dient der Aachener Kongreß durch die Aktualität seiner Themenstellung dem vitalen Interesse aller Gebildeten, besonders der Jungakademiker, in deren Händen ein gutes Stück der Verantwortung für die geistige Gestaltung von Heimat, Welt und Kirche ruht.

PROF. D. DR. J. AUFHAUSER, MÜNCHEN

DER 22. INTERNATIONALE ORIENTALISTENKONGRESS IN ISTAMBUL VOM 15.—22. SEPTEMBER 1951

Der Kongreß tagte in einer Stadt, die einzigartig durch ihre Lage als Verbindungsbrücke von Europa nach Asien, durch ihre reiche geschichtliche Vergangenheit, ihre christlich-byzantinischen und islamitischen Werke der Kunst und ihre Vielsprachigkeit wie kaum eine andere geeignet erschien, den Orientalisten ihre Tore zu öffnen. Nach der amtlichen Mitgliederliste hatten sich 460 Teilnehmer aus 38 Ländern angemeldet, von denen aber einige nicht erschienen waren. Die englische, französische und deutsche Gruppe war fast gleich stark. Die türkische Regierung und die Stadtverwaltung boten den Teilnehmern viele Erleichterungen und Anregungen. Besonders wertvoll war die Führung durch die Agia Sophia; der Museumsdirektor Muzaffer Ramazanoglu hielt einen Lichtbildervortrag „Neue Forschungen zur Architektur-Geschichte der Irenen-Kirche und des Komplexes der Agia Sophia“, die seit 1924 ihres sakralen Charakters beraubt ist.

Ungetrübte Harmonie vereinte alle Teilnehmer ohne Unterschied von Rasse, Nation, Sprache und Religion. Neben Türkisch waren Englisch, Französisch und Deutsch die offiziellen Vortragssprachen; kurz vorher hatte bekanntlich im Interparlamentarier-Kongreß ein Vertreter Israels den Antrag auf Ausschluß der deutschen Delegation, freilich vergeblich, gestellt.

Wie bei allen Kongressen, war es natürlich auch hier zeitlich, räumlich und geistig unmöglich, über sein Fachgebiet hinaus andere Vorträge in größerer Zahl zu hören. Die ursprünglich vorgesehenen 15 Sektionen waren auf 23 erweitert worden: Alter Orient, Altes Anatolien: Archäologie, Philologie, Semitistik, Islamistik, arabische Sprache und Literatur, Islamistik: historische und kulturelle Probleme, Religion und soziale Probleme, Ostasien (China und Japan, Malaya und Indonesien), Zentralasien, Turkologie: Türkisch und ural-altaische Studien, Geschichte, Philologie, soziale Probleme, Indologie, Iranische Studien, Christlicher Orient, Altes Testament, Afrikanische Studien, Ägyptologie, Byzantinisch-islamische Studien, Allgemeine Kunst des Islam, Islamitische Kunst: türkisch-iranischer Zweig. Der Kongreß litt teils an Überorganisation, teils an zu geringer Organisation. Die vielen Programm- und Raumänderungen waren nur den Sektionsteilnehmern und auch diesen kaum bekannt geworden, so daß die Teilnahme an anderen Vorträgen oft unmöglich war.

Von Vorträgen, die uns hier besonders interessieren, seien herausgehoben: J. Dauvillier (Toulouse), *L'itinéraire de Guillaume de Rubrouck et les Chaldeens de l'Asie centrale au XIII. siècle*; er beschäftigte sich hauptsächlich mit den Nestorianern Mittelasiens, ohne wesentlich neues zu bieten. Der einzige Japaner, N. Egami (Tokyo), sprach über die „Discovery of the ruin of king George's capital of the Nestorian Oenguet and the site of 'the Roman Church' of Monte Corvino, the first Archbishop of Peking, in Mongolia“, mit zahlreichen Bildern und Zeichnungen. Sehr interessant war der leider im offiziellen Programm nicht vorgesehene Vortrag des jungen italienischen Gelehrten Dr. Luciano Petech, Professor an der Universität Rom. Er ist ein Schüler des bekannten Tibetforschers Giuseppe Tucci¹, der leider selbst nicht zum Kongreß gekommen

¹ Von Tucci's reicher Forschungsarbeit über Religion und Kultur der Bewohner des „Daches der Erde“, auf Grund von acht wissenschaftlichen Fahrten dorthin sei hier nur erwähnt: *Santi e briganti nel Tibet ignoto*, Mailand 1937

war, aber durch Petech und eine junge Schülerin, Amalie Pezzali, vertreten war. Petech hatte während seines freien Aufenthaltes in Indien und in den Jahren seiner dortigen Gefangenschaft während des Zweiten Weltkrieges seine Erstlingschrift vorbereitet und veröffentlicht: *A study on the Chronicals of Ladakh*, Calcutta 1939; ihr folgten: *China and Tibet in the early 18. century*, Leiden 1950 und *Northern India according to the Shui-ching-chu*, Rom 1950, sowie eine Reihe von Aufsätzen in wissenschaftlichen Zeitschriften¹.

In der Sphäre der Forschungsarbeit seines Meisters Tucci erhielt Petech die Anregung, der ersten Kapuzinermission in Tibet nachzugehen. Aus den reichen Schätzen des Archivs der Propaganda konnte er das Material für ein auf vier Bände berechnetes Werk über die Mission der italienischen Kapuziner der Provinz Picena (Ankona) vom Jahre 1707—1769 in Tibet schöpfen. Damals war ja Lhasa noch eine allen Fremden offene Stadt, in der es nestorianische, armenische, mohammedanische und Hindu-Handelskolonien gab, nicht etwa in eigenen Vierteln, sondern wo sie sich eben niederlassen wollten. Die ersten Patres kamen 1707 nach Lhasa, erhielten dort von der Regierung auch ein Grundstück zur Pacht überwiesen. Sie wirkten zunächst als „Ärzte“, und zwar unter den dort lebenden Nepalesen, ohne missionarischen Erfolg. In der zweiten Epoche, von 1716/33, konnten sie wiederum als Ärzte arbeiten, dabei aber auch etwa 20 bis 30 Nepalesen in Lhasa bekehren. Der Mangel an Mitteln erschwerte ihre Arbeit sehr, so daß sie schließlich das Land verließen. 1741 konnten sie mit größeren Mitteln aus Rom zurückkehren, erbauten ein Kirchlein zu Ehren der Himmelfahrt Mariens und konnten sogar 19 Tibetaner bekehren. Dies erregte den Unwillen der Lamas. 1742 brach die Verfolgung gegen die Neubekehrten aus, weil sie sich weigerten, dem Dalai-Lama gegenüber den geforderten Staatskult auszuüben. Die Schwierigkeiten mehrten sich so, daß sie 1745 das Land verließen und nach Neapel gingen. Doch wurden sie auch hier 1769 ausgewiesen, als die Gurkhas zur Herrschaft gekommen waren, denen sie als politisch verdächtig erschienen. Die Mission in Tibet nahm ein unrühmliches Ende. Aus den Dokumenten spricht lebhaft die Abneigung gegen die in Tibet lebenden italienischen Jesuiten, besonders

(völlig vergriffen); *Gyantse ed i suoi monasteri*, Rom 1941; *Il libro Tibetano dei morti*, Mailand 1949; *Teoria e pratica dei Mandala*, Rom 1949; *Lhasa e le oltre*, ebenda 1950; *Tombs of the Tibetan kings*, ebenda 1950; *Indo-Tibetica*, 8 Bde. (Texte, Übersetzung, Bilder), und das zweibändige Prachtwerk *Tibetan painted scrolls*, von der Libreria dello Stato, Rom 1951, herausgegeben, in 750 nummerierten Exemplaren, Preis 150 000 Lire, mit 13 chronologisch-genealogischen, 25 farbigen und 231 phototypischen Bildtafeln in 2 Tönen. Das Werk behandelt nicht bloß die tibetanischen rituell-mystischen Gemälde auf Stoffen (Tankas), die der Forscher auf seinen Reisen im Schneelande erwerben konnte, vom künstlerischen Gesichtspunkt aus, er sucht ihren religiös-symbolischen Charakter und damit das geistige Klima, in dem sie wurzeln, die Geschichte der tibetanischen Malerei, ihre Beeinflussung durch fremde Ideen (Hindutum, Nepal, China und Zentral-Asien), die verschiedenen Schulen und Stilgattungen nach ihrem ästhetisch-repräsentativen Werte klarzustellen. Als Hintergrund zeichnet sich die Geschichte Tibets vom 11. bis 18. Jahrhundert, seiner Literatur, der hl. Geschichte des Buddhismus wie seiner Sekten, besonders des für die religiöse Atmosphäre des Landes wichtigen „Fahrzeuges des Diamanten“, wie das Bild des vorbuddhistischen Tibet und seiner Boen-Religion ab. Tibetanische Chroniken und Dokumente aus der mongolischen Epoche, in verschiedenen Klöstern gefunden, ergänzen das ungeheuer reiche und wertvolle Material.

gegen P. Desiderio, der sich als „Stadtlama“, die Kapuziner hingegen als „Berglamas“ bezeichnete. Aus den Ausführungen Petech's ergibt sich auch die interessante Tatsache, daß die tibetanischen Geschichtsquellen (der damaligen Dalai-Lamas, der Könige, die aber als rein weltliche Herrscher ohne starken kulturellen Einfluß waren, bedeutender Regierungsmänner usw.) die Kapuzinermission nirgends erwähnen. Das in der Sammlung *Nuovo Ramusio* erscheinende Werk wird Briefe, Berichte, Streitschriften und andere Dokumente bieten. Mein Lichtbildvortrag über Buddha und Jesus nach ihren ältesten Darstellungen in der Kunst weckte besonders die Diskussion der anwesenden Inder, die bekanntlich das Buddhabild in Indien-Mathura zuerst entstehen lassen wollen. Ich werde darüber in einem ergänzenden Nachtrag in *ZMR* 1952 unter Benutzung neuester, mir bislang unbekannter Literatur berichten. Das im Herbst 1951 fällige 1500jährige Jubiläum des Konzils von Chalkedon sprach aus den Darlegungen von Fr. Dr. Maria Kramer, Münster: Der antichalkedonische Aspekt im koptischen, historisch-biographischen Schrifttum des späten 5. bis 7. Jahrhunderts. Der irenische Ton in den Darlegungen über das Konzil, das damals die ganze Welt in Aufregung und in eine tragische Wende im Verhältnis des Ostens zum Westen brachte, führte zu einer Petition aus dem Mitgliederkreise der Sektion „christlicher Orient“ an den Apostolischen Delegaten Msgr. Andreas Casullo und an den orthodoxen ökumenischen Patriarchen Athenagoras, eine würdige lokale Feier des Jubiläums zu gestalten, um damit das bisher vergebliche Bemühen des Assumptionisten-Pfarrers der kleinen Gemeinde von Kadikoei (Chalkedon) zu unterstützen.

In der alttestamentlichen Abteilung interessieren besonders die Vorträge über die erst 1947 in Tonkrügen am Toten Meer gefundenen Leder-Rollen (hebräische Handschriften), von denen bisher der Isaias- und Habakuk-Kommentar-Text veröffentlicht wurde: J. van der Ploeg (Nijmegen), Die Rollen vom Toten Meer; E. L. Sukenik (Jerusalem), Der derzeitige Stand der Erforschung der Rollen vom Toten Meere; J. Leveen, Die Orthographie der Rollen vom Toten Meere; H. E. Medico (Paris), Die Rollen vom Toten Meere und das „Handbuch der Disziplin“.

Der weitaus größte Teil der Vorträge galt sprachlich-dialektischen, historischen, kultur- und kunstgeschichtlichen Problemen. Einige behandelten wohl auch weiter interessierende Fragen, z. B. Die Stellung der Sklaven nach den neuen Fragmenten der Epoche vor Hammurapi: J. Klima, Prag; Die Bedeutung der alten Weihrauchstraße, mit Lichtbildern: Muhammed Tewfik, Kairo; Die Stellung der Frau im vorislamitischen Südarabien: A. F. Beeston, Oxford; Der Islam und die Grundrechte: M. Ghouse, Hyderabad; Der Prophet Mohammed und die christologischen Streitfragen: H. Gregoire, Brüssel; Ehebruch als Ehehindernis im Islamischen und Kanonischen Rechte: J. Schacht, Oxford; Der Islam und die soziale Sicherheit: Mohammed Yusufuddin, Hyderabad; Zentralasiatischer Einfluß auf die griechische Religion: D. Sinor, Cambridge; Dokumente zur Lage der orthodoxen Kirche unter der Herrschaft der Ottomanen: M. Tayyib Okic, Ankara; eine türkische Hymne auf die Jungfrau Maria vom Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.: A. F. Psalty, Istanbul; Der soziale Metabolismus in der türkischen Geschichte: Hilmi Ziya Uelken, Istanbul; Zur Datierung Kanishkas und einige damit verbundene Probleme: B. N. Puri, Lucknow; Rückblick und Vorschau zu den indologischen Studien in Indien: R. N. Dandekar, Poona; Vom Zentrum internationaler indologischer Forschungsarbeit (über die Bedeutung und Entwicklung altindischer Gedankenwelt) im modernen indischen Kulturzentrum Poona: C. P. R. Aiyar, Otacmund; Das Kloster des Aba Phoebammon in Oberägypten: Ch. Bachatly, Kairo; Überlieferungen und Legenden der Kirchen von

Konstantinopel in den Literaturen des christlichen Orients: Cerulli (italienischer Gesandter in Teheran, der aber nicht kommen konnte); H. Gregoire, Brüssel, Phrygien und sein Einfluß auf das Christentum; Moses und der Dekalog: H. Rowley, Manchester; Die biblische Erzählung von der ehernen Schlange und ihre Spuren in religiösen altägyptischen Texten: P. de Bruyn, Paris; Die Mystik der Zahl 7 im alten Ägypten: M. Strasmans, Brüssel; Die politische und apologetische Bedeutung der Apokalypsen in der islamo-christlichen Welt des Mittelalters: A. Abel, Brüssel; Muslimische und griechische Frömmigkeit im späten Mittelalter: G. E. von Grunebaum, Chicago; Der Nahe Osten oder die Brücke zwischen Ost und West: G. Tongas, Hanoi; Die derzeitige türkische Malerei und die orientalische Überlieferung: Nurullah Berk, Istanbul; Die Anonymität der muslimischen Kunst: L. A. Mayer, Jerusalem; Fabelwesen im islamischen Tierstil: K. Otto-Dorn, Heidelberg; Der Symbolismus des Koran, ein neuer Versuch zu seiner Erklärung: I. Lichtenstadter, New York; Glückstage für verschiedene Unternehmungen im alten Indien: P. V. Kane, Bombay; Mani und Saphur I.: A. Maricq, Brüssel; Islamische Spuren im tschuwaschischen Heidentum: J. Benzi, Schweningen; Römische Spuren in Indochina: L. Mallert, Hanoi; Die Bedeutung der Stadt Istanbul in der Geschichte der Eheschließungsformeln: G. Jaeschke, Münster; Allegorische Interpretation des Koran: M. Y. Moussa, Kairo; Historische Bedeutung der Bodenbenutzung und des Bodenmißbrauchs im islamischen Orient: F. Heske, Istanbul; Spuren des Einflusses der Hindukultur auf die arabische Literatur: M. L. Roy Choudhury, Kalkutta; Die originellen Seiten im Eherecht der vorhettitischen Bevölkerung Anatoliens: Emin Bilgic, Ankara. Diese kleine Auswahl aus der Vortragsliste möge genügen, um den Reichtum des geistigen Menüs zu zeigen. Erwähnt sei noch der Bericht von A. von Lantschoot, Vizepräsident der Vatikanischen Bibliothek, über die neue Entwicklung des *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain-Washington). Von den allgemeinen Vorträgen an den drei Nachmittagen seien herausgehoben: Notwendigkeit einer Zusammenarbeit östlicher und westlicher Gelehrten bei der Herausgabe und Veröffentlichung seltener und wichtiger klassischer Werke der arabischen und persischen Literatur: Mohammad Nizamuddin, Hyderabad; Zeki Velidi Togan, der verdiente erste Präsident des Kongresses: Kritische Geschichtsauffassung in der islamischen Welt des Mittelalters; J. H. Kramer: Die Soziologie des Islam; Akurgal: Orient und Okzident in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr.; R. C. Majumdar, Benares: Einige charakteristische Seiten der indischen Kultur. Besonderes Aufsehen erregten die Ausführungen des holländischen Gelehrten Doy Venda, der dokumentarisch, auf Grund chinesischer Quellen, zu erweisen suchte, daß Dante bei der Abfassung seiner *Divina Commedia* durch die türkische Literatur beeinflusst worden sei, eine Meinung, die auch Cerulli-Teheran vertritt.

Organisatorisch wurde eine Vereinigung der Orientalisten ins Leben gerufen, die ihren ständigen Sitz bei der „Union internationale des Sciences philosophiques et humanitaires“ in Paris haben wird. Ihre Aufgabe ist auch die Vorbereitung der nächsten Kongresse. Der kommende wird in England, wahrscheinlich in Cambridge, und zwar erst 1955 stattfinden. Sodann wurde eine Kommission zur Zusammenarbeit auf dem Gebiete der türkischen Sprach-, Geschichts- und Kulturforschung, eine weitere für die Herausgabe eines Generalkatalogs interessanter Handschriften der islamitischen Länder wie des Orients und zur Gründung eines Zentrums für islamitische Studien gebildet.

Alles in allem bot der Kongreß ein Bild erfreulichster internationaler Solidarität, bei der die deutschen Teilnehmer volle Gleichberechtigung genossen. Von katholischen Theologen waren anwesend drei Professoren des Bibel-Instituts

bzw. der Gregoriana in Rom, darunter P. Pohl und P. Pereja, der eine Islamologia, Rom 1951, veröffentlichte, P. Arn. von Lantschoot CRP, Vizepräfekt der Vatikanischen Bibliothek, fünf Jesuiten-Professoren der St.-Josephs-Universität in Beyrouth, drei holländische Professoren aus Nijmegen, Msgr. E. J. Kissane vom St.-Patricks-College, Maynooth, Irland, ein Schweizer Weltpriester, Dr. Gschwind. Aus Deutschland war leider nur der Referent erschienen, hingegen drei evangelische Kollegen (Galling-Mainz, Noth-Bonn und Rengstorf-Münster). Es ist bedauerlich, daß unsere älteren und jüngeren katholischen Kollegen außer der Jahresversammlung der Görresgesellschaft kaum irgend einen internationalen-interkonfessionellen Kongreß besuchen. Und doch gäbe es hier beste Gelegenheit, gerade auch Fachkollegen über den deutschen Horizont hinaus persönlich kennen zu lernen und weite Beziehungen anzubahnen.

PROF. DR. THOMAS OHM OSB

EIN NEUES RELIGIONSBUCH IN KISUAHELI

Die Katechismen, die beim Religionsunterricht in den afrikanischen Missionen unter den Kisuaheli verstehenden Bantu (rund 20—30 Millionen) als Textbücher dienen, stellen, soviel ich orientiert bin, Übersetzungen von Katechismen dar, welche bei uns etwa am Ende des vorigen Jahrhunderts im Gebrauch waren, und folgen der systematischen Methode. Sie behandeln also in der bekannten Weise nacheinander die Glaubenswahrheiten, die Gebote und die Sakramente. Der frühere Abtbischof von Ndanda, Joachim Ammann, hat aber schon 1936 ein einfaches Religionsbüchlein für die untersten Volksschulklassen herausgebracht, welches das von der österreichischen Leogesellschaft herausgegebene „Katholische Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschulen“ (1930: 540 000 Exemplare) zum Vorbilde hat und sich der historischen Methode Wilhelm Pichlers bedient. Dieses Büchlein hat jetzt durch P. Alkuin Bundschuh eine bedeutende Erweiterung und Verbesserung erfahren, so daß es für die ersten vier Volksschulklassen ausreicht. Ungebräuchliche arabische Worte sind soweit wie möglich vermieden worden; an die Stelle der aus einer anglikanischen Bibelübersetzung stammenden Texte sind Übersetzungen des Verfassers getreten. Das 358 Seiten starke Buch ist 1949 in Ndanda unter dem Titel: „*Mungu na Wanadamu*. Kitabu cha Dini Katoliki“ (Gott und die Menschen. Katholisches Religionsbuch) in einer Auflage von 40 000 erschienen, beim Landesverlag in Linz sauber gedruckt und vorzüglich ausgestattet. Verschiedene Missionssprengel haben es bereits offiziell eingeführt, so in Tanganyika Ndana, Daressalam, Tanga, Karema, Tabora, Bukoba, Mwanza-Maswa und Musoma und im Kongogebiet Kivu. Es wird aber auch in anderen Gebieten benutzt, in Kenya usw.

Der Verfasser sieht sein Ziel darin, den Unterricht für die Kinder angenehmer zu machen und ihn besser ihrer Art anzupassen. In diesem Sinn verläßt er die abstrakte Methode und folgt der historischen. Diese letztere aber besagt Verbindung der biblischen Geschichte mit dem Katechismus. Nach einem kurzen Vorwort, welches den Kindern zeigt, daß Gott selbst die Menschen belehrt hat, und daß seine Worte in der Bibel niedergelegt sind, werden im ersten Hauptteil Geschichten aus dem Alten Testament gebracht, nämlich jene von Gott, der Schöpfung, dem Sündenfall, den Patriarchen, Moses, den 10 Geboten, Josue, den

Richtern, den Königen, dem Exil und der Nachexilszeit. Im zweiten Hauptteil ist die Rede von der Kindschaft Gottes und der Gnade als dem Zweck der Menschwerdung Christi, von der Kindheit, der öffentlichen Tätigkeit, dem letzten Abendmahl, dem Leiden, dem Sterben und der Auferstehung Jesu, den Ereignissen nach der Auferstehung und der katholischen Kirche. Im Anschluß an die geschichtlichen Berichte wird jeweils der entsprechende Katechismusstoff, z. B. im Anschluß an die Geschichte vom Sündenfall die Lehre von der Sünde und im Anschluß an die Verkündigung des ersten Gebotes eine Beurteilung des Heidentums, in Frage und Antwort und mit den entsprechenden Schriftstellen geboten. Desgleichen mit den entsprechenden Gebeten und Liedern.

Wir haben allen Grund, dieses neue Religionsbuch freudig zu begrüßen. Gott hat seine Wahrheit nie in systematischer Weise, sondern langsam und organisch den Menschen offenbart, so wie es die Zeiten und Umstände erforderten. Auch unser Herr hat keinen systematischen Religionsunterricht erteilt, sondern seine Unterweisung den Leuten und Umständen angepaßt. Sicherlich eignet sich die Methode Bundschuhs besser für die schwarzen Kinder als die alte Methode. Die Sprache ist denkbar einfach. Immer wendet sich der Unterricht zuerst an die Sinne, an die Augen und an die Phantasie. Sehr viel Freude werden den Kindern die zahlreichen bunten Bilder von Philipp Schumacher bereiten. Vielleicht könnte man aber bei der nächsten Auflage Bilder wählen, welche der afrikanischen Umgebung und Sehweise besser angepaßt sind.

Bemerken möchte ich noch, daß Alkuin Bundschuh zu seinem Religionsbuch noch ein verbändiges Handbuch mit Katechesen für Religionslehrer geschaffen hat, das sich eng an das Religionsbuch anschließt, nämlich *Mafundisho ya Dini*. Ndanda 1950 f. (gedruckt in der Missionsdruckerei Ndanda).

DR. SIEGBERT HUMMEL, LEIPZIG

TĀRANĀTHA UND DER SCHWARZE-MĀÑJUSHRĪ

Ein Kapitel aus der Geschichte des tibetischen Lamaismus

Vor bemerkung. Mañjushrī ist diejenige Gottheit im lamaistischen Pantheon, welcher das gesamte Gebiet der transzendenten Weisheit untersteht. Auch die Förderung der Ausbreitung der buddhistischen Lehre ist ihr folgerichtig übertragen; im Pantheon nimmt sie den Rang eines Bodhisatva ein. Die verschiedenen Gottheiten des lamaistischen Pantheons lassen sich, wie ich in „Lamaistische Studien“ (Leipzig 1950) ausführen konnte, in gewisse Komplexe zusammenfassen, die in verwandtschaftlichen Beziehungen z. B. der Funktionen der Gottheiten bestehen. Mañjushrī gehört zu dem vom Dhyānibuddha des Ostens, Akshobhya, regierten Komplex, während z. B. der Bodhisatva Padmapāni, der sich im Dalai-Lama verkörpert, dem vom Dhyānibuddha des Westens, Amitābha, regierten eingegliedert ist. Die weiblichen Manifestationen der lamaistischen Gottheiten werden Shakti genannt. Die Shakti des Padmapāni ist die Tārā, die Schutzgöttin Tibets, eine ihrer Formen ist die Lha-mo, die Schutzgöttin von Lha-sa. Die Shakti des Mañjushrī ist Sarasvatī, in anderer Form Uajravārāhī, die auch als

Dākinī (eine Art Fee) verkörpert unter dem Namen Na-ro-mkha-spyod-ma bekannt ist. Schließlich sind alle Gottheiten des Pantheons, auch die Bodhisatvas mit ihren Shaktis, aus einer Art Ur-Buddha, genannt Ādi-Buddha (als Emanationszentrum) hervorgegangen.

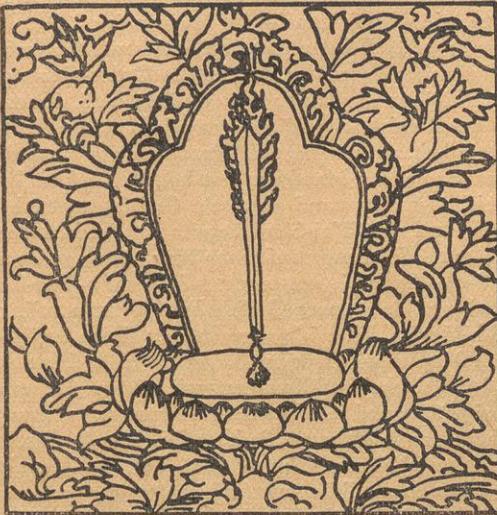
In meinen „Lamaistischen Studien“ (Leipzig 1950) habe ich im 4. Kapitel („Der Lotusstabträger“) zur Frage des Pad-mkhar-chan (= Lotusstabträger) auf verschiedene Formen des Mañjuśrī, des Herrn der transzendenten Weisheit, hingewiesen. Der Lotusstab, das Schwert im Lotus als Symbol des Mañjuśrī, ist auf der Rückseite der von mir in den „Lamaistischen Studien“ besprochenen Kultschale zu finden; ich gebe hier als Abbildung die Darstellung aus den „Fünfhundert Gottheiten von Nar-thang“. Die Vorderseite der betreffenden Kultschale trägt den in „Lamaist. Studien“ (Abb. 9) wiedergegebenen Lotusstabträger, eine tantrische Form des Mañjuśrī als Yogī auf dem Tiger, inkarniert in den Äbten des berühmten Klosters Sa-skya, aber auch später im Reformator Bdsong-kha-pa (Tsongkapa).

Die in der genannten Studie („Der Lotusstabträger“) erwähnte schwarze Form des Mañjuśrī (tibet.: 'Jam-dpal-nag-po) will ich hier mit einer kleinen, aber interessanten tibetischen Handschrift, die dem Tāranātha zugeschrieben ist, noch weiter illustrieren. Dieser Text fand sich zwischen den wenigen Büchern eines Lama und ist eine Anrufung des 'Jam-dpal-nag-po als Hilfe gegen ein bedrohliches, rücksichtslos machthungriges China seiner Zeit; die Abwendung der Gefahr vom tibetischen Land aus Interesse am Lamaismus wird nicht den Gottheiten des Krieges und ihrem schrecklichen Gefolge, sondern dem Mañjuśrī und seinem Anhang übertragen, weil eine dauerhafte Befriedung nur in der Bekehrung des chinesischen Volkes zur Lehre des Buddha, natürlich im lamaistischen Sinne, gesehen wird.

Als Verfasser der in Versen geschriebenen Beschwörung wird Tāranātha angegeben, bei seiner Geburt (in der Provinz Gdsang=Tsang, um 1575) Kun-dga-snjing-po genannt. Dieser Heilige steht zu Mañjuśrī in enger Beziehung, denn er gehörte der sogenannten Jo-mo-nang-Schule an, einem Zweig der Sa-skya-pa. Bis zur Übernahme durch den fünften Dalai-Lama in die Gelbmützen-Kirche war auch das von Tāranātha gegründete Kloster Phun-tso-gs-gling am Gdsang-po ein Hort der Jo-mo-nang-Lehre. Wir wissen, daß die Sa-skya-Hierarchen als Fleischwerdung des Mañjuśrī bzw. einer seiner Formen gelten, und daß die berühmtesten unter ihnen im 12. und 13. Jahrhundert die erfolgreichen buddhistischen Missionare der Mongolei waren. Tāranātha wurde nicht nur auf Grund seiner fruchtbareren schriftstellerischen Tätigkeit (Sādhana, tibet.: Sgrub-thabs, und die sogenannte Edelsteinmine, tibet.: Bka-babs-bdun-ldan) berühmt, sondern auch wegen seiner ebenfalls erfolgreichen Tätigkeit in der Mongolei, wo er auch starb. Aus dem Gedicht spricht sein Interesse an der Bekehrung Chinas, wiederum in Hinsicht auf die ungestörte Entwicklung und Erhaltung des Buddhismus in Tibet.

Die Verse sollen auf dem Ri-bo-rdse-Ing, dem berühmten Berge Wu-T'ai-Shan in der chinesischen Provinz Shan-Hsi, dem Treffpunkt der tibetischen, mongolischen und chinesischen Buddhisten, entstanden sein, also auf dem Berge, der noch heute eine der bedeutendsten Kultstätten des Mañjuśrī trägt. Die chinesische Legende verlegt den Beginn des Kultes des Mañjuśrī, chinesisch Wen-Shu, auf dem Wu-T'ai-Shan in die Zeit des Kaisers Ming-Ti, also bereits in die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr., und sieht die Bedeutung des Mañjuśrī in der besonderen Aufgabe der Bekehrung aller Chinesen zur Lehre des Mahāyāna.

Unser Gedicht wendet sich, wie schon gesagt, an 'Jam-dpal-nag-po, den Schwarzen-Mañjuśrī, mit der Bitte, das glaubenslose China zu demütigen; Chinas Nacken soll gebeugt werden, seine Herzader erzittern, das glaubenslose und der Entwicklung des Buddhismus durch seinen Machthunger feindselige Land zerschlagen und ausgelöscht werden. Aber das alles nur, um es damit gleichzeitig zur buddhistischen Wahrheit zu führen und zu erlösen. Die Früchte früherer guter Taten, so heißt es, mögen mit den heiligen drei Kostbarkeiten d. h. mit dem Besitz der buddhistischen Trinität Buddha, Lehre (Dharma) und Gemeinde (Sangha) und schließlich mit der Erlösung in der transzendenten, von Wiedergeburt freien Welt der vollkommenen Weisheit (Prajñā-pāramitā) gesegnet werden. Wir wissen, daß neben dem Schwert in der Lotusblüte das andere Attribut des Mañjuśrī eben jenes Prajñā-pāramitā genannte Buch ist.



Die Glaubenslosigkeit der Chinesen im Sinne der Buddhisten wird schon im Pad-ma-thang-yig, dem Padmasambhava-Legendenbuch, betont. Im 'Jam-dpal-nag-po, den das Gedicht beschwört, manifestiert sich Mañjuśrī jedesmal dann, wenn er die Unbekehrten straft und zürnend die Bekehrten richtig leitet; er heißt darum auch Ma-thul-ba-bdul-bai-nag-po (= Der die Nichtbekehrten bekehrende Schwarze) oder Thul-ba-bkrid-drang-gi-khro-bo (= Der die Bekehrten führende Zürner); vgl. Grünwedel „Mythologie des Buddhismus“ (Leipzig 1900). Er hat dann ein drittes Auge an der Stirn und zwei Arme mit dem Schwert in der Rechten und einer um den linken Arm gewundenen Lotusblume; als Zeichen seiner zornigen Haltung ist er dunkelfarbig (vgl. den Verf. in „Die Gloriolen in der lamaistischen Malerei“ in „Asiat. Studien“ 1951/1). Die Anrufung des Schwarzen-Mañjuśrī im Gedicht hat also ihren guten Grund.

Bekanntlich wird der Mandschu-Kaiser mit Mañjuśrī, dem die Bekehrung Chinas zum Buddhismus aufgetragen ist, gleichgesetzt. Bereits im Anfang des 17. Jahrhunderts bereitet sich das Schicksal der chinesischen Ming-Dynastie sichtbar vor, als die Mandschu ihre Pläne mit der Unterstützung mongolischer Stämme

gegen China richteten und unter Nurhatschi, der sich 1618 zum Gegenkaiser erklärte, um 1606 die Feindseligkeiten eröffneten; bis 1626 ist das Gebiet um Mukden erobert. Der Sohn des Nurhatschi, mit chinesischem Namen T'ai-Tsung, erobert Chi-Li und bedroht Peking. Zwei Jahre vor dem endgültigen Sieg der neuen Dynastie über die Ming wird dieser Kaiser der Mandschu-Dynastie, der noch nicht Kaiser von China ist, in einem Schreiben des Dalai-Lama als Verkörperung des Mañjuśrī begrüßt (vgl. Schott „Über den Buddhismus in Hochasien und China“, 1844). In diesem Schreiben heißt es u. a.: „Jetzt, da Du der große, mächtige Monarch geworden bist, dessen Bestimmung ist, dem Unheil dieser Zeiten der Verwirrung zu steuern, so machst Du Dich nur dann Deines Namens würdig, wenn Du die gesamten Dir unterworfenen Völker nach den Vorschriften der Religion regierst.“ In der Antwort gibt der Kaiser bekannt, daß er sich anschicke, „Reich und Volk aus der Ming-Dynastie zu unterwerfen“ (vgl. Schulemann „Geschichte der Dalailamas“, Heidelberg 1911). Die trägt gewordene Ming-Dynastie war nicht mehr die zuverlässige Stütze des buddhistischen Glaubens. Die mongolischen Fürsten dagegen erwiesen sich immermehr als eifrige Förderer, unter ihnen besonders der Regent des Ordos-Gebietes; dieser begann 1621 ebenfalls den Krieg mit China. Das Gedicht muß demnach zu einer Zeit verfaßt sein, als der Verfall der Ming-Dynastie und die Eroberungspläne der Mandschu allgemein bekannt waren. Ob Târanâtha den 'Jam-dpal-nag-po schon in der Person des Herrn der Mandschu hat kommen sehen, kann ich vorläufig noch nicht entscheiden. Sicher stand aber sein Gedicht angesichts der Verehrung des Mañjuśrī auf dem Wu-T'ai-Shan bereits im Zeichen der herannahenden Ereignisse und unter der Hoffnung auf einen Sieg des Lamaismus auch in China.

Nach dem Pad-ma-thang-yig entsprang auf dem Wu-T'ai-Shan, dem heiligen Ort des Mañjuśrī, auf dem unser Gedicht verfaßt sein soll, dem Haupte des Mañjuśrī eine Schildkröte. Ich möchte darum hier einige ergänzende Materialien zur Ikonologie des Mañjuśrī anfügen. Es bestehen Beziehungen zwischen dem Amitâbha- und dem Akschobhya-Komplex, wie ich in „Geheimnisse tibetischer Malereien“ (Leipzig 1949) und in „Lamaistische Studien“ weiter ausgeführt habe; zum ersten gehört der Bodhisatva Padmapâni, zum letzteren der Bodhisatva Mañjuśrī. Diese Beziehungen führten zum Teil zu Vermischungen in der Ikonographie der beiden Bodhisatvas (vgl. unter anderem z. B. Padmapâni-Simhanâda mit Simhanâda-Mañjuśrī).

Bekannt ist auch die Trinität aus Mañjuśrī, Prajñâ-pâramitâ (s. o.; tibet.: Sches-rab-pha-rol-tu-phyin-pa) und Avalokiteshvara (Padmapâni) bzw. dessen weiblicher Form, der Târâ. Dabei gilt Prajñâ-pâramitâ als Personifikation des berühmten gleichnamigen für die Weisheit des Mahâyâna-Buddhismus grundlegenden Textes, der von Nâgârjuna (tibet.: Klu-sgrub, 2. Jahrh. n. Chr.) verfaßt, der Legende nach aber bereits von Gautama den Nâgas übergeben und erst von diesem dem Nâgârjuna ausgehândigt wurde. Prajñâ-pâramitâ, findet sich oft weiblich dargestellt und mitunter als „Mutter aller Buddhas“ bezeichnet; in Japan ist sie auch unter den zehn zum Nirvâna führenden Pâramitâ-Bodhisatvas des Âkâshagarbha (tibet.: Nam-mkhai-snjing-po, jap.: Kokûzô) bekannt, der mit dem Schwert der Weisheit ähnliche Bedeutung hat wie Mañjuśrī. Als Buch halten gewisse Formen des Avalokiteshvara die Prajñâ-pâramitâ in der Hand.

Schon Grünwedel hat in der „Mythologie des Buddhismus“ darauf hingewiesen, daß dem Mañjuśrī Funktionen zukommen, die vom Weltenschöpfer Brahmâ bekannt sind; er nennt die den beiden Gottheiten gemeinsame Gattin Sarasvatî, die wie eine Form des Mañjuvajra auf dem Pfauensitz gezeigt wird. Ich möchte hier an meine Bemerkungen zum Pfau und zur Gans, dem Reittier

des Brahmâ, in „Geheimnisse tibet. Malereien“ und in „Lamaistische Studien“ erinnern. Im Pad-ma-thang-yig ist Mañjushrî ganz eindeutig Weltenschöpfer, indem ihm, wie schon gesagt, die Schildkröte, die noch nicht entfaltete Welt, entspringt (vgl. die zitierte Stelle in Grünwedels „Mythologie“). Daneben wird Mañjushrî auch mit der Schildkröte, dem noch nicht entfalteten Kosmos, gleichgesetzt (vgl. Schott, s. o.). Ich habe in den „Lamaist. Studien“ diesen Sinngehalt der Schildkröte näher untersucht. Die Legendenbildung, wonach Mañjushrî in Gestalt einer Schildkröte die Weisheit, insbesondere die okkulte Einsicht und auch die Schrift, vermittelt habe, lag nahe, wenn wir an die chinesische Tradition von den Trigrammen (im Hung-Fan) auf dem Rücken der Schildkröte denken.

In „Geheimnisse tibet. Malereien“ habe ich unter Abb. 3 eine Gottheit besprochen, die auf einer Schildkröte sitzt und in der Rechten einen Pfeil mit angehängtem Spiegel hält. Diese Gottheit gehört, wie ich in der betreffenden Arbeit nachweisen konnte, zweifellos mit zur Amitâbha-Gruppe und tritt dann weiblich als Form der Lha-mo, einer Weise der Târâ, auf. Über dem Kopf der betreffenden Gottheit ist Mañjushrî sichtbar. Ich habe schon bei der Besprechung dieses Bildes betont, daß damit auf Mañjushrî-Wesentliches an der Gottheit hingewiesen werden soll; Abb. 22 in „Geheimnisse tibet. Malereien“ zeigt eine männliche Form. Grünwedel hat in „Teufel des Avesta“ (Berlin 1924) unter Fig. 86 eine weitere männliche Manifestation dieser Gottheit abgebildet und sie auch als Fleischwerdung des Mañjushrî bezeichnet.

Neben Sarasvatî kommt die „Donnerkeilwildsau“ (tibet.: Rdo-rje-phag-mo), die Vajravarâhî, als Schakti des Mañjushrî vor. Die kosmische Bedeutung der Vajravarâhî, die Grünwedel in „Teufel des Avesta“ so besonders betont, fügt sich organisch in die Funktion des Mañjushrî als Weltenschöpfer und Âdi-Buddha ein. Ich habe stets die Dâkinî Na-ro-mkha-spyod-ma für eine Weise dieser Vajravarâhî gehalten und damit als weibliche Manifestation in engste Beziehung zu Mañjushrî gesetzt, zumal sie die Schutzgöttin von Sa-skya ist, wo Mañjushrî eben eine so bedeutende Rolle spielt. Eine tibetische Malerei der Na-ro-mkha-spyod-ma bei Getty „The Gods of Northern Buddhism“ (Oxford 1928) beweist die Richtigkeit dieser Behauptung, denn dort schweben links und rechts von der Dâkinî im blauen Luftraum die Attribute des Mañjushrî, Schwert und Buch, als Zeichen der Gegenwart seines Wesens.

Mit diesen ergänzenden Bemerkungen zur Ikonographie des Mañjushrî dürfte die Atmosphäre umschrieben sein, in der die Anrufung und Beschwörung des 'Jam-dpal-nag-po durch Târanâtha entstanden ist, die in das große politische Geschehen seiner Zeit einzugreifen versucht.

BESPRECHUNGEN

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER LITERATURBERICHT

Berücksichtigt werden nachstehend nur solche Bücher, die der Redaktion zur Verfügung gestellt wurden. Eine vollständige Übersicht der erschienenen einschlägigen Literatur überhaupt wird also nicht angestrebt.

I. Umfassende allgemeine Darstellungen der Religionsgeschichte

1. *Joseph Huby's Religionsgeschichte*, die er unter dem Titel: „*Christus. Manuel d'histoire des religions*“ unter Mitwirkung vieler Fachvertreter (auch deutscher) herausgab und die 1923 in vierter Auflage erschien, ist von dem Vertreter der allgemeinen Religionswissenschaft in Nijmegen, Prof. Dr. K. L. Bellon, in holländischer Sprache unter Beteiligung vieler Wissenschaftler neu bearbeitet worden. „*Christus. Handboek voor de geschiedenis der Godsdiensten*“, Utrecht-Brüssel (Uitgeverij Het Spectrum) 1950, S. XIX u. 1159. Nach einer allgemeinen Einleitung über notwendige Vorfragen der Religionsgeschichte folgen die Einzeldarstellungen in einer Gruppierung, die beginnt mit den nichtmehr bestehenden Religionen, dann die noch bestehenden, aber nichtgeoffenbarten Religionen umfaßt, um abzuschließen mit den Offenbarungsreligionen, der Religion des AT und NT, die in breiter geschichtlicher Entfaltung vorgelegt werden. Die einzelnen Monographien sind literarisch wie inhaltlich auf den Standort von heute gebracht. Das ganze, auch äußerlich repräsentabel dargeboten, stellt eine wertvolle Bereicherung des religionsgeschichtlichen Schrifttums dar. — 2. Ebenfalls in Neubearbeitung erschien bereits 1948 *A. Anwenders Buch „Die Religionen der Menschheit“*, Freiburg (Herder), S. IX u. 400, dazu 32 Bildseiten u. eine Religionskarte, gbd. DM 26. Gegenüber der ersten Auflage weist die neue mancherlei Änderungen auf. Das religionsphilosophische Material ist ausgedehnt, und so wurde das Buch einheitlicher; sodann erfolgte eine neue Gliederung des Ganzen. Nach einer kurzen Einleitung über das Wesen der Religion, Einteilung der Religionen und gewisse formende Faktoren der Religionsgeschichte gestaltet sich die Übersicht unter folgenden Gesichtspunkten: Naturreligionen, Kulturreligionen, Weltreligionen, das Christentum als übernatürliche Religion. Überall waltet das Bestreben des Verf., den heutigen Stand der Forschung zu erreichen. Die Leseproben sowie das Bildmaterial wurden gegenüber der ersten Auflage bereichert. Alles in allem eine gute Orientierung über das ausgedehnte religionsgeschichtliche Material.

II. Einzeldarstellungen

1. In neubearbeiteter und erweiterter Auflage erschien 1950 auch *Gustav Mensching: „Gut und Böse im Glauben der Völker“*, nachdem das Hindernis des nazistischen Verbotes in Wegfall gekommen war. Stuttgart (Klotz), S. VIII u. 132. Vorfragen grundsätzlicher Art über das Wesen des Ethischen, seinen Ursprung und sein Verhältnis zur Religion leiten die Untersuchungen ein. Behandelt werden dann unter dem angegebenen Gesichtspunkte: die Volksreligionen Chinas und Japans, die Religion Indiens, die Religion Zarathustras, die babylonisch-assyrische, ägyptische, israelitische, christliche und schließlich die islamische Religion. Eine kurze Übersicht über Gemeinsames und Unterscheidendes nebst Literaturangaben bildet den Abschluß. Das Büchlein bietet unter seinem

Gesichtspunkt einen guten Durchblick durch die behandelten Religionen. Nicht ganz einsichtig erscheint mir die Reihenfolge der Religionen in der Darstellung, auch nicht, warum die Religionen der Römer, Germanen, Kelten etc. nicht eigens berücksichtigt sind. Bezüglich einiger Ausführungen im grundsätzlichen Teil wie auch in der Darstellung der kathol. Ethik und Moral wären einige Einwände zu erheben, die aber den Wert des Ganzen nicht wesentlich schmälern. — 2. *Fritz Bammel*: „*Das heilige Mahl im Glauben der Völker*“, Gütersloh (C. Bertelsmann) 1950. Mit Übersichtskarte. S. 199, gbd. DM 19,—. Eine zur Religionsvergleichung sehr lehrreiche Studie, da sie sich um die phänomenologische Aufhellung eines religiösen Zentralbegriffes, des hl. Mahles, in seinen Beziehungen zu den verschiedenen menschlichen Existenz Erfahrungen bemüht. Der Verf. führt uns in einem Querschnitt durch die mannigfachen religionsgeschichtlichen wie menschlich existentiellen Stufen hindurch und gewinnt so fruchtbarste Gesichtspunkte für die Vieldeutigkeit des hl. Mahles. Zunächst stehen die Mahle, vegetabilische und animalische, die die vitale Existenz bezielen in Überwindung des Speisetabus, zur Sicherung von Saat, Ernte, Wachstum, Herdenreichtum, Fortpflanzung etc., bzw. zur Abwehr schädlicher Wirkungen in Prophylaxe, Therapie und Kathartik. Darüber hinaus sucht man im hl. Mahle in vitaler Hinsicht Kraft und Macht, lange Dauer und Glück des Lebens in Form von Theophagie und hierophagischer Tischgemeinschaft. Ein zweites Kapitel untersucht die Bedeutung des hl. Mahles für die soziologische Existenz: für Stamm, Sippe, Familie, Volk, Staat, Gemeinschaft, und zwar sowohl unter dem Gesichtspunkt der Stiftung, Sicherung, Bezeugung wie der Bewahrung der Gemeinschaft. Das dritte Kapitel befaßt sich mit der seelisch-geistigen Existenz unter der Wirkung des hl. Mahles. Es werden herausgestellt die ethischen, d. h. existenzbegründenden, die offenbarenden als heilvermittelnde und die expiatorischen als seelisch-geistige Existenz bewahrende Elemente. Ein weiteres Kapitel untersucht die Bedeutung des hl. Mahles für die ewige Existenz, die verschiedenartiger Vorstellung unterliegt. In Frage kommen: ein verlängertes Diesseits, eine neue Existenz als seelisch-geistige Vollendung, als Befreiung vom Leibe, als Verlöschung in der Alleinheit. Auch der negativen Wirkungen wird gedacht: das Mahl im Dienste der Rache und des Gottesurteils. Den Abschluß bildet eine vergleichende Typologie sowie eine kurze Charakterisierung der früh- und spätzeitlichen Religion unter dem Gesichtspunkt des hl. Mahles und der verschiedenen menschlichen Existenz Erfahrungen. Dabei fallen auch Schlaglichter auf die christlichen Lehren vom hl. Mahle. Gerne hätte man gesehen, daß das katholische opus operatum schärfer gegen die Magie abgegrenzt wäre. Die Darlegungen sind durch ein reiches religionsgeschichtliches Material gestützt. Eine beigefügte Karte mit vergleichender Übersicht über die Mahltypen erleichtert besonders durch ihre Plastik die Orientierung. — 3. *W. Koppers*: „*Der Urmensch und sein Weltbild*“. Wien (Verlag Herold), 1949, 272 S., gbd. DM 5,50. Zu der heute neu diskutierten Frage nach der Herkunft des Menschen, den verschiedenen Formen seiner Erscheinungsweise und der Art seiner geistigen und religiösen Verfassung steuert das vorgenannte Buch wertvolle Gesichtspunkte vom Standorte der Ethnologie bei. Besonders wichtig und interessant sind die im Anschluß an Portmann und Birken vorgelegten Fundmaterialien zur Herkunft des Menschenleibes, die sich nicht mehr einordnen lassen in das vielfach gängige Schema: Vormensch — Anthropus — homo sapiens fossilis — homo sapiens recens, vielmehr einer Form des homo sapiens eine Stellung zuweisen, von wo aus die ihm angeblich voraufgehenden und äußerlich der Tierwelt noch erheblich nahestehenden Typen als Degenerationserscheinungen ge-

deutet werden. Ferner wird neues Material beigebracht zur Stützung der These vom Urmonotheismus unter besonderer Berücksichtigung der Bhil in Indien und der Yamana auf Feuerland. Die Zeugnisse der Prähistorie stellen nach dem Verf. den historischen Gottesbeweis auf eine neue Basis und lassen der Hoffnung Raum, daß es einmal gelingen wird, die Tatsache der Offenbarung mit natürlichen Mitteln sicher zu stellen. — 4. In der Sammlung „Studien zur Kulturkunde“, die *Leo Frobenius* seiner Zeit als Publikationen seines nach ihm benannten Institutes an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a. M. begründete, veröffentlichte der jetzige Herausgeber *Ad. E. Jensen* als zehnten Band: „*Mythos und Kult bei Naturvölkern.*“ Religionswissenschaftliche Betrachtungen, Wiesbaden (Franz Steiner-Verlag) 1951, 423 S. Es handelt sich hier um kulturmorphologische Untersuchungen, die einen neuen Weg beschreiten zum Verständnis der Geistesprodukte, besonders der religiösen Phänomene des vorgeschichtlichen Menschen. Der Verf. bestreitet dabei die bisherigen gängigen Auffassungen, die namentlich mit den Entwicklungstheorien zusammenhängen. Für ihn sind Mythos und Kultur Antworten auf existenzielle Erfahrungen des Frühmenschen, die an ihrem Orte ihr gutes Recht haben und nicht durch Wissenschaft ersetzt werden können. Der Kultus bringt zur Darstellung, was der Mythos an Aussagen enthält, und wird vom Verf. in enge Beziehung gebracht zur Phänomenologie des Spieles, wie sie etwa von Huizinga entworfen wurde. Eindringlich wird die Abgrenzung der Religion gegenüber Magie und Zauber vollzogen und davor gewarnt, spätere Äußerungen über entleerte und degenerierte Kultformen als zutreffende Wesensdeutungen hinzunehmen. Schon heute eine chronologische Reihenfolge der verschiedenen Kultur- und Geistesformen der vorgeschichtlichen Menschen zu versuchen, hält der Verf. für unmöglich, ebenso die Gottesvorstellungen zeitlich einzuordnen, obwohl er es für möglich hält, daß die Menschen infolge ihrer geistigen Begabung sehr früh rational zu einer überragenden Gottesvorstellung gekommen seien, die jedoch für den religiösen Kult bedeutungslos gewesen wäre. — Im einzelnen werden folgende Fragen behandelt: I. Das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit (Fremdartigkeit vorgeschichtlicher Kultur, Mythe, Kult, Spiel, Mythen und Kulte im Stadium der Anwendung); II. Gottheit, Opfer und Ethos (Urmonotheismus, Demogottheit, Polytheismus, Heilserwartung, Totemismus, Tötungsrituale u. a.), III. Die Magie (Präanimistische Zaubertheorie, Kult und Zauber u. a.), IV. Seelen, Ahnenkult und Geister (Tylors Theorie, göttliche Seele, Ahnenkult und manistisches Opfer u. a.). — 5. Unter dem lockenden und viel verheißenden Titel: „*Mythe, Mensch und Umwelt.* Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte“ legt *Ad. E. Jensen* eine Sammelschrift vor, an der namhafte Vertreter beteiligt sind. 362 S., DM 12,—. Für Mitglieder der „Deutschen Gesellschaft für Kulturmorphologie“ DM 7,50. Es handelt sich dabei um die Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Frobenius-Institutes, die zugleich als Band IV der Zeitschrift „*Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*“ den Mitgliedern der oben genannten Gesellschaft zur Verfügung gestellt wird. Hier kann nur auf einzelne Beiträge hingewiesen werden, ohne die nichtgenannten irgendwie abzuwerten: Raffaele Pettazzoni schreibt über „Die Wahrheit des Mythos“; W. Schmidt über „Spiele, Feste, Festspiele“; *Ad. E. Jensen* „Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung“; A. Erler über „Völkerkunde und Rechtsgeschichte“; W. F. Otto über „Ein griechischer Kultmythos vom Ursprung der Pflugkultur“; K. Kerényi über „Die Entstehung der olympischen Götterfamilie“; J. Henninger behandelt „Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht“; D. J. Wälfel „Die Kanarischen Inseln, die westafrikanischen Hochkulturen

und das alte Mittelmeer“; H. v. Sicard „Ostafrikanische Amazonen“; W. Krickberg „Bauform und Weltbild im alten Mexiko“; H. Petri „Das Weltende im Glauben australischer Eingeborener“; M. Gusinde steuert „Bemerkungen über die negriden Rasseformen im afrikanischen Tropenwald“ bei. — 6. B. Kötting: „*Peregrinatio Religiosa*. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche“. Münster (Regensberg) 1950, XXVII u. 473 S. Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, Heft 33—35. Der Verf. zieht in seine Untersuchungen hinein außerchristliche Wallfahrten im Altertum (im antiken griechischen, im jüdischen und vorislamisch-arabischen Raum), um sein besonderes Augenmerk den christlichen Wallfahrten der fünf ersten Jahrhunderte zuzuwenden. Da fast alle lebendigen Religionen die Wallfahrt kennen und letztere geeignet ist, an den Lebensnerv der Religion heranzuführen, ergibt sich das Interesse, das der Missionar für dieses Phänomen haben muß. Mit jeder Wallfahrt können missionarische Ausstrahlungen irgendwelcher Art verbunden sein. Darum ist ihr Studium für den Missionar stets lehrreich. Besonderen missionarischen Belang dürfen die Abschnitte bei Kötting beanspruchen, die über Wallfahrtsziele und -motive, über die Riten, Gaben und Votive am Wallfahrtsort selbst und über die religiösen und kulturellen Ausstrahlungen handeln, die sich mit den Pilgerzügen verbinden. — 7. Von religions- wie missionsgeschichtlicher Relevanz sind „*Die Briefe des Francisco de Xavier von 1542—1552*“, die *Elisabeth Gräfin Vitzthum* in der Hochland-Bücherei (Kösel-Verlag) München 1950, 364 S., gbd. DM 14,50, herausgegeben hat. Die Auswahl der ausgezeichnet übersetzten Briefe ist so getroffen und im Buche chronologisch so angeordnet, daß sich vor dem Leser das große äußere und innere Geschehen dieses außerordentlichen Lebens mit intensiver Plastik abspielt. Eine gute Einführung macht mit der Umwelt und den Lebensumständen vertraut, in denen der Heilige heranreift. Ein beigefügter ausführlicher Kommentar zieht noch einmal die große Linie mit ihren entscheidenden Punkten nach, die in den Briefen sichtbar wird, und eine Karte am Schlusse des Buches veranschaulicht die Reisewege des Heiligen durch Asien bis Japan und vor die Tore Chinas. Was dem Leser besonderen Gewinn bereitet, ist daserspüren der religiösen Glut, die den großen Missionar beschwingt und ihm übermenschliche Kräfte verleiht, der Einblick in die weltweiten Pläne im Dienste des Reiches Gottes, die hohen ethischen Forderungen, die auch an die politischen Mächte gestellt werden, das tiefe Verständnis für die Aufgaben und Bedingungen der Mission sowie deren weitreichende Vorausschau. — 8. B. Martin: „*Von der Anthroposophie zur Kirche*. Ein geistiger Lebensbericht“. Speyer (Pilgerverlag) 1950, 396 S., gbd. DM 9,80. Der Verf. bietet uns eine Konversionsgeschichte eigener Art. Er zeichnet seinen Entwicklungsgang aus einer zwar christlichen, aber innerlich leeren Umwelt über Freuds Psychoanalyse zur Anthroposophie und Christengemeinschaft R. Steiners und von hier zur katholischen Kirche. Dabei werden die geistigen Etappen nicht etwa theoretisch dargestellt und widerlegt, sondern als Erfahrungs- und Erlebnisstufen dem Leser vorgeführt. Die schalen und wenig überzeugenden christlichen Jugendeindrücke und Schulbelehrungen vermögen keine religiöse Grundlage zu schaffen, ebensowenig die Hochschule mit ihren vielen innerlich unverbundenen, ziellosen Einzeldisziplinen und Spezialisierungen. Dieser Umstand treibt den Verf. zu häufigem Wechsel des Studiums und der Berufswahl. Die Psychoanalyse, auf die er stößt, erschmeit ihm mit Recht höchst fragwürdig. Die aus der von östlicher Geistigkeit geformenten Theosophie unter R. Steiner sich herauslösende Anthroposophie bietet trotz vieler Schwierigkeiten dem Verf. im einzelnen die Möglichkeit, das Leben erfahrungsgemäß in einer umfassenden Geistigkeit zu verankern und ihm durch die Lehre

der Wiedergeburt und der Bewußtseinsentwicklung eine gewisse Zielrichtung zu geben. Die sich zur Christengemeinschaft weiterbildende Anthroposophie bringt dem Verf., wenn auch mit etwas seltsamen Methoden, das Christusbild in den Blick. Eine Erneuerung des Christentums wird hier versucht außerhalb der Kirchen im engsten Anschluß an moderne Erkenntnisse und innere Haltungen, zugleich aber auch unter Verwendung liturgischer an die katholische Kirche erinnernder Begehungen wie Menschenweihehandlung (vgl. Messe), Sakramenten-spendung u. a. m. So vieles hier unzulänglich bleibt, es bahnen sich durch verschiedene Einwirkungen Wege zur katholischen Kirche an, die auch schließlich vom Verf. begangen werden. Überaus wohltuend wirkt bei der Lektüre des Buches die kühle Sachlichkeit, das intensive Bemühen um Wahrheit und Gerechtigkeit, die Vermeidung jeglicher persönlichen Anklage, die Anerkennung jedes Wertes, wo er sich findet, der weite Blick und das Mühen um ein verständnisvolles Eindringen in religiöse Phänomene, die dem Zugang zunächst große Schwierigkeiten bereiten. Der Religionsvergleich und Religionspsychologie werden fruchtbare Motive dargeboten.

III. Literatur aus dem Bereiche der Philosophie und Theologie

Die nachstehend anzuzeigenden Bücher haben trotz ihres philosophischen und theologiegeschichtlichen Charakters gleichwohl Bedeutung für die allgemeine Religionswissenschaft.

Man wird eine Fragestellung, wie sie *Manfred Thiel* in seiner „*Ontologie der Persönlichkeit*“ vorlegt, sehr begrüßen, für notwendig und fruchtbar erachten. Es sind drei Bände vorgesehen, von denen der erste den Untertitel trägt: „Die Kategorie des Zusammenhanges und die Einheit des Seins“, Heidelberg (Springer-Verlag) 1950, XXIII u. 635 S. Das Problem des Werkes ist angesichts der Vieldeutigkeit des Menschen in der Gegenwartsliteratur, besonders auch im Hinblick auf die Existenzphilosophie von großer Aktualität. Der abstrakte Titel des ersten Bandes läßt allerdings nicht Art und Fülle der behandelten Fragen sichtbar werden. Das bringt der Verf. drastisch zum Ausdruck, indem er erklärt: man könne vielleicht in dem Buche eine Philosophie der Distance finden, oder eine Erläuterung der Begegnung, oder eine Ausdeutung des Katastrophenerlebnisses, oder einen Weg in die Mystik unter Preisgabe der Wissenschaftlichkeit oder in den Verfall, oder den neuen Versuch einer Systemkonstruktion, oder eine ontologische Ausnutzung der Existenzphilosophie, „oder noch eine andere Geschmacklosigkeit. Vielleicht könnte es alles sein, und doch ist es am wahrscheinlichsten etwas anderes, und gerade darauf würde es ankommen“ (IX). Raum und Zweck der ZMR gestatten keine Analyse des umfangreichen Buches im einzelnen und damit auch nicht das Eintreten in eine Diskussion. Soviel aber sei dem Leser der ZMR gesagt, daß ihm in dem Buch viele Anregungen, neue Gesichtspunkte und Fragestellungen entgegenreten, die auch da, wo er anders zu denken und zu urteilen sich genötigt sieht, ihm wertvolle Überlegungen an die Hand geben. Man denke etwa nur an eine Frage wie diese: ob der Mensch als Teil der Welt und des Seins ontologisch so strukturiert ist, daß er metaphysisch einem Du begegnet und auf eine Synthese von Wissen und Glauben hin ausgerichtet ist. Trotz betonter Distanzierung von der Existenzphilosophie, auch von K. Jaspers, ist nicht zu verkennen, daß starke Einflüsse, besonders des letzteren, so oder so sichtbar werden. In den Hauptpunkten bietet der erste Band folgende Problemgruppen: Nach eingehenden methodischen Überlegungen werden eindringende Untersuchungen angestellt über Raum und Zeit als den großen

kategorialen Formen des Seinszusammenhanges, über die Frage der Genese, über Moralität und Persönlichkeitsideal. Dabei gliedert sich letzteres Thema auf in eine Fülle von Einzeluntersuchungen, so z. B. über die Werte, die Ich- und Du-Funktion, das metaphysische Du, das Persönlichkeitsideal, Gott und Liebe, das Begreifen Gottes, schöpferische Erlösung, das Sein zur Heiligkeit u. a. m. Eine Betrachtung über den europäischen Westraum und die Welt beschließt die weitausgreifenden Untersuchungen. — 2. E. Hirsch: „Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens“, 6. u. 7. Lieferung, Gütersloh (Bertelsmann). Vgl. die Besprechung von Lieferung 1—4 in dieser Zeitschrift, 34. Jahrg., 1950, Heft 4, 307 S. (Lieferung 5 wurde der Redaktion nicht vorgelegt.) Unter der größeren Gesamtüberschrift: „Die neuen philosophischen und theologischen Anfänge in Deutschland“ gelangen in den beiden Heften zur Darstellung die Geisteswelt von G. W. Leibniz in deren gewaltiger Ausstrahlung, die rationale einflußreiche Philosophie von Chr. Wolff und seiner Schule sowie die Grundlegung der pietistischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung Ph. J. Speners. Es kommt dem Verf. vor allem darauf an, zu zeigen, wie in dem völlig daniederliegenden Deutschland nach dem Westfälischen Frieden bereits im zweiten Menschenalter sich bedeutende Kräfte regen zur Neubelebung des Geistes und des religiösen Glaubens, die allmählich ansteigen zu evangelisch-theologischen Leistungen, die dem sonst so weit zurückstehenden Deutschland bald einen großen Vorsprung gegenüber andern Ländern sichern. Wie stets bei Hirsch, ist ein großes, bis ins Detail gehendes Material vor dem Leser ausgebreitet, das auch da, wo man anders urteilt und bewertet als der Verf., anregend und lehrreich bleibt.

Münster i. W.

J. P. Steffes

Through Eastern Eyes, by H. van Straelen S. V. D., Ph. D. With an introduction by Rt. Rev. Msgr. Fulton Sheen, Illustrated by 17 plates of contemporary Christian art from the Orient and Africa, Grailville, Loveland, Ohio, U. S. A. 1951. XIII und 162 Seiten.

Die Schrift enthält sieben Konferenzen, die der Verfasser vor seiner Rückkehr nach Japan auf der Laienhelferinnen-Schule Grailville hielt. Er bemüht sich, wie auch in seinen bisherigen Schriften, Verständnis und Liebe für die Eigenart des fernen Ostens zu wecken und den angehenden Laienhelferinnen eine erste Einführung in die wichtigsten Probleme der Ostasienmission, vor allem Japans, zu geben. Er legt keine fertigen Theorien vor, sondern Gedanken und Anregungen zum Weiterforschen. Seine eigene Missionserfahrung in Japan und sein eigenes Studium fordern ernste Beachtung für seine Sicht der fernöstlichen Missionsfragen. Sein Grundanliegen ist die „geistige Anpassung in der Darbietung der christlichen Botschaft“ (S. 3). Behandelt werden die Unterschiede im westlichen und östlichen Denken, die Urteile und Vorurteile des Ostens gegen den Westen, östliche Formen für die christliche Wahrheit, Stellung der Frau in den fernöstlichen Religionen, der japanische Geist, die Ansicht Asiens über das Christentum. Es ist zweifellos ein mutiges Buch. Nachdem jüngst in einer päpstlichen Missionszyklika zum ersten Male so ausführlich und so eindringlich und mit so starken Ausdrücken der Anpassung das Wort geredet worden ist, wie in dem Missionsrundsreiben Pius' XII. „*Evangeliū praecones*“, kann man ein sold' mutiges Buch nur begrüßen, auch wenn man zuweilen verallgemeinernden Urteilen des Verfassers nicht zustimmen wird. Daß „Anpassung“ richtig und notwendig ist, wird niemand leugnen. Die Frage beginnt erst bei dem Wie und

Wieweit. Doch geht der Verfasser gerade auf diese beiden Fragen nicht ein. Auch vermissen wir einen Hinweis auf die Tatsache, die für die ganze Anpassungsfrage wesentlich ist, daß nämlich der ganze ferne Osten auf allen Lebensgebieten in einem revolutionären Umbruch steht, wo Altes vergeht und Neues wird. Die Kirche darf bei aller Anpassungsfreudigkeit nicht zu einem fernöstlichen Altertumsmuseum werden. Es geht vielmehr um eine Anpassung an den Osten, nicht von gestern, sondern von heute und morgen. Und gerade das macht die Lösung der Anpassungsfrage so schwer, weil niemand weiß, wie die Zukunftsentwicklung verlaufen wird. Eines darf allerdings nicht dabei übersehen werden: Auch in der radikalsten „Modernisierung“, die weithin eine Europäisierung ist, wird der ferne Osten niemals seine jahrtausendalte Vergangenheit ganz verleugnen. Fernost bleibt Fernost und wird nie Europa oder Amerika. Darum kann auch die Kirche des fernen Ostens niemals eine Europa- oder Amerikakirche werden. Leider ist Verfasser auf diese „dynamische“ Seite der Anpassungsfrage nicht eingegangen, auch nicht auf die Tatsache, daß der Widerstand gegen die Anpassung gerade auch von den einheimischen Christen selber ausgeht. Und doch ist die Auseinandersetzung mit diesen Fragen wichtig, soll die Anpassung nicht eine Buchtheorie oder gar nur eine romantische Schwärmerei für das Fremdländische sein, sondern gelebte Wirklichkeit, die von der Missionstheologie gefordert wird. Trotz dieser Vorbehalte möchten wir das tapfere Buch in der Hand aller zukünftigen Missionare und Missionarinnen wissen.

Bonn a. Rh.

J. A. Otto S. J.

Benno Biermann O. P., *Im Feuerofen*, Glaubenszeugen unserer Zeit, Die Märtyrer von Tonking, Köln 1951, Greven-Verlag, 48 Seiten.

Am 29. April 1951 wurden 25 tonkinesische Blutzeugen seliggesprochen. Es war ein Hochfest der kämpfenden Weltkirche von heute und hatte eine bedeutende Botschaft für uns Abendländer: „Der stärkere Glaube entscheidet die Zukunft und das Leben des Reiches Gottes“ (S. 48), aber es wurde leider kaum beachtet, die Botschaft überhört. P. Biermann zeichnet den geschichtlichen Hintergrund und Verlauf des blutigen 19. Jahrhunderts in Annam und Tonkin, einer Zeit, die die dortigen Gemeinden zu einer Märtyrerkirche machten, die heute 1,5 Millionen Katholiken zählt. Er weist hin auf das widerliche koloniale Intriguenspiel, das Tausende von Christen dem Henker überlieferte; doch das ändert nichts am Heldenbild und Märtyrertitel seiner Opfer. 1743 Blutzeugen hatte man für den Seligsprechungsprozeß vorgeschlagen, 25 wurden kanonisiert.

Münster i. W.

B. Kromer C. S. Sp.

J. Rommerskirchen O. M. I. — *J. Dindinger* O. M. I., *Bibliografia Missionaria*, Anno XIV: 1950, Roma 1951, Unione del Clero in Italia, 92 S.

Es handelt sich hier um die neueste Ausgabe der wertvollen missionsbibliographischen Sammlung. Die im letzten Jahrgang von Prof. Bierbaum bemerkten Desiderata (vgl. ZMR 1950, 312) darf ich wohl auch nochmals unterstreichen. Zudem wäre es wünschenswert, missionarische Hilfsdisziplinen wie Ethnologie, vgl. Religionswissenschaft, Völkerpsychologie in Zusammenhang mit Abt. 3, *Dottrina miss. pratica* oder als selbständigen Abschnitt in dieser Bibliographie zu führen. Es sei mir gestattet, auf einige Veröffentlichungen hinzuweisen, die nachgetragen werden können (ohne Rücksicht auf Vollständigkeit): Zu Abt. 3: *Bernard-Maitre, H., S. J., Rome et les „Rites“, Ryth. d. M. 1950.*

Nr. 3, 13—20. — *Beyaert, A.*, L'action catholique des Européens entre eux, *BM*, 1950, 48—50. — *Leroi-Cowhan, A.*, Civilisation matérielle et vie spirituelle, *Ryth. d. M.*, 1950, Nr. 3, 38—45. — *Lecoq, R.*, Syndicalisme chrétien, *B M* 1950, 86—88. — *Meerseman, A. de.*, Exigences modernes de l'éducation tunisienne, *B M* 1950, 200—224. — *Mottoule, L.*, Assistance sociale et civilisation, *B M*, 1950, 68—76. — *Plissart, J.*, O. S. B., Elite blanche au service des Noirs, *B M*, 1950, 44—47. — *Ricard, R.*, Evolution missionnaire, *Ryth. d. M.*, 1950, Nr. 3, 21—28. — *Spaey, J.*, Assistance sociale et civilisation, *B M*, 1950, 68—73. — *Pélichy, G. de*, O. S. B., Vers une culture africaine chrétienne, *B M*, 1950, 60—67. — *Tegethoff, W.*, M. S. C., Das einheimische Kirchenlied als Missionsproblem, *K M*, 1950, 166—168. — *Van den Heuvel, C. I. C. M.*, L'action catholique cinématographique, *B M*, 1950, 89—90. — *Van Roy, P. M. A.*, Missions, Sociétés coloniales, *Colons*, *B M* 1950, 77—79. — *Uerwilgen, T.*, S. J., Coup de sonde dans le potential artistique du Kwango, *B M*, 1950, 142—144.

Zu Abt. 5: *Corman, A.*, La marche des missions catholiques, *B M*, 1950, 101 f.
 Zu Abt. 6: *Grunne, Fr. de*, O. S. B., A propos d'étudiants chinois en Europe, *B M*, 1950, 149—153. — *D. A. G.*, Etudiants africains en France, *B M*, 1950, 155—156. — Zu Abt. 8: *Degezelle, J. L.*, M. A., Dispensaire Kabyle, *Gr. Lacs*, 66, 13—19. — *Malengreau, F. Dr.*, La formulac, *B M*, 1950, 84—85. — *Vanderick, Fr. Dr.*, Kabgay, centre medical et chirurgical, *Gr. Lacs*, 66 (1950/51), 75—77. — *Uillela, F. Dr.*, L'aide médicale aux missions, *B M* 1950, 80—83. — Zu Abt. 12: *Lê-Him-Tù M. A.*, Au Viet-nam: L'attitude de Mgr. Lê Hùu-Tù, *B M*, 1950, 144—149. — Zu Abt. 13: *Jaegher, R. de*, S. A. M., Stratégie communiste en Chine du Nord, *B M*, 1950, 181—199. — Zu Abt. 16: *Guillaume, R.*, Apostolat dans les mines, *Gr. Lacs*, 66, 62—64. — *Hebette, P.*, O. Praem., L'enseignement primaire au Congo, *B M*, 1950, 51—54. — *Kagame, A.*, Un apôtre du Ruanda tombé dans l'oubli, *Gr. Lacs*, 66, 24—26. — *Grunne, D. de*, O. S. B., Les Herero et Michael Scott, *B M*, 1950, 109—123. — *Le Brun Keris, G.*, Une expérience concluante: Le centre pilote de Bangui, *B M*, 1950, 234—239. — *Malengreau, G.*, Lovanium: Centre Universitaire Congolais, *B M* 1950, 55—59. — *Quevrin, H. M. A.*, L'église au Ruanda-Urundi, *B M*, 1950, 93—100. — *Rath, J. Th. C. S. Sp.*, Der Spiritanermissionare Freuden und Sorgen, *Echo a. d. Miss.*, 1950, 36—41. — Zusatz zu 833: *Rath, J. Th.*, *Echo aus d. Miss.*, 1950, 106—109, 170—172. — *Sekabaka, H.*, Le premier baptisé des abbés du Ruanda, *Gr. Lacs*, 66, 43—46. — L'insurrection malgache, *B M*, 1950, 157—171, 255—276.

Münster i. W.

B. Kromer C. S. Sp.

Ernst Schäfer, Über den Himalaja ins Land der Götter. Auf Forscherfahrt von Indien nach Tibet, Braunschweig 1950, Verlag Vieweg u. Sohn, 200 Seiten, gbd. DM 9,60.

Das Werk des bekannten Forschungsreisenden, der von Kalkutta über die Pässe des Himalaja nach Tibet wandert, hat auch den Boten des Evangeliums etwas zu sagen. Es werden Wege in abgelegene Gebiete aufgedeckt, wo die Kirche noch nicht gepflanzt ist, und man erlebt die vielfachen Schwierigkeiten beim Vordringen in Neuland. Anschaulich wird über Natur, Volkstum und religiöse Gebräuche berichtet. Lehrreich ist die von dem Forscher befolgte Methode der Anpassung an Tier und Mensch, der er zum Teil seine Erfolge verdankt. „Nicht die Technik des Schießens macht den erfolgreichen Expeditionsjäger aus, sondern das Einfühlen in die webende Natur, in die Gemeinschaft der lebendigen Wesen: das Selbst-zum-Tier-werden, das ‚Denken‘ und ‚Fühlen‘ mit dem

Wilde“ (S. 39). Für die Einfühlung in fremdes Volkstum gibt Schäfer Anweisungen, die auch für den Missionar gelten: „Um Problematisches in Positives zu verwandeln, müssen wir sie (die Eingeborenen) ganz auf ihre Art behandeln, und wir werden alles erreichen, was uns und ihnen gut und nützlich ist. Also heißt des Rätsels Lösung: nachgeben, ohne sich aufzugeben. Es kommt darauf an, sich in die Seele des anderen hineinzuversetzen, ohne sich durch dieses Teilnehmen an einer fremden Welt zu verlieren. Immer heißt es, die Klüfte mit wohlwollendem Verständnis zu überbrücken. Dann fügt sich vieles ganz von selbst; die Achtung wird eine gegenseitige, und der Glaube wächst... Vertrauen ausströmen, Vertrauen bewahren und die Fähigkeit besitzen, das einmal gewonnene Vertrauen nicht zu enttäuschen, ist das Geheimnis. Allenthalben neigt der Forscher dazu, über Menschen und Schicksale hinweg eigenwillig zu disponieren. Um einer ungewissen Zukunft willen verschleudert er die Gegenwart, die doch die einzige Trumpfkarte ist, die er sicher in der Hand hält“ (S. 19). Vorbildlich für missionarische Reiseberichte ist die feine Bildausstattung und der ansprechende Stil.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Auer, Theodor Wilhelm, Die Pharaonen des Buches Exodus, Friedrich Pustet, Regensburg 1951, 54 Seiten, DM 4,—.

Als Pharao der Bedrückung wird Thutmosis III angesehen, als Pharao des Auszugs Amenophis IV — Echnaton. Diese schon von anderen, wie Hubert Grimme, vertretene Meinung glaubt der Verfasser über die bisherigen Lösungsversuche hinaus vor allem durch innere Argumente beweisen zu können. Solche gewinnt er aus dem Persönlichkeitsbild dieser Pharaonen und aus Ereignissen ihrer Regierungszeit. Wenn dabei der Sonnenhymnus des Echnaton zu viel späteren Stellen des AT in Vergleich gesetzt und aus der Ähnlichkeit erschlossen wird, daß Echnaton den Moses und israelitische Anschauungen gekannt habe, so ist das ein wissenschaftlich unmöglicher Schluß. Wenn ein Suchen nach neuen Möglichkeiten auch anzuerkennen ist, so ergibt die Schrift von A. doch wohl, daß die aufgeworfene Frage in Beschränkung auf diesen kleinen Ausschnitt aus dem Problem der atl. Chronologie nicht zu lösen ist.

Münster i. W.

Dr. H. Eising

Simeon der Theologe, Licht vom Lichte. Hymnen, deutsch von *Kilian Kirchoff*, Hochland-Bücherei: Kösel-Verlag, München 1951, 309 Seiten, DM 12 50.

Man nimmt dieses Buch nicht nur als Werk des großen byzantinischen Mystikers ehrfürchtig zur Hand, sondern auch im Andenken an den verdienten Übersetzer ostkirchlicher religiöser Dichtung, der zur Zeit des Nationalsozialismus ein Märtyrer seiner aufrechten Gesinnung geworden ist. Er gab diese vortreffliche Auswahl von Hymnen schon 1930 heraus, die jetzt gut ausgestattet in zweiter Auflage erscheint. Es ist natürlich unmöglich, die Fülle und Tiefe dieser mystischen Gesänge auch nur anzudeuten. Man muß sie schon sehr bedachtsam und am besten sprechend lesen, um sich dabei auch der edlen Sprache der Übersetzung zu freuen. Freilich könnte man an dieser oder jener Stelle einen anderen Ausdruck für besser halten. Vielleicht wäre bei versartiger Übersetzung auch ein entsprechender Druck angebracht gewesen, wobei auch eine Andeutung von Sinnabschnitten den Weg durch die Gedankenfülle der Hymnen erleichtert hätte. Doch freuen wir uns dieser Probe ostkirchlicher Mystik, die auch zu einem Vergleich mit deutscher Mystik und anderen Zeugnissen des Gotterlebens einlädt.

Münster i. W.

Dr. H. Eising

Fürst Alois zu Löwenstein- Wertheim- Rosenberg

† 25. Januar 1952 in Bonnbadt



Am Feste der Bekehrung des Völkerapostels, an dem die Kirche sich der missionarischen Großtaten des hl. Paulus dankbar erinnert, ist der Ehrenvorsitzende unseres Instituts im 81. Lebensjahre selig im Herrn entschlafen.

Fürst Löwenstein ist durch seine langjährigen Bemühungen um die deutschen Katholikentage weiteren Volkskreisen nahegetreten. Uns ist der hohe Verstorbene teuer und unvergeßlich durch seine Dienste im Bereich der Missionswissenschaft. Von 1911 bis 1948 war er der erste Vorsitzende des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Seine Verdienste um das Institut wurden anlässlich seines 70. Geburtstages im Jahre 1941 in der ZMR näher gewürdigt. In den folgenden Jahren, die für das Institut und die Zeitschrift eine schwere Krise bedeuteten, hat sich der Vorsitzende mit Rat und Tat an dem Wiederaufbau der missionswissenschaftlichen Einrichtungen beteiligt, wie zahlreiche Briefe dokumentarisch beweisen. So stellte er am 8. März 1946 in einem Schreiben an den Schriftleiter u. a. die bedrängenden Fragen: „Wie denken Sie über eine Wiederauferstehung des Instituts? Könnten Sie in absehbarer Zeit die erste Nummer der Zeitschrift seit ihrem erzwungenen Hinscheiden herausbringen? Liegt soviel Material bereit, einigermaßen aktuelles Material, daß einer ersten Nummer die zweite und dritte im gewünschten Tempo folgen könnte?“ Es ist also auch der tatkräftigen Führung des Fürsten zu verdanken, daß bald nach Kriegsende vieles wieder in Gang kam und die ZMR im Jahre 1947 wieder erscheinen konnte. Mit Rücksicht auf sein Alter legte der Fürst 1948 seinen Vorsitz im Institut nieder und wurde darauf zum Ehrenvorsitzenden ernannt.

Beim Rückblick auf die langjährige und selbstlose Mitarbeit des Fürsten müssen wir bekennen, das wir ihm zu tiefem Dank verpflichtet sind. Sein Name ist mit der Geschichte des Instituts und der Zeitschrift unlöslich verknüpft, seine Persönlichkeit ist ein Vorbild für die fruchtbare Zusammenarbeit von Laien und Klerus im Missionswesen. In Münster wurde am 4. Februar in der Franziskanerkirche ein Gedenkgottesdienst für den Verstorbenen vom Institut gefeiert. Möge Alois zu Löwenstein das in der Meßliturgie des 25. Januar erlebte „patrocinium“ des Völkerapostels auch an sich vor dem Richterstuhle Gottes erfahren haben.

R. i. p.

Bm

DIE KATECHETISCHE SITUATION IN CHINA VOR 1949

Durch die zielbewußte und rücksichtslose Religionspolitik der kommunistischen Regierung ist das katholische Missionswerk in China ernstlich bedroht. Daran kann weder der mutige Widerstand der weitaus überwiegenden Mehrheit des Klerus und christlichen Volkes, noch auch der aus zahlreichen Tatsachenberichten eindeutig hervorleuchtende Heroismus vieler Verfolgter etwas Wesentliches ändern. Durch die Kirchenverfolgung wurde besonders auch die katechetische Unterweisung schwer getroffen und eine außerordentlich ungünstige katechetische Situation geschaffen. Doch schon vor dem Einbruch des Kommunismus war die katechetische Gesamtlage unbefriedigend, ja streckenweise geradezu besorgniserregend. Jedenfalls war der religiöse Unterricht in inhaltlicher, methodischer und organisatorischer Hinsicht allzu wenig auf die gegenwärtige Belastungsprobe vorbereitet.

Um den Ernst der katechetischen Lage von heute voll zu erfassen, muß man sich vor allem über die Situation klar sein, welche der Kommunismus in China bereits vorfand. Darum soll dieser Aufsatz zunächst einmal die katechetische Lage vor 1949 zur Darstellung bringen. Ein folgender Aufsatz wird sodann versuchen, die gegenwärtige durch den Kommunismus geschaffene katechetische Situation zu charakterisieren und einen Ausblick auf die drängendsten Gegenwartsaufgaben des katechetischen Apostolates für China zu bieten².

I. EIGENART DER KATECHETISCHEN SITUATION

1. *Uneinheitlichkeit der Lage*

Es ist nicht leicht, ein einigermaßen zutreffendes Bild der religiösen Unterweisung in den Jahren vor 1949 zu geben. Die katechetischen Verhältnisse der verschiedenen Missionsgebiete Chinas

¹ Anmerkung der Schriftleitung. — Der Verfasser war Professor für Dogmatik und Katechetik im Regionalseminar in Hopé (China) und wirkt zur Zeit auf gleichem Wirkungsfeld im chinesischen Seminar in Manila (Philippinen), wohin das Regionalseminar von Hopé verlegt wurde. Er gilt als der maßgebliche Fachmann der chinesischen Mission auf dem Gebiete der Missionskatechetik.

² Der Aufsatz stützt sich auf folgende Arbeiten des Verfassers: 1. *De institutione christiana in Sinis*, ein Memorandum, auf Verlangen des Internuntius Antonio Riberi Ende 1947 ausgearbeitet und den Missionaren in chinesischer (*Vox Cleri*, V [1948] Heft 6—7) und englischer Übersetzung (*China Missionary*, I [1948] Heft 4—5) dargeboten. 2. *How to better the catechetical institution in China*, Referat auf dem Nationalkongreß für katholische Erziehung (Shanghai 15.—21. Fe-

wiesen zu große Unterschiede auf. Das galt schon für die Zeit vor dem Krieg (1937—1945) und den folgenden inneren Unruhen. Selbst die *äußere Gestalt der religiösen Unterweisung* war nach den verschiedenen Missionsfeldern sehr verschieden. So erteilten z. B. die Scheutvelder Patres, die im Norden des chinesischen Missionsfeldes unter sozial günstigen Verhältnissen arbeiteten, die religiöse Jugendunterweisung allgemein in ziemlich gut ausgebauten katholischen Volksschulen; die Volksschule war — wenigstens grundsätzlich — von jedem katholischen Kind zu besuchen. Der Großteil der übrigen Missionen konnte dieses Ideal noch lange nicht verwirklichen. Der Missionar suchte wenigstens in seiner Hauptstation eine mehr oder weniger gut ausgebaute, regelrechte Volksschule zu unterhalten und dafür aus seinem Distrikt möglichst viele Schüler zu gewinnen. Für sehr viele Kinder mußte aber in deren Christengemeinde eine sogenannte „Gebetschule“ wenigstens den nötigen religiösen Unterricht bieten. In Südchina war auch diese Lösung vielfach undurchführbar. Die Kinder hatten untertags die öffentliche heidnische Schule zu besuchen. So mußte man den Katechismus-Unterricht in Abend- oder Sonntagsschulen erteilen³.

Auch die *äußere Gestalt der Unterweisung der Taufbewerber* wechselte nach den verschiedenen Missionsfeldern. Das Shanghaier Nationalkonzil (1924) hatte vor allem geschlossene Katechumenate mit eigenen Katechumenathäusern, etwa nach Art von Exerzitienhäusern, dringend empfohlen (n. 627). In diesen geschlossenen Katechumenaten pflegten die Taufbewerber nach vorausgegangener Prüfungszeit einige Wochen vor der Taufe einen regelrechten religiösen Schulungskurs durchzumachen. Diese Methode wurde besonders von den Steyler Patres eifrig gepflegt und weiter ausgebaut. Jesuiten setzten die Unterweisung im geschlossenen Katechumenat mit Vorliebe an den Anfang des eigentlichen Katechumenats. Nach dem mehrwöchentlichen Schulungskurs wurde der Taufbewerber zu weiterer Erprobung im gewöhnlichen Alltagsleben entlassen und erst nach günstigem Verlauf dieser Probezeit zur Taufe zugelassen.

bruar 1948). 3. *The position of the Missions in China from the Catechetical Point of View*, in „Lumen Vitae“, III (1948) 786—806. Vgl. auch *A. Drexel SJ*, *La catéchèse devant la mentalité chinoise*, in „Lumen Vitae“, I (1946) 435—453, mit besonderer Berücksichtigung der psychologischen Seite unserer Frage.

³ Die große Uneinheitlichkeit der katechetischen Situation, schon in der Zeit vor dem letzten Krieg, geht auch sehr klar aus der gut dokumentierten Darstellung hervor, die *J. Thawen SUD* für jene Zeit bietet: *Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern* (Wien 1935) 82—117.

Nicht minder wies auch die *katechetische Aufgeschlossenheit der Missionare* und die von ihnen bevorzugte *Unterrichtsmethode* nach den verschiedenen Missionsfeldern bedeutende Unterschiede auf. In den letzten Jahren vor dem Krieg und noch in den ersten Kriegsjahren zeigten besonders die von belgischen Missionaren (Scheutvelder Patres) betreuten nördlichen Missionsgebiete und die von deutschen Missionaren betreuten Missionen der Provinz Shantung (Steyler Patres, Franziskaner) hoffnungsvolle katechetische Tätigkeit, die sich durch fruchtbare katechetische Schriftstellerei im Sinne der modernen Katechetischen Bewegung auch nach außen kundgab⁴. Leider sind gerade diese Gebiete durch den Krieg und erst recht durch die folgenden inneren Wirren hart mitgenommen worden. Besonders zu bedauern war die Konfinierung der belgischen Missionare durch die Japaner (1943). Die eben begonnenen vielversprechenden „Editiones Catecheticae“ (Tatung, Provinz Shansi) mußten die Arbeit einstellen. Der Verlag hatte im Jahre 1941 mit der Herausgabe zweier katechetischer Zeitschriften ein katechetisches Apostolat von großer Bedeutung begonnen⁵. In normalen

⁴ Eine ziemlich vollständige Zusammenstellung und kritische Wertung der damals in China erschienenen katechetischen Literatur bietet *J. Hofinger SJ*, *Ex recentiore litteratura catechetica*, in „Collectanea Commissionis Synodalis“, Peking 15 (1942) 146—165. Einige besonders wichtige Versuche zur Lösung des Katechismusproblems für China behandelt ausführlich *J. Hofinger SJ*, *In via ad bonum catechismum elementarem*, in „Catecheticum“ Tantungfu I (1941—43) 94—107, 190—216, 343—356, 427—436. Auf Wunsch des Shanghai Nationalkongresses für christliche Erziehung (1948) hat der Verfasser in Zusammenarbeit mit einigen anderen Fachleuten eine Liste der für die katechetische Unterweisung besonders in Frage kommenden katechetischen Literatur zusammengestellt und im „China Missionary“ I (1948) 332—334 veröffentlicht. Die Tüchtigkeit der Steyler Patres im katechetischen Unterricht kam unter anderem auch dadurch deutlich zum Ausdruck, daß das Erste Chinesische Nationalkonzil (Shanghai 1924) die Ausarbeitung des neuen chinesischen Einheitskatechismus einer katechetischen Kommission unter der Leitung des hochverdienten Apostolischen Vikars von Yenchow, Bischofs Henninghaus, anvertraute. Bischof Henninghaus nahm sich der übertragenen Aufgabe mit seiner gewohnten Hingebung und Gründlichkeit an. 1943 konnte der neue Katechismus endlich promulgiert werden; er war für seine Zeit eine gute katechetische Leistung, die sich durch kluge Beschränkung und Anpassung auszeichnete. Sie hat sich vor allem von der chinesischen Katechismustradition und dem deutschen Einheitskatechismus von 1925 inspirieren lassen. Von diesem Katechismus liegt auch eine deutsche und lateinische Übersetzung durch *Theodor Mittler SVD* (Yenchow 1937) vor.

⁵ Für die Missionare war das „Catecheticum“ bestimmt. Es brachte Artikel in lateinischer, französischer und englischer Sprache. Für die Katechisten und Lehrer gaben die „Editiones Catecheticae“ eine chinesische Zeitschrift heraus: „Ch'ao-hsing chiao-yü“ (Übernatürliche Erziehung).

Zeiten hätten durch diese Zeitschriften die Grundgedanken der neuen Katechetischen Bewegung innerhalb weniger Jahre Gemeingut der Missionare und Katecheten Chinas werden können. Unter den Diözesen Mittelchinas ragte besonders die blühende Mission von Shanghai (französische Jesuiten) durch intensive Pflege der religiösen Jugendunterweisung hervor. Sie war wohl die einzige Missionsdiözese Chinas, die, wenigstens für den katechetischen Unterricht in der Stadt Shanghai, auch moderne Unterrichtsmittel wie den Film in bedeutendem Ausmaß heranzog und planvoll in das Unterrichtsprogramm einzubauen suchte. Ebenso dürften auch die großen katechetischen Wettkämpfe, welche der seeleneifrige Bischof Haouissée SJ⁶ die verschiedenen Missionsschulen in seiner Gegenwart austragen ließ, kaum anderswo in China ihresgleichen gefunden haben. In Südchina bemühten sich besonders die amerikanischen Missionare von Maryknoll um die Hebung des katechetischen Unterrichts. Der wichtigste katechetische Verlag Südkinas war die unter P. Maestrinis PIME rühriger Leitung aufstrebende „Catholic Truth Society“ in Hongkong. Kein Zweifel, daß alle diese Bemühungen für die Zukunft zu recht schönen Hoffnungen für die gesamte chinesische Mission berechtigten. Aber es handelte sich dabei doch mehr um *gute Ansätze*, die für sich allein nicht genügen konnten, denen zunächst auch die notwendige planvolle Zusammenarbeit untereinander fehlte und die gegenüber der katechetischen Lage der übrigen Diözesen Chinas doch eben glückliche Ausnahmen bildeten. Der so verschiedene katechetische Stand der chinesischen Missionsdiözesen hatte seinen Grund vor allem in der verschiedenen Herkunft der ausländischen Missionare und ihrer allzu ungleichen katechetischen Ausbildung. Natürlich spielten auch äußere Umstände — starke Behinderung der Missionstätigkeit durch Naturkatastrophen (Hungersnot), Krieg und Revolution — eine bedeutende Rolle.

Wie groß übrigens die Unterschiede zwischen den verschiedenen Missionsdiözesen auch gewesen sein mögen, immerhin dürfte es im ganzen weiten China *keine einzige Missionsdiözese* gegeben haben, in der der gesamte religiöse Un-

⁶ Bischof *Haouisée* hat auch einen Kommentar zum neuen Shanghaier Katechismus verfaßt: Chiao-li wen-ta chiao-shou-fa Commentaire litteral et methodique du Catéchisme moyen du Vicariat de Shanghai (Shanghai 1940). Der neue Shanghaier Katechismus weicht von dem ungefähr gleichzeitig promulgierten chinesischen Einheitskatechismus etwas ab. Der Kommentar stellt gewissermaßen eine Synthese zwischen der alten exegetischen Methode und der neuen psychologischen (Münchener) Methode dar. Näheres darüber in „Catecheticum“ I (1941—3) 217 und in „Collectanea Comm. Synod.“ 15 (1942) 152—3.

terrichtet, wenigstens in den Grundzügen, bereits nach den *Hauptrichtlinien moderner Katechetik reorganisiert* war. Soweit sich eine durchgreifende Reform im Sinne der modernen katechetischen Bewegung zeigte, blieb sie doch allzu sehr auf einzelne gut geführte Schulen, besonders in den Städten, beschränkt. Das ist nicht zu verwundern. Auch in den sogenannten „christlichen“ Ländern haben sich die Forderungen der Katechetischen Bewegung nur allmählich und mit außerordentlich großen territorialen Unterschieden und Verspätungen durchsetzen können. In den Missionsländern wurde das Gedankengut der Katechetischen Bewegung naturgemäß erst später bekannt. Zu geringer lebensvoller Kontakt mit dem Geistesleben der katechetisch führenden Länder, mangelhafte Ausbildung der Missionare und leider auch der Fachprofessoren für die Seminare haben diese naturgemäße Verspätung etwas bedenklich anwachsen lassen. Zudem stellten sich in der Mission auch beim besten Willen verantwortlicher Stellen der Verwirklichung der neuen katechetischen Ideale ungleich größere Schwierigkeiten entgegen als in den katechetisch führenden Ländern Europas und Amerikas mit ihren hochentwickelten Volksschulen und dem sorgfältig durchgebildeten Lehrpersonal. Seit Ausbruch des japanischen Konfliktes häuften sich in allen Missionen Chinas die Schwierigkeiten. Nicht wenige Missionen hatten um ihre Existenz zu ringen. An eine durchgreifende katechetische Reform war da beim besten Willen nicht mehr zu denken.

Zweifellos hat es auch vielfach am rechten Verständnis für die Dringlichkeit einer umfassenden katechetischen Erneuerung gefehlt. Die ungünstigen Zeitverhältnisse legten von vornherein den Gedanken eines weiteren Aufschiebens nahe. Und war die Angelegenheit wirklich so dringend? Konnte man nicht mit Recht auf die *schönen Erfolge* hinweisen, die der religiöse Unterricht auch *in der bisherigen Form* hervorgebracht hatte?

2. Ausmaß der Missionskatechese

Tatsächlich besaßen die Altchristen, die in ihrer Jugend in der üblichen Weise wenigstens eine Gebetsschule besucht hatten, ein *ziemlich umfangreiches religiöses Wissen*, das den Vergleich mit dem Durchschnitt der abendländischen Christen gewiß nicht zu scheuen hatte. In den Volksschulen der Mission wurde täglich wenigstens eine Stunde dem religiösen Unterricht gewidmet. In den sogenannten „*Gebetsschulen*“, wie sie bis in die letzten Jahre in der chinesischen Mission weithin in Übung waren, bildete der Unterricht in der christlichen Religion sogar den einzigen Hauptgegenstand, dem Tag für Tag mehrere Unterrichtsstunden gewidmet wurden (Katechismus, Biblische Geschichte, Erklärung und Einlernung der vielen schwierigen, in der alten Literatursprache abgefaßten Gebete). Die Kunst des Lesens und Schreibens wurde in der reinen Gebetsschule an Hand der religiösen Texte (Katechismus, Gebetbuch) erlernt. Daneben bürgerte sich in den letzten Jahr-

zehnten immer mehr der Brauch ein, die Schüler auch in der Gebetschule wenigstens mit den Grundbegriffen der Rechenkunst und der neuen Reichssprache (Kuo-yü) bekannt zu machen. So primitiv der Unterricht der alten Gebetsschule gewesen sein mag, er hatte für seine Zeit große Bedeutung und bei guter Handhabung hinreichende Erfolge. Die große Mehrzahl der christlichen Kinder verdankte ihm ein verhältnismäßig reiches religiöses Wissen, ja sogar einen gewissen Bildungsvorrang vor so vielen heidnischen Analphabeten, die niemals in ihrem Leben auf einer Schulbank gesessen haben. Durch den großen Aufschwung der staatlichen Volksschule war das allerdings anders geworden. Die alte Gebetsschule stand weit hinter der neuen Volksschule zurück. Schon aus diesem Grunde mußte die primitive Gebetsschule einer regelrechten katholischen Volksschule weichen. Die Kirche hatte alles Interesse daran, daß der Bildungsgrad der Christen nicht zu sehr unter das Niveau der Heiden herabsank. Übrigens hat bereits in der Blütezeit der Gebetsschule ein recht beträchtlicher Teil der christlichen Kinder nach einigen Jahren Unterrichts in der Gebetsschule die gründlichere Schulung einer Missionsvolksschule erhalten.

Weniger gut war es, aufs Ganze gesehen, mit dem *Unterricht der Neuchristen* bestellt. Gewiß, wer von den Neuchristen vor der Taufe die volle Schulung eines geschlossenen Katechumenates⁷ durchgemacht hatte, hatte schon vor der Taufe ein durchaus genügendes religiöses Wissen erhalten. Doch wird jeder Kenner der Lage ohne weiteres zugeben, daß die Unterweisung der Taufbewerber tatsächlich sehr verschieden gehandhabt wurde und daß auch von Missionaren sehr tüchtiger Missionsorden — gegen die klaren Be-

⁷ Einen recht guten Einblick in den Lehrgang, Stoffauswahl und Stoffgliederung eines vierwöchentlichen letzten Unterrichtes auf die Taufe bietet Zmarzly SUD, Unterricht im Katechumenat, in „Collectanea C. S.“ 14 (1941), 486—524. Diese tüchtige, von der modernen Katechetik inspirierte Arbeit ist auch als Extranummer der „Missions-Korrespondenz“ erschienen, welche die Steyler Patres in Kaomi (Shantung) herausgaben. Seite 177—180 bietet Zmarzly recht bemerkenswerte Skizzen für die Katechesen der vier Katechumenatswochen. Einen Kursus ausgearbeiteter Katechesen für das Katechumenat, alles in allem mehr nach älterer Lehrart, gab P. Kapfenberg chinesisch heraus: Ling-hsi yao-li chiang-hua (Erklärung der christlichen Lehre für Taufbewerber), Yenchow 1940—42 (3 Bde.). Näheres darüber in „Collectanea“ 15 (1942) 155—158. Über die Praxis des geschlossenen Katechumenates für die Zeit vor dem Kriege vgl. besonders Beckmann, Die katholische Missionsmethode in China (Immensee 1931), 178—191. Dort auch gute geschichtliche Notizen. Kürzere Zusammenfassung des Standes der Vorkriegszeit bei J. Thauen SUD, Religiöse Unterweisung in den Heidenländern, 91—99. Dort auch Stoffverteilungsplan, den Msgr. Otto CICM für einen zwölf-tägigen Katechumenatskursus gab.

stimmungen des eigenen Ordens — nicht selten ohne hinreichende Unterweisung und Erprobung getauft worden ist. Immer wieder ließ man sich von einem falschen Eifer einreden, das Eisen müsse eben geschmiedet werden, solange es heiß sei, der fehlende Unterricht könne schließlich nach der Taufe noch hinreichend ergänzt werden. Leider wurden zu früh getaufte Neuchristen fast immer laue Christen, die der Mission immer mehr entglitten, und die stattliche Zahl der „Nolentes“ — Christen, die nicht mehr zu den Sakramenten kamen — weiter vermehrten.

Man wird alles in allem wohl ohne Schönfärberei sagen dürfen, daß die große Mehrzahl der Altchristen (im Jugendunterricht) und jedenfalls ein Gutteil der Neuchristen (im Katechumenat) einen quantitativ hinreichenden Glaubensunterricht empfangen haben. Freilich läßt sich das nur für die Zeit vor dem chinesischen Konflikt behaupten. Seit 1937 litt der regelmäßige Religionsunterricht vielerorts aufs schwerste durch die ungünstigen äußeren Umstände.

Wohl war das Missionswerk nicht überall in gleicher Weise behindert. In den Städten konnte der Unterricht der Missionsschulen vielfach ohne allzu große Störungen weitergeführt werden. Viel schlimmer stand es mit den Schulen auf dem Lande. Das hing mit der Eigenart der Kriegsführung zusammen. Die Städte waren meist bleibend in japanischer Gewalt. Die Schulen auf dem Lande hatten unter den Fährnissen eines erbitterten Guerillakrieges zu leiden. Wohl wurde der Unterricht in den Missionsschulen, solange es noch einigermaßen möglich war, wenigstens in vereinfachter Form fortgesetzt. Oft mußte er für längere Zeit ausgesetzt werden. In der übrigen Zeit mußte man sich nur allzu oft mit einem sehr verminderten Erfolg zufrieden geben. Auch in recht gut verwalteten Missionen entbehrte ein Gutteil der christlichen Jugend des Unterrichts. In den paar Nachkriegsjahren (1945—49) hat sich die Gesamtlage nicht gebessert. Weite Gebiete des chinesischen Missionsfeldes standen bereits bei Ende des Krieges unter kommunistischer Kontrolle, bald kamen weitere blühende Missionen unter die Herrschaft der Kommunisten, die nun immer mehr die Maske abwarfen und ihre Religionsfeindlichkeit immer offener hervorkehrten. So kam es, daß bereits um 1949 ein nicht unerheblicher Teil der christlichen Jugend des verhältnismäßig gründlichen Unterrichtes der Vorkriegszeit entbehrte, vielen fehlte selbst das notwendige religiöse Wissen. In dieser kritischen Lage wirkte sich der Mangel entsprechender Familienkatechese besonders verhängnisvoll aus. Die Familienkatechese war seit Jahrzehnten stark vernachlässigt worden, man hatte die ganze Hoffnung auf den religiösen Unterricht der Missionsschule gesetzt und das katechetische Unvermögen der Familie einfach als Tatsache hingenommen. Auch die Eltern betrachteten den religiösen Unterricht ausschließlich als Aufgabe der Schule und glaubten, ihre Pflicht dadurch genügend zu erfüllen, daß sie die Kinder nicht in die heidnische, sondern in die christliche Schule schickten. Wohl lernten die christlichen Kinder durch das gemeinsame Morgengebet und Abendgebet in der Familie die üblichen altehrwürdigen Gebete hersagen. Aber wer konnte diese kaum verständlichen Gebete dem Kinde erklären? Wie viele deutsche Mütter könnten übrigens ihrem Kinde

die täglichen Gebete erklären, wenn diese Gebete etwa in mittelhochdeutscher Sprache abgefaßt wären? Der neue Katechismus war 1934, drei Jahre vor Ausbruch des japanischen Konfliktes, eingeführt worden; er war den älteren Christen neu. Aber nicht darin lag letztlich die Hauptschwierigkeit. Die christlichen Eltern waren bisher wirklich nicht gewohnt, ihren Kindern den Katechismus beizubringen — und althergebrachte Gewohnheit ist bei konservativen Christen, auch in China, eine Großmacht, die es mit Papst und Kaiser aufnimmt. Dabei litten viele christliche Eltern selber unter dieser Unzulänglichkeit, man sah die schlimmen Folgen, aber man fühlte sich einfach hilflos und unfähig, die bisher von der Schule geleistete Arbeit in vereinfachter Form durch Unterricht in der Familie zu ersetzen. In nicht wenigen Fällen mögen eifrige christliche Jungfrauen⁸ eingesprungen sein, außerhalb eines eigentlichen Schulunterrichtes Kinder um sich gesammelt und wenigstens in den wichtigsten Glaubenswahrheiten unterrichtet haben. Aber in noch viel mehr Fällen geschah leider nichts, um den Ausfall des religiösen Unterrichtes der Schule einigermaßen zu kompensieren.

3. Qualität der Missionskatechese

So bot die katechetische Situation Chinas um 1949 schon in bezug auf das Ausmaß der tatsächlich erteilten religiösen Unterweisung ein trauriges Bild, besonders traurig und besorgniserregend mit Rücksicht auf die hereinbrechende Verfolgung, welche gerade die ungenügend unterrichtete Jugend vor die schwerste Belastungsprobe stellen sollte. Doch auch die *Art und Weise*, in der die religiöse Unterweisung im allgemeinen erteilt zu werden pflegte, gab für jeden tiefer blickenden Beobachter Anlaß zu begründeter Besorgnis. Das Bild, welches die katechetische Unterweisung im vorkommunistischen China zeigte, bietet im großen und ganzen die gleichen vorherrschenden Grundzüge, wie die katechetische Unterweisung der christlichen Länder vor dem Sieg der Katechetischen Bewegung. Nur ist dabei zu beachten, daß sich manche Mängel im Missionsland besonders schädlich ausgewirkt haben.

Das gilt vor allem vom *religiösen Intellektualismus*, welcher der älteren religiösen Unterweisung in China und anderswo vielfach anzuhaften pflegte. Bei Kindern und Jugendlichen, die in einer

⁸ In jeder größeren Gemeinde von Altchristen dürfte es gottgeweihte Jungfrauen gegeben haben. Sie hatten meist bessere Ausbildung als die übrigen Frauen erhalten, lebten entweder zurückgezogen in der Familie, oder widmeten sich dem Werk der Glaubensverbreitung, besonders durch Unterricht in den Gebetsschulen für Mädchen. Die Bischöfe suchten in den letzten Jahrzehnten immer wieder den Stand der christlichen Jungfrauen durch bessere aszetische und Allgemeinausbildung zu heben, sie in ordensähnlichen Vereinigungen zusammenzuschließen. Vgl. Primum Concilium Sinense (1924) n. 196. Die Kommunisten richteten ihre Angriffe von Anfang an gegen diesen Stand, besonders auch wegen des Zölibats, der das Gemeinwohl schädige.

ganz christlichen Atmosphäre aufwachsen, mag ein stark intellektualistisch eingestellter Religionsunterricht oftmals ohne größere Schädigung des religiösen Lebens abgehen, der Intellektualismus der Schule wird durch das intensive religiöse Leben der Umwelt weitgehend paralysiert. Nicht so in der Mission; da muß ja — besonders wenn die Familienerziehung zu wünschen übrig läßt — das religiöse Leben durch die Schulkatechese erstmals geweckt und fest begründet werden. Oftmals kam es übrigens gar nicht zu wirklichem Intellektualismus. Der überbelastete jugendliche Verstand suchte seine Bürde ganz von selber auf das mehr mechanisch arbeitende Gedächtnis abzuwälzen. Man wird wohl kaum in Abrede stellen können, daß die religiöse Jugendunterweisung im Gebiet der chinesischen Mission der *Gefahr eines allzu gedächtnisfrohen Religionsunterrichtes* durch Einfluß der alten chinesischen Unterrichtsmethode besonders ausgesetzt war⁹ und dieser Gefahr auf weite Strecken hin doch allzu sehr erlegen ist. Natürlich hat dadurch die Vitalität des Religionsunterrichtes, die gerade in der Mission von solcher Bedeutung ist, empfindlich gelitten. Wohl war hinsichtlich der Belastung des Gedächtnisses, wiederum nicht ohne starke Beeinflussung durch die moderne chinesische Schule, bereits eine merkliche Besserung zu verzeichnen. Aber man hätte auf diesem Wege schon ein gut Stück weiter voranschreiten müssen.

Wie anderswo führte auch in China der intellektualistisch gerichtete Religionsunterricht letztlich oft zu einem falschen Scheinwissen und nicht so sehr zu einem tiefen, wenn auch der Eigenart des Katechumenen angepaßten Eindringen in den eigentlichen Sinn und Gehalt des christlichen Evangeliums. Hier lagen wohl mit die bedeutendsten Mängel der bisherigen Missionskatechese Chinas: Aufs Ganze gesehen, ist es ihr noch nicht in genügendem Ausmaß gelungen, das Wesentliche beherrschend in den Vordergrund der religiösen Unterweisung zu stellen, das Evangelium Christi als ein lichtvolles Ganze von beglückender Schönheit vorzulegen, eben als eine wohlgefügte Ordnung letzter und höchster Werte, und nicht so sehr als ein System mehr oder weniger lästiger, wenn auch noch so sinnvoller Pflichten¹⁰. Gerade in der Missionskatechese ist es von größter

⁹ Die ältere chinesische Schule begann mit dem mechanischen Memorieren der chinesischen Klassiker. Die moderne chinesische Schule wandte sich scharf gegen das Memorieren unverständener Texte und überhaupt gegen die vorzeitige Verwendung klassischer Texte im Schulunterricht. Im Unterricht der Elementarschule sollte nur die neue Reichssprache — Kuo-yü — gelehrt werden.

¹⁰ Diese gerade auch für die Missionskatechese besonders wichtigen Grundfragen der materialen (inhaltlichen) Katechetik wurden in den ersten Jahrzehnten wohl auch von der Katechetischen Bewegung vielfach etwas stiefmütterlich behandelt. Ausführlich handelt darüber, besonders über die wichtige Frage nach der rechten Gliederung des katechetischen Lehrgutes, J. Hofinger SJ, *De apta divisione materiae catecheticae*, in „Collectanea Comm. Syn.“ (Peking) 13 (1940)

Bedeutung, daß sie in allen ihren Zweigen und Stufen das christliche Glaubensgut schlicht, aber so lichtvoll wie möglich als das darbiete, was es eben seinem innersten Wesen nach ist, als die beglückende Kunde von unserer unverdienten, über alles herrlichen Erlösung und Erhebung, die uns in Christus Jesus zuteil geworden ist. Unter dieser Rücksicht hat die Missionskatechese in China, aufs Ganze gesehen, wohl noch nicht ganz ihrer Aufgabe entsprochen. Es dürfte wohl kaum zu streng geurteilt sein, wenn man einen gewissen *Mangel an religiöser Vitalität*, den man trotz so vieler herrlicher Teilerfolge, auf bedeutende Strecken hin feststellen mußte, zu einem guten Teil aus Mängeln der Missionskatechese herleitet. Die Missionskatechese war eben doch zu intellektualistisch, formalistisch, zu wenig vital.

An diesem Mangel der bisher üblichen Unterweisung hatte gewiß auch die unvollkommene katechetische Unterrichtsmethode ihren Anteil. Trotz zahlreicher Ausnahmen wird man wohl sagen müssen, daß, aufs Ganze gesehen, die textanalytische Methode ihre Vorherrschaft in der Missionskatechese weiter behaupten konnte. Hatte diese Methode schon in den christlichen Ländern den Intellektualismus des religiösen Unterrichts in schädlicher Weise gefördert, so erst recht in der chinesischen Mission, wo sie durch die Kombination mit der veralteten chinesischen Lehrart oft noch mehr entartete und nicht selten zu einer dürren, gehaltlosen Erklärung der chinesischen Schriftzeichen des zu erklärenden Textes absank¹¹.

583—599, 729—749, 845—859, 950—965. Vgl. auch „Lumen Vitae“ (Brüssel) 2 (1947) 719—741. Eine gute Einführung in die einschlägigen Fragen bietet R. Conrady SUD. Einige Gedanken über drei gegenwärtige Katechismusprobleme, in „Kaomi Regions Korrespondenz“ (später „Missions-Korrespondenz“) 5 (1942), 1. Heft. Einen Zyklus grundlegender Missionskatechesen, im Sinne der eben zitierten Aufsätze ausgearbeitet, bietet J. Hofinger SJ, Nuntius Noster, seu themata principalia praedicationis christianae, Tientsin 1947 (lateinisch und chinesisch). Kürzere Zusammenfassung in „Missions-Korrespondenz“ 8 (1945) 157—178, und „Lumen Vitae“ 5 (1950) 264—280.

¹¹ Selbstverständlich gab es von jeher auch tüchtige Katechisten, welche die Wortklärung des Katechismustextes mit seinen neuen, den Kindern noch unbekanntem Schriftzeichen säuberlich von der Katechese über den betreffenden Lehrabschnitt trennten. Die Textklärung pflegte nach älterer Lehrart der Unterweisung über den Lehrinhalt voranzugehen. Zur Rechtfertigung dieser Lehrordnung läßt sich im chinesischen Katechismusunterricht der schwerwiegende Grund anführen, daß die Kinder nur bei dieser Lehrordnung imstande seien, am Ende der Katechese den zugehörigen Katechismustext anstandslos zu lesen. Beim Religionsunterricht im Rahmen einer gutgeführten Volksschule wird sich diese Schwierigkeit wohl dadurch beheben, daß die einfachen Schriftzeichen des chinesischen Einheitskatechismus — im ganzen nur 861 verschiedene Schriftzeichen — so gut wie alle aus dem profanen Unterricht bekannt sein dürften, beziehungsweise im Leseunterricht leicht im vorhinein erklärt werden können. Auf der hier erwähnten Schwierigkeit gründet die Eigenart der Katechismusbüchlein, welche die Steyler Patres unter Leitung von P. Kösters SUD zum Gebrauch an katholischen Volksschulen zusammengestellt haben: Chung-hsiao-hsüeh kung-chiao tao-li chiao-k'e-

Nicht selten wurde der christlichen Erziehung in den Missionschulen Chinas auch ungenügende Einschätzung der Eigentätigkeit des Zöglings und in Verbindung damit zu geringe Sorge für die wirksame Erziehung zu wahrer christlicher Selbsttätigkeit zum Vorwurf gemacht. Dieser Vorwurf stammt nicht nur von unversöhnlichen Gegnern, die für Sinn und Wert des christlichen Gehorsams kein Verständnis haben, und hatte zweifellos seine teilweise Berechtigung. Die gegenwärtige Zeitlage fordert noch viel bewußtere Erziehung zu wahrer christlicher Selbständigkeit. Es gilt, Christen heranzubilden, die auch ohne schützende Aufsicht und inmitten der heidnischen und atheistischen Umwelt aus innerer Überzeugung entschlossen und unwandelbar ihren christlichen Lebensweg gehen¹².

II. HAUPTURSACHEN VORHANDENER MÄNGEL

Für das tiefere Verständnis der katechetischen Situation vor 1949, besonders aber für die rechte Bestimmung der Gegenwartsaufgaben, ist es von Bedeutung, noch kurz die Hauptursachen der vorhandenen Mängel herauszustellen. Es soll hier nicht nochmals von den außerordentlich ungünstigen äußeren Lebensbedingungen der letzten Jahrzehnte die Rede sein. Der Missionar kann sie sich nicht beliebig aussuchen, er nimmt sie glaubenstark aus der Hand der Vorsehung entgegen. Wir meinen hier vielmehr jene Ursachen, die vom freien Willen der Glaubensboten abhängen und durch planvolle Missionsarbeit mehr oder weniger ausgeschaltet werden können.

1. Mangelhafte katechetische Ausbildung der christlichen Erzieher

Die katechetisch-pädagogische *Ausbildung der Missionare* ließ, aufs Ganze gesehen, noch recht zu wünschen übrig. Bei ausländischen Missionaren fehlte zudem nicht selten die notwendige gründliche Ausbildung in der Landessprache. Trotz der klaren und eindring-

shu (Katholisches Religionsbuch für Mittelschulen), im ganzen 15 Büchlein für die Volksschule und Untermittelschule, 2. Aufl. Yenchow 1941—42. Der Text des Religionsbuches schließt sich ganz an die fortschreitende Kenntnis chinesischer Schriftzeichen an. Näheres darüber in „Collectanea Comm. Syn.“ 15 (1942) 148 f. und „Catecheticum“ (Tantung) 1 (1941—43) 343—356.

¹² Auch hier ist zu beachten, daß vorhandene Mängel zum Teil aus der etwas kritiklosen Verpflanzung westlicher Konvikterziehung älterer Sorte auf die Missionsschule zu erklären sind. Viele Missionare haben seit ihrer Jugend nur diese Erziehungsart kennen gelernt, die Erziehung im Orden ist im wesentlichen die gleichen Wege gegangen.

lichen Weisungen der Enzyklika „Maximum illud“ (1919) kamen selbst in angesehenen Missionsorden nicht wenige Fälle durchaus unzureichender sprachlicher Ausbildung vor. Erst in den letzten Jahren vor dem Krieg trat hierin eine entscheidende Wendung zum Besseren ein; es kam in Peking zur Gründung gutgeleiteter Sprachschulen für die Jungmissionare. In den neuerrichteten Peking-er Sprachschulen der Franziskaner und Jesuiten erhielten nicht wenige Missionare, auch solche anderer Missionsorden, eine fortgeschrittene sprachliche Ausbildung. Immer mehr setzte sich das Bestreben durch, alle neuangekommenen Missionare zu einem zweijährigen soliden Sprachstudium an einer solchen Sprachschule für Missionare zu verpflichten.

Leider wurde bei der Gründung der Sprachschulen die Gelegenheit versäumt, zugleich mit der Kenntnis der chinesischen Sprache den Jungmissionaren auch eine entsprechende katechetische Ausbildung zukommen zu lassen. Die Erfahrung zeigte, daß ein sehr hoher Prozentsatz der neuangekommenen Missionare keinerlei katechetische Ausbildung empfangen hatte. In der Mission mußte sich dieser bedauerliche Mangel an katechetischer Schulung noch schlimmer auswirken als beim Seelsorgsklerus in christlichen Ländern. In der Mission ist der Missionar nicht nur selber Katechet, sondern hat überdies eine Reihe von Schulen zu leiten. Er ist der Schulinspektor aller Missionsschulen seines Distriktes, hat alle Lehrer und Lehrerinnen dieser Schule zu führen und zu überwachen. Wie konnte er dieser wichtigen Aufgabe ohne jede Ausbildung in religiöser und profaner Didaktik und Pädagogik einigermaßen zufriedenstellend nachkommen? Genügte dafür — wie manche glaubten — einfach der gesunde Hausverstand und die Ausbildung in scholastischer Theologie? Die missionarische Erfahrung legte jedenfalls eine negative Antwort nahe. In der Mission konnte etwaiger Mangel an katechetischer Schulung auch viel schwerer nachgeholt werden als in der Heimat, wo dem katechetisch interessierten Priester viel reichere Bildungshilfen zu Gebote stehen. Dem überarbeiteten Missionar wird es meist sehr schwer fallen, sich erst mühsam um die nötige katechetische Literatur umzusehen und sich durch eigenes Studium allmählich die notwendige katechetisch-pädagogische Durchbildung zu verschaffen. Nur wenn in den Jahren der missionarischen Ausbildung intensives katechetisches Interesse geweckt und eine gute erste Einführung geboten wird, läßt sich einigermaßen erwarten, daß der strebsame Missionar auch im Gedränge missionarischer Aufgaben auf der bereits geschaffenen Grundlage weiterarbeiten wird.

Der mangelhaften katechetischen Ausbildung der ausländischen Missionare entsprach ganz von selber ein ähnlicher Mangel in der *Ausbildung der einheimischen Priester und Katechisten*. Nur daß sich hier mangelnde Ausbildung noch schlimmer auswirken mußte. Wurde im Seminar und in der Katechistenschule keine gründliche katechetische und pädagogische Ausbildung geboten, so war bei dem empfindlichen Mangel an der notwendigen katechetischen Literatur in chinesischer Sprache eine entsprechende katechetische Selbstausbildung nicht bloß sehr erschwert, sondern in vielen Fällen geradezu unmöglich. Es wird in der Vorkriegszeit wohl nicht allzu viele Seminarien und Katechetenschulen gegeben haben, die ihre Schüler systematisch in die neuere Katechetik eingeführt haben.

Doch dürfte in den Seminarien seit den letzten 15 Jahren eine merkliche Besserung eingetreten sein¹³.

Es wäre verfehlt, hier nur auf den Mangel an solider methodischer Ausbildung hinzuweisen. Wir haben im ersten Teil des Aufsatzes bereits einen gewissen Mangel an Vitalität hervorgehoben, der der Missionskatechese vielfach anhaftete. Kam dieser Mangel an *Vitalität*, neben andern Ursachen, nicht vor allem auch daher, daß die christliche Frohbotschaft dem künftigen Glaubensboten selber noch kaum in ihrer ganzen Schönheit aufgegangen ist? Der reichlich bemessene religiöse Unterricht in Seminar und Katechistenschule mag die christliche Lehre dogmatisch noch so korrekt und präzise geboten haben; hat er auch die großen Linien, die tiefen Zusammenhänge der christlichen Dogmen wirksam aufgezeigt, hat er bei aller schulmäßigen Korrektheit und Solidität den künftigen Glaubensboten wirklich warm gemacht, ihn die hinreichende Gewalt der Botschaft Christi zuerst einmal an sich selber erleben lassen? Es dürfte wohl sein, daß diese Rücksicht bei der Ausbildung der künftigen Missionare und Katechisten bisher noch nicht genügend beachtet worden ist.

Noch mehr als die Ausbildung der Seminaristen und Katechisten ließ die katechetisch-pädagogische *Ausbildung der Eltern* zu wünschen übrig, so daß auch recht gute christliche Eltern in der Zeit der Not den Ausfall der religiösen Schulerziehung in keiner Weise wettmachen konnten.

2. Mangel an der notwendigen katechetisch-pädagogischen Literatur

Eben weil die katechetisch-pädagogische Ausbildung der verschiedenen Klassen christlicher Erzieher noch allzu weit vom Ideal entfernt war, hätte unbedingt durch sorgfältige Bereitstellung gediegener katechetischer Literatur nachgeholfen werden müssen. Leider konnte auch das nicht rechtzeitig in genügendem Ausmaß geschehen. Wohl kamen in den letzten 15 Jahren eine Reihe solider katechetischer Neuerscheinungen heraus. Es handelte sich dabei fast ausschließlich um Übersetzungen oder Bearbeitungen moderner

¹³ Zur Frage der katechetischen Ausbildung der Seminaristen vgl. J. Hofinger SJ, *De formatione catechetica seminaristarum*, in „Collectanea C. S.“ Peking, 15 (1942) 58—95. Noch während des Krieges gab P. Simon Wagner OFM für Seminaristen ein chinesisches Handbuch der Katechetik heraus: *Compendium catecheticae missionalis*, Pesinì 1944. Soweit wir wissen, ist das die erste Arbeit dieser Art in China, jedenfalls, soweit es sich um eine Einführung in die neuere Katechetik handelt.

europäischer Werke¹⁴. Ohne Zweifel ist durch diese Werke viel Gutes geschehen. Doch konnten sie den nach wie vor bestehenden Mangel an grundlegenden katechetischen Werken nicht beheben. Die literarische Seite der katechetischen Situation vor 1949 wird vielleicht am besten durch folgende Tatsachen charakterisiert. In normalen Zeiten dürften mindest 20 000 Katechisten, Katechistinnen und Schulschwestern im Dienste der Mission gearbeitet und, wenigstens zeitweise, religiöse Unterweisung erteilt haben. Für diese Legion christlicher Lehrer und Lehrerinnen gab es bis zum Zusammenbruch des katholischen Schulwesens durch die kommunistische Verfolgung kein einziges chinesisches Handbuch, das den Lehrer selber in genügender Weise mit der neuen katechetischen Methode bekannt gemacht hätte. Desgleichen fehlte noch immer eine Erklärung des neuen Katechismus nach der neuen Lehrart¹⁵. So blieb man eben ziemlich allgemein bei der alten, für den Lehrer zweifellos bequemerem textanalytischen Methode, oder aber man erzählte nach moderner Lehrart fleißig „Geschichten“, und vergaß dabei, an Hand der katechetischen Erzählung die christliche Lehre und schließlich auch den Wortlaut des Katechismus zu erklären.

¹⁴ So übersetzten die Steyler Patres das „Katholische Religionsbüchlein“ von *U. Pichler* (Tsingtao 1938), den „Weg zum Leben“ von *J. Evang. Pichler* (Yenchow 1941), „Highway to Heaven“ von *Edw. Fitzpatrick* (Tsingtao 1942—1945). Die Franziskaner von Tsinanfu brachten eine gekürzte Übersetzung der Katechesen von *Pichler* (Tsinan 1940) und in recht gelungener Übersetzung die berühmten Elementarkatechesen von Fürsterzbischof *Augustin Gruber*, nach der Bearbeitung von *P. Michael Gatterer* (Tsinan 1941). Die Scheutvelder Patres schenkten uns eine Übersetzung der Beicht- und Kommunionkatechesen der Schulschwestern von *Vorselaar* (Tatung 1941). Zu Hongkong erschienen Übersetzungen von *Morrow's* „My first communion“ (Truth Society 1939), „My Catholic Faith“ (Salesianer 1947). Tientsiner Jesuiten bearbeiteten französische Werke zu Textbüchern für die Mittelschule: *Masure*, *Le Catéchisme d'Initiation chrétienne* (Tientsin 1944), *Glorieux*, *Le Christ et sa Religion* (Tientsin 1944), *L. Sullerot* (Tientsin 1941—47). Nach dem Kriege brachten die Salesianer auch die Bearbeitung eines italienischen Autors heraus: *Pomati*, *Il mio Catechismo* (Hongkong 1947).

¹⁵ Der Versuch einer solchen Erklärung, den *B. F. Meyer MM* mit seinem großen Katechismuswerk machte (Hongkong 1939—41), bot mancherlei gute Anregung, mußte aber als Ganzes doch abgelehnt werden. Vgl. darüber ausführlich „Catecheticum“, *Tatung* 1 (1942), 190—216, desgleichen „Collectanea Comm. Syn.“, *Peking* 15 (1942), 153. Über den Kommentar von Bischof *Haouissée SJ* siehe oben Anmerkung 6. Daneben gab es bereits drei größere Werke, die den neuen Katechismus nach älterer Methode erklärten: Die Neubearbeitung der Katechismus-erklärungen von *Henninghaus-Freinademetz-Hesser SUD* (Yenchow 1936), der Katechismuskommentar von *P. Chang SUD* (Tsingtao 1939), schließlich das große Katechismuswerk von *U. Elizondo SJ* (22 Bde., Wuhu 1936—1941).

Man kannte eben das Wesen der neuen Lehrweise noch nicht. Mit katechetischen Werken, die ein europäisches Religionsbuch erklärten, war da wenig geholfen. Solche Werke konnten vorzügliche ergänzende Hilfsdienste leisten, setzten aber ihrerseits bereits eine hinreichende Einführung in die moderne Katechetik voraus und vor allem eine solide Erklärung des eigenen Katechismus nach der psychologischen Methode. Sonst führten sie, ohne es zu wollen, mehr vom vorgeschriebenen Katechismus ab als zum Katechismus hin.

In ähnlicher Weise wie für die Katecheten fehlte es auch für die Schüler an guten Lehrbüchern für Religion.

Der einzige offizielle, in ganz China anerkannte *Katechismus* war der sogenannte Mittlere Katechismus. Es gab keinen in ganz China eingeführten Kleinen oder Großen Katechismus¹⁶. Der Mittlere Katechismus war eine relativ gute Leistung der Übergangszeit, die sich durch Kürze, Klarheit und Prägnanz auszeichnet. Selbstverständlich würde eine neue Redaktion gar manches zu ändern haben. Doch kommt das derzeit gar nicht in Frage. Auf jeden Fall konnte der Mittlere Katechismus allein dem Religionsunterricht nicht genügen. Der Religionsunterricht an den katholischen Volksschulen benötigte vor allem ein Textbuch das Katechismus und Biblische Geschichte zu einer organischen Einheit verbände. In dieser Hinsicht haben die Religionsbüchlein der Steyler Patres¹⁷ zum mindesten einer guten Lösung den Weg gewiesen. Sie erschienen während des Krieges, und konnten sich schon deshalb nicht mehr allgemein durchsetzen. In den Volksschulen konnte man sich im Notfall schließlich mit dem Mittleren Katechismus und einer Biblischen Geschichte behelfen. So wurde der Mangel an passenden Textbüchern vor allem im Religionsunterricht der Mittelschule empfunden. Es kam dabei bis zum Einmarsch der Kommunisten zu keiner befriedigenden Lösung. Man hatte es schon mit allerhand Übersetzungen und Bearbeitungen ausländischer Lehrbücher versucht¹⁸. Unmittelbar vor der Katastrophe dachte man ernstlich daran, das hochwertige Mittelschul-Lehrbuch der belgischen Jesuiten „Témoins du Christ“ für die katholischen Mittelschulen Chinas zu übersetzen beziehungsweise zu adaptieren. Es ist wohl recht fraglich, ob dieser Versuch die rechte Lösung gebracht hätte. Die katechetische Situation der beiden Länder Belgien—China war doch zu verschieden.

¹⁶ Als bester kleiner Katechismus dürfte wohl der von den Steyler Patres herausgegebene „Katechumenenkatechismus“ (Chin-chiao wen-ta) gelten können (3. Aufl. Yenchow 1941). Vgl. darüber „Collectanea C. S.“ 15 (1942), 146. Als großer Katechismus wurde vielfach das von den Jesuiten der Mission Sienhsien verfaßte „Yao-li ta-chüan“ (Vollständige Religionslehre) gebraucht. Es ist in Sienhsien und Tientsin in vielen Auflagen erschienen.

¹⁷ Siehe Anmerkung 11.

¹⁸ Es wurden chinesische Übersetzungen, beziehungsweise Bearbeitungen der Werke von J. Ev. Pichler, Masure, Glorieux, Sullerot, Morrow als Textbücher verwendet. Siehe Anmerkung 14. Vgl. auch *Meiners SUD*, Religious Schoolbooks. in „China Missionary“ 1 (1948), 656—660.

3. Mangel an Spezialisten für Katechetik und christliche Pädagogik

Der eben hervorgehobene Mangel an der notwendigen, ganz den Landesverhältnissen angepaßten katechetischen und pädagogischen Literatur war vor allem in dem Mangel an hinreichend geschulten Fachleuten für Katechetik und Pädagogik begründet. Das war wohl überhaupt bis in die letzte Zeit einer der bedeutendsten Mängel des katholischen Missionswerkes: Es fehlte noch vielfach an sorgfältig geschulten Fachleuten. Hatte ein Missionar seine priesterlichen Studien gut gemacht, so hielt man ihn nur zu leicht auch schon für geeignet, ohne weitere Fachausbildung in Theologie, Philosophie und den verschiedenen profanen Lehrfächern der Mittelschule, die ihm mehr „lagen“, zu unterrichten. Selbstverständlich haben sich im Laufe der Jahre viele dieser Autodidakten durch persönlichen Eifer zu durchaus vollwertigen Leistungen in ihrem Fachgebiet durchgearbeitet. Nichtsdestoweniger wird man zugeben müssen, daß durch die oftmals fehlende Fachausbildung des Lehrkörpers das katholische Schulwesen der Mission auf allen Schulgraden wesentlich behindert war. Dieser bedeutende Mangel ist nun gewiß in den letzten 20 Jahren mehr und mehr eingeschränkt, wenn nicht behoben worden, wenigstens was die Professoren an den Seminarien betrifft. Aber es wird eben jedermann für selbstverständlich finden, daß man zunächst wenigstens für die Hauptfächer der Theologie und Philosophie geschulte Kräfte heranholte und nicht gerade zuerst an Katechetik dachte. Die wenigen Spezialisten, die dafür zur Verfügung standen — noch dazu fast alles Ausländer —, waren zudem so mit anderer Arbeit überladen, daß sie kaum an bedeutendere schriftstellerische Tätigkeit denken konnten.

4. Mangel an planvoller Zusammenarbeit der Missionen untereinander

Obwohl auf dem Ersten Shanghaier Konzil sich der klare Wille zu planvoller Zusammenarbeit auf katechetischem Gebiet zeigte, kam es nachher doch nicht dazu. Nicht einmal der im Auftrag des Konzils von der Katechismuskommission ausgearbeitete chinesische Einheitskatechismus, der selbstverständlich in ständiger Fühlungnahme mit den Missionsbischöfen ausgearbeitet wurde, wurde von allen Diözesen ohne weitere Abänderung angenommen. Durch den Mangel an wirksamer Zusammenarbeit wurden auch die ohnehin geringen Kräfte, die zur Verfügung standen, noch weiter verzettelt. Diese Zusammenarbeit wäre in der Mission um so notwendiger

gewesen, als hier von der katechetischen Reform besonders schwierige Probleme, zum Teil in unlösbarem Zusammenhang mit andern Fachgebieten, zu lösen waren, die nur durch einheitliches Vorgehen der verantwortlichen Missionsführer und in ständiger Zusammenarbeit mit einem Stab verlässlicher Fachleute zu lösen waren. Es sei da, um nur ein Beispiel anzuführen, der für die chinesische Mission so wichtigen Frage der Gebetsreform, der längst fälligen Abänderung der alten schwer verständlichen Gebete, gedacht. Das Shanghaier Konzil hatte diese Reform beschlossen, auch die Grundsätze aufgestellt, nach denen vorgegangen werden sollte, sogar eine eigene Kommission gewählt, welche die neuen Gebete auszuarbeiten hatte¹⁹. Und doch kam es zu keiner Lösung dieser schon damals so dringlichen Angelegenheit, die in China mit der katechetischen Reform so innig verknüpft ist. Die Zusammenarbeit, die für diese gemeinsame Sache auf dem Konzil gesichert schien, löste sich wieder. Lösungsversuche, die von Einzelgängern empfohlen wurden, konnten sich natürlich nicht durchsetzen. Trotz aller Warnungen der Fachleute blieb es beim alten. Und so haben die Christen jetzt in der Zeit der Verfolgung nicht einmal Gebete zur Verfügung, die sie ohne weiteres verstehen, vor allem sind diese Gebete für die ohne gründlichen Unterricht herangewachsene Jugend ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch²⁰.

So ergibt sich für die katechetische Situation Chinas vor 1949 — in ihrer Gesamtheit betrachtet —, was tüchtige und durchaus wohlmeinende Missiologen vom Missionswerk Chinas überhaupt geurteilt haben: „Es fehlt den katholischen Missionen in China . . . nicht so sehr an den nötigen Mitteln als an einer einheitlichen, planmäßigen Orientierung“²¹. Man wird allerdings ein Zweifaches ergänzend hinzusetzen müssen. Seit dem Ausbruch des Krieges fehlte

¹⁹ *Primum Concilium Sinense*, n. 46: „Precum stylus sit quidem quadam elegantia ornatus, sed simul simplex et perspicuus, ita ut preces ab omnibus, etiam rudibus, intelligi facile possint.“

²⁰ Zur Frage der Einführung neuer Gebete in etwas gehobener Umgangssprache vgl. besonders *J. Hofinger SJ*, *De lingua vernacula in precibus christianis adhibenda*, in *Collectanea C. S.* 17 (1944), 67—81. Dort auch der chinesische Text der von *Msgr. Karl Weber SUD* redigierten Gebete in der Volkssprache. Vgl. auch *J. Hofinger SJ*, *Endlich Gebete in der Volkssprache*, in „*Missions-Korrespondenz*“, *Kaomi* 7 (1944), 107—117.

²¹ *J. Schmidlin*, *Missions- und Kulturverhältnisse im Fernen Osten* (Münster 1914), 61. Zitiert nach *J. Beckmann*, *Katholische Missionsmethode in China* (Imensee 1931), 6. Ebenso *J. Thaurén SUD*, *Religiöse Unterweisung in den Heidenländern* (Wien 1935), 82.

es vielerorts auch an den nötigen Mitteln. Sodann ist sehr hervorzuheben, daß der unleugbare Mangel einer planvollen Orientierung in den letzten Jahren auch von der obersten Missionsleitung klar erkannt und zu beheben versucht wurde. Es war leider schon zu spät. Eigentlich war schon das Erste Shanghaier Nationalkonzil ein Versuch in dieser Richtung, wenigstens soweit es auf die Intentionen Roms ankam, die in Msgr. Costantini einen energischen Verfechter gefunden hatten²². In die gleiche Richtung wies die Tätigkeit des nach dem Kriege nach China entsandten Internuntius Msgr. Antonio Riberi. Das von ihm geschaffene „Catholic Central Bureau“ in Shanghai mit seinen verschiedenen Abteilungen, desgleichen die von ihm inaugurierten und inspirierten Tagungen für die Reorganisation der katholischen Presse Chinas (1947) und für christliche Erziehung (1948) sollten der kraftvollen Zusammenfassung der verfügbaren Kräfte und einheitlichem Vorgehen in der Zukunft dienen. Bereits war für den Winter 1949 eine katechetische Tagung in Shanghai geplant, desgleichen die Errichtung einer eigenen katechetischen Abteilung des Catholic Central Bureau, die übrigens im letzten Jahr, gerade vor der gewaltsamen Schließung des Bureaus durch die Kommunisten, noch wirklich erfolgt ist. Zwar konnten diese Maßnahmen die katechetische Situation von heute kaum mehr wesentlich beeinflussen. Doch weisen sie einer bessern Zukunft den rechten Weg.

JOSEF FRANZ SCHÜTTE SJ, ROM

DER AUSSPRUCH DES LOTSEN DER „SAN FELIPE“ FABEL ODER WIRKLICHKEIT?

Im Oktober 1596 strandete an der Ostküste der japanischen Insel Shikoku, bei der Einfahrt in den Hafen Urado (Tosa), das spanische Schiff „San Felipe“, das von den Philippinen mit einer außerordentlich reichen Ladung nach Mexiko unterwegs war und von den Stürmen gegen Japan abgedrängt wurde. Dem vereinten Bemühen der Schiffsbesatzung und der spanischen Franziskaner im Miyakogebiet gelang es nicht, die Schiffshabe vor dem Zugriff der japa-

²² Diesem Ziel einer einheitlichen Zusammenfassung und Orientierung diene vor allem auch die Hauptaufgabe des Shanghaier Konzils, nämlich die Schaffung eines einheitlichen Missionsrechtes in China und seine Kodifikation. Vgl. Primum Concilium Sinense. Anno 1924. Acta — Decreta et normae — Vota. Altera Editio, Shanghai 1941.

nischen Behörden zu retten; nach der im Osten herrschenden Auffassung verloren die Besitzer das Eigentumsrecht auf gestrandete Güter. Die Ereignisse, die sich anlässlich der Beschlagnahme der Schiffsladung abspielten, wurden sogar ein Hauptglied in der Kette von Gründen, die schließlich zum Tode der Franziskanermissionare führten. Unter diesen Ereignissen wurde stets eine Unterhaltung besonders hervorgehoben, die zwischen dem zur Konfiskation der Schiffsgüter nach Urado gekommenen Bugyō Masuda Nagamori Yemonnojō und dem Lotsen der „San Felipe“ stattfand.

In einem umfassenden, interessanten Artikel: „Kritische Untersuchung des berühmten Lotsenwortes der „San Felipe“¹ hat P. Johannes Laures SJ versucht, die Ereignisse, die der Strandung der spanischen Nao an der Küste von Urado folgten, genau festzulegen. Vor allem suchte er zu einem abschließenden Urteil zu gelangen über Wahrheit oder Fälschung jener Aussage des Lotsen, der spanische König erobere seine Reiche, indem er zuerst Ordensleute voraussende, die das Volk bekehrten, dann schicke er seine Soldaten, die sich mit den Neuchristen verbänden und so die Conquista möglich machten. Diesem Ausspruch wurde nämlich (ob zu Recht oder Unrecht, sei hier dahingestellt) seit dem 16. Jahrhundert ein großer Teil der Schuld am Tode der heiligen Märtyrer von Nagasaki († 5. Februar 1597) zugeschoben. P. Laures kommt zu dem Schluß, der Lotse habe das Wort in dieser belastenden Form nicht gesprochen; es seien seine Erklärungen im Gegenteil von Bugyō Masuda Yemonnojō Nagamori absichtlich entstellt worden, um eine Handhabe zu gewinnen, das reiche Schiffsgut zu beschlagnahmen. — Wir gehen an dieser Stelle nicht auf die verdienstvolle Gesamtdarstellung der Ereignisse bei Laures ein. Uns interessiert hier nur die ganz nüchterne Frage: *Ist das Wort in der bisher bekannten Form wirklich vorgebracht worden?* Und war es der Pilot oder sonst ein Mitglied der Besatzung der „San Felipe“, der es gesprochen hat? Ein wichtiges, handschriftliches Dokument gibt uns die Möglichkeit, darauf Antwort zu erteilen.

I. Die Akten des in Nagasaki August/Oktober 1597 durchgeführten Zeugenverhörs

Da nach dem Tod der heiligen Märtyrer von Kreisen, die den Jesuiten nicht sehr wohlgesinnt waren, Stimmen laut wurden, als ob die Patres der Gesellschaft an den vergangenen Ereignissen irgendwelche Mitschuld trügen, ließ der Vize-

¹ *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, VII. Jahrgang (1951), Heft 3. Ss. 184—203.

provinzial P. Pedro Gomez SJ alsbald in Nagasaki beeidigte Zeugnisse aufnehmen, die auf verschiedene wichtige Fragen Antwort gaben². Als Antragsteller fungierte dabei der Prokurator der Gesellschaft in Japan, P. Ruy Barreto; Notar war João de Vilhana; Juiz Conservador der Rektor des Kollegs von Nagasaki, P. Antonio Lopez, der zugleich Generalvikar des Japanbischofs war. Zwei verschiedene Erhebungen wurden damals juridisch aufgenommen, die erste („Primera Información“) über die Wegnahme des Schiffgutes der „San Felipe“, die zweite („2ª Información“) über die Gründe, die zum Tod der Märtyrer führten. Die Akten der ersten beginnen mit der am 7. August 1597 erteilten Erlaubnis des Vizeprovinzials P. Pedro Gomez SJ, den P. Antonio Lopez SJ zum „Juiz Conservador“ zu erwählen. Am 13. August reichte der Prokurator P. Ruy Barreto SJ sein Gesuch um die Zeugenvernehmung und die entsprechenden Fragen ein; die Verhöre fanden vom 13. bis zum 29. August statt; die Akten derselben wurden am 30. August gebilligt und zur Anfertigung juridisch gültiger Abschriften freigegeben. Weil aber P. Antonio Lopez, der Jesuit war, als interessiert und deshalb verdächtig gelten konnte, gab der Vizeprovinzial am 28. September 1597 die Genehmigung, den in Macao wohnhaften, aber damals in Nagasaki weilenden Antonio Garcés, der die Tonsur und die niederen Weihen empfangen hatte, statt des P. Antonio Lopez als Richter aufzustellen. Darauf wurden, nachdem Garcés am 9. Oktober seine Zusage erteilt hatte, am 9. und 10. Oktober die gleichen Zeugen noch einmal vorgeladen, um ihre Aussagen zu bestätigen oder zu korrigieren. Es wurde auch noch ein neuer Zeuge verhört. Am 11. Ok-

² P. Pedro Gomez SJ spricht in seinem Schreiben an den Ordensgeneral, das er am 9. Februar 1598 in Nagasaki unterzeichnete, von diesen gerichtlich beeidigten Zeugnissen. Die Spanier der „San Felipe“ waren von Urado nach Nagasaki gekommen. Dort gelang es dem Bemühen der Jesuiten und den vereinigten Anstrengungen der Portugiesen und Spanier, zwei Schiffe auszurüsten, auf denen sie nach Manila zurückkehren konnten. Eines kam glücklich in Manila an, das andere mußte umkehren, und die Besatzung (ein Teil der Besatzung der „San Felipe“) den nächsten Monsun abwarten, also Monate lang in Japan bleiben. Nun hatten einige der Insassen des ersten Schiffes bei ihrer Ankunft in Manila das Gerücht verbreitet, die Jesuiten und die Portugiesen seien schuld an der Beschlagnahme der Habe des Schiffes („woran wir ebensoviel Schuld hatten wie diejenigen, die zu jener Zeit in Frankreich waren“), ja, sogar am Tod der Franziskaner und der übrigen Märtyrer. Da nun die Bevölkerung von Manila wegen des großen Verlustes schwer betroffen und erregt war, fanden diese Anklagen bei manchen Gehör. Für die Jesuiten in Manila war das eine schwere Belastung. Bestreben des P. Gomez war es deshalb, die in Japan auf die Heimreise wartenden Spanier günstig zu stimmen und durch sie selbst den Gerüchten in Manila entgegenzuwirken. — „Da nun die Gerichtsbeamten des Königs Philipp Papieren keinen Glauben schenken, wenn sie nicht authentisch und juridisch gültig sind, beschloß ich, als ich davon Kenntnis bekam, authentische Papiere ausfertigen zu lassen, bevor die Spanier des zweiten Schiffes von Japan abfahren, damit sie selber Zeugen wären und diese Papiere mit sich nach Manila nähmen. Deshalb wurde gemäß unsern Privilegien ein (Juiz) Conservador aufgestellt und die Papiere in (rechtsgültiger) Form hergestellt; sie bewiesen in klarer Weise unsere Unschuld in dem, was man uns vorwarf. Ein Exemplar (Abschrift, traslado) dieser Papiere geht an Ew. Paternität“ (Orig., span. in *JapSin* 13 I 123/3v).

tober erfolgte die Unterschrift der beiden „Juizes Conservadores“ und des Notars unter die Akten.

Ganz entsprechend reichte P. Ruy Barreto den Antrag bezüglich der „2^a Información“ am 23. August 1597 ein. Die Verhöre fanden zunächst wieder vor P. Antonio Lopez SJ, dem Rektor des Hauses in Nagasaki, Generalvikar des Japanbischofs und „Juiz Conservador“ der Jesuiten, statt, und zwar in der Zeit vom 23. August bis zum 20. September 1597. Da, wie oben, am 28. September der Vizeprovinzial die Genehmigung erteilte, Antonio Garcés als Richter hinzuzuziehen, und dieser am 9. Oktober, nachdem ihm das entsprechende Breve, das dazu ermächtigte, vorgelegt war³, das Amt annahm, wurden die gleichen Zeugen, die schon zur „2^a Información“ ausgesagt hatten, am 9. und 10. Oktober nochmals bezüglich ihrer früher abgegebenen Erklärungen befragt. Sie bestätigten ausnahmslos ihre damals schriftlich aufgenommenen Zeugnisse. Bei dieser Gelegenheit wurde am 10. Oktober noch ein weiterer Zeuge verhört. Am 11. Oktober wurden die Akten abgeschlossen und von den beiden „Juizes Conservadores“ P. Antonio Lopez SJ und Antonio Garcés sowie vom Notar João de Vilhana unterschrieben.

Außer dem Gesuch um die beiden „Informaciones“ hatte P. Ruy Barreto (am 23. August) eine Bittschrift um gerichtliche Beglaubigung einer Übersetzung des Urteils des Taikō gegen die Franziskaner eingereicht. Die Übersetzung wurde von vier Dolmetschern, Antonio de Abreu, João Lopez, Pero Lopez und João Rodriguez (wohl P. João Rodriguez (Tsuzu), geprüft, am 5. September 1597 gutgeheißen und dann notariell beglaubigt. Endlich bat P. Ruy Barreto am 10. Oktober auch um die gerichtliche Erklärung der Echtheit eines Briefes (vom Franziskaner P. Martin de la Ascensión) an Miguel Roxo de Brito. Nach Einvernahme der Zeugen wurde die Begutachtung am 11. Oktober von Antonio Garcés als Richter und João de Vilhana als Notar unterzeichnet.

Von den beiden „Informaciones“ (und den beiden hinzugefügten Dokumenten) sind im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu drei Exemplare erhalten, alle drei im Band JapSin 31.

Dem *ersten* Exemplar, in Folioformat, auf japanischem Papier, kommt fast Originalwert zu; es ist zwar ein „Traslado“, eine Abschrift vom Original, und hat deshalb nicht die persönliche Unterschrift der einzelnen Zeugen; aber es ist in Nagasaki, also am Ort der Zeugenverhöre, am gleichen Tag der Ausfertigung der Akten, dem 11. Oktober 1597, von den beiden „Juizes Conservadores“ und dem Notar mit ihrer *Originalunterschrift* versehen, und diese Unterschriften sind ihrerseits noch von *vier Zeugen* persönlich beglaubigt. Dies Exemplar (wir nennen es A) ist deshalb das wertvollste der drei genannten⁴. — Das *zweite* Traslado, ebenfalls in Folio und auf japanischem Papier, ist nicht vom Original, sondern vom obigen Exemplar A, nicht in Nagasaki, sondern in Makao angefertigt; dort wurden auf Gesuch des P. Miguel Soarez SJ am 10. November 1597 die Unterschriften von P. Antonio Lopez SJ und von Antonio Garcés im obigen Exemplar A von Zeugen gerichtlich beglaubigt und am gleichen Tag vom Ouvidor durch Rechtsspruch bestätigt; die danach hergestellte Abschrift (sie sei hier B genannt) erhielt am 23. Januar 1598 in der Ouvidoria von Makao die gericht-

³ Es handelt sich um das Breve „In supereminenti“ vom 24. Oktober 1597; vgl. (L. Delplace SJ) *Synopsis Actorum S. Sedis in Causa Societatis Jesu*, Pars Prima (1540—1605), pp. 99—100.

⁴ *JapSin* 31, 154—203av.

liche Anerkennung. Die Aufschrift sagt: „Erste Postsendung (1^a via). Nach Portugal und an U. P. General zu senden“⁵. — Von dieser zweiten Kopie wurde dann in Goa das *dritte* (von uns hier als C bezeichnete) Exemplar abgeschrieben, das am 16. Dezember 1599 in der Ouvidoria Geral der portugiesischen Metropole gerichtlich begutachtet wurde. Es ist in Folioformat (etwas kleiner als die beiden andern) auf europäischem Papier angefertigt. Als dritte Postsendung (3^a via) sollte es gleichfalls nach Portugal und an den P. General geschickt werden⁶.

II. Die Frage nach dem Lotsenwort

Von den beiden „Informaciones“ interessiert uns hier allein die *zweite*. Unter den zu beantwortenden Fragen geht die dritte ganz ausdrücklich um das berühmte Lotsenwort. Sie lautet in wörtlicher Übersetzung:

„3. Ebenso, ob sie wissen, daß die Hauptursache für den Tod der genannten Ordensleute war, daß Maxita Yemonojo, der zum Hafen von Urando gegangen war, um das Schiffsgut der Nao S. Philipe zu beschlagnahmen, und gerade dabei war, es zu konfiszieren, die Spanier der genannten Nao, die dort waren, fragte, wie ihr König Don Philipe vorangegangen sei, um Peru und Neuspanien und die Philippinen und die andern Länder, die er erobert hatte, zu nehmen. Und einer der Spanier antwortete ihm, daß der König, um die genannten Eroberungen durchzuführen, Ordensleute von allen Orden vorausschicke, um das heilige Evangelium zu predigen, und wenn es schon viele Christen gebe, die sich zu unserm heiligen katholischen Glauben bekehrt hätten, dann rücke der König Don Philipe mit bewaffneter Hand in die besagten Conquistas ein, und alle Neubekehrten jener Länder vereinigten sich mit den Leuten des genannten Königs Don Philipe, und einträchtig und einheitlich griffen sie den Landesherrn an, und so wurde das Land erobert und dem König die Obedienz geleistet. Diese Worte nahm Yemonojo gar nicht gut auf. (Die Zeugen) sollen sagen usw., was sie wissen, und was sie haben sagen hören usw.“⁷

Diese Frage enthält zwei Dinge: einmal die Tatsache jenes gefährlichen Ausspruches, sodann das Ursachenverhältnis jener Worte zum Tod der Märtyrer. (Auf das zweite gehen wir hier nicht ein.) Die Frage faßte ohne Zweifel zusammen, was die Jesuiten in Nagasaki, im besonderen der Vizeprovinzial und der in seinem Auftrag amtierende Prokurator, über die Unterredung Masudas und die Antwort, die man ihm gegeben hatte, erfahren hatten.

⁵ *JapSin* 31, 232—276v.

⁶ *JapSin* 31, 317—351v.

⁷ *JapSin* 31, 155v.

III. Die Zeugen

In der Zeit vom 23. August bis zum 20. September 1597 wurden zunächst 9 Zeugen vernommen. Es waren die folgenden⁸:

1. Antonio Garcés, ein über 50 Jahre alter, unverheirateter Einwohner von Makao, der sich damals in Nagasaki aufhielt. Er hatte die Tonsur und die niederen Weihen erhalten.
2. Der etwa 25 Jahre alte Fähnrich Christoval de Mercado, der in Manila wohnhaft war. Er kam mit der „San Felipe“ nach Urado. Der spanische General Don Mathia de Landecho sandte ihn in Begleitung mehrerer anderer Spanier mit einem durch den Franziskanerkommissar zu überreichenden Geschenk für den Taikō nach Miyako. Er wurde dort zusammen mit den Franziskanern verhaftet und kam erst nach 12 Tagen wieder frei.
3. Der etwa 26 Jahre alte, in Japan wohnhafte Vincente Rodriguez, der vom Vizeprovinzial P. Pedro Gomez SJ nach Urado geschickt worden war, um den Spaniern Hilfe zu bringen. Von Urado reiste er nach Miyako, um den Abgesandten des Schiffes als Dolmetscher beizustehen.
4. Der bekannte „Otona“ von Nagasaki Murayama Tōan Antonio, der verheiratet war und damals etwa 35 Jahre zählte. („Otona“ hießen die Vertreter des Volkes in der Regierung der Stadt.)
5. Der damals etwa 36 Jahre alte Jesuitenpater João Rodriguez Tsuzu, der schon in jungen Jahren (vor seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu) nach Japan gekommen war; unter den europäischen Missionaren war er einer der besten Kenner der japanischen Sprache und Kultur, als Dolmetscher der Portugiesen am Hof des Taikō mit den hohen Beamten und mit dem Taikō selbst gut bekannt.
6. Der zur Besatzung der „San Felipe“ gehörige, ungefähr 29 Jahre alte Kastilier Juan Ponce de León. Er war „Aguazil real“ des Schiffes, d. h. der mit der Wasserversorgung auf der „San Felipe“ betraute Beamte.
7. Der in Nagasaki wohnhafte und unverheiratete, etwa 29 Jahre alte Alexo Martinez.
8. Der damals noch in Ōsaka, später in Nagasaki residierende Japaner André Ogasawara, der damals etwa 32 oder 33 Jahre alt war. Ogasawara war mit den Franziskanern in Miyako gut bekannt.
9. Der 64 oder 65 Jahre alte Bertholameu Yoshichika, ein einflußreicher Bürger von Nagasaki, der vor vielen Jahren von einem Jesuitenpater getauft worden war. (Vielleicht handelt es sich um den Otona Bertholameu Sachiku?)

Nach diesen Zeugen wurde am 10. Oktober 1597 noch ein weiterer vernommen nämlich

10. Der etwa 50 Jahre alte Pilot der Nao San Felipe, Juan Lorenzo de Silva.

Wie man sieht, handelte es sich durchweg um vortrefflich qualifizierte Zeugen, Männer in den besten Jahren, die durch ihr Amt oder ihre Beziehungen zu den Ereignissen imstande waren, ein sicheres Urteil abzugeben. Drei von ihnen gehörten zur spanischen Besatzung der Nao „San Felipe“; drei andere, einer wohnhaft in Makao und zwei in Nagasaki, dürften Portugiesen gewesen sein — wie denn auch der Jesuitenpater João Rodriguez Tsuzu Portugiese war; die drei übrigen waren Japaner, einer in enger Verbindung mit den Franziskanern, die beiden übrigen einflußreiche Bürger von Nagasaki.

⁸ Verschiedene Angaben über einzelne Zeugen ergänzen wir hier aus der „Ia Información“.

IV. Der Inhalt der Zeugenaussagen

Was erklärten nun die obigen Zeugen zu unserer Frage? Wir können diesbezüglich *mehrere Gruppen* von Aussagen unterscheiden: Einige Zeugen beschränkten sich darauf festzustellen: daß Frage und Antwort in der genannten Form wirklich gestellt worden seien, habe unter den Europäern bzw. unter den Japanern, in Miyako bzw. in Nagasaki und anderswo, die *publica vox* behauptet. — Mehrere Aussagen aber führen zu einer *konkret zu ermittelnden Quelle* zurück, sei dies eine Gruppe von Personen oder eine Einzelperson. — Zwei Zeugen endlich müssen als *testes de auditu* gelten, nicht in dem Sinn, daß sie zugegen gewesen wären, als der Ausspruch getan wurde, wohl aber so, daß sie den Tatbestand unmittelbar aus dem Munde jenes Mannes vernommen haben, der die Aussage getan hat. Dabei treten auch die näheren Umstände in ein klares geschichtliches Licht.

1. *Zeugnisse allgemeiner Art.* — Zur ersten Gruppe gehören der 3., 4., 8. und 9. Zeuge. Vicente Rodriguez, der 3. Zeuge, sagt nur im allgemeinen aus, er habe die Sache in der Stadt Miyako und in Nagasaki und an andern Orten so gehört. — Der 4. Zeuge, der Otona Murayama Tōan Antonio, befand sich in Miyako, als Masuda Yemonnojō von Urado zur Berichterstattung an den Hof kam. Murayama hörte am Hof des Taikō von Masudas Frage und der Antwort darauf, und die Japaner in Miyako sprachen ganz offen davon. — Auch der 8. Zeuge, der Japaner André Ogasawara, hörte am Hof des Taikō alsbald nach der Ankunft Masudas aus Urado ganz offen von der gefährlichen Antwort reden. — Endlich hatte auch der als 9. Zeuge auftretende Bertholameu Yoshichika in Miyako und Nagasaki ganz öffentlich von dem Ausspruch, den ein oder zwei Spanier der Nao „San Felipe“ dem Masuda Yemonnojō gegenüber getan hätten, sprechen hören.

Die vier Zeugen dieser ersten Gruppe beweisen nur soviel, daß, gleich nach Masudas Rückkehr aus Tosa, der Ausspruch, den ein oder zwei Mitglieder der Schiffsbesatzung der „San Felipe“ getan haben sollten, in Miyako Tagesgespräch war. Später hörte man auch in Nagasaki davon erzählen.

2. *Konkrete Quellen.* — Vier weitere Zeugen bilden die zweite Gruppe. Der später bei der erneuten Zeugenvernahme dieser „2ª Información“ als Richter fungierende Antonio Garcés, der an 1. Stelle sein Zeugnis abgab, bringt uns bereits ein Stück weiter. Er weilte in Nagasaki, als die Spanier der „San Felipe“ nach dort kamen, und *aus ihrem Munde* hörte er „alle Worte und Umstände, die in der genannten Frage enthalten waren“. Er führte also sein Zeugnis auf die Mitglieder der Schiffsbesatzung zurück, ohne freilich anzugeben, mit wem er im einzelnen gesprochen, und woher sein Gewährsmann oder seine Gewährsmänner ihre Kenntnis hatten. Seine Aussage hat aber einen zweiten, noch wichtigeren Teil. Antonio Garcés kam später nach Miyako, und dort sagte ihm der Pilot Juan Lorenzo von der „San Felipe“, daß in seiner Gegenwart jener Spanier dem Masuda Yemonnojō die so sehr beanstandete Antwort erteilt habe. Auf tadelnde Bemerkungen habe er dann nur die Erwiderung gehabt: „Es ist nun einmal gesagt.“ Hier lernen wir also eine Einzelperson als Quelle der Aus-

sage kennen: Garcés weiß es von Juan Lorenço, dieser aber hat die verhängnisvolle Antwort mitangehört, als der Betreffende sie dem Masuda gab. Also ein *testis de visu et auditu* als mittelbare Quelle? Wir werden nachher feststellen müssen, daß Antonio Garcés entweder nicht recht verstanden hat oder sich nur ungenau erinnert. Fürs erste ist es wichtig, sich Juan Lorenço de Silva, einen der Piloten der „San Felipe“, als direkten Zeugen zu merken. —

Der 2. Zeuge, der Fähnrich *Christoval de Mercado*, war mit dem „Sargento mayor“ Don Antonio Malaver und dem Laienbruder Frey Juan Pobre aus dem Franziskanerorden vom General Don Mathia de Landecho nach Miyako geschickt worden, um dem Taikō ein Geschenk zu überreichen und die Freigabe des Schiffsgutes zu erwirken. Er wurde, wie oben bemerkt, im Franziskanerkonvent mitverhaftet und kam erst nach 12 Tagen wieder frei. Erst später in Nagasaki erfuhr er, daß die Franziskaner wegen der Verkündigung des christlichen Glaubens getötet worden seien. In Nagasaki erhielt er auch Briefe von Juan Lorenço, der ihm schrieb, in Urado hätten ein oder zwei Spanier dem Masuda Yemonnojō erklärt, wie die Ordensleute Wegbereiter der politisch-militärischen Macht des spanischen Königs seien. Dem Piloten Juan Lorenço schien die Antwort sehr beklagenswert, und er tadelte einen von diesen beiden deswegen, aber der erwiderte nur: „Es ist nun einmal gesagt“ und „Gesagt ist gesagt“. Hier begegnen wir abermals dem Piloten Juan Lorenço de Silva. Es handelt sich an dieser Stelle nicht mehr um ein mündliches, sondern ein schriftliches Zeugnis von ihm, dessen Text leider bei der Erklärung Mercados nicht verlesen und den Akten einverleibt wurde. Woher Juan Lorenço sein Wissen hatte, wird nicht direkt gesagt. Aber es wird alsbald aus dem Zusatz klar, der Pilot habe den Betreffenden getadelt und dieser ihm geantwortet: „Gesagt ist gesagt!“ Daraus ist ersichtlich, daß der Pilot die Sache aus erster Quelle, nämlich von dem, der den Ausspruch getan hatte, selbst wußte.

Der 5. Zeuge, der Jesuitenpater *João Rodriguez Tsuzu*, führt uns in ganz andere Richtung. Da er mit dem Taikō und den Großen seines Hofes gut bekannt war, hatte er Gelegenheit, die bei ihnen verbreitete Ansicht zu hören. Rodriguez war zwar, als die Franziskaner gefangen genommen wurden, nicht mehr in Miyako. Aber als er nachher dahin zurückkehrte, hörte er von der verhängnisvollen Antwort. Er kam auch im Gespräch mit dem Taikō selbst auf dieses Thema. Hideyoshi sagte ihm, er habe die Seekarte in seinem Verwahr, und zeigte dem Tsuzu mit einem Fächer, wo Peru und Neuspanien und die Philippinen lagen; er gab ihm auch an, wie weit diese Länder von einander entfernt seien, und mit welchen Winden man fahren müsse. Und er ließ den portugiesischen Pater auch wissen, die verhängnisvolle Antwort in Urado sei der Hauptgrund, weswegen er die Franziskaner zum Tod verurteilt habe.

Es ist hervorzuheben, daß João Rodriguez in seiner Antwort auf die 6. Frage dieser „2ª Información“ von zwei Spaniern spricht, von denen der eine in Urado, der andere in Osaka dem Masuda gegenüber seine gefährliche Äußerung getan habe.

Aus den Worten des Tsuzu ist klar, daß der Taikō von der bedrohlichen Aussage Kenntnis hatte und wirklich, oder wenigstens vorgeblich, an deren Echtheit glaubte. Mehr läßt sich aus ihnen kaum herleiten.

Wie der vorhergehende, so führt uns auch der 7. Zeuge unter die Japaner. *Alexo Martinez* hörte am Hofe des Taikō offen von dem Vorfall erzählen. Als er einmal im Hause des Masuda Yemonnojō als Dolmetscher tätig war, sagten in seiner Gegenwart einige Japaner, die Masuda mit sich nach Urado genommen

hatte, die Mönche wollten den Japanern ihr Land wegnehmen. Martinez wurde auf ihre Gespräche aufmerksam und suchte ihnen diese falsche Auffassung auszureden: König Philipp nehme keinem irgend etwas weg, und er habe auch durch die Mönche kein einziges Land erobert! Aber die Japaner gaben nicht nach; sie beriefen sich im Gegenteil auf das, was in Urado die Spanier selbst gesagt hätten, und gaben die dort gemachte Aussage wieder. Darauf suchte der Zeuge den Piloten Juan Lorenzo auf und erzählte ihm, was die Japaner berichtet hätten. Aber Juan Lorenzo habe ihm bestätigt, das verhängnisvolle Wort sei leider gefallen.

Hier in diesem Zeugnis haben wir die im Hause Masudas verbreitete Ansicht. Die Japaner, mit denen Martinez sprach, waren mit Masuda in Urado gewesen. Ihre genaue Quelle wird nicht vermerkt. Von neuem, nun schon das dritte Mal, tritt Juan Lorenzo als Zeuge auf. Freilich nur, um im allgemeinen den Ausspruch zu bestätigen, ohne nähere Angabe über die Herkunft seiner Kenntnis.

3. *Testes de auditu.* Die dritte, entscheidende Gruppe umfaßt die beiden noch fehlenden Zeugnisse, das eine von Juan Ponce de León, das andere vom Piloten Juan Lorenzo de Silva.

Wir geben beide Aussagen ihrer Wichtigkeit wegen in wörtlicher Übersetzung wieder. Der etwa 28 oder 29 Jahre alte Kastilier *Juan Ponce de León*, der mit der „San Felipe“ gekommen war, antwortete:

„Auf die dritte Frage sagte er: Der Zeuge befand sich im Hafen von Urado, denn er war eine von den Personen, die mit der genannten Nao San Philipe gekommen waren. Yemonnojo war daran, die Habe, welche das Schiff mitgeführt hatte, einzuziehen. Es scheint nun, daß der genannte Yemonnojo einen der Spanier, dessen Namen der Zeuge sagen wird, wenn es notwendig ist, fragte, welche Art und Weise der König Don Philipe, der doch so weit weg in Madrid sei, eingehalten habe, um so entlegene und entfernte Länder wie Peru, Neuspanien und die Philippinen zu erobern. Der besagte Spanier antwortete ihm: durch Vermittlung von Mönchen. Er schicke sie voraus, um das Evangelium (la ley evangelica) zu verkünden, und wenn einmal eine gute Anzahl von Christen da sei, dann sende der König Don Philipe seine Leute und verbinde sich mit den Christen, und sie eroberten und besiegten jene Länder. Auf diese Weise wurden sie genommen, und so wurde dem König Don Philipe Obedienz geleistet.

Der Zeuge weiß, daß Frage und Antwort in der erklärten Weise wirklich ausgesprochen wurden. Denn gleich nach jener Unterhaltung („en el mismo punto que suscedió“), kam der betreffende Spanier an den Ort, wo sich der General Don Mathia und der Zeuge und Juan Lorenzo und viele andere Spanier, die bei dem General waren, aufhielten. Ihnen allen erzählte er, was Yemonnojo ihn gefragt, und was er geantwortet habe, mit denselben Worten, die in der genannten Frage enthalten und oben erklärt sind. In jenem Zeitpunkt hatte er (der Zeuge?) nicht den Eindruck gehabt (gehört, „entonces no tuviera entendido“), daß daraus irgend ein Unheil entstanden war. Im Gegenteil waren sie der Auffassung, diese Antwort habe mitgewirkt, daß (Masuda) Schrecken bekam und ihnen mehr Höflichkeit erwies und ihnen ihre Habe nicht beschlagnahmte. Aber aus dem, was der Zeuge nachher in 11 Monaten, die er sich in diesen Gegenden aufhält, hier gesehen, gehört und verstanden hat, (ist er überzeugt,) daß die Hauptursache am Tod der genannten Mönche die obigen Worte waren, und aus ihnen den Patres der Gesellschaft viel Schaden erwachsen ist. Denn Taicosama, dem Christentum so feindlich, hat, wie der Zeuge gehört hat, jenen

Worten Glauben geschenkt, und der Zeuge hat sagen hören, daß er (der Taikō) gegen die Christenheit Argwohn hege. Der Zeuge hat denn auch gesehen, wie zurückgezogen heutzutage die Patres (der Gesellschaft) leben. Nur im geheimen gehen sie durch die Städte und Dörfer; ihre Häuser und Kirchen haben sie entvölkert und einsam gelassen, wie es noch immer ist; in den Winkeln und den entlegensten Teilen der Häuser der Japaner halten sie sich auf; sie kleiden sich nach japanischem Brauch, um das heilige Amt, in dem sie beschäftigt sind, besser zu versehen; so wirken sie dahin, daß die Christenheit sich nicht verliert, sondern vielmehr anwächst; Tag und Nacht arbeiten sie mit großer Heimlichkeit und Vorsicht an der Bekehrung der Einheimischen, damit es dem Taicosama nicht zu Ohren kommt und der Christenheit daraus Schaden entstehe. Und wie der Zeuge schon gesagt hat, ihm scheint, daß die erwähnten Worte Ursache sind am Tod jener Mönche.“⁹

Hier haben wir also einen Zeugen de auditu vor uns, der zwar nicht selbst dabei war, als der Spanier Masuda die Antwort gab, dem aber der Betreffende, der die so umfochtene Aussage machte, *sofort nachher* den Vorfall erzählte. Der Spanier kam von der Unterhaltung mit Masuda zurück und suchte alsbald den Ort auf, wo sich der General Don Mathia de Landecho und viele Spanier, darunter der Zeuge und der Pilot Juan Lorenço de Silva, befanden, und erzählte. Der Zeuge Juan Ponce de León hörte ihn also selbst berichten. Von der Gefährlichkeit der Aussage machte er sich zunächst keine Vorstellung, glaubte vielmehr, sie habe die Lage günstig beeinflußt. Erst später schlug seine Meinung um, als er die Verhältnisse in Japan besser kennen lernte.

Es bleibt nun noch das Zeugnis des oftgenannten Piloten *Juan Lorenço de Silva*. Seine Aussage lautet:

„Auf die dritte Frage sagte er: Er weiß, daß Yemonnojo, als er im Hafen Urado daran war, den genannten Spaniern die Habe zu beschlagnahmen, die Piloten der genannten Nao „San Phelippe“ ersuchte, ihm die Seekarten zu bringen; einer von ihnen möge zu ihm kommen. Der Zeuge gab seine Karte, auf der Nordsee und Südsee waren. Yemonnojo besah sie und fragte, wie der König Don Phelippe vorangegangen sei, um Peru, Neuspanien und die Philippinen zu gewinnen. Einer der Spanier, der zugegen war, dessen Name aber nicht angegeben wird, denn sie wollen nicht, daß er vor ihrem Tribunal genannt wird, antwortete ihm, daß der König Ordensleute von allen Orden voraussende, um das heilige Evangelium zu verkünden, und wenn sich die Leute jenes Landes zum Glauben bekehrt hätten, dann rückten die Spanier ein und nähmen jenes Land, und auf diese Weise blieb es erobert. Diese Worte machten auf Yemonnojo keinen guten Eindruck. Als der

⁹ *JapSin* 31, 164.

Zeuge erfuhr, daß jener Spanier diese Antwort gegeben hatte, tat es ihm sehr leid, und (ebenso ?) der königliche Fähnrich (und ?) Don Pedro de Figueroa¹⁰, die zugegen waren, als jener Spanier vom Hause des besagten Yemonnojo zurückkam, und erfuhren, was er gesagt hatte, und sie machten ihm Vorwürfe und tadelten ihn. Die Japaner am Hofe des Taicosama aber sagten dem Zeugen, die Hauptsache des Todes der Mönche seien die Worte, die in obiger Frage enthalten sind. Das ist es, was der Zeuge antwortete.“¹¹

Aus dieser Aussage erfahren wir zunächst weitere Umstände: der Zeuge selbst, der ja Pilot auf der „San Felipe“ war, entsprach dem Ersuchen Masudas und schickte ihm eine Seekarte. Einige Spanier gingen damit zum Haus, in welchem Masuda sich aufhielt, und zeigten sie ihm. Masuda betrachtete die Karte und stellte dann seine Fragen. Einer von den anwesenden Spaniern gab zur Antwort, daß bei der Conquista die Mönche die Wegbereiter der politisch-militärischen spanischen Macht seien. Dieser Spanier kehrte vom Hause Masudas zu seinen eigenen Landsleuten zurück. Zugegen waren bei seiner Ankunft der königliche Fähnrich (und ?) Don Pedro de Figueroa. Ob auch der Pilot Juan Lorenço dabei war, geht leider aus dem Text nicht mit Sicherheit hervor, da in der Abschrift mehrere Fehler unterlaufen sind, ohne daß feststände, wie das Original genau lautete. Aber aus dem vorigen Zeugnis, sowie aus den oben erwähnten Briefen dieses Piloten ist das sicher. Die beiden genannten, und nach den obigen Briefen des Juan Lorenço, auch der Pilot selbst, drückten dem Spanier ihr Befremden über eine so gefährliche Äußerung aus. Juan Lorenço sagte denn auch in seinem Zeugnis, daß ihm die Sache sehr mißfiel. Von der Antwort des Getadelten ist hier nicht die Rede. Doch ist sie uns aus der Aussage des 1. und des 2. Zeugen, die sich beide auf Juan Lorenço de Silva berufen, bekannt. Er gab den Ausspruch zu: „Es ist nun einmal gesagt!“ und: „Gesagt ist gesagt!“.

Dagegen kann man *nicht* daran festhalten, daß die gefährvolle Antwort *in Gegenwart* Juan Lorenços dem Masuda erteilt worden sei. Das geht aus des Piloten eigenem Zeugnis hinreichend hervor.

Was kann man aus all diesen Zeugnissen nun folgern? Zunächst wird man zugeben müssen, daß die Auswahl der Zeugen sehr gut getroffen war, so daß man von ihnen zuverlässige Angaben erwarten darf; ihre Quellen umfassen beide an der Unterhaltung beteiligten Seiten: die japanische durch die Ermittlungen im Hause Masudas in Miyako und am Hof des Taikō, und die Äußerungen des Machthabers selbst gegenüber dem P. João Rodriguez Tsuzu; die spanische durch die Aussagen der Besatzung der „San Felipe“, und im besondern durch zwei Mitglieder derselben, die ihr Zeugnis

¹⁰ Der Text ist hier ganz offenbar entstellt durch Fehler. Der spanische Wortlaut ist folgender: „y quando este testigo lo supo que avia dado tal respuesta, el dicho Espanol le peso mucho, y el alferez Reabi don Pedro de Figueroa que se hallaron presentes quando el dicho Espanol bolvio de casa del dicho Yemonnojo, y supieron lo que el avia dicho, y se lo reñieron y reprehendieron.“

¹¹ *JapSin* 31, 171—172.

unmittelbar auf die von ihnen gehörten Erklärungen des betreffenden Spaniers zurückführen. Diese beiden Zeugnisse sind denn auch entscheidend. Es ist zwar richtig, daß Juan Lorenço de Silva in seiner gerichtlichen Aussage nicht klar genug hervorhebt, ob er selbst zugegen war, als der Pilot zurückkam, oder nur die andern von ihm Genannten. Aber hier dürfen wir mit vollem Recht den andern Zeugen, die es aus der Begegnung mit ihm und aus seinen Briefen wußten, und vor allem dem Juan Ponce de León, der ebenfalls zugegen war und den Piloten Juan Lorenço als einen der Anwesenden nennt, Glauben schenken: zwei Zeugen also, die ihre Behauptung unmittelbar vom Hauptbeteiligten herleiten.

Es ist aus den Zeugnissen ebenfalls klar, daß die Kunde von diesem Vorfall sich recht bald in Miyako und Nagasaki verbreitete. Mit Sicherheit ist anzunehmen, daß vom obigen Zeugenverhör ebenso wohl der Visitor Alexandro Valignano¹² wie der Japanbischof Pedro Martinez, sehr wahrscheinlich auch der Oberkapitän von Makao, Rui Mendez de Figueredo, und andere bedeutende Persönlichkeiten Kenntnis hatten. Hervorzuheben ist auch, daß P. Pedro Morejón SJ zwar nicht in der 2., wohl aber in der 1. Zeugenaufnahme selbst seine Aussage macht, also von den Akten dieser Verhöre wußte.

U. Wer hat den Ausspruch getan?

Es ist wohl aufgefallen, daß in keinem Zeugnis die *Person* dessen, der die gefährliche Äußerung ausgesprochen hat, näher bezeichnet wird. Es waren Monate nach jenen Ereignissen vergangen. Die Habe des Schiffes war eingezogen worden, 6 Franziskaner, 3 Jesuiten und 17 Laien waren in Nagasaki der Glaubensverkündigung wegen gekreuzigt worden. Alle Zeugen, die vernommen waren, hatten den Eindruck, daß jene Worte eine der Hauptursachen am Tode der Märtyrer waren. Man versteht deshalb recht gut, daß sie den Betreffenden nicht unglücklich machen oder in Gefahr bringen wollten. Denn hatte er unbesonnen geredet, so doch ohne böse Absicht; im Gegenteil, einer der Hauptzeugen, Juan Ponce de León, sagt ausdrücklich, daß man zunächst glaubte, sie hätten eine sehr gute Wirkung gehabt, indem sie Masuda vorsichtiger machten.

¹² Daß Valignano von diesen „Informaciones“ wenigstens irgendwie Kenntnis hatte, sagt er selbst in einem Schreiben an den Ordensgeneral, von Makao, 10. November 1597 (Orig., span., *JapSin* 13 I 92v). Vielleicht hatte er sie bereits in Händen. Vgl. was oben (unter I) über die Akten des zweiten „Traslado“ gesagt ist.

Die beiden direkten Zeugen geben klar zu verstehen, daß sie wissen, *wer* der Aussagende war, daß sie aber bewußt den Namen verschweigen.

Wir sind daher für die Kenntnis des Namens auf *andere Quellen* angewiesen. Der Oberkapitän des Makaoschiffes, Rui Mendez de Figueiredo, bezeichnet in seiner beeidigten Certidão, deren Originaldokument vom 14. November 1597 datiert ist, als Urheber jener Erklärung den *Oberpiloten der „San Felipe“*¹³. Valignano gibt in seiner Apologie eine ausführliche Beschreibung des Vorfalles; auch er sagt, es sei der *Pilot* gewesen, der, entweder um die Tapferkeit der Spanier zu unterstreichen, oder weil er glaubte, sie so leichter verteidigen zu können, oder, was wahrscheinlicher sei, weil er den Japanern Angst einjagen wollte, den Ausspruch getan habe: nachdem einmal die Missionare viele Christen gewonnen hätten, genügten wenige Spanier, die sich mit den Neubekehrten verbänden, um die Länder zu erobern¹⁴. Auch der Bericht des Vizeprovinzials P. Pedro Gomez SJ (der selbst Spanier war) sagt (unter dem Datum des 17. Februar 1598), es sei *der Pilot der „San Felipe“* gewesen¹⁵. Francesco Pasio SJ, der nachmalige Japanprovinzial und Visitator, nennt in seinem kurzen Japanbericht vom 3. Oktober 1598 gleichfalls (ohne Namen) *den Piloten* der spanischen Nao¹⁶. Ganz ähnlich spielt Valignano in einem Brief vom 4. Oktober 1598 auf *„die Aussage jenes Piloten“* an¹⁷. Desgleichen nennt er ihn in einem Schreiben an den Vizeprovinzial SJ in Manila, datiert vom 15. Oktober 1602¹⁸. P. Pedro Morejón, wie P. Gomez ein Spanier, gibt in seinen Randnoten zur „Relación del Reino de Nippon“ von Bernardino de Avila Girón den Namen: *der Pilot Landía*¹⁹. Daß der Oberpilot der „San Felipe“ *Francesco de Landía (de Olandía)* hieß, wissen wir auch anderswoher²⁰.

Da dieser Oberpilot Francisco de Olandía nun der einzige ist, dem von den Quellen die Aussage zur Last gelegt wird, kann man nicht umhin, ihm den Ausspruch zuzuschreiben. Damit ist keineswegs gesagt, daß er ihn aus irgendwelcher böser Absicht tat; ja, die Umstände geben dazu nicht einmal einen Anhalt. Als wahrscheinlichstes Motiv tritt in den Quellen hervor, daß er auf die Japaner Eindruck machen wollte: wenn einmal die Missionare vorgearbeitet hatten, genügten auch wenige Spanier mit ihrer Flotte, um ein ganzes Land einzunehmen. Offenbar hat sich der Oberlotse in

¹³ *JapSin* 13 I 100—101v und 102—103v: es handelt sich um zwei notariell beglaubigte Originale.

¹⁴ 26. Kapitel, *JapSin* 41, 131v—132.

¹⁵ Jahresbrief, portugiesisch, zeitgenössische, in Japan oder Makao angefertigte Kopie, *JapSin* 53, 158v—159.

¹⁶ Original, portugiesisch, *JapSin* 54, 5v.

¹⁷ Original, spanisch, mit Zusatz vom 16. Oktober 1598, *JapSin* 13 I 167v; ähnlich *JapSin* 13 I 169v.

¹⁸ Original, spanisch, *JapSin* 14 I 102.

¹⁹ Randbemerkung zum 8. Kapitel, eigenhändig, spanisch, *JapSin* 49, 218.

²⁰ Z. B. aus der Aussage des Unterpiloten, in der „Primera Información“, *JapSin* 31, 202v.

jenem Augenblick von der äußersten Gefährlichkeit einer solchen Redeweise keine Rechenschaft abgelegt. Das ist um so mehr anzunehmen, als er mit den Japanern, ihrem Charakter und ihrem politischen Mißtrauen, wohl nicht sehr bekannt war.

VI. Ein Gegenzeugnis von Frey Juan Pobre OFM?

P. Lares (der die obigen juridischen Zeugnisse nicht kennen konnte) kommt zu seinem negativen Urteil hauptsächlich auf Grund einer von P. Dorotheus Schilling OFM 1934 veröffentlichten Stelle aus der „*História de la pérdida y descubrimiento del Galeón San Felipe con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. Año 1597*“ des Franziskanerbruders Frey Juan Pobre de Zamora²¹. Dieselbe Stelle war bereits einige Jahre vorher viel umfassender von Fr. Lorenzo Pérez OFM zitiert worden. In seinem Artikel *Fray Juan Pobre de Zamora — Su Relación sobre la pérdida del galeón 'San Felipe', y martirio de San Pedro Bautista y Compañeros* brachte er 1931 einen eigenen Abschnitt: *Origen de la leyenda de Urado*, wo er, gestützt auf die Aussage des Fr. Juan Pobre, darzutun glaubte, „wie wenig Fundament die so sehr ausposaunte Legende“ habe^{21a}. Lorenzo Pérez hatte bereits 1920 die Aussage des Piloten als „burda leyenda inventada por los emulos de los españoles“ bezeichnet^{21b}; soweit das Lotsenwort als solches in Frage stand, war dabei sein entscheidender Beweis negativer Art: 1598 waren in Manila Zeugen darüber verhört worden, ob die Franziskaner in Japan an der Beschlagnahme der Habe der 'San Felipe' irgendwie direkt oder indirekt Schuld trügen^{21c}; dabei habe aber kein Zeuge, trotz vieler anderer, ganz ins Einzelne gehender Angaben, etwas von einer solchen Aussage des Lotsen erwähnt, obwohl doch die Verhörten an den Ereignissen unmittelbar beteiligt gewesen seien. Dieser negative Beweis wird natürlich durch die

²¹ *Archivo Ibero-Americano*, Año XXI (1934) Tomo 37, p. 523, vgl. 497.

^{21a} Dieser Artikel ist veröffentlicht in der Zeitschrift *Erudición Ibero-Ultramarina*, 2. Jahrgg., Nr. 6/7 (Madrid 1931) Ss. 217—335; der Abschnitt *Origen de la leyenda de Urado* dort Ss. 219—223.

^{21b} P. Lorenzo Pérez OFM, *Cartas y Relaciones del Japón: III. Persecución y Martirio de los Misioneros Franciscanos: Capitulo II* in *Archivo Ibero-Americano* Año VII (Madrid 1920) Ss. 145—197; über die 'Legende' des Pilotenwortes siehe vor allem die Zusammenfassung Ss. 176—177; obige Stelle dort S. 176.

^{21c} Den Text dieser *Información a pedimento del Provincial Descalzo de Philipinas ante el Arzobispo de Manila. 15. Junio 98* siehe bei P. Lorenzo Pérez OFM, *Cartas y Relaciones del Japón: III. Persecución y Martirio de los Misioneros Franciscanos* (Extracto del AIA XIII—XIX) (Madrid 1923) Ss. 264—273.

von uns nun aufgeführten Zeugnisse entwertet; hatten doch schon 1597 verschiedene Spanier der 'San Felipe' (außer den andern Zeugen) klar die Tatsächlichkeit des Lotsenausspruches unter Eid behauptet. Dagegen müssen wir das Zeugnis des Fr. Juan Pobre einer kurzen Prüfung unterziehen.

Juan Pobre²² stammte aus Zamora. Er war in Flandern im Kriegsdienst gewesen und dort in den Franziskanerorden eingetreten. Von da war er mit Erlaubnis der Oberrn nach Spanien zurückgekehrt; er gehörte zuerst der Provinz vom hl. Gabriel, dann der vom hl. Joseph an. 1593 schiffte er sich nach den Philippinen ein und half dort einige Zeit in den Heidenmissionen. Dann wurde er zum Prokurator ernannt; 1595 sandte ihn der Provinzial zu einer Erkundungsfahrt nach Japan. Von dort nach Manila zurückgekehrt, sollte er mit der „San Felipe“ über Mexiko nach Spanien und Rom reisen, um über die Franziskanermission in Japan und die ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten zu berichten. Kaum in Urado angekommen, wurde er zusammen mit P. Frey Felipe de las Casas, Antonio Malaver, Christoval de Mercado zur Hauptstadt gesandt, um durch den Franziskanerkommissar P. Frey Pedro Baptista dem Taikō die Geschenke des Generals Don Mathia de Landecho zu überreichen. Als die Lage aber dann die Wendung zum Schlimmen nahm, wurde Juan Pobre von seinem Oberrn heimlich mit einem japanischen Christen nach Urado zurückgeschickt, um die Spanier der „San Felipe“ zu benachrichtigen.

Einige Tage später langte Masuda an, bereit, die Habe des Schiffes zu beschlagnehmen. Bei Gelegenheit der Konfiskation ließ er sich die Seekarten bringen und einen der Piloten zu sich bitten, um die nötigen Erklärungen zu geben. Es entspann sich dabei zwischen ihm und dem Lotsen ein langes Gespräch. Von der Seekarte kam man auf die lange Reise von Europa nach Japan, von da auf die Kleinheit der japanischen Inseln im Vergleich zu den riesigen spanischen Besitzungen, von da auf die Weise, wie der König ein so großes Reich in seine Gewalt gebracht habe.

„Da sagte ihm der Pilot, er (der König) besitze noch viel mehr. Darüber verwundert, sagte er: warum sie denn Patres mit sich nähmen. Der Pilot antwortete, sie nähmen sie mit, um bei ihnen zu beichten, und für andere Fälle, in denen sie sie brauchten, zum Beispiel, wenn einige stürben, um sie auf einen guten Tod vorzubereiten. Und sie nähmen sie auch deswegen mit, damit, wenn sie zu Ländern kämen, wo sich Leute zum Christentum bekehren wollten, dies mit Hilfe der Patres geschehe. Diese Antwort wurde dem Piloten sehr zur Last gelegt (zu großer Schuld angerechnet), sei es, weil der Dolmetscher sie nicht recht auszudrücken wußte, oder weil der Tyrann nicht richtig verstand. Aber in Wirklichkeit hatte er keine Schuld; und wenn eine Nachlässigkeit vorlag, war es

²² Über Juan Pobre siehe P. Lorenzo Perez OFM, *Cartas y Relaciones del Japón. Cartas, Memoriales y Relaciones de Fr. Juan Pobre de Zamora*, in: *Archivo Ibero-Americano*, Año V, Num. XXVIII (Julio-Agosto 1918), pp. 26—70.

³ Missions- u. Religionswissenschaft 1952, Nr. 2

aus Unachtsamkeit; aber seine Absicht war gut. Aber ob sie gut oder schlecht war, die Sache war ja (längst) geschehen, sowohl was die Ladung des Schiffes anging, das in Urado auflief, wie was der Bischof in Miyako tat. So soll man denn dem Piloten keine Schuld geben, denn er hat keine Schuld.“²³

Zwei Einzelheiten werden über Juan Pobres Verhalten bei der Ankunft in Japan berichtet, die auf seine Einstellung Licht werfen. Bischof Martinez sagt in seiner Certidão vom 17. November 1597, daß die Spanier in Nagasaki ihm das Folgende erzählten: Als die „San Felipe“ bereits vom Unwetter hart mitgenommen war, baten verschiedene Leute, die auf dem Schiffe fuhren, den General, er möge das Fahrzeug nach Nagasaki hinführen; dort seien ja die Portugiesen, und alle Einwohner seien Christen — dort würden sie alle notwendige Hilfe finden. Und der Pilot, offenbar sehr einverstanden, erklärte, er traue sich zu, das Schiff trotz aller schon erlittenen Schäden glücklich nach Nagasaki zu bringen. Aber ein Laienbruder aus dem Franziskanerorden, der mit dem Schiff kam, namens Frey João Pobre, hielt den General davon ab („divertió disso o General“); seine Begründung war, ganz Japan sei dem Kambaku unterworfen, und der Kambaku sei Vater der Franziskaner in Miyako: er habe ihnen ein Haus gegeben und Lebensunterhalt und tue alles, was sie beehrten; in was für einen Hafen also auch die „San Felipe“ einlaufe, er werde dem Schiff große Gunst bezeigen²⁴.

Ein weiteres Begebnis lernen wir aus den Zeugnissen der „1ª Información“ kennen. Die „San Felipe“ war im Hafen von Urado gestrandet. Um die reiche Habe zu retten, wurde überlegt, dem Taikō ein reiches Geschenk zu senden und um einen Schutzbrief für das Schiff zu bitten. Während nun der General mit dem Oberlotsen Francisco de Olandía, dem Unterpiloten Juan Lorenço de Silva, und mit Diego Baldez beriet, in welcher Weise man dabei vorangehen solle, schlug der Pilot de Silva vor, an die Jesuiten in Miyako zu schreiben; sie seien seit 50 Jahren in Japan und hätten Erfahrung von Land und Leuten, während die Franziskaner erst seit kurzer Zeit in Japan weilten. Sicherer sei, sich an die Jesuiten zu wenden. Aber er drang mit seinem Vorschlag nicht durch. So lautet das Selbstzeugnis von Juan Lorenço de Silva. Und ein anderer Zeuge gibt uns den Grund an: der General und die übrigen auf dem Schiff wußten sehr wohl, daß in Miyako die Jesuiten waren, aber sie ließen sie absichtlich völlig aus dem Spiel, ja sie fürchteten sich vor ihnen, „weil der genannte Frey Juan Pobre sagte, daß der besagte P. Frey Pedro Baptista nicht gut mit ihnen stand“²⁵. Diese beiden Begebenheiten sind uns wohl anderswoher nicht sicherer bezeugt, aber alles andere als unwahrscheinlich. Daß die Franziskaner Hideyoshi als ihren Vater ansahen, der sie als seine Söhne in Schutz genommen habe, lesen wir oft in ihren Berichten. Ein so verhängnisvoller Irrtum erklärt sich nur aus einer

²³ *Archivo Ibero-Americano*, Año XXI (1934) Tomo 37, p. 523. Die entscheidenden Worte: „ . . . si en algo se descuidó, fué por no advertir; mas su intención fué buena. Mas hora fuese buena o mala, (ya el mal) estaba hecho . . . “

²⁴ *JapSin* 13 I 104.

²⁵ Das Zeugnis des Juan Lorenço de Silva: in der „Primera Información“, *JapSin* 31, 202v. Das andere Zeugnis stammt von Graviel (!) de Quintavilla, gleichfalls in der „Primera Información“, *JapSin* 31, 188v.

völlig falschen Auffassung von der wahren Lage der Franziskaner in Miyako und vom Charakter des Taikō. Schon Zeitgenossen haben diese blinde Sicherheit als äußerst naiv und gefährlich angesehen²⁶. Nun hatte Juan Pobre, bevor er nach Urado zurückkehrte, in Miyako erkennen müssen, wie die Sache wirklich stand. Das Verhalten des Landesherrn von Tosa und des von ihm interessierten Bugyō Masuda Yemonnojō Nagamori hatte zur Konfiskation der gesamten Schiffsladung geführt. Die Spanier argwöhnten, auch die Portugiesen hätten gegen sie gearbeitet (diese lehnten freilich den Vorwurf entschieden ab). Darum lag es dem spanischen Franziskanerbruder sicher sehr fern, in einer so komplexen Lage, und zwar wegen eines unbedachten Wortes, einem Landsmann die Schuld an den Ereignissen zuzuschreiben.

Prüft man den Inhalt der Zeilen Juan Pobres über die Unterredung Masudas mit dem Oberpiloten, so stellt man zunächst fest, daß auch er überzeugt ist, daß die fragliche Unterredung wirklich stattgefunden hat. Masuda erkundigte sich, wie der spanische König ein so großes Reich in seine Gewalt gebracht habe; er fragte weiter nach der Rolle der Ordensleute in den Seeexpeditionen der Spanier. Die Antwort, die Juan Pobre hier verzeichnet, enthält nichts Bedenkliches. Die Ordensleute kamen im Dienste ihrer Landsleute, aber sie missionierten auch die Länder, in die sie kamen. Aber Juan Pobre weiß sehr wohl, daß man dem Piloten wegen dieser Antwort Vorwürfe gemacht hat. Warum? Entweder hat der Dolmetscher die Antwort nicht gut wiedergegeben, oder Masuda hat schlecht verstanden und falsch an Hideyoshi berichtet. Ja, der Franziskanerbruder ist selbst bereit, die Möglichkeit einer unbedachten Äußerung in Kauf zu nehmen. Worin sie bestehen konnte, sagt er uns nicht. Er leugnet nur, daß den Piloten wegen dieser Aussage Schuld treffe.

Wie weit Juan Pobre Augenzeuge bei der Unterredung war, geht aus der bei Schilling angeführten kurzen Stelle der handschriftlichen „História“ nicht hervor, wohl aber aus dem längeren Auszug bei Pérez. In offensichtlicher Übereinstimmung mit den Angaben des Juan Ponce de León und des Unterpiloten Juan Lorenço de Silva sagt auch Fr. Juan Pobre, daß der (Ober)lotse von dem Gespräch mit Masuda zum spanischen General ging, und dort genauen Bericht erstattete. Juan Pobre war dabei zugegen, also wie die beiden soeben Genannten testis de auditu. Aber während die beiden andern mit aller Klarheit aussagen, daß der Ausspruch getan wurde, gibt Juan Pobre nur die Möglichkeit zu, daß sich der Lotse unvor-

²⁶ Man vgl. z. B. Valignanos Apologie, Kap. 24 (wir benutzen das Exemplar *JapSin* 41, 119v). Ferner die Certidão des Japanbischofs Don Pedro Martinez, vom 17. November 1597, Orig., portug., *JapSin* 13 I 104v.



sichtig ausgedrückt habe. Dabei leitete ihn eine ähnliche Tendenz wie die beiden obigen Zeugen: jene verschwiegen Namen und Amt dessen, der den Ausspruch getan hatte, um den Oberlotsen nicht in Gefahr zu bringen; Juan Pobre nennt ganz offen den Lotsen, mindert aber die Bedeutung seiner Aussage ganz herab: man solle ihm keine Schuld an den Ereignissen geben, selbst wenn er vielleicht irgendein unbedachtes Wort gesprochen habe. Die wahren Gründe für die Wegnahme der Schiffshabe waren eben für Juan Pobre ganz andere; ihnen gegenüber hatte ein einzelnes unbedachtes Wort des Lotsen (wenn es vielleicht gefallen war) nichts zu bedeuten. Juan Pobre versucht, den 'Skandal' des Lotsenwortes auf ein Mißverständnis von seiten des Dolmetschers oder des japanischen 'Tyranen' zurückzuführen, obwohl er den Ausspruch des Piloten *nicht* schlechthin zu *leugnen* wagt.

Dennoch sind die Zeugnisse, die wir oben erstmals wiedergegeben haben, so *ausdrücklich*, und die Beurteilung des Vorfalles in Urado bei Juan Pobre so wenig scharf, daß man die *Tatsächlichkeit des Lotsenwortes wohl nicht bestreiten kann*. Überdies wird uns der gefährliche Ausspruch von vielen Zeitgenossen mitgeteilt, die uns hinreichende Beweise ihres kritischen Denkens hinterlassen haben, und die, wie der Bischof Don Pedro Martinez, der Oberkapitän von Makao, Rui Mendez de Figueiredo, der Visitator Alexandro Valignano, die Patres Francisco Pasio und Pedro Morejón u. a., in Nagasaki leichte Möglichkeit hatten, entweder mit den Spaniern der „San Felipe“ selbst zu sprechen, oder wenigstens mit solchen, die aus ihrem Munde den Zwischenfall vernommen hatten. Eine böswillige Verdrehung des Lotsenwortes durch Masuda Yemonnojō Nagamori muß als völlig ungenügende Erklärung all dieser Quellen abgelehnt werden.

Selbst wenn einmal noch andere Aussagen für das Gegenteil aufgefunden werden sollten, bleiben die von uns vorgeführten juristischen Zeugnisse und die Urteile vieler erstrangiger Zeitgenossen bestehen; ins Reich der Fabel läßt sich das Lotsenwort auf keinen Fall mehr verw~~isen~~isen.

P. NIKOLAUS KOWALSKY OMI, ROM

DIE ERRICHTUNG DES APOSTOLISCHEN VIKARIATES KALKUTTA NACH DEN AKTEN DES PROPAGANDAARCHIVS

I. Vorgeschichte bis zur kanonischen Errichtung des Apostolischen Vikariates Kalkutta

Nachdem Bengalen zuerst zur Diözese Cochín gehört hatte, kam es 1606 bei Errichtung von Meliapur zu dieser Diözese. An dieser kirchlichen Unterstellung änderte sich nichts, als die Engländer 1686 Kalkutta gründeten und die Ostindische Handelsgesellschaft im Jahre 1773 die aufblühende Stadt zu ihrem Regierungssitz machte. Portugiesische Augustiner, die im Anfang segensreich gewirkt hatten, waren der allgemeinen Erschlaffung verfallen, so daß Zwiespalt und religiöser Tiefstand unter den dortigen Katholiken die Folge war. Andererseits hatten die protestantischen Missionen alles getan, um die Hauptstadt zum geistigen Mittelpunkt des Protestantismus in Indien zu machen. 1813 war Kalkutta Sitz des ersten anglikanischen Bischofs in Indien geworden. Während die Protestanten nach Kräften das Schulwesen zu fördern suchten, unterhielten die Katholiken nur zwei kleine Pfarrschulen mit je zwei Lehrern und insgesamt etwa 50 Schülern. Die Stadt besaß zwei katholische Kirchen. Die Hauptkirche „U. L. Fr. vom Rosenkranz“ war 1799 vollendet worden, die 2. Kirche zur Schmerzensmutter, oder wie sie meistens genannt wird, „Boitakhana“, war am 30. Juni 1810 eingeweiht worden¹.

Die religiös vollständig verwehrte Bevölkerung wandte sich 1824 in 2 *Bittschriften*, einer lateinischen und einer portugiesischen, an die *Propaganda*. Man bat um Errichtung einer eigenen Mission für Bengalen, die man den Karmeliten-Terziaren von Chimal anvertrauen möge. Die Frage wurde damals nicht weiter erörtert, wahrscheinlich, weil der Erzbischof von Goa, Manuel de S. Galidino, an den sich schon früher einige Engländer aus Kalkutta mit derselben Bitte gewandt hatten, dagegen geltend machte, daß die Karmeliten nicht zahlreich genug seien, um eine fruchtbringende Betreuung der Mission zu gewährleisten². Zwistigkeiten zwischen Klerus und Pfarrgemeinde gaben Rom die Gelegenheit, die *Neu-*

¹ Josson, *La Mission du Bengale occidental* I. p. 153, 156, 157, 145 f.

² S. C. vol. 4 (1824—31) f. 7—10.

ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Kalkutta selbst in die Hand zu nehmen.

Bei der Wahl des Pfarrers und des Kirchenvorstandes waren im Anfang des Jahres 1829 solche Unordnungen vorgekommen, daß sich einige englischsprechende Katholiken von Kalkutta an den Apostolischen Vikar von London Msgr. Bramston wandten, und um englische Priester für Kalkutta baten. Die Bittschrift war verfaßt von John Michie (in den Akten oft falsch Mitchie geschrieben). Nach Josson war es ein schottischer Katholik, der ungefähr seit 1822 in Kalkutta ansässig war³. Mgr. Bramston gab die Bittschrift weiter an Nikolaus Wiseman, den damaligen Rektor des englischen Kollegs in Rom, der sie dann an den Präfekten der Propaganda, Kardinal Cappellari, weiterleitete⁴. Die italienische Übersetzung ist am 11. November 1830 von N. Wiseman beglaubigt worden. Am 15. Dezember 1830 begann das Konklave, aus dem Kardinal Cappellari als Gregor XVI. hervorging.

John Michies Bericht hat zwei Generalkongregationen der Propaganda vorgelegen, der vom 8. Juli 1833 die am 11. November 1830 beglaubigte Übersetzung⁵ und der vom 26. November 1833 dieselbe Übersetzung, die Nikolaus Wiseman am 10. August 1833 beglaubigt hat⁶. Die Bittschrift wurde in Kalkutta am 6. März 1830 geschrieben und beleuchtete grell den religiösen Tiefstand von Klerus und Volk. Eine Besserung der traurigen Verhältnisse sei nur möglich, wenn der Hl. Stuhl seeleneifrige Priester schicke, die der englischen Sprache mächtig seien. Die Augustiner hätten die Verkündigung des Wortes sträflich vernachlässigt. Zudem verstünde sie kaum ein Zehntel der Gläubigen, da sie nur die portugiesische Sprache beherrschten. Michie bat, der Apostolische Vikar möge die Bittschrift nach Rom weiterleiten. Rom solle wenigstens zwei englische Missionare nach Kalkutta schicken und ihnen solche Vollmachten geben, daß sie von den Portugiesen vollständig unabhängig seien. Die Katholiken von Kalkutta kämen für die Reisekosten auf. Da die englische Regierung großen Wert auf gute Militärgestaltliche lege, werde sie keine Schwierigkeiten machen, daß englische Priester nach Kalkutta kämen.

Am 1. April 1830 schrieb John Michie einen zweiten Brief an den Apostolischen Vikar von London⁷. Er wollte die Wahrheit der Ausführung seines ersten Briefes durch die Unterschrift einflußreicher Katholiken von Kalkutta erhärten. Man hoffe, daß die Jesuiten nach Indien zurückkämen, um das Werk zu retten, das der hl. Franz Xaver begonnen habe. Die erste Denkschrift John Michies, die der Propaganda wohl gegen Mitte November 1830 zuzuging, trägt unter dem 1. Januar 1831 den Vermerk: Der Apostolische Vikar von London soll für Kalkutta sorgen⁸.

Am selben Tage ging ein Brief an Msgr. Bramston mit der Bitte, er möge zwei Priester suchen, die man nach Kalkutta schicken könne. Außerdem erbat man seinen Rat, wie man vorgehen solle, um

³ Josson, a. a. O. I. p. 165.

⁴ Acta 1833 (196) f. 324.

⁵ S. C. G. 1833 (948) f. 268—275.

⁶ S. C. G. 1833 (948) f. 455—458.

⁷ S. C. G. 1833 (948) f. 359—461; ital. Übersetzung von N. Wiseman am 10. 8. 1833 beglaubigt.

⁸ S. C. G. 1833 (948) f. 365v.

keinen Anstoß beim Erzbischof von Goa zu erregen⁹. Am 4. Februar antwortete er: John Michie verlange nichts Leichtes. Er solle zuerst das Reisegeld nach London schicken. Msgr. Bramston hoffte, daß der Erzbischof von Goa im Interesse der Mission der Propaganda keine Schwierigkeiten machen werde¹⁰.

An Msgr. Bramston wandte sich am 16. 5. 1831 auch der suspendierte Pfarrer der Rosenkranzkirche, P. Antonius von der hl. Maria. Er berichtete kurz die Zwischenfälle der Pfarrer- und Kirchenvorstandswahl und sagte, daß er deswegen suspendiert sei. Eine Indisposition habe ihn damals auf seinem Zimmer festgehalten, sonst hätte er die Ausschreitungen verhindert. P. Antonius erwähnte, daß er bei dem Apostolischen Vikar von Tibet-Hindostan, als Nachbar und Untergebener der Propaganda, Berufung eingelegt habe. In dem Brief an den Apostolischen Vikar von Tibet, den auch viele seiner Pfarrkinder unterschrieben hatten, stellte er sich selbst, seinen Kaplan und die Pfarrei unter den Schutz der Propaganda¹¹. Am 29. Dezember 1831 schickte Msgr. Bramston diesen Brief mit dem Vermerk, daß ihm der Fr. Antonius a Sancta Cruce (?) vollkommen unbekannt sei, an die Propaganda weiter¹².

Am 9. 7. 1831 hatte die Propaganda Msgr. Bramston angewiesen, Erkundigungen über P. Antonius von der hl. Maria einzuziehen¹³. Josson berichtet nach seinem Gewährsmann Henry, daß Msgr. Pezzoni von Tibet-Hindostan und Msgr. Cao von Ava-Pegu auf Bitten des Pfarrers tatsächlich nach Kalkutta kamen. Beide erklärten, daß sie die Kirche U. L. Fr. vom Rosenkranz nicht unter ihre Verwaltung nehmen könnten, da sie außerhalb ihres Jurisdiktionsbereiches läge. Beide sollen aber auch die Suspension für unrechtmäßig erklärt haben, da der Pfarrer von Meliapur keinerlei Befugnis dazu habe. — Es ist aber zu bedenken, daß die Suspension vom rechtmäßig eingesetzten Bistumsverweser ausgesprochen wurde. — Beide erklärten die Wahl des Pfarrers P. Antonius von der hl. Maria für rechtmäßig, da sie von dem damals zuständigen Generalvikar bestätigt wurde. Als die Gegenpartei sich mit dieser Entscheidung nicht zufrieden gab, rieten beide, man solle sich an die Propaganda in Rom wenden¹⁴.

P. Paul von Gradoli, Kapuziner aus der Präfektur Madras, schrieb am 16. 5. 1831, also am selben Tage, an dem sich der Pfarrer von U. L. Fr. vom Rosenkranz an Msgr. Bramston gewandt hatte, an die Propaganda¹⁵. Am 24. April 1829 sei er vom antikatholischen französischen Gouverneur Josef Cordier aus

⁹ L. D. B. 1831 (312) f. 19—19v.

¹⁰ S. C. vol. 4 (1824—31) f. 619—620.

¹¹ S. C. G. 1833 (948) f. 276—277; ital. Übersetzung ebenda f. 268—275.

¹² S. C. G. 1833 (948) f. 277.

¹³ L. D. B. 1831 (312) f. 518—519.

¹⁴ Josson, a. a. O. I. p. 160 f.

¹⁵ S. C. G. 1833 (948) f. 240.

Chandernagor vertrieben worden. — P. Paul fuhr nun fort, daß er in Kalkutta vom Augustinerpater Antonius von der hl. Maria an der Rosenkranzkirche aufgenommen wurde, um in der Seelsorge zu helfen. P. Antonius werde von seinen Obern ungerecht verfolgt, die tiefere Ursache sei die Geldfrage (über die Wahl und die Unruhen schweigt er sich aus). P. Paul hat ihm darum den Rat gegeben, sich der Propaganda zu unterstellen. Kalkutta habe 1 Million Einwohner; wenn Missionare der Propaganda dort arbeiteten, würde der Katholizismus große Fortschritte machen¹⁶.

Am 9. 7. 1831 schrieb P. Paul von Gradoli dem Sekretär der Propaganda Msgr. Caprano, P. Antonius und sein Hilfsgeistlicher Simon Gaetan de Azaredo stellten sich unter den Schutz der Propaganda. Die goanesischen Priester seien ein Ausbund aller Schlechtigkeit. P. Antonius werde von ihnen ganz besonders gehaßt, weil er geborener Portugiese sei. Die Kirche von Kalkutta sei vermögend genug, um einen Apostolischen Vikar und sechs Priester zu unterhalten¹⁷.

Am 31. Juli 1832 antwortete die Propaganda, daß sie sich ernsthaft mit Kalkutta befasse, die Errichtung eines Apostolischen Vikariats sei eine ernste Angelegenheit, die reiflicher Überlegung bedürfe¹⁸. Am 29. 1. 1833 berichtet Paul von Gradoli der Propaganda, welche Freude die Ankündigung des kommenden Apostolischen Vikariats beim Pfarrer P. Antonius und seinen Hilfsgeistlichen ausgelöst habe. P. Paul wünschte, daß der versprochene Vikar ein Engländer sei, oder doch jemand, der die englische Sprache völlig beherrsche und Verständnis für den englischen Charakter aufbringe. Er kenne in London einen Italiener, den auch Msgr. Poynter hochschätzt und der als Prediger großen Erfolg hatte, D. Angelo Baldaconi¹⁹. Am selben Tage schrieb der Hilfspriester der Rosenkranzkirche Don Simon Gaetan de Azaredo an die Propaganda. Er freute sich, daß Rom ihm Hoffnung machte, in Kalkutta bald einen Apostolischen Vikar zu sehen, und bekundete seinen Willen, sich der Propaganda zu unterstellen²⁰.

Die Propaganda hatte den Apostolischen Vikar von London um seine Ansicht über Kalkutta gefragt²¹. In seiner Antwort vom 18. 4. 1832 sagte er: Alle die er in dieser Angelegenheit befragt habe, stimmten überein, daß das Leben der Augustiner in Bengalen wenig lobenswert sei, daß man dort unbedingt gute Priester brauche, welche die englische Sprache beherrschen. Indem er sich

¹⁶ Acta 1833 (196) f. 230v—231; P. Paul von Gradoli baute von 1831—34 in Howrah, auf dem anderen Ufer des Hugli eine Kirche; er starb am 8. 7. 1850. Cf. Jossou, a. a. O. I. p. 150, 228.

¹⁷ Acta 1833 (196) f. 231v—232; S. C. G. 1833 (948) f. 242—243.

¹⁸ L. D. B. 1832 (313) f. 675.

¹⁹ Acta 1833 (196) f. 232v—233v; S. C. G. 1833 (948) f. 244—245.

²⁰ S. C. G. 1833 (948) f. 280—281v.

²¹ Acta 1833 (196) f. 226v.

auf die Versicherung des Abbé Dubois von den MEP stützte, glaubte er sagen zu können, daß man keine Schwierigkeiten vom Erzbischof von Goa und dem Bischof von Meliapur zu befürchten habe; sondern daß das Vorhaben des Hl. Stuhles, ein englisches Apostolisches Vikariat für Englisch-Indien zu gründen, den beiden sicherlich genehm sei²². Um den Mangel an religiöser Erziehung in Kalkutta in etwa abzustellen, hatten katholische Laien am 23. 9. 1829 eine Gesellschaft zur Verbreitung religiöser Kenntnisse in allen Klassen der Katholiken gegründet. Ihr Präsident war John Michie. Die Gesellschaft druckte eine Missionszeitschrift: „Catholic Monitor“, in der der Katechismus erklärt wurde, außerdem gründete man 1830 eine Schule, in der auch Katechismusunterricht gegeben wurde. Hauptaufgabe war die Verbreitung katholischer Traktate, Bildung einer Bibliothek mit öffentlichem Lesesaal. Die Mitglieder leisteten einen Monatsbeitrag in Geld oder in Form von Buchspenden²³.

In Kalkutta hatten sich die Gemüter allmählich wieder beruhigt. Am 20. 1. 1832 richteten die Pfarrkinder einen Brief an den Kirchenvorstand U. L. Fr. vom Rosenkranz, in dem sie sagten: „Uns fehlt schon seit mehr als 20 Jahren ein Priester, der uns auf englisch predigen kann.“²⁴

Die Ansicht, daß englischsprechende Priester nach Kalkutta kommen müßten, hatte sich in der Stadt durchgesetzt. Am 30. Dezember 1832 fanden sich die Katholiken zu einer Versammlung zusammen, wo die Frage erörtert wurde. Die katholische Zeitung „Bengal Hukaru“ brachte am 1. Januar 1833 den Versammlungsbericht, mit dem sich am folgenden Tage die protestantische „India Gazette“ auseinandersetzte. Die protestantische Zeitung unterstrich ihrerseits die Notwendigkeit einer gründlichen Reform der Zustände in der katholischen Gemeinde von Kalkutta und betonte dabei, daß diese Reform von den Katholiken selbst ausgehen müsse²⁵.

²² S. C. G. 1833 (948) f. 266—267; Acta 1833 (196) f. 226v.

²³ S. C. G. 1833 (948) f. 458—459v, ital. Übersetzung der Vereinsstatuten; Acta 1833 (196) f. 354v.

²⁴ S. C. G. 1833 (948) f. 461—462, von N. Wiseman beglaubigte ital. Übersetzung; Acta 1833 (196) f. 356.

²⁵ S. C. G. 1833 (948) f. 468—499v, ital. Übersetzung, sogar der Name der Zeitung ist übersetzt „Gazetta indiana“. Die Angabe Lourenços (Utrum fuerit Schisma Goanum post Breve „Multa praeclare“ usque ad annum 1849; p. 14), daß sich ein Exemplar dieser Zeitung im Archiv der Propaganda befindet, ist ein Irrtum.

Nikolaus Wiseman faßte alle Punkte des Berichtes zur besseren Unterrichtung der Propaganda noch einmal kurz zusammen²⁶.

Nachdem an der Propaganda das Gelände soweit vorbereitet war, brachte jemand den Stein ins Rollen, an den niemand gedacht hatte, nämlich der General-Gouverneur der Ostindischen Handelsgesellschaft, Lord William Bentink. Auf der Durchreise berührte der General-Gouverneur Lord William Bentink Agra und lud den Apostolischen Vikar von Tibet-Hindostan, Msgr. Pezzoni OFM^{Cap}, zum Essen ein. Im Verlauf des Gespräches beklagte sich der Gouverneur bitter über die Unordnung und Uneinigkeit unter den katholischen Missionaren. Es sei ein Skandal für Katholiken und Protestanten. Lord Bentink schlug vor, Rom solle einen Obern ernennen, der über allen Missionen in Indien stehe, den dann auch die englische Regierung als Obern der katholischen Missionen in Indien anerkenne. So verfüge er dann auch über die nötige Macht, um die Unbotmäßigen zur Pflicht zurückzuführen. Früher konnte man von der englischen Regierung nicht erwarten, daß sie einen solchen Vorschlag unterstütze, aber jetzt nach der Katholikenbefreiung sei er durchführbar. Rom solle in London den Antrag stellen, daß die katholische Hierarchie in Indien mit denselben Rechten bedacht werde wie die protestantische²⁷.

Was Msgr. Pezzoni betraf, so schloß er sich ganz dem Vorschlag an, jetzt sei die geeignete Zeit, ihn durchzuführen. Rom solle einen fähigen Mann schicken und ihn mit den nötigen Vollmachten und Rechten ausstatten, so daß die meisten Fälle gleich an Ort und Stelle entschieden werden können. Man solle keine Zeit verlieren, sondern sofort mit London verhandeln. Wenn das Vorhaben ausgeführt würde, sei zu wünschen, daß der Vertreter des Hl. Stuhles seinen Sitz in Kalkutta, der Hauptstadt von Englisch-Indien, nähme. Um einen erfahrenen und fähigen Mann für diesen Posten zu finden, müsse man sich am besten mit einem der englischen Apostolischen Vikare in Verbindung setzen²⁸. Die Propaganda möge nicht glauben, daß die Katholiken sich durch die Forderung eines Apostolischen Delegaten für Indien von Rom unabhängig machen wollten. Der Delegat solle nur die Anordnungen Roms durchführen und für ihre Ausführung Sorge tragen²⁹.

²⁶ S. C. G. 1833 (948) f. 246—246v; Acta 1833 (196) f. 234.

²⁷ Brief Msgr. Pezzonis an die Propaganda vom 22. 11. 1832; S. C. G. 1833 (948) f. 238—239; Acta 1833 (196) f. 225—225v.

²⁸ Acta 1833 (196) f. 326.

²⁹ Acta 1833 (196) 230v.

Der Generalkongregation vom 8. Juli 1833 trug Kardinal Zurla als Ponens den Vorschlag des Gouverneurs Bentinck und die Bittschrift John Michies vor. Sie sollte über folgende Fragen entscheiden:

1. Se abbia a supplicarsi la Santità di Nostro Signore a degnarsi di ordinare, che si interprenda la necessaria trattativa per lo stabilimento di un Rappresentante Generale della S. Sede in Calcutta, per la direzione delle Missioni cattoliche nei Domini Inglesi nell'Indie?
2. Quatenus negative ad primum: Quale provvedimento prendere per sistemare gli affari della Religione in Calcutta?³⁰

Die Kardinäle der Kongregation entschieden: „Negative et ad mentem. Mens est ut ibi erigatur Vicariatus Apostolicus, et si fieri possit, exerceatur per PP. Societatis Jesu sub nomine presbyterorum saecularium.“³¹

Der General der Jesuiten teilte am 3. November 1833 der Propaganda mit, er habe drei Patres für Kalkutta bestimmt, und zwar zwei Engländer und einen Irländer; er glaube, daß es für den Anfang genüge. Er bat die Propaganda, ihm bald die Entscheidung des Papstes mitteilen zu wollen³².

Die kirchenpolitische Lage in Indien hatte sich 1833 im Verlauf der Debatten über die neue Verfassung der Ostindischen Handelsgesellschaft im englischen Parlament weitgehend geändert. Nikolaus Wiseman machte in seiner Denkschrift vom 11. 8. 1833 die Propaganda darauf aufmerksam und wies auf die Vorteile hin, die die katholische Kirche in Indien aus dieser Änderung ziehen könne³³.

Als am 19. Juli 1833 der Artikel 87 der neuen Verfassung, durch den neben dem schon seit 1813 bestehenden protestantischen Bischof-

³⁰ Acta 1833 (196) f. 227v.

³¹ Acta 1833 (196) f. 228. Es läßt sich nicht feststellen, wie man zu der Formel „sub nomine presbyterorum saecularium“ kam. Vielleicht wollte man nicht, daß die englische Regierung Anstoß an den Namen „Jesuiten“ nahm. Andererseits bestand auch bei manchen Mitgliedern der Propagandakongregation eine gewisse Stimmung gegen die Jesuiten als Missionare (Cf. Otto, Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Philipp Roothaan, Freiburg 1939, p. 505 ff.). Ungefähr um diese Zeit wurde an der Propaganda eine Denkschrift ausgearbeitet: Notizie estratte dall' Archivio di Propaganda intorno alla dipendenza e condotta de' Gesuiti nelle Missioni. Auf der letzten Seite ist eine Abschrift eines Briefes an den I. Apostolischen Vikar von Kalkutta, ohne Unterschrift. Dort heißt es: „Auf ausdrücklichen Befehl S. Heiligkeit muß ich Ihnen mitteilen, daß es sein Wille ist, daß Sie in allen Angelegenheiten dieser wichtigen Mission unmittelbar mit der Propaganda verkehren, da es unbedingt notwendig ist, daß die Kongregation auf diese Weise (unmittelbar) unterrichtet wird.“ Der Akt schließt mit dem Vermerk: „Dem General der Jesuiten mitgeteilt am 19. 4. 1834“, was sich sicher nur auf den Brief bezieht f. 243. Carte riferite nei Congressi = Miscellanea = Tomo III. f. 203—243.

³² S. C. vol. 5 (1832—36) f. 214.

³³ S. C. G. 1833 (948) f. 451—454.

sitz in Kalkutta noch zwei weitere in Madras und Bombay errichtet wurden, die Billigung des Oberhauses fand, beschwerten sich die katholischen Abgeordneten O'Connel und Sheil über die Mißachtung der Paritätsansprüche der Katholiken in Indien. Die Zurücksetzung sei um so empfindlicher, da der größte Teil der indischen Christen Katholiken seien und auch der größte Teil des Heeres aus katholischen Irländern bestehe. Sheil schlug vor, alle Religionen sollen im Verhältnis der Zahl ihrer Anhänger in Indien eine Regierungsunterstützung erhalten. Der Minister für Indien, Karl Grant, brachte eine Formel in Vorschlag, die dann allgemeine Zustimmung fand: Der Generalgouverneur kann von Zeit zu Zeit mit Zustimmung seines Rates jeder christlichen Sekte die Summen zuweisen, die sie für Schul- und Kultzwecke benötigt³⁴.

In seiner Denkschrift lenkte Wiseman die Aufmerksamkeit der Propaganda darauf, daß man in Indien erst klare kirchliche Verhältnisse schaffen müsse, ehe man mit der Regierung in Verhandlungen trete, da die englische Regierung später nicht leicht auf Abänderungen eingehe³⁵.

Ehe die Propaganda eine Entscheidung traf, erreichte sie eine neue Eingabe John Michies. Der Überbringer, ein durchreisender Engländer aus Kalkutta, namens Poett, legte der Propaganda seine eigene Ansicht in der Frage dar, die er in folgende Punkte zusammenfaßte:

1. Er hält es nicht für opportun, in aller Form mit der englischen Regierung in dieser Frage zu verhandeln.
2. Die Regierung wird sich nicht widersetzen, wenn die Sache einmal gut begonnen hat.
3. Die englische Regierung wird wahrscheinlich der nützlichen Tätigkeit und dem klugen Eifer der Jesuiten keine Schwierigkeiten machen³⁶.

Von den zwei überbrachten Schriftstücken war das erste gedruckt. Leider befindet sich nur die italienische Übersetzung im Archiv. Wie aus dem zweiten Schriftstück hervorgeht, handelt es sich um eine Nummer des „Bengal Hukaru“, wahrscheinlich vom 14. 1. 1833. Der Inhalt des Artikels ist uns schon aus der „India Gazette“ vom 2. Januar 1833 bekannt. Neu ist nur, daß auf der Versammlung vom 13. 1. 1833 die geplante Kommission gebildet wurde, die eine Bittschrift an den Hl. Stuhl richten sollte³⁷. Das zweite Schriftstück war handschriftlich abgefaßt und von John Michie und anderen einflußreichen Katholiken am 20. Juni 1833 unterschrieben³⁸.

³⁴ Acta 1833 (196) f. 348—348v.

³⁵ S. C. G. 1833 (948) f. 451—454; Acta 1833 (196) f. 348—350.

³⁶ Acta 1833 (196) f. 361.

³⁷ S. C. G. 1833 (948) f. 470v—471; Acta 1833 (196) f. 361—361v.

³⁸ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 126—133; S. C. G. 1833 (948) f. 471—476v, ital. Übersetzung.

Da viele protestantische Missionare im Lande waren, hatte man in der gedruckten Eingabe nicht alle Gründe angeführt, um diesen kein Propagandamaterial gegen die katholische Kirche in die Hand zu geben. Es handelte sich um die Unzulänglichkeit der portugiesischen Geistlichen, die mit der Seelsorge in Kalkutta betraut waren.

In der Eingabe heißt es dann wörtlich: „Die Versammlung der Katholiken am 30. 12. 1832 hat einstimmig den Beschluß gefaßt, Rom um englische oder irländische Priester zu bitten. In der 2. Versammlung am 13. 1. 1833 wurde die Frage noch einmal durchgesprochen und eine Kommission gewählt, die Rom diese Bitte vortragen soll. Die beigefügte Nummer des „Bengal Hukaru“ (das erste gedruckte Schriftstück der Eingabe) bringt den Bericht über die Versammlung. Schon die Tatsache, daß die Frage mehrmals in öffentlichen Versammlungen und in der Zeitung behandelt wurde, ohne daß irgend ein Widerspruch erhoben wurde, ist ein Beweis, daß die Katholiken von Kalkutta einmütig von der Notwendigkeit des Schrittes überzeugt sind.

Sogar die Protestanten sehen diese Notwendigkeit ein, wie der Artikel vom 2. 1. 1833 in der ‚India Gazette‘ beweist. In der Versammlung vom 13. 1. 1833 habe man englische oder irländische Weltpriester gewünscht, weil man glaubte, daß Ordensleute infolge ihrer Ordensverpflichtungen nicht genug Zeit hätten, um sich gründlich der Seelsorge zu widmen, später habe man erfahren, daß diese Befürchtung unbegründet sei. Darum wünschen sich die Katholiken von Kalkutta Jesuiten, denen man wegen ihrer Bildung und ihres Ordensgeistes vor allen anderen den Vorzug gibt³⁹.

Auf der Versammlung vom 13. 1. 1833 hätten die Katholiken sich verpflichtet, monatliche Beiträge zu zahlen, um so die Reisekosten für die Missionare aufzubringen. Karl Metcalf, Vizepräsident und stellvertretender Gouverneur, und A. Ross, ebenfalls Regierungsmitglied, trügen zu den Reisekosten bei; so könne man schließen, daß die englische Regierung gerne englische oder irländische Priester in Kalkutta sähe. Die Antragsteller, die dieses Bittgesuch nach Rom schicken, seien Laien, die sich nur durch die besonderen Um-

³⁹ Josson, a. a. O. I. p. 162 und mit ihm Otto, a. a. O. p. 257, berichten, daß 1832 zwei Bittschriften nach Rom geschickt worden seien, eine von der Partei des neuen Pfarrers, die um englische Jesuiten gebeten hätte, die zweite von der Gegenpartei, die nur allgemein englische Ordensleute gewünscht hätte. Tatsächlich waren es dieselben Leute, die anfangs englische Weltpriester und dann in der zweiten Eingabe englischsprechende Jesuiten wünschten.

stände in Kalkutta gezwungen sähen, sich direkt an die Propaganda zu wenden. Die Versuche, etwas durch den Obern der Mission in Bengalen zu erreichen, seien alle vergeblich gewesen; denn dieser sei Portugiese und Augustiner und verteidige immer nur den Vorteil seines Ordens.

Unterschrift: J. Michie, J. McCann, M. Crow, J. Heberlet, J. Rostan, P. S. D. Rosario, C. Kelley.“⁴⁰

Lord Clifford, Vorsitzender des Aufsichtsrates für die Angelegenheiten Indiens in England, hatte die Bittschrift J. A. Dubois, der als bester Kenner der indischen Verhältnisse galt, zur Begutachtung vorgelegt⁴¹. Dubois bestätigte am 13. 10. 1833 den Mangel an religiösen Unterricht für die englischsprechende Bevölkerung in Kalkutta und in ganz Indien. Die Folge davon, daß fromme und eifrige Priester fehlen, sei der Sittenverfall in allen Klassen. Er sagte, es müßten Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl geführt werden, daß in die 3 Provinzen von Kalkutta, Madras und Bombay je 2—3 englische oder irländische Priester unter Leitung eines Apostolischen Vikars geschickt würden. Solange dieser Vorschlag nicht ausgeführt werde, sei keine Besserung zu erwarten. An der Geldfrage könne es nicht scheitern. Madras habe, soweit Dubois sich erinnert einen Kultusfond von 20 000 Pfund Sterling, Kalkutta sogar 30 000 Pfund. Die Regierung zahle die Zinsen pünktlich aus, außerdem ständen auch noch andere Quellen zur Verfügung⁴². In der Generalversammlung vom 26. November 1833 berichtete Kardinal Plazidus Zurla über die Denkschrift von Nikolaus Wiseman und über die beiden Bittschriften der Katholiken von Kalkutta. Er legte der Versammlung folgende Fragen vor:

1. Quale misura vi sia luogo a prendere, per utilmente adoperarsi acciò restino assicurati anche presso il Governo Inglese delle Indie Orientali gli interessi della Religione cattolica in quelli parti?
2. Se indipendentemente anche dalla trattativa col governo per le disposizione generali riguardanti il Cattolicismo nelle Indie, abbia a darsi qualche provvedimento per il bene della Religione in Calcutta?

Die Versammlung entschied:

1. Negative quoad gubernium Anglicum, et generatim providebitur in sequentibus

⁴⁰ Acta 1833 (196) f. 362—364.

⁴¹ S. C. G. 1833 (948) f. 476—477.

⁴² Acta 1833 (196) f. 364—364v.

2. affirmative, et ad Em. Praefectum, qui rem agat cum *P. Generali Societatis Jesu*, ut quantocius mittat Missionarios saltem 3 Anglos aut Hibernos, quorum unus deputetur Vicarius Apostolicus cum facultatibus opportunis et suspensa quacumque alia iurisdictione, idque significetur Vicario Capitulari Goano, nec non Vicario Sancti Thomae⁴³.

Ita est D. P. Cardinalis Zurla, Ponens.

(Fortsetzung folgt)

Archiv der Propaganda: Verzeichnis der angewandten Abkürzungen:

Acta = Acta S. C. de Propaganda Fide

S. C. G. = Scritture riferite nelle Congregazioni Generali

S. C. = Scritture riferite nei Congressi — Indie Orientali

L. D. B. = Lettere e Decreti della S. C. di Propaganda Fide e Biglietti di Mons. Segretario.

P. STEPHAN FUCHS SVD, BANDRA-BOMBAY (INDIEN)

ANSÄTZE ZU EINER EINHEIMISCHEN CHRISTLICHEN KUNST IN INDIEN¹

Im Heiligen Jahr wurde in Rom eine Ausstellung christlicher Kunst der Missionsländer veranstaltet. Mit Recht legt die Leitung der Missionspropaganda Wert auf die Pflege einer einheimischen Kunst in den Missionsländern. Denn wenn sie gewiß auch nicht die Hauptsache, ja nicht einmal ein wesentliches Element des christlichen Glaubens ist, so ist die christliche Kunst in den Missionsländern doch ein bedeutsamer Beweis für das Wachstum des christlichen Eigenlebens und ein Gradmesser, wie weit und wie tief die Kirche in ein Volk hineingewachsen ist. Die christliche Kunst, die in einem Missionslande aufblüht, ist ja der Ausdruck der christlichen Ideen und Lebensformen in der altererbten, heimischen und dem Charakter und der Kultur des Landes entsprechenden Form. Sie ist erst dann möglich, wenn der christliche Glaube im Lande tief verwurzelt ist, wenn sozusagen das Herzblut der bodenständigen Kultur von der belebenden Gnade des Hl. Geistes durchtränkt und erfüllt ist.

⁴³ Acta 1833 (196) f. 345—346.

¹ Anmerkung der Schriftleitung. — Nach Mitteilung des Verfassers gibt es zu den „Ansätzen“ noch keine bemerkenswerte Literatur; der Verfasser schreibt auf Grund eigener Anschauung und persönlicher Beziehungen zu indischen Kunstsachverständigen.

Dieses Aufblühen einer christlichen Kunst in den Missionsländern kann nun auf *zweifache* Weise geschehen. Entweder lassen sich *einheimische* Künstler von christlichen Gedanken inspirieren und suchen sie dann in den ihnen vertrauten und überlieferten Kunstformen auszudrücken, oder *fremdländische* Missionare eignen sich soviel Fertigkeit in den Kunstformen des Missionslandes an, daß sie ihre christliche Botschaft ansprechend und wirksam in einer den Eingeborenen verständlichen Ausdrucksform darstellen können. Wohl mag eine Kunstschöpfung durch ausländische Missionare der durch einheimische Künstler an Wert nachstehen und jedenfalls nicht so überzeugend beweisen, daß die einheimische Kultur schon „die Taufe empfangen habe“, aber auch sie mag Wesentliches zur Schaffung einer christlichen Kultur im Missionslande beitragen. Ist doch die Kunst eine Edelblüte der Kultur, und die einheimische christliche Kunst die Liebesfrucht der Vereinigung zwischen christlicher Religion und einheimischer Kultur.

In *Indien* finden wir Ansätze zur Schöpfung einer christlichen Kunst schon bald nach der Gründung der portugiesischen Missionen im 16. Jahrhundert. Vor allem gilt das für das Gebiet der einheimischen *Volkspoesie*. Es wurden nicht nur die katholischen Gebete und Kirchenlieder übersetzt, sondern auch Dichtungen von hohem künstlerischem Wert, in einheimischer Sprache und Stilart, geschaffen. So verfaßte schon im 17. Jahrhundert der englische Jesuit Thomas Stephens in der Marathi-Sprache ein umfangreiches christliches Lehrgedicht in Versen, das er das „christliche Purana“ nannte. Und in Südindien schuf der Italiener P. Beschi SJ in der Tamil-Sprache sein berühmtes Werk „Tembavani“, das selbst bei den Heiden seiner Zeit als ein klassisches Werk angesehen und sogar unter ihre heiligen Schriften aufgenommen wurde.

Leider legten die alten Missionare auf dem Gebiete der *bildenden* Kunst weniger Wert auf die Schöpfung christlicher Kunstwerke indischer Prägung. Bauten, Skulpturen und Malereien dieser Missionsperiode tragen vielfach den Stil und Stempel portugiesischer oder italienischer Herkunft, je nachdem die Missionare aus Portugal oder Italien stammten. Freilich sind die Baustile dieser südeuropäischen Länder schon einem heißerem Klima und reicherer Vegetation angepaßt und entsprachen daher besser dem Kunstempfinden und den Bedürfnissen der Inder als der mehr nüchterne Kunststil der nordischen Länder. Dasselbe gilt von der portugiesischen Volksmusik, die besonders in Goa heimisch geworden ist und heute dort bestimmt nicht als etwas Fremdländisches empfunden wird.

Die stark an indische Bräuche und Lebensformen sich angleichende Missionsmethode, die P. de Nobili SJ zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Indien einführt und die in der Folgezeit so reiche Früchte zeitigte, hätte gewiß auch zur Schöpfung einer einheimischen christlichen Kunst geführt, wäre diese Methode weitestgehender Anpassung von den damaligen kirchlichen Behörden nicht mißbilligt und schließlich sogar verboten worden. Dem Zeitgeist entsprechend, setzte dann eine Missionsperiode ein, die alle Anpassung an indische Lebens- und Kultformen streng ablehnte und dem Europäismus in allen Belangen zum Sieg verhalf. Als dann die Engländer Indien in Besitz nahmen, wurde in den christlichen Kirchen das indische Element vollends in den Hintergrund gedrängt, so daß von der Entwicklung einer einheimischen christlichen Kunst überhaupt nicht mehr die Rede sein konnte. So kommt es, daß z. B. die meisten neueren Missionskirchen getreue Abbilder italienischer, französischer, belgischer oder englischer Dorfkirchen sind, die sich freilich recht schlecht ins indische Landschaftsbild einfügen und dem indischen Kunstempfinden gewiß keinerlei Rechnung tragen. Dasselbe gilt für die Statuen und Gemälde, mit denen diese

Kirchen geschmückt sind. Mit wenigen Ausnahmen sind sie billige, schablonenhafte und oft kitschige Gipsfiguren europäischer Massenproduktion mit dem stereotypen nichtssagenden süßlichen Lächeln und innig-einfältigen Gesichtsausdruck, den man an diesen Machwerken gewohnt ist. Was die Kirchenmusik angeht, so ist die indische Musik meist vollständig ausgeschaltet worden und durch Kirchenlieder der verschiedenen europäischen Länder ersetzt worden, so daß man schon aus dem Liederrepertoire einer Kirche auf die Herkunft der dort wirkenden Missionare schließen kann. In Predigt und Gottesdienst wurde wemöglich die englische oder portugiesische Sprache bevorzugt. Wo das nicht ging, wurden kirchliche Texte geschaffen, die auch in der Übersetzung nur zu deutlich den ausländischen Charakter verraten. Der Europäismus mag sich in den südindischen Kirchen weniger scharf ausgewirkt haben als in Zentral- oder Nordindien, aber auch da ist der Vorwurf der heidnischen Inder nicht ganz unberechtigt, daß die katholische Religion die Religion der „Ausländer“ sei.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich die Einstellung Europas gegen die fremden Kulturen geändert; eine Folge davon ist, daß auch die Missionare heute eine weniger ablehnende Haltung gegen indische Kultur- und Lebensformen einnehmen. Die Missionare sind ja auch Kinder ihrer Zeit! Ja, heute ist es so, daß in dieser Hinsicht die ausländischen Missionare versöhnlicher eingestellt sind als die indischen Altchristen und selbst eingeborene Priester, die noch vielfach jedwede Anpassung an — wie sie sagen — heidnische Lebensgebräuche und Kunstformen entschieden ablehnen.

Starke Anregung zur Revision der bisher herrschenden Missionsmethode und zur Schaffung einer einheimischen christlichen Kunst ging von dem spanischen Jesuiten P. H. Heras in Bombay aus. Er hat vor allem den *Bau* von *Missionskirchen* im klassisch-indischen Pagodenstil angeregt. Nach anfänglicher starker Ablehnung hat er nun, wohl auch infolge der politischen Ereignisse mit seinen Bemühungen Erfolg gehabt; es werden nun immer mehr Kirchen in den verschiedenen indischen Baustilen gebaut. So steht jetzt eine Kirche im maurischen Stil in Karachi, eine weitere im selben Stil in ChhattiChak (Diözese Rawalpindi). Im mohammedanischen Stil ist auch die schöne Kirche von Khurda (Präfektur Indore) und eine andere in der Nähe von Ajmer. Die Prokathedrale von Patna weist entzückende Motive aus der Moghulperiode auf. In der Präfektur Indore wurden jüngst zwei Kirchen gebaut und eine weitere in der Präfektur Jhansi, denen der klassische Stil der Hindutempel Nordindiens zugrunde gelegt wurde. Diese drei Kirchen sind von dem sogenannten *Vimana*, dem charakteristischen Spitzturm der Hindutempel, gekrönt, nur daß die Spitze, die nach dem Vorbild der Tempel genau über dem Heiligtum, also dem Tabernakel, zu stehen kommt, statt des üblichen Knaufes oder der Lotosblume als Zierrat

ein vergoldetes Kreuz trägt. Leider mußte wegen zu knapper Geldmittel selbst der einfachste, bei heidnischen Tempeln übliche, ornamentale Schmuck weggelassen werden. Auf Ceylon, in Tewate (Erzdiözese Colombo), ist der Bau einer großen Kirche zu Ehren Unserer Lieben Frau von Lanka (alter Name für Ceylon) geplant, die nach dem Wunsche des Hl. Vaters selber im singhalesischen Stile gebaut werden soll.

Was die *Skulptur* angeht, so haben einige südindische Künstler Elfenbeinstatuen geschaffen, die den Heiland, die Gottesmutter und andere Heilige darstellen und nach indischen Begriffen höchste Andacht und Heiligkeit atmen. Auch ein Europäer muß ihren hohen künstlerischen Wert anerkennen. Eine südindische Firma hat es unternommen, diese Figuren serienmäßig herzustellen, und es ist zu hoffen, daß sie allmählich die kunstlosen europäischen Gipsfiguren in Haus und Kirche verdrängen werden. Der indische Bischof von Quilon hat kürzlich einen einheimischen Künstler beauftragt, eine Statue Unserer Lieben Frau von Indien zu schaffen für eine Kirche, die zum Zentrum der Wallfahrer von Malabar, ja von ganz Südindien werden soll. Weiter nördlich, in Allahabad, hat ein Künstler im Auftrage eines dortigen Priesters eine liebliche „Madonna mit dem Kind“ geformt.

In der *Malerei* sind als christliche indische Künstler vor allem Alfred Thomas und Angelo da Fonseca zu nennen. Letzterer, ein überaus fruchtbarer Maler, entlehnt für seine Gemälde mit Vorliebe Vorbilder aus dem Dorfleben seiner näheren Heimat in Deccan: das offene Haus, die einfache Matte, der Bogen über Tor und Innenraum sind Motive, die immer wiederkehren. Dagegen geht die begabte indische Malerin Angela Trinitade in ihren lieblichen Madonnenbildern auf ältere Vorbilder zurück. Ihre Gemälde zeigen die flächenhafte Malweise und die lässigen, beinahe melancholischen Gestalten der Ajantafresken, die noch aus buddhistischer Zeit stammen. Ein anderer vielversprechender Maler ist der junge Olympio C. Rodrigues, der Originalität der Konzeption und tief-sinnige Symbolik in seiner Serie von Bildern über das Paradies und in einem Gemälde des hl. Michael beweist. Diese und noch andere Künstler zeigen, daß man für die Zukunft einer christlichen Malerei in Indien nicht bange zu sein braucht.

In der *Dichtkunst* weisen die indischen Katholiken gegenwärtig wenig starke Talente auf. Südindien hat in heutiger Zeit keinen Dichter oder Schriftsteller vom Format eines P. Stephens oder P. Beschi aufzuweisen. Vor einigen Jahren hat ein Steyler Mis-

sionar, P. G. Proksch, ein Bändchen christlicher Gedichte und Lieder in Hindi und auch mehrere Weihespiele verfaßt, die wegen ihrer klassischen Sprache und tiefen Gedanken selbst bei heidnischen Kritikern Anerkennung fanden. Derselbe Missionar hat nach gründlichem Studium der indischen Musik seine eigenen Gedichte vertont, und seine Kompositionen — teils im Stile altklassischer Einfachheit gehalten, teils in volkstümlicher Lieblichkeit den ländlichen Weisen des indischen Volkes abgelauscht — sind schon in mehreren hindisprechenden Diözesen eingeführt worden, um die europäischen Kirchenlieder zu ersetzen. Sie werden von den Neuchristen, die aus dem Hinduismus kommen, mit Begeisterung gesungen. Denn allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz haben die Inder wenig Verständnis für westliche Musik, erst recht nicht für polyphone. Die indische Musik unterscheidet sich von der westlichen vor allem in den Tonstufen, Tonarten und in der Taktmessung: sie ist ungebundene, in stetigem Fluß sich auf und ab bewegend einstimmige Weise. In der Vergangenheit lernten die indischen Christen freilich die europäischen Kirchenlieder singen; daß sie ihnen aber niemals vertraut und heimisch wurden, bezeugt die Tatsache, daß sie sie niemals außerhalb der Kirche sangen wie jetzt die neuen Lieder.

In der Präfektur Indore, der P. Proksch angehört, wurde auch noch ein anderer Versuch künstlerischer Anpassung gemacht. Wie bekannt, werden die Lehren und Legenden des Hinduismus hauptsächlich durch hinduistische Mönche und Bardensänger im indischen Volke lebendig und im Gedächtnis erhalten. Diese Leute ziehen von Dorf zu Dorf, rufen das Volk zusammen und singen ihnen zu einfacher Begleitung die altherwürdigen religiösen Gesänge und Legenden aus den heiligen Schriften des Hinduismus vor; manchmal machen sie eine Pause, um einen besonders schwierigen Vers zu erklären. Das des Lesens meist unkundige Volk hört ihnen gespannt und unermüdlich zu, und mit dem den Orientalen eigentümlichen guten Gedächtnis lernen diese Leute dann die Gesänge leicht auswendig und singen sie auch bei Arbeit und festlicher Gelegenheit. Unmerklich nehmen sie dabei auch den religiösen Inhalt dieser Gesänge in sich auf. In Indore haben nun einige Katechisten die ganze biblische Geschichte, angefangen von der Erschaffung der Welt bis zur Himmelfahrt Christi und der Sendung des Hl. Geistes, in Verse gesetzt und singen sie nun nach den Weisen der alten heidnischen Gesänge. Mögen diese Verse auch

wenig kunstvoll sein, sie tragen sicher den Samen einer künftigen christlichen Volkspoesie in sich.

Die Hindu haben ein Fest, an dem die hl. Schriften des Hinduismus von Anfang bis zum Ende in einer ununterbrochenen Folge rezipiert werden. Dies dauert sieben Tage und sieben Nächte. In jedem Dorf, wo diese Gesänge vorgetragen werden, löst sich Gruppe für Gruppe im Singen ab, und die Zuhörer nehmen sich während dieser Zeit kaum Muße zum Essen und zu kurzem Schlaf. In Anlehnung an dieses Fest haben schon in mehreren Dörfern die Christen ihre selbstgedichteten Gesänge aus der Bibel in einer drei Tage und drei Nächte währenden Feier vorgetragen, was bei allen Zuhörern helle Begeisterung auslöste und wie eine gute Volksmission wirkte.

Eine Kunstform, die gerade in Indien von großer Bedeutung ist, müßte gerade von christlichen Künstlern besonders gepflegt werden, und das ist das christliche *Drama* und das *Mysterienspiel*. Diese Kunstformen sind im Hinduismus besonders populär und tragen viel zur Belebung der Religion im Volke bei. Mit der Aufführung solcher Dramen und Weihespiele ist auch der indische *Tanz* untrennbar verbunden und daraus nicht wegzudenken. Ansätze dazu sind schon gemacht worden, christliche Mysterienspiele und Dramen im indischen Stil aufzuführen und selbst den traditionellen indischen Tanz in den Dienst der Religion zu stellen. Der oben erwähnte Pater Proksch hat selbst mehrere Mysterienspiele in Hindi verfaßt und mit großem Erfolg aufgeführt; nächstens will er es mit einem Passionsspiel versuchen. In Bombay sind in den letzten Jahren öfters religiöse Dramen und Mysterienspiele aufgeführt worden, freilich in englischer Sprache und in europäischer Aufmachung. Der große Erfolg selbst dieser Spiele hat den Veranstaltern Mut gemacht, auch für die nichtenglischsprechende katholische Bevölkerung solche Schauspiele abzuhalten, aber mit stärkerer Betonung der typisch indischen Kunstformen des Dramas und in einheimischer Sprache. Es fehlt nur an künstlerisch gebildeten katholischen Darstellern, die zugleich die einheimische Sprache vollkommen beherrschen. Denn bisher wurde jeder höhere Unterricht nur in Englisch erteilt.

Was die Entwicklung einer indisch-christlichen *Tanzkunst* betrifft, so hat sich der berühmte indische Tänzer Ramgopal, der noch in diesem Jahre in England große Triumphe feierte, für die Idee erwärmt, das Vater-unser und Ave-Maria in einem Balett darzustellen. In kirchlichen Kreisen hat das freilich Bedenken erregt.

zumal Ramgopal Hindu ist, wengleich er der katholischen Religion freundlich gesinnt ist. Aber in Indien haben Tänzer und Schauspieler keinen guten Ruf, und die Verbindung von Tanz und Religion ist manchen ängstlichen Gemütern ein Ärgernis. Sie sind gegen eine öffentliche Zurschaustellung der katholischen Lehre und betrachten die Darstellung von religiösen Wahrheiten auf der Bühne als eine Profanierung.

Andererseits werden aber immer mehr Stimmen laut, die fordern, daß sich die indische Kirche aus dem Ghetto ans Tageslicht der indischen Öffentlichkeit wagen solle. Diese Forderung ist wohl berechtigt. Die indische Kirche ist jetzt wohl stark genug, sich mit allen Formen indischen Lebens auseinanderzusetzen, sich europäischer Bevormundung zu entwöhnen und frisch und fröhlich ganz indisch aufzutreten. Die christlichen Dogmen, Lebens- und Kultformen sind ja nicht an irgendeine bestimmte Kultur gebunden; genau so wie sie früher das jüdische Gewand gegen das der römisch-griechischen Geisteswelt eintauschten und sich später auch in der germanischen Phase durchsetzten, so dürften sie sich wohl auch ohne Schaden in ein indisches Kleid hüllen! Soviel steht fest: die katholische Kirche hat in Indien nur dann eine Zukunft, wenn sie es versteht, auch die indische Kultur mit ihrem Geiste zu erfüllen und zu durchdringen. Und das kann nicht zuletzt auch auf dem Wege über die indische Kunst geschehen².

P. CARL LAUFER MSC, NEW-BRITAIN, OZEANIEN

IGAL UND MANA

Eine religionswissenschaftliche Studie

In seinen *Essays in Polynesian Ethnology*¹ bespricht R. W. Williamson den nach seinem Dafürhalten weit zurückliegenden Konnex zwischen der polynesischen Arioi-Organisation und den Männergeheimbünden in Melanesien. Ebenso gut wie es melanesische Ko-

² Anmerkung der Schriftleitung. — Zur Pflege einer einheimischen Kunst in Indien vgl. die entsprechenden Dekrete in den vor kurzem veröffentlichten „Acta et decreta primi Concilii Plenarii Indiae“ 1950 (Ranchi 1951), n. 352, 353, 355. Über die Gesamtbedeutung dieses Konzils wird die ZMR in Nr. 3 berichten.

¹ Herausgegeben von Ralph Piddington in Cambridge 1937. Für die vorliegende Abhandlung kommen vornehmlich in Betracht die Kapitel IV (The Arioi, S. 113—152) und VIII (Polynesia and Melanesia, S. 302—330). Kapitel IV teilt sich

lonien inmitten des polynesischen Inselgebietes gibt, finden sich mehr oder minder reine polynesische Enklaven hart an der Grenze des sogenannten Bismarck-Archipels, sodaß mit einer wechselseitigen Beeinflussung der beiderseitigen Männerverbände wohl zu rechnen ist². Weiter ist bekannt, vornehmlich seit R. H. Codrington³, daß in großen Teilen Melanesiens der polynesische Mana-Glaube in gleichem Begriff und Terminus zu Hause ist. Im folgenden möchte ich versuchen, ähnliche Parallelen aufzudecken zwischen dem Igal-Begriff, wie er uns in dem Glauben und in den Mysterien der *Gunantuna* auf Neubritannien vor die Augen tritt, und der Mana-Idee der polynesischen Stämme. Ich bin überzeugt, daß manches im Igal-Glauben geeignet ist, ein helleres Licht zu werfen auf noch bestehende Unklarheiten, die noch an der Auffassung vom Wesen des Mana haften.

I. Der Igal-Glaube

Mit der Ergründung des Wesens des Igal stoßen wir vor bis zur tiefsten Wurzel der Religion der *Gunantuna* selbst. Nach dem Urteil aller Missionare, die sich eingehender mit diesem Problem beschäftigt haben, muß es sich hier um ein uraltes Traditionsgut handeln, denn die Igal-Idee tritt bereits in den allerersten Zeiten der Welt- und Menschheitsgeschichte dieses Melanesiervolkes auf. Zudem macht sich der *Gunantuna* von heute nur noch ein recht vages und unsicheres Bild vom Wesen des Igal, obgleich er sich absolut bewußt geblieben ist, daß sowohl das Diesseits wie das Jenseits vom Igal beherrscht wird und daß alles Leben und Werden dem Igal untertan ist.

Hier zunächst einige *Zeugnisse* von langjährigen *Pioniermissionaren*. P. Fr. Felten erkannte im Igal einen guten, höchsten Geist der *Gunantuna*, die sein Auftreten mit der ältesten Mythologie

in zwei Untertitel auf: Melanesian Parallels und Historical Considerations. Iniet und Dukduk, die beiden großen Geheimbünde der *Gunantuna* auf Neubritannien, sind eingehend gewürdigt (S. 140 ff.), allerdings nur nach der beschränkten Vorlage, die R. Parkinson bot in seinem Werk: *Dreißig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907.

² So bildet z. B. Fidji den am weitesten nach Polynesien hin vorgeschobenen melanesischen Vorposten. Bezüglich der Einwanderung von Polynesiern in melanesische Gebiete vergleiche eine Skizze in: *The New Guinea Handbook*, Canberra 1937 (S. 342 f.), sowie eine tiefgreifende Untersuchung von H. J. Hogbin: „Polynesian“ Colonies in Melanesia, veröffentlicht in der Sammlung *Polynesian Anthropological Studies*, New-Plymouth N. Z. 1941, S. 97—118.

³ Codrington, *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, 1891.

verbinden; demgemäß muß die religiöse Verehrung des Igal bei ihnen ebenfalls sehr weit zurückliegen⁴. P. A. Kleintitschen beschrieb den Igal als den einzigen *guten* Geist im Leben der Gunantuna, der im Gegensatz zu den zahlreichen und gefürchteten Kaia-Naturgeistern bei allen beliebt sei; seine Wohltaten sind endlos⁵. P. O. Meyer sah im Igal einen schwachen Rest von Monotheismus. Allerdings faßte er das Wesen des Igal mehr unpersönlich, wengleich sich die Geister vornehmer Verstorbener in ihm verkörpern. *Das Igal allein kann im Menschen sein* (während alle persönlichen Geistwesen immer außerhalb desselben stehen); darum sucht ein jeder sehnlichst, mit ihm vereinigt zu werden, was durch den Beitritt zum pepe- und iniet-Bund geschah⁶. P. J. Meier, der eine Spezialarbeit über den Gegenstand veröffentlichte, schrieb: „To Kakao (sein Gewährsmann) erzählte mir, daß dieser Inal-Glaube die letzte Stufe, gleichsam der Höhepunkt ihrer religiösen Anschauungen und so eine Art Vorbereitung auf die Ankunft des Christentums gewesen sei, das ihm als die vollkommenste Religion erschien.“⁷

Fügen wir diesen Zeugnissen noch ein paar *Aussagen* von *Eingeborenen* selbst bei, um das Bild abzurunden. Der alte Katechist von Rakunai, To Pepeleqi, erklärte mir einst unter anderm: Er glaube nicht, daß es sich im Igal um eine eigentliche Person handle, sondern vielmehr um ein „Etwas“ (a maqit), das über der Erde und in den Lüften schwebt und sich gelegentlich als feine, ferne Stimme vernehmen läßt. Im Einklang damit steht ein Erlebnis auf meiner Nachbarstation Tavuilu im Jahre 1947 (!). Katechist To Maqau machte mir Mitteilung, daß Schulkinder und auch einige Erwachsene an verschiedenen Abenden in der leeren Kirche ein wundersames, leises Singen vernommen hätten, ganz ungleich aller ihnen bekannten Musik. Neugierig hätten sie in der dunklen Kirche nach dem geheimnisvollen Sänger gesucht, aber niemand gefunden. Die Alten erklärten das Geheimnis sogleich mit dem Wort: A Igal! Der Greis Taramur von Rakunai, der auch dem P. Meyer verschiedentlich als Gewährsmann gedient hatte, erläuterte mir einst den unvergleichlichen Wert des Igal für ihr ganzes früheres Leben: „Seine Bedeutung für uns war überaus groß. A Igal i qa vaki ra vuvur maqit, i qa valaun avet, i qa vaminana avet. Das Igal hat alle Dinge erschaffen, hat uns belebt und weise (vernünftig) gemacht.“ Fortgeschrittene Eingeborene versuchten wiederholt, mir das Wesen des Igal mit dem Hinweis auf die Gnade oder Begnadung durch Gott verständlich zu machen.

⁴ P. Felten, Der pepe na lom-Geheimbund (altes Manuskript).

⁵ P. Kleintitschen, Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel (Neupommern), Hilstrup 1906, S. 342.

⁶ P. Meyer, Religion und Kultus der Qunantuna, Missionsdruckerei Vunapope (New-Britain), 1931, S. 3.

⁷ P. Meyer, Der Glaube an den Igal und den Tutana vurakit, Anthropos 1910, S. 99 Anmkg.

Diese Aussagen dürften hinreichend sein, um den Igal-Glauben als das Fundament des gesamten religiösen Lebens der Eingeborenen erkennen zu lassen. Wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, ist der Begriff, den die Gunantuna sich vom Igal gebildet haben, freilich nicht ohne Widersprüche, und infolgedessen darf es nicht wundernehmen, daß auch die Forschermissionare, die das Material sammelten, zu voneinander abweichenden Feststellungen kamen. Der eine erkannte im Igal ein persönliches Geistwesen, der andere faßte es als eine unpersönliche Macht auf, vielleicht in Anlehnung an die landläufige Vorstellung vom Mana als „Kraft“. Man kam in Verlegenheit, ob man *der* oder *das* Igal sagen sollte. Die Eingeborenen selbst gebrauchten Igal nie als Personennamen, sondern immer nur mit dem unbestimmten Artikel „a“, also: a Igal, im Gegensatz zu sämtlichen Ahnengeistern, die als solche in Mythe und Sage stets einen Personennamen führen. Nur der „Ur-Kaia“ in der Schöpfungsmythe, auf den wir noch zu reden kommen werden, ist namenlos: a Kaia.

A Igal ist einzig in seiner Art und existiert außerhalb wie innerhalb des Menschen. In all den Wesen aber, denen es innewohnt, ist es einunddasselbe, verschieden nur dem Umfange und der Intensität nach. Von bestimmten Menschen kann es durch Initiation in den Geheimbund erworben werden; es kann aber durch Verschulden auch wieder verloren gehen. Nach dem Tode lebt es in den begnadeten Geistern (kaia und tutana vurakit) weiter fort und statuiert deren immerwährendes, überirdisches Glück, macht sie selbst zu Igal-Wesen. Man hat demnach bei allen Angaben der Eingeborenen zu untersuchen, ob es sich um Igal per se oder um zu Igal gewordenen und danach benannten Ahnengeistern handelt. Viele Unklarheiten und Widersprüche sind eben dadurch entstanden, daß dieser Unterschied oft nicht gemacht wurde und man alle Angaben in einunddenselben Topf warf.

In der Beurteilung der Frage müssen wir ausgehen vom Verbalsinn des Wortes „Igal“, Versuche sind gemacht worden, um den Terminus abzuleiten von gala (groß sein) oder von gal (Seuche, Krankheit); im ersteren Falle ging man von der ungeheuren Wertschätzung des Igal durch die Eingeborenen aus, im letzteren knüpfte man an den bei der Igal-Initiation hervorgerufenen Trancezustand der Kandidaten an. Aber beide Ableitungen müssen als nicht zutreffend abgelehnt werden, sobald man bestimmte Dialektverschiedenheiten der Gunantuna-Sprache zum Vergleich heranzieht. Die sogenannten „Randdialekte“⁸ haben nämlich

⁸ P. O. Meyer, Wörterbuch der Tuna-Sprache (Manuskript 1921, Vorwort) unterscheidet: 1. Kokopo-Dialekt (von den Ortschaften Tapo bis Raluana und Hinterland), 2. Rabaul-Dialekt (von Davaun bis Ratogor und Hinterland), 3. Randdialekte (Nodup, Tavui, Vuatam-Vurar, Livuan-Kabaira und Baining-Küste bis

euphonische Wortendungen oder -auslaute, die den beiden großen Binnendialekten fehlen, und präsentieren die drei Termini wie folgt: igali oder igani (Igal), gala oder galai (groß sein) und galu (Seuche). Offenbar handelt es sich demnach um drei ganz verschiedene Wortstämme, die an sich nichts miteinander zu tun haben.

Ausgangspunkt ist vielmehr *iga* oder *igan*, was soviel bedeutet wie: Stimme, Fistelstimme, geheimnisvoller Laut. Dementsprechend ist in den Randdialekten *igani* identisch mit *igal*, und *vitiri igaigani* ist dort gleichbedeutend mit *tata na igal* oder *tata igaigal* in den beiden Hauptdialekten und besagt: mit hoher, leiser Fistelstimme reden oder singen. Das geschieht vor allem bei dem prächtigen kulau-Tanz, der deswegen schlechthin *a igal* genannt wird. In der Malusprache (ein weiterer Randdialekt, gesprochen auf den Duke von York-Inseln) bezeichnet *iga* einen Nachtgesang der Weiber, die dabei im Kreise sitzend mit hoher Stimme singen (dia *igaiga*). Weiter lassen sich zum Vergleich heranziehen: *igau* (leise auftretend herbeikommen, Tavui-Dialekt) und *iga lolo* (auf Zehenspitzen gehen, im Kokopo-Gebiet nach P. Felten übrigens Synonym für *Igal* überhaupt). Schließlich gehören auch hierher: *igl* (Baining: Panflöte), *vigal* (Malu: flöten) und *viql* (Gunantuna: auf Fingern pfeifen). Die Grundbedeutung von „Igal“ ist demnach in all diesen Fällen: geheimnisvoll reden oder herbeikommen, und substantiviert: *geheimnisvolle Offenbarung*⁹.

Damit erhebt sich die Frage: *Wessen Wort, wessen Offenbarung?* Darauf aber weiß der heutige Eingeborene keine eindeutige Antwort mehr zu geben. Die Person, auf die es ankommt, hat sich aus seinem Bewußtsein, seiner Erinnerung verflüchtigt und nur noch einen undeutlichen Schatten zurückgelassen. Wenn es auf der Insel Vuatam heißt, daß alles seinen Ursprung einem sagenhaften Wesen, *a Pir* („Rede, Tradition“) genannt, verdankt¹⁰, und wenn anderswo am Anfang aller Dinge ein unbestimmter „Er, der zuerst war“¹¹ oder ein einsamer, namenloser *Kaia* („Wunderbarer, Erstaunlicher“) in dichter, tiefer Finsternis auftritt und schöpferische Aktivität zu entwickeln beginnt¹², so sind das alles uralte, halb-

Vunamarita). Gerade die Randdialekte geben ein klares Bild über die Verwandtschaften und die Entwicklung innerhalb der Gunantuna-Sprache. Vergleiche dazu: Meyer, Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatam, Anthropos 1910, S. 711 ff.

⁹ Des Interesses halber sei auch hingewiesen auf eine Angabe, die ich in Herders Konversationslexikon (3. Auflage, Bd. IV, S. 1033) unter dem Stichwort *Java* fand: „Die (javanische) Sprache umfaßt 5 besondere Wortgruppen ... im *krama inggil* (etwa 300 Worte) spricht man von Gott oder über Höhere.“ Liegt hier eine sprachliche Verwandtschaftsbeziehung vor?

¹⁰ P. Meyer, Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, Anthropos 1910, S. 710. Derselbe, Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatam, Anthropos 1910, S. 723, Anmkg. 4.

¹¹ P. Meyer, Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, Anthropos-Bibliothek, Münster 1909, S. 13 und S. VIII (Einleitung).

¹² P. Kleintitschen, Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus *Paparatava*, Anthropos-Bibliothek, Münster 1924, S. 18—22 und Einleitung S. 12 f.

vergessene Reminiszenzen an ein ehemaliges, persönliches Schöpferwesen, ja! Aber im praktischen Leben der Gunantuna von heute hat es keinen Platz mehr. Es ist, um im Mythologischen zu bleiben, gleichsam wieder in das mystische Dunkel zurückgetreten, aus dem es seinerzeit meteorartig aufgeleuchtet hatte. Nicht so aber sein Wollen und Können, seine Schöpfermacht und sein allmächtiges Wort, die fort dauern, solange Welt und Mensch existieren. Und diese *Schöpferkraft durch das Wort ist das Igal*, von dem der alte Taramtur sagte: „Das Igal hat alle Dinge erschaffen, hat uns belebt und verständig gemacht.“ Und das a Pir (Rede, Tradition) von der Insel Vuatam gewinnt eine neue Bedeutung dadurch, daß es mit Igal auf eine Linie gesetzt wird, d. h. mit „geheimnisvoller Offenbarung“.

Nun wird man vielleicht den *Einwand* erheben, den seinerzeit Söderblom machte¹³: „Die Macht ist für den Primitiven nichts Abstraktes, Allgemeines, von dem man an und für sich sprechen kann. Sie ist meine Macht, deine Macht oder die Macht eines andern . . . Die Macht ist (für ihn) keine überall ausgebreitete Materie.“ Mit andern Worten: sie ist nichts Unpersönliches, Fürsichalleinstehendes, sondern immer an einen Träger, und zwar einen persönlichen, gebunden. Das ist ein vollkommen zutreffender Schluß, über den man sich aber im alltäglichen Leben soundso oft keine Rechenschaft gibt. Wir nehmen zum Beispiel ruhig an, daß an einem Ort, einem Ding ein Fluch haftet, vielleicht schon hundert Jahre alt, und meiden ihn deswegen oder treten nur mit innerem Bangen und Widerwillen mit ihm in Berührung. Wir haben zwar schon einmal die Geschichte darüber vernommen, unter welchen Umständen eine bestimmte oder unbestimmte Person ehemals den Fluch ausgesprochen hat; aber im Augenblick denken wir gar nicht an die Person, sondern fühlen nur das Unheimliche, Drohende des Augenblicks. Genau so empfindet der Eingeborene, nur daß es sich beim Igal nicht um etwas Schreckhaftes, sondern für ihn Begehrtes handelt. Er fühlt und erkennt im Igal eine Lebens- und Schöpferkraft, die er sich zu eigen machen möchte, ohne sich noch viel um den eigentlichen Ursprung und Träger zu kümmern. In früheren Zeiten allerdings wird das sicher anders gewesen sein.

Diese Abstraktion konnte im Denken der Eingeborenen um so leichter vor sich gehen, als sie im Ursprungswesen einen „körperlosen“ Geist und nicht einen Menschen wie sie selbst erkannten. Davon legt die Gottesvorstellung vieler benachbarter Volksstämme Zeugnis ab. Hier einige Belege. Die den Gunantuna zunächstwohnenden Baining sagen von Rigenmucha, ihrem höchsten Wesen und

¹³ Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (schwed. Ausg.), S. 98.

„Vater“, er sei ohne Körper und deshalb auch geschlechtslos, ein wirklicher Geist, den hienieden noch niemand gesehen hat und der deshalb auch nie in Maskentänzen dargestellt wird wie die gewöhnlichen Ahnen. „Seine Gestalt ist zu groß und licht, als daß jemand auf Erden ihn wirklich erkennen könnte.“ Auf geheimnisvolle Weise setzte er die Menschen ins Dasein und gab ihnen sein „Wort“, seine Lehre; versinnbildet und nachgeahmt wird diese Stimme im Summen des Schwirrholzes, das auch die Jugendweihen und die dazu gehörigen Masken geschaffen hat¹⁴. Die Sulka (weiter im Süden) erklären: E Nut besitzt keine menschliche, irgendwie sichtbare Gestalt; niemand weiß, wo er wohnt. Er schuf alle Dinge, auch das erste Stammelternpaar, durch das bloße Wort. Der Terminus kul reag (hervorbringen durch Nennen, Ansprechen) wird nur auf das Schaffen Gottes angewendet und nie für menschliche Tätigkeiten gebraucht. In gleichem Sinne gebrauchen die Arave an der Südküste den Ausdruck: mete tol, d. h. schaffen durch „Ansehen und Wollen“. Auch nach ihrer Überzeugung ist das Höchste Wesen A Nutu körperlos-geistig und deshalb für die Menschen auf Erden unsichtbar¹⁵.

Mit Recht darf man erstaunt sein über die hochentwickelte Denk- und Sprachweise dieser Südseemenschen, die in stande waren, vom Sichtbaren und Körperhaften zu abstrahieren und das innerste Wesen ihres Schöpfers in seiner Geistigkeit zu erkennen. Faktisch aber barg diese hohe Gotteskenntnis auch eine große Gefahr in sich, nämlich: ein allgemeines Loslösen des konkreten, täglichen Geschehens vom Gottgeist, indessen menschliche Ahnen und Kulturhelden mehr und mehr die Führung übernehmen. Zwar nennt man auch diese im allgemeinen Sprachgebrauch „Geister“, aber in der Auffassung der Eingeborenen sind sie es tatsächlich *nicht*: sie besitzen äußere Form und Gestalt, die sie allerdings nach Belieben ändern können. Es sind „Mittelwesen“ zwischen Gott und Mensch, die darum auch den Lebenden näher stehen, als der rein geistige Schöpfer. Die ihnen zugeschriebene übermenschliche, gottähnliche Macht kommt diesen „vergöttlichten Ahnen“ nur zu auf Grund ihrer Partizipation an der Igal-Allkraft des Höchsten Wesens, auch nachdem dieses selbst in den Hintergrund getreten ist. Darum spielt auch bei allen melanesischen Stämmen auf Neubritannien das Schwirrh Holz als Geisterstimme eine so große Rolle in den geheimen Jugendweihen wie in den Männergeheimbänden; es ist nicht an

¹⁴ Siehe meine Arbeit: Rigenmucha, das Höchste Wesen der Baining-Stämme, Anthropos 1946—1949; ferner: Die Mission als geistiger Wiederaufbau der Menschheit, Zeitschr. f. Miss.- u. Religionswissenschaft, Münster 1950, S. 161 ff.

¹⁵ Über die Auffassung vom Höchsten Wesen auf New-Ireland vergleiche P. Neuhaus, Beobachtungen und Studien der Missionare vom Hl. Herzen Jesu in der Südsee, Bd. I, Vunapope 1934, S. 12—18. Anzufügen wäre noch der Bericht des P. Rausch: Die Gottesidee der Eingeborenen von Süd-Bougainville, Anthropos 1911, S. 814. Dort heißt es vom Höchsten Wesen Bakokora bzw. Kumponi: Okara siómuri, er hat alles gesagt, durch sein Wort gemacht.

erster Stelle ein Schreckmittel für Unberufene, sondern die Stimme der sich offenbarenden mächtigen Stammesahnen und letztlich die Stimme Gottes selber¹⁶.

In kurzen Umrissen läßt sich die Entwicklung des Igal-Glaubens also etwa folgendermaßen zusammenfassen: Es bestand eine ehemals intensivere, heute dagegen ziemlich verblaßte Kenntnis eines höchsten persönlichen Wesens, das durch seinen Willen, sein Wort alles ins Dasein ruft und belebt. Diese göttliche Schöpferkraft, die sich durch das Wort offenbart, wird mit der Zeit um so selbständiger gedacht, je mehr der geistige Urheber aus dem praktischen Bewußtsein der Menschen schwindet. Sie haftet aber noch an geistig-menschlichen Zwischenwesen, eben den großen Stammesahnen und Kulturheroen, die davon ihren Nachkommen in den Jugendweihen oder ihren Adepten in den Geheimbünden mitteilen und dadurch — je nach dem Umfang der Mitteilung — deren sozialen Status im Diesseits und im Jenseits begründen.

Die Gunantuna besaßen zwei große Geheimbünde, die das Igal zum Inhalt und Gegenstand ihrer Verehrung hatten: pepe na lom und iniet. Anzeichen liegen vor, daß der ältere pepe-Bund ursprünglich eine Art Jugendweihe gewesen ist, ehe er sich zu einer Geheimloge entwickelte und zu guter Letzt vollkommen im iniet-Bund aufging¹⁷. Die Initiation wies anfangs noch ein verhältnismäßig einfaches Zeremoniell auf, die mystische Vereinigung mit dem lebenspendenden Igal blieb als Hauptzweck gewahrt, und die Institution zeigte im großen ganzen einen freundlich-sozialen Charakter. Die Aufnahme bestand in der Hauptsache

¹⁶ Das Schwirrholtz heißt bei den Gunantuna: a nit; in Nakanai: la nitu; in Kilege: na itu; in Bariai: antu; in Mengen: mantu, überall in Zusammenhang mit „Geistseele“. Der Terminus ist allgemein papua-melanesisch (anitu) und reicht hinein bis ins Malayische (hantu). Vgl. Lafeber in *Anthropos* 1914, S. 271. Daß mit dem Schwirrholtz nicht nur die Stimme der Ahnengeister nachgeahmt wird, sondern die Stimme des Höchsten Wesens selbst, ist mir bezeugt von Arave und besonders Zentralbaining. Bei letzteren gelten die Initiationsmasken sogar als „Kinder“ des salecha-Swirrholtzes, d. h. sie sind entstanden durch Wort oder Befehl Rigenmucha's.

¹⁷ Über diese Entwicklung habe ich ausführlicher gesprochen in dem Artikel: Die Stellung der Mission zum Geheimbundwesen auf Neubritannien, der demnächst in der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Schweiz) erscheint. Nur soviel mag hier bemerkt werden, daß der iniet-Bund im wesentlichen eine Reaktion der früheren totemistischen Stammesverbände gegen die eingeführte Ideologie des mütterrechtlichen Zweiklassensystems darstellt. Die pepe na lom-Zeremonien gingen dann vollkommen in der iniet-Initiation auf; daß in ihnen indessen eine ehemalige Jugendweihe enthalten war, ist noch ersichtlich aus der Tatsache, daß auf der Insel Matupit die Jünglinge vor der Heirat das pepe-Zauber mittel verabreicht bekamen, das sie mit dem Igal vereinigte, nach der Eheschließung aber nicht mehr. Vgl. P. Meyer, *Der Glaube an den Igal und Tutana vurakit*, *Anthropos* 1910, S. 106 Anm. g.

in Abgeschlossenheit und mehrtägigem Fasten als Vorbereitung auf den Genuß einer narkotisch-berauschenden Speise, a komoi genannt. In der darauffolgenden Trance nahm das Igal seine Adepten so stark in Besitz, daß ihre physischen und seelischen Kräfte ins Unermeßliche potenziert wurden. Sie empfanden nicht mehr die Schranken von Raum und Zeit, die Fesseln von Krankheit und körperlichem Unvermögen; Schmerz und Hunger schwanden, und durch der Besessenheit entsprungene Bravourstücke versetzten sie die Mitwelt in Staunen und Schrecken. In diesem Zustande wurde ihnen „Übernatürliches“ offenbart, d. h. Künste, Melodien, Tänze, Zaubereien, Mittel zu Gesundheit, Reichtum und Lebensgenuß. Vermöge der ihnen innewohnenden göttlichen Kraft genossen die Igal-Diener ein ungeheures Ansehen und regierten das ganze gesellschaftliche Leben des Stammes¹⁸.

Das Igal gilt als Spender des Lebens und der schöpferischen Kraft. In der Mythe geht dieses Leben und diese Kraft vom Höchsten Schöpferwesen selbst aus und über an die ersten Menschen, die mit ihm blutsverwandt waren¹⁹. Durch das Verschulden der Menschen aber wurde das Blut als Träger der Lebenskraft ins Gegenteil verdorben, es wurde zur Ursache des allgemeinen Sterbens. Um die verscherzte Unsterblichkeit zurückzuerlangen, wird an den Söhnen des Stammvaters To Laqulaqu die erste Jugendweihe vorgenommen: Durch Abschluß von der Außenwelt, Genuß eines Zaubereßens, mystischen Tod und Entfernung des „verdorbenen Blutes“ werden sie zu Vollmenschen, Übermenschen (kaia) gemacht und zu schöpferischer Tätigkeit befähigt²⁰. An dieser Begnadung nahmen in der Folge alle großen Stammesahnen teil, die sich als mächtige kaia-Naturgeister

¹⁸ Jeder Igal-Meister besaß sein eigenes Ritual, sein eigenes Geheimnis bezüglich der Zusammensetzung des Zaubereßens, das die Kandidaten in Trance versetzte. Im Rakunaier Gebiet war das Ritual des To Vaititig in Gebrauch, wie es P. Meyer beschrieben hat in *Anthropos* 1910, S. 99 f. To Vaititig ist aber weder Begründer noch Vervollkommener der pepe-Zauberei, sein Verfahren ist nur eines der vielen, die vor ihm schon gang und gäbe waren. P. Felten (Manuskript) nennt als komoi-Ingredienzen: Pflanzenteile von qiao, rebarebe, kavavar, bubu, iaiel, purut, pidi, davai ana kau, lomo, karur, iliplus, dazu Betelnuß und Wasser der unreifen tirip-Kokosnuß. Pepe und iniet wurden von der ehemaligen Deutschen Regierung zum Wohle des Volkes unterdrückt. Aufnahmen geschahen im Geheimen indessen noch in jüngster Zeit vereinzelt. So erfuhr ich noch 1934, daß ein gewisser Tale in der Ortschaft Qunanur ein paar Jungen in die pepe-Geheimnisse einführte. Die Kandidaten wurden nach dem Mahle mit utur-Betel- asche schwarz gefärbt und mit einem neuen Namen bedacht. Verboten war ihnen auf Lebenszeit der Genuß von Schweinefleisch, Taroblattgemüse (kumua) und hellfarbiger Kokosnüsse (gege, eine rötliche, nicht sehr verbreitete Spielart, übrigens auch Abzeichen der einflußreicheren Heiratsklasse Vunagege).

¹⁹ Vgl. P. Meyer, *Mythen und Erzählungen* ... (a. a. O.): Jener, der im Anbeginne war, zeichnete die Bildnisse zweier Menschen auf den Erdboden, bestrich sie mit seinem eigenen Blut und bedeckte sie mit Blättern. Als das Blut genügend in die Bilder eingezogen war, wurden sie lebend. Ein gleicher Blutrismus bei der Menschenschaffung findet sich übrigens auch in den Mythen der Bariai (westliches Neubritannien) und in der Gegend von Komalu.

²⁰ Nach der mystischen Operation spricht To Laqulaqu zu seinen Söhnen: „To Purgo, Du wirst nicht sterben, denn ihr alle sterbt durch das Blut. Ich habe euch beide von euren Leuten weggenommen, damit ihr nicht sterbet, ich wasche das Blut aus euch weg“ (P. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen* ... a. a. O.).

offenbaren und ihren Nachkommen und Verehrern von ihrer eigenen Igal-Kraft mitteilen. Die pepe-Bündler machen beim Tode keine wesentliche Wandlung durch, sie sind tutana vurakit, d. h. „Ewige Menschen“; würde man einige Zeit nach der Beerdigung ihre Gräber öffnen, so würde man nach Aussage der Leute keinerlei Überreste vorfinden; denn mit verklärtem Leibe sind sie in die seligen Gefilde eingezogen, wo es für sie kein Leid, keine Not, kein Vergehen mehr gibt, im Gegensatz zu den tabaran-Totengeistern der gewöhnlichen Menschen, die kein Igal erworben hatten. Sie bedürfen nicht mehr der Speise, nichts mehr behindert ihre Bewegungsfreiheit, Raum und Zeit, so begrenzt, legen ihnen keinerlei Schranken mehr auf: sie sind eben ganz „Igal“ geworden. Als solche offenbaren sie sich nun wiederum ihren irdischen Freunden in vielerlei Gestalten: als schmutzige Jünglinge, denen kein Menschenweib widerstehen kann, als zierliche qi-Vögel (Tanisyptra) oder buntgefiederte kik (Halcyon), als gemächlich ruhende und beim Nachtflug Lichtschein um sich verbreitende Fliegende Hunde (Pteropos Karindrini), als Eulen (Stryx aurantia), das Sinnbild der Weisheit, oder als Schlangen, das Symbol ewigen Lebens²¹.

Wie aus dem Vorstehenden ersichtlich, war das Igal ursprünglich und seinem Wesen nach ein den Menschen beseligendes Prinzip. Es beschützte seine Mysten gegen böswillige Angriffe von seiten jener Menschen und Geister, die nicht „igal“ waren, und garantierte ihnen ein glückliches Los im Jenseits. Zwar verhängte es Krankheit und Tod über Frevler, wie auch zuweilen gegen Bundesmitglieder selbst, die das Igal in Mißkredit brachten oder seine Geheimnisse preisgaben. Im übrigen aber verfuhr es selbst mit den Nichteingeweihten gnädig, so lange ihm diese die schuldige Reverenz bezeigten. Das wurde alles anders mit dem Aufkommen des reaktionären iniet-Bundes, der den Igal-Glauben umbog zu einer furchterregenden, verderblichen Macht, gegen die es für den gewöhnlichen Sterblichen einfach kein Schutzmittel gab. So schrieb P. Meyer: „Der Igal ist der gefürchtetste von allen (Geistern). Ihm gehört das Gebiet

S. 45 ff.). Ferner: „Ich mache euch beide gut, damit eure Stimme stark werde, damit ihr verständig werdet. Denn wenn euer Inneres nicht hell (verständlich) ist, werdet ihr eure Leute nicht gut machen“ (ebenda S. 55). Wer denkt da nicht sofort an die erwähnte Beschreibung des Igal durch den alten Taramtur?

²¹ Vgl. P. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen* ... S. 228—302. Tutana vurakit als qi-lokakia (ebenda S. 296) und bei P. Meier, *Anthropos* 1910, S. 111 f. Als Fliegende Hunde in: Laufer, *Der Fliegende Hund im Brauchtum der Gunantuna*, *Acta Tropica*, Basel 1948, S. 233—235. Als Eule in: Meier, *Anthropos* 1930, S. 135: „Die Eule spielt im Igal eine ebensogroße, wenn nicht größere Rolle als der qanao (Fliegender Hund).“ Als Schlange: Siehe meine Rezension zu Ritter, *Die Schlange in der Religion der Melanesier*, *Anthropos* 1946—49. Noch vor wenigen Jahren lief ein gewisser To Bata in meiner Gegend herum mit einer Kiste, in der er eine kleine Schlange bewahrte, seinen „Igal-Geist“, dessen Offenbarungen betreffs Liebeszauber, Tanzgesänge usw. er für schweres Geld an seine Landsleute zu verkaufen suchte.

der Kunst sowohl wie jeglichen Malefiz und der Magie. Der Tena Igal kann mit Hilfe seines Gottes, der in ihm lebt, Menschen töten, Sterbenden das Leben erhalten, Verstorbene zum Leben zurückrufen.“ „Der Tena Igal hat Gewalt über das Leben der Menschen, . . . indem er mittels aqaqar und niag die Seele des Lebenden stiehlt und sie den Tabaran überliefert.“²² Man darf ruhig sagen, daß so ungefähr alles, was sich an „heidnischen Greueln“ denken läßt, auf das Konto des iniet-Bundes mit seinem verderblichen Igal-Glauben kommt²³. Krassester Materialismus hatte die einst so hohe Igal-Idee fast vollkommen ihres göttlichen Schimmers entkleidet und sie ganz in den Dienst der Schwarzen Magie gestellt. Die Vereinigung des einzelnen mit der Lebenskraft, die vom Schöpfer ausgegangen war, galt nun nicht mehr als das Endziel des Menschen, sondern nur noch als Mittel zum Zweck, eine schwarzbraune Bestie zu züchten. Man kann sich heute kaum mehr einen Begriff machen von der Verkommenheit, sozialen und sittlichen Anarchie, von der Angstpsychose und hoffnungslosen Resignation, die im Lande herrschte, als der weiße Mann und mit ihm die christliche Mission erstmals hier in Erscheinung trat²⁴.

(2. Teil folgt)

²² Beide Zitate aus P. Meyer, Religion und Kultus (a. a. O. S. 16 f.). Tena Igal heißt jeder iniet-Bündler, der mit Hilfe des Igal Zauberei betreibt. Unter aqaqar versteht man die Hauptbeschäftigung dieser Zauberer, die im Verhexen und Verfluchen ihrer Opfer bestand, während niag neben Gift der gebräuchlichste Meuchelmord war, indem man dem Unglücklichen eine Lanze durch den After aufwärts in den Leib rampte und das äußere Ende abbrach. Dieser Modus der Tötung ist alt und weitverbreitet. Unter dem Namen Sangguma besteht er in Neuguinea (vgl. P. Koster, Sangguma of de Sluipmoord op de noordoostkust van Nieuw-Guinea, *Anthropos* 1942—45, S. 213—224; ferner: P. Vormann, Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua, *Anthropos* 1910, S. 410). Unter dem Namen kaboroek findet er sich auf den Marshal-Inseln (vgl. Sachau-Erdland, Die Marshal-Sprache, Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Berlin, S. 125).

²³ Allgemein bei P. Meyer, Primitive Völker und Paradieseszustand, *Anthropos* 1907. Derselbe, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, *Anthropos* 1913. Derselbe, Die Steinbilder des Iniet-Geheimbundes, *Anthropos* 1911.

²⁴ Einer der allerersten Pioniermissionare, Benjamin Danks (Methodist), schrieb um 1886: „... its influence was on the side of wrong ... oppressive in its operations and exactions“ (Deane, In Wild New Britain, Sydney 1933, S. 285). „Its performances seem to have been the occasion for robbery and indulgences in unchastity“ (Williamson, Essays . . . , S. 141). „Disgusting practices . . . were indulged in by the Iniet, which was, moreover, a dangerous blackmailing, murderous institution“ (The New Guinea Handbook, Sydney 1937, S. 410 f.). Vgl. P. Kleintitschen, Mythen und Erzählungen . . . , Abschnitt: Der Inietbund, S. 414—424.

RUNDSCHAU

DR. A. FREITAG SVD

DAS MITTELOZEANISCHE MISSIONSFELD DER MARISTEN¹

Ein Jahrzehnt später als die jungen Picpusmissionare traten die von P. Colin gestifteten Maristen schon im ersten Jahre ihrer römischen Bestätigung 1836 in die ozeanische Mission ein. Als geschlossenes Arbeitsfeld fiel ihnen das ganze ungeheure Inselgebiet westlich der Picpusgebiete zu. Nach späterer Abtrennung von Westozeanien und Konzentrierung auf Mitteleozanien umfaßt das Missionsfeld immer noch eine Oberfläche von 10 Millionen km², d. i. genau der Umfang von ganz Europa. Die Bewohnerzahl betrug allerdings 1950 nur 636 772. Ein Vergleich mit den 586 847 von 1930 zeigt an, daß die im Aussterben begriffene polynesische Inselwelt langsam wieder im Ansteigen ist. Doch sind Zehntausende des Zuwachses auch auf Einwanderung von Asiaten, Europäern und Amerikanern zurückzuführen. Der melanesischen Rasse gehören die Bewohner von Neukaledonien, Neue-Hebriden und Salomonen an, der polynesischen: Samoa, Tonga und Wallis-Futuna; die Fidjiinseln sind gemischt. Gegenüber den Polynesiern, die intelligent sind, erscheinen die Melanesier weniger einnehmend; sie sind furchtsam, schwer im Lernen, aber treuer und aufrichtiger. Vor hundert Jahren herrschte überall noch die tiefste Versunkenheit in Kannibalismus, Polygamie, Zauberei, Animismus, Urfehde usw. Sehr viel ist bezüglich der Sitten besser geworden durch Kolonisation, Zivilisierung und Missionierung. Die Religiosität der jungen Christen wird überall als ziemlich gut geschildert.

¹ *Literatur: Maristenmissionen Ozeaniens.* — *Patric O'Reilly*, Bibliographie des Missions de la Société de Marie en Océanie Occidentale. *RHM* 32, 234—263, allgemeine, dann über jedes Vikariat besonders. — *Fr. Schwager*, Westpolynesien. *SMB*, 1905, 176 ff. Wallis-Futuna, Tonga, Samoa (Neuseeland S. 178 ff.) Bischof Bataillon und Prof. Warneck S. 180. *SMB*, 1906, 25 f. Witigruppe. Neukaledonien, Loyalitätsinseln, Neue Hebriden, Salomonen. — *Schmidlin*, *MG* 506/510. *Descamps* *HM* 558 nur Nouvelle Zelande. Freitag *MK* 254—258. — *L. L. Dubois* *SM*, *Activité Protestante en Polynésie Occidentale et Mélanésie*. In *RHM* 1928, 369—406. — *A. Perbal*, *Les Missionnaires Français et le nationalisme*, Paris 1939. — *Annuario Pontificio, 1950: Le Missione Cattolica, Roma 1950*: Schiffer 466s. Fidji 469s. Nordsalom 471s. Südsalom. 475. Tonga 476. Wallis-Futuna 478s. Nouvelle-Calédonie 479s. Nouvelles-Hébrides 480. — *Spillmann*, Über die Südsee, Freiburg 1902, VII Mitteleozanien, 251—300. — *K. Streif*, *Atlas Hierarchicus*, Paderborn, Karte 24 u. 25. — *Generalsup. Rien* über die Maristenmissionen: *Miss. Catholiques* 1930, 36ss. Deutsch in *Kr. u. Kar.* 1930, 2 ff. — *G. Goyau*, *La France missionnaire ...*, Paris 1948, 459ss. Chap. II: L'Apostolat Mariste en Océanie; Colin fondateur 459ss. Aux Wallis 461/465; Bataillon und Douarre 465ss.; Chanel 467/472; Les Maristes en Nouv.-Zélande, Fidji, Tonga, Nouv.-Calédonie 472/475; Auguste Marceau 475/78. — *J. Hervier*, *Les Maristes en Océanie*, Paris 1902. — *P. Courtais* *SM*. Die Psyche des Melanesiers (Vortrag Löw.-Miss.-Woche 1928), in *Kr. u. Kar.* 1929, 326 ff., 361 ff.; vgl. „L'Ame Mélanésienne“ in VI. Semaine de missiologie de Louvain 1929, 88—102. — *Br. Joseph* *SM*, Tätigkeit der Laienbrüder in der Südseeemission, *Kr. u. Kar.* 1929, 193 ff., 230 ff., 258 ff., 291 ff. — *P. Chaize* *SM*, Das Apostolat der Katechisten in Ozeanien, *Kr. u. Kar.* 1930, 133 ff.

Die Kirchen der Maristen werden gerühmt wegen ihrer äußeren und inneren Wohlgestaltung. Sie sind Wahrzeichen auf mehr als tausend Inseln. Das jetzige Personal ist auf 186 ausländische und 24 einheimische Priester = 210 angewachsen, auf 81 weiße und 32 farbige Brüder = 113 und auf 373 weiße und 227 einheimische = 600 Schwestern. In Anbetracht der Riesenentfernungen, der gefährlichen und seltenen Wasserverbindungen und der großen Sprachenzersplitterung ist das noch viel zu wenig. Ein Blick durch den Werdegang der acht Maristenvikariate zeigt den schweren Kampf zwischen dem meist protestantischen Sektentum und der katholischen Mission auf der ganzen Linie. Die 141 752 Katholiken und 8 014 Katechumenen sind unter den größten Opfern errungen und bedeuten weniger als Missionsernte denn als Missionssaat, die, mit dem Marterblut und dem Schweiß und Opferleben so vieler apostolischer Männer und Frauen befruchtet, nun überall aufzublühen beginnt. Im ganzen hat sich die Maristen-Missionskirche in Ozeanien gut entwickelt und bietet die Garantien für eine glücklichere Zukunft der Kirche wie der Eingeborenen.

*I. Wie Wallis und Futuna katholisch wurden*²

Als erster Ap. Vikar für das den Maristen übertragene Missionsfeld von ganz Ozeanien westlich der Picpusmission in Ostozeanien führte Msgr. Pompallier die erste Missionstruppe: P. Bataillon, P. Chanel, P. Bret, P. Servant und drei Brüder hinüber. Auf den Freundschaftsinseln (Tonga) machten die Methodisten unter Anspornung ihres Predigers Thomas eine Landung unmöglich. Dagegen gelang es auf Wallis, König Lavelua für den Verbleib Bataillons und des Bruders Joseph-Luzy zu gewinnen. Kurz darauf, im November 1837, setzte Pompallier P. Chanel und Bruder Marie Nizier auf der kleinen Insel Futuna ab und begab sich selbst mit P. Servant und einem Bruder nach Neuseeland, wo er seine Residenz für die mittelozeanische Mission nahm.

Auf Wallis harhten der beiden Missionare schwere Tage. Erst ein Jahr zuvor (1836) hatte der Prediger Thomas mit einer bewaffneten Truppe Tonganer versucht, die Walliser gewaltsam zu protestantisieren, wobei sie aber fast restlos erschlagen wurden. König Lavelua wurde gegen Bataillon wankelmütig und hörte auf die Zauberpriester, die sich eines Tages gegen die Missionare verschworen. Der Häuptling Tuungahala rettete allerdings ihr Leben und trat für ihren Verbleib ein. Leider fiel er aber selbst nicht lange danach (1841) ins alte

² *Literatur: Wallis-Futuna.* — Bei Goyau, *La France missionnaire*, II, 469ss. — *Biographien Chanel's*: von Bourdin, Lyon 1866; C. Nicolet, Lyon 1890; 1920 deutsch v. Dilgskron 1891. — A. Huonder, *Bannerträger des Kreuzes I*, 1913, 193—246. — H. Wegener, *Kampf und Krone*, 1925, 113 ff. — *Kr. u. Kar.*, 1928, 5 ff. — O. Victor, *Wie Wallis katholisch wurde*, Artikelserie in: *Kr. u. Kar.* 1909, 129—134, 145—150, 161—164, 177, 183. — J. B., *Der erste Blutzeuge der Südsee*, Petrus Aloisius Maria Chanel, Artikelserie in: *Kr. u. Kar.* 1928, 4, 33, 71, 101, 129, 166, 193, 230, 260, 289, 321. — *Biographien Bataillon's*, in: *Kr. u. Kar.* 1929, 1 f.; von A. Mangeret, 2 Bde., Lyon 1895. — Nicolet, *Vie du Bienheureux Pierre-Louis Chanel, prêtre et premier martyr de l'Océanie*, Lyon 1924. — A. Landès, *Le Capitain de frégate Marceau et les Missions de l'Océanie*, MC 1931, 461—464. — Dazu d. Broschüre: Roger, *Le Capitain Marceau, Proc. des Missions*, Paris 6 rue de Bagneux, und *Vie de Marceau* 2 vol. Paris, auch bei Goyau II, 475ss., Auguste Marceau, *collaborateur laïque des Maristes.* — Zu *Lano* und *Einh.* Klerus s. *Festschrift für Kilger, Schöneck* 1950, *Ozeanien bei P. Freitag* S. 227 und Huonder, D. E. Klerus, 227.

Heidentum zurück. Als 1840 eine Seuche die nur zweieinhalbtausend Einwohner der Insel heimsuchte, wirkte Bataillon mit seinen medizinischen Kenntnissen geradezu Wunder. Dennoch versuchte es die heidnische Partei, in blutigem Kampfe die Handvoll Christen zu vernichten. Das energische Auftreten Bataillons aber trug den Sieg davon. Nun zog er mit den Christen durch alle Ortschaften der Insel, wobei Tuungahala eine Marienfahne vorantrug. Das Eis war gebrochen. Selbst König Lavelua empfing die Taufe (1841). Bis Ende 1842 waren sozusagen alle Walliser Christen. Ein protestantischer Bekehrungsversuch des Predigers Thomas (1842) scheiterte an der Energie Bataillons.

Eine lange glückliche Friedenszeit wirkte günstig auf die Vertiefung des christlichen Glaubens- und Sittenlebens. Auch das französische Protektorat bereitete der Mission weniger Schwierigkeiten als auf andern Inseln. Namentlich aber hielt die echt christliche Königin Amalia Lavelua bis zu ihrem Tode 1895 die schützende und fördernde Hand fest über allen Missionswerken. Ganz besondere Sorgfalt wurde der Erziehung der Jugend zugewendet. Sie blieb bis zur Heirat unter Schulzwang und wurde zur Arbeit angeleitet. Die Unterbringung in eigenen Dormitorien für die männliche und weibliche Jugend bewahrte sie vor dem leiblichen und seelischen Untergang und förderte den Wiederanstieg der Bevölkerungszahl. Schon 1842 errichtete Rom durch Abtrennung von Westozeanien unter Pompallier das Vikariat Mittelozeanien mit Msgr. Bataillon als erstem Bischof. Gleichzeitig mit drei neuen Missionaren erhielt die Mission eine kleine Druckerei, um den verheerenden Wirkungen der methodistischen Hetzpresse besser entgegenarbeiten zu können. Schon in den nächsten Jahren ging Bataillon daran, auf Wallis ein Priesterseminar einzurichten. Aber erst nach unendlichen Schwierigkeiten konnte es drei Jahre vor seinem Tode 1874 zu Lano endgültig zustandekommen. Lano ist bis jetzt immer noch das einzige Große Priesterseminar von ganz Ozeanien. Die ersten vier einheimischen Priester wurden 1886 geweiht. Bis 1948 folgten ihnen noch weitere 28. Auch an Ordensberufen mangelte es nicht. Zusammen mit Futuna sind bereits 33 einheimische neben 18 weißen Maristinnen tätig. Leider starb das katholische Königshaus Laveluas 1924 völlig aus; an seine Stelle trat das weniger günstige französische Beamtentum.

Wie die Walliser waren auch die Bewohner der benachbarten Inseln Futuna und Alofi berüchtigte Kannibalen und kriegslustige Stämme. Nicht einmal die eigenen Familienmitglieder schonten diese grausamen und entmenschten Insulaner, deren Volkszahl von früher 4000 auf 800 gesunken war. Petrus Chanel, den Pompallier 1837 hier an Land brachte wurde zwar von König Niuliki von Poi freundlich aufgenommen und als „Tabu“, d. i. unverletzlich erklärt. Aber obwohl er von Dorf zu Dorf eilte und überall den Kranken und Verwundeten half, konnte er nur ganz wenige zur Taufe führen. Bataillon half ihm 1839 einige Monate lang. Mit königlicher Zustimmung durften sie sogar viele Götzen verbrennen und gewannen ganze Dörfer. Aber nun stieg in dem mißtrauischen König Verdacht auf, besonders als sein eigener Sohn sich offen zur christlichen Partei bekannte. Lavelua ließ zuerst die Katechumenen verfolgen und befreite sich dann durch seinen der Mission besonders abgeneigten Minister Musumusu von dem Einfluß des Missionars. Chanel fiel noch nicht 33 Jahre alt unter den Keulenhieben der Mörderbande Musumusus, der selbst ihm den Todesstoß versetzte. Es war am 27. April 1841. Seine Überreste wurden durch ein französisches Kriegsschiff 1842 geborgen. Jetzt schien auf einmal ganz Futuna wie umgewandelt und bereit zu sein für die Annahme des Christentums. Selbst Musumusu empfing die Taufe. Als Nachfolger Chanels brachte Msgr. Pompallier 1842

P. Servant nach Futuna, wo innerhalb von 8 Monaten bereits zwei Kirchen errichtet und 140 Taufen gespendet wurden. Bei dem Unterricht der Katechumenen wirkten namentlich Katechisten von Wallis mit. 1844 schrieb P. Rouillaux: Alle Insulaner sind getauft. Eine schöne große Votivkirche steht heute auf dem Platze, wo der sel. Petrus Chanel als Erzmärtyrer Ozeaniens sein Blut vergoß. Bis 1935 bildeten die Inseln Wallis, Futuna, Alofi einen Teil des Vikariats Tonga oder Mittelozeanien. Seitdem ist es eigenes Vikariat. 1950 zählte man darin von 9 000 Bewohnern 8 679 Katholiken; neben 7 ausländischen Missionaren wirken 9 einheimische Priester in dem Gebiete. Einer von ihnen starb nach 47jähriger segensreicher Tätigkeit und als Friedensstifter hochverehrt 1933 auf Wallis. Der neue König dieser Insel empfing sein Königtum als Lehen Christi und weihte sein Volk und Land als der vierzehnte Nachfolger Laveluas 1948 Christus dem König. Die Mission ist mit 7 Hauptstationen, je 5 Kirchen und Kapellen, 16 Elementarschulen für 940 Schüler und 1 035 Schülerinnen, 76 Lehrern usw. gut versorgt. Das christliche Leben blüht.

II. Die Mission auf den Freundschaftsinseln (Tongaarchipel)³

Der Kern des 1842 errichteten Ap. Vikariats Mittelozeanien, der nach Abtrennung von Neukaledonien 1847, von den Schifferinseln 1851, von den Fidjiinseln 1863, von den Neuen Hebriden 1904 und Wallis Futuna 1935 übrig blieb, ist der Archipel der Freundschaftsinseln, wie sie Cook benannt hat, oder die Tongainseln. Sie liegen auf der Linie des Datumwechsels zwischen dem 15^o—22^o s. B. und dem 173^o—176^o w. L. Nach dem blutigen Ende der Mission der Londoner Missionsgesellschaft 1797 unter Duff kamen die Wesleyaner, deren Prediger Thomas es war, der durch seinen Einfluß beim König die sofortige Zurückweisung Msgr. Pompallier's und seiner Missionstruppe nach Wallis bewirkte. Seit 1826 hatte er einen fast „allmächtigen“ Einfluß, namentlich bei dem Häuptling Tafaahau, gewonnen und ließ das Volk mit brutaler Gewalt protestantisieren. Erst fünf Jahre nach der Abweisung konnten die katholischen Missionare mit Hilfe der heidnischen Partei auf Tongatabu eine Station gründen (1842). Es kam zur kriegerischen Auseinandersetzung zwischen der protestantischen und heidnisch-katholischen Partei, wobei letztere unterlag. Tafaahau warf sich als König Georg auf und brachte bis 1845 alle Inseln des Tongaarchipels unter sein Zepter. Für P. Chevron und seine Mitapostel wurde es darum in den folgenden fünfzehn Jahren überaus schwer, zu missionieren. Namentlich unter dem Praedikanten und ersten Minister Shirley Baker, der volle 25 Jahre amtierte, wurde der Protestantismus dem Volke aufgedrängt. Rührend ist die Treue und standhafte Ausdauer der kleinen Gruppe katholischer Mis-

³ *Literatur: Maristen, Tonga und Samoa.* — Schwager SMB 05, 177 Tonga ... Samoa 177 f. RHM 1928 Protest. in Zentralozeanien Tonga und Samoa, S. 372—376. — Msgr. Elloy, Zentralozeanien und Samoa, Visitationsbericht, Kath. Miss. 1879, 7 ff. — Monfat, Les Samoa, étude historique et religieuse, Lyon 1890. — J. Schmidlin, D. kath. Missionen i. d. deutschen Schutzgebieten, Münster 1913, 192, 196, Die Maristenmission auf Samoa. — Kath. Missionen 1912, 226, Tod des letzten großen Samoaners (= Alii Sili Mataafa). — Ernst v. Hesse-Wartegg, Samoa, Bismarckarchipel und Neuguinea, Leipzig 1902; dazu auch Kr. u. Kar. 1912, 106 ff.; und P. Albrecht, Mataafa, der Held von Samoa (Biogr. Skizze), 1905. — Über die erste Station Le Aletele, Kr. u. Kar. 1907/08, 39 ff.; Zur Geschichte der ältesten Station, ebendort S. 70 ff., 81 ff., Kr. u. Kar. 1916 u. 1917: Artikelserie über die Einführung des Christentums auf den Tokelaainseln.

sionschristen, auch wenn sie lange ohne Priester waren. Französische Kriegsschiffe konnten zwar manche Gewalttat verhindern, aber nicht die Verfolgung der Katholiken durch die protestantischen Beamten und Prediger, bis 1855 König Georg sich im Toleranzvertrag mit Frankreich zu einer versöhnlicheren Haltung bereit zeigte. Erst in späteren Tagen lernte König Georg die katholische Kirche und Mission mit ihren volkerhaltenden Grundsätzen und mit ihrer inneren Einheit im Glauben und ihrer reinen Moral gegenüber der Zersplitterung und den zum Ruin führenden Ehescheidungspraktiken der Wesleyaner (200 jährlich allein auf Tongatabu), der Adventisten, Anglikaner und Mormonen schätzen und bewundern. Auch sein Nachfolger Georg II. und die Königin Salotte traten ihr mit Hochschätzung und Bewunderung entgegen und förderten sie, namentlich wegen ihrer gediegenen Schulen und Jugenderziehung. Die Umwandlung dieses Menschenfresservolkes von gestern zu einer treuen Christengemeinde ist wie ein Wunder der Gnade anzusehen. Vier Priester sind schon von Tonga gebürtig und unter ihrem Volke eifrig tätig. Der erste wurde 1933 geweiht. Heiden gibt es schon seit 1875 keine mehr im Archipel. Aber gegenüber 32 377 protestantischen Anhängern bzw. 5 003 „Kommunikanten“, hauptsächlich Methodisten (19 720), von 42 250 Bewohnern konnte die katholische Mission dank der protestantischen Gegenarbeit nur 6 276 Gläubige auf 8 Haupt- und 21 Nebenstationen gewinnen. Der Missionsstab ist entsprechend klein: 4 einheimische und 9 ausländische Priester, keine Brüder, 10 einheimische und 22 auswärtige Schwestern, 41 Lehrer und 4 Große Seminaristen in Lano. Das Schulwesen zählt 20 Elementarschulen mit 633 Knaben und 887 Mädchen, die von den Lehrern und Schwestern geleitet werden. Die 6 kleinen Kollegien mit 190 Schülern und 110 Schülerinnen unterstehen den Missionaren selbst. Alle Versuche, auf der Insel Niué Fuß zu fassen, schlugen fehl. Sie ist restlos protestantisch.

III. Die Maristenmission auf den Schifferinseln (Samoa)

Aus dem Urvikariat Mittelozeanien (1842) wurde schon 1850 der Archipel der Schifferinseln oder Samoa zu einem eigenen Ap. Vikariat erhoben. Es blieb aber bis 1896 in Administration des Ap. Vikariats von Zentralozeanien unter Bataillon, Elloy und Lamaze. Die acht im Bereich des 13. und 14. Grades s. B. um die Linie des Datumwechsels gelegenen Inseln sind wahre Perlen der Südsee an Naturschönheit wie an unerschöpflicher Fruchtbarkeit ihrer Ebenen. Die rund 80 000 Bewohner, echte Polynesier, gelten als ebenso träge und sinnlich, wie sie wohlgestaltet und heiter sind gleich den Tonganern. Früher zeichneten sie sich im Kriege aus durch grausamen Kannibalismus, im Frieden durch ihre Gastlichkeit und Höflichkeit. Heute sind sie ein zivilisiertes Volk dank besonders der friedlichen Kolonial- und Missionsarbeit im neuen Jahrhundert.

Samoa ist das Zentrum der gesamten Missionstätigkeit der Londoner Missionsgesellschaft in Ozeanien und wurde schon 1830 durch ihren hervorragenden Missionar John Williams protestantisiert. Bald kamen auch die Wesleyaner, die Methodisten, die Siebentagsadventisten und die auch von den Eingeborenen wegen ihres geistig und sittlich tiefen Niveaus geringgeschätzten Mormonen hinzu. Schon vor der Ankunft der katholischen Missionare waren diese von Vertretern christlicher Sekten als Menschenräuber und -fresser in Bild und Wort den leichtgläubigen Insulanern vor Augen gestellt worden. Die von Msgr. Bataillon 1845 ausgesandten ersten Glaubensboten P. Roudaire und P. Violette mußten infolgedessen ganze sechs Wochen die Küsten abfahren, bis sie endlich auf Sawai eine Handvoll Samoaner bereit fanden, die sich ihnen anschlossen.

so daß sie eine erste Station zu Le Aletele errichten konnten. Kurz darauf gelang es auch, auf Upolu in der schönen Hafenstadt Apia festen Fuß zu fassen. Der Häuptling Mataafa selbst nahm sie freundlich auf und wurde katholisch, während sein Volk scheu vor den „Menschenpiraten und kannibalistischen Missionaren“ (!) flüchtete. Der eigentliche Apostel Samoas sollte P. Elloy werden, der 1856 als Missionar, dann als Provikar und Weihbischof Msgr. Bataillons (1865) und 1877 als sein Nachfolger als Ap. Vikar von Zentralozeanien und Administrator von Samoa in ganz Mittelozeanien wirkte. Langsam gelang es ihm, die schrecklichen Vorurteile und Verleumdungen zu zerstreuen und die Christenzahl bis zu seinem frühen Tode 1878 auf 5 000 zu bringen. Eine Hauptstütze hierbei waren die Katechisten, für die 1874/75 eine bald blühende Katechistenschule errichtet wurde. Auch die übrigen, von Brüdern, Schwestern und Katechisten geleiteten Schulen, sowie der erhebende katholische Gottesdienst und Kirchengesang zogen die Samoaner nicht wenig an. Leider wurde das letzte Viertel des alten Jahrhunderts durch die ununterbrochenen Bürgerkriege für die Mission sehr ungünstig, da die westlichen Großmächte England, Amerika und Deutschland bald diesen, bald jenen Häuptling und seine Partei unterstützten, je nach ihren politisch-wirtschaftlichen Interessen. Nachdem endlich 1899 noch ein letzter Aufstand der protestantischen Partei gegen den rechtmäßig gewählten jüngeren Oberhäuptling Joseph Mataafa niedergeworfen und die Inseln im Westen: Sawai und Upolu ... an Deutschland, Tutuila ... an Amerika aufgeteilt waren, konnte das Missionswerk gut gedeihen. König Mataafa wirkte vorbildlich für sein Volk. Zweimal wöchentlich ging er zur hl. Kommunion. Er starb 1912 als treuer Sohn der katholischen Kirche, wie er es an der Leiche seines braven Vaters gelobt hatte.

Unter deutschem Regime konnte sich die „französische“ Mission mit ihrem loyalen Bischof Broyer (1896—1919) und ihrem meist französischen Personal frei entwickeln. Insbesondere konnten ihre Pflanzungen ausgedehnt und so die ganze Mission besser ausgebaut werden. Das Schulwesen nahm mit Elementar-, Handwerker- und Mittelschulen organisierte Formen an. Auch eine katholische Zeitung trat ins Leben. Nur einmal sah sich Msgr. Broyer genötigt, gegen die Simultanschulen bei der Regierung energisch zu protestieren. Der Erste Weltkrieg brachte zwar keine direkten Zerstörungen für Samoa mit sich. Aber 1918/19 raffte die spanische Grippe bzw. Lungenpest ein Viertel der Gesamtbevölkerung, wie auch ein Viertel der Katholiken, hinweg. In dem amerikanischen Teil des Vikariats Tutuila mit dem Zentrum in Pangopango verlief auch weiterhin die Entwicklung ordnungsgemäß, besonders für das private Missionsschulwesen. Aber in dem an Neuseeland gekommenen früher deutschen Teil von Samoa verarmte infolge der sozialistischen Verstaatlichung vieler Pflanzungen und Betriebe das Volk und auch die Mission. Das kleine Aussätzigenheim mit der Ärztestation verschwand, und das Schulwesen wurde sehr eingeengt. Die Missionare arbeiteten allerdings um so eifriger und opferwilliger, so daß ihre Schulen ein ganzes Drittel der samoanischen Schuljugend umfaßten, während die Katholikenzahl nur ein Viertel der Bevölkerung ausmacht. Besonders hemmend für die unabhängige Entfaltung des Missionswesens war die seit 1925 ständig wachsende „Freiheits- und Unabhängigkeitsbewegung“ der Samoaner, die 1930 den Höhepunkt erreichte und schließlich von Neuseeland beigelegt wurde.

Die katholische Samoamission ist berühmt wegen ihrer schönen Kirchen und Kapellen an allen Küsten, insbesondere auch wegen ihrer Kathedrale und Bischöflichen Residenz zu Apia auf Upolu. Das Kleine Seminar zu Moamoa erfreut sich besten Ansehens mit seiner gediegenen Leitung und 20 Alumnen.

Zwei große Seminaristen sind z. Z. im Seminar auf Lano. Viel weniger günstig wird auch von den Protestanten selbst das Predigerseminar zu Malua, ebenfalls auf Upolu beurteilt. Die meisten Samoaner, 62 733, sind Anhänger der genannten protestantischen Gemeinschaften; aber davon sind nur 17 875 „Kommunikanten“. Für alle diese steht ein Missionsheer von 168 eingeborenen und 30 auswärtigen Predigern, sowie mehr als 600 Laienhelfern zur Verfügung. Die Zahl der Katholiken wuchs von 1875 bis 1905 auf 7 000, bis 1922 auf 8 000 und bis 1948 auf 20 000 nebst 300 Katechumenen. Heiden sind eine große Seltenheit für Samoa. Der katholische Missionsstab setzt sich aber nur aus 20 ausländischen und 5 einheimischen Priestern, 38 ausländischen und 33 einheimischen Schwestern, 256 männlichen und 70 weiblichen Katechisten und 30 angestellten Lehrern zusammen. Man sagt, daß die Qualität der Katholiken die der Sektenchristen weit übertrifft.

Eine kleine Gruppe von Missionschristen befindet sich auch auf den nördlich von Samoa gelegenen und zu ihm gehörenden *Tokelauinseln*. Ein von Wallis heimgekehrter Insulaner hatte die Kunde vom Christentum dorthin gebracht. Daraufhin kamen einige tapfere Segler und Ruderer 1863 450 Kilometer weit auf ihren Kanus nach Samoa mit der Bitte um einen Missionar. Man konnte ihnen zwar vorerst nur einige tüchtige Katecheten mitgeben. 1868 folgten auch zwei Maristenpriester. Es handelt sich nur um eine Handvoll Katholiken, aber echte Christen neben nahezu anderthalb Tausend Protestanten (509 Kommunikanten).

IV. Der Werdegang der Fidjimission⁴

Nach den westlich von Wallis-Futuna und dem Tongaarchipel gelegenen Fidjiinseln gelangte das Christentum bereits durch den unermüdlichen Marshall Vorwärts im mittleren Ozeanien, Msgr. Bataillon, 1844 von Tonga aus. Die Hauptinseln der Fidjigruppe sind: Viti-Levu, Vanua-Levu, die östlichen Gruppen um Lakemba und Lau sowie die weiter nördlich gelegene Insel Rotuma. Sie gruppieren sich alle um den 180° ö. L. und bilden seit 1874 eine britische Kronkolonie. Die Bevölkerung gehört nach dem Körperbau mehr zu den Melanesiern, der Bildung und den Sitten nach mehr zu den Polynesiern. Sie stand damals auf allertiefster Stufe und war dem Kannibalismus bis zur Auslosung oder einfachen Vergewaltigung der eigenen Stammes- und engsten Familienangehörigen ergeben und voll wilder Mordlust, wie ihre zahlreiche kannibalistische Götterwelt. Männer würgten und verzehrten ihre Frauen, Eltern ihre Kinder. Ein Häuptling zeigte einem Prediger 1848 den Friedhof seines Vaters mit 876 Gedenksteinen, deren jeder einen von demselben erschlagenen und aufgefressenen Menschen bedeutete. Um 1800 muß die Volkszahl noch 300 000 betragen haben. 1870 war sie auf die Hälfte herabgesunken und nahm noch immer mehr ab. Langsam vermehrt sich jetzt wieder die Bevölkerung, zum Teil durch den heilsamen Einfluß der Mission auf die Sitten, zum Teil durch Einwanderung nament-

⁴ *Literatur: Fidjiinseln.* — P. Geerts in Kerk en M. 45, 40—47 Makogai (Le-prosen). — Schwager SMB, 06, 25 f. (Fidjimission). — J. Blanc, Histoire religieuse de l'Archipel Fidji, 2 Bde., Toulon 1926. — RHM 1928, 380—384 (Protest. auf den Fidji). — P. Castanié, Die Kongregation der Minderen Brüder v. d. Fidji, Kr. u. Kar. 1929, 168—172. — MC 1931, 464—468; O'Reilly, La léproserie de Makogai, Kr. u. Kar. 1920/21, 4., 26, 50 Jahre Missionstätigkeit Kapitän Bréhéret; Kr. u. Kar. 1926, Artikelserie 9, 33 . . . Die Insel der Lebendig-begrabenen.

lich aus ganz Asien. Mit etwa 100 000 Indern betrug die Einwohnerschaft der Fidjiinseln 1946 wieder 259 638.

Auch auf den Fidjiinseln bekam es die katholische Mission sofort und durch alle Jahrzehnte mit einem ganz fanatischen protestantischen Sektewesen zu tun. Der Haß steigerte sich bald zur förmlichen Verfolgung schlimmster Art und zu religiösen Kriegen. — Nachdem Msgr. Bataillon 1842 zunächst einige Katechisten von Tonga aus zur Auskundschaftung gesandt hatte, landete er 1844 mit den Patres Bréhéret und Roulleau sowie einem Bruder und mehreren Christen von Wallis am 2. August auf Lakemba. Zehn Jahre früher waren die Wesleyaner eingedrungen und hatten bereits ein Drittel (?), größtenteils mit brutalen Gewaltmitteln und selbst durch die Waffen, zur Annahme ihres Glaubens gezwungen. Obwohl trotz ihrer Abwehr nun zwar die katholische Missionsgründung auf Lakemba gelang und später eine weitere auf Lau zustandekam, sollten doch die folgenden acht Jahre für die Missionare eine Zeit wahren Märtyrertums werden durch ihre persönliche Armut und Entbehrung aller Art., durch die Verleumdungen seitens der Praedikanten, durch die Verachtung seitens der Eingeborenen und durch die offene Feindseligkeit der Häuptlinge. Schließlich mußte Msgr. Bataillon die Pläne mit Lau (1851) und Lakemba (1855) aufgeben und auch Rewa fahren lassen. Er rückte nunmehr nach dem Westen vor nach Ovalau mit der Hauptstadt Levuka und nach Viti-Levu, der Hauptinsel. Zu spät! Die Protestanten behaupteten hier schon eine souveräne Macht, besonders seit Häuptling Thakomban sich mit Hilfe des Tongakönigs Georg und seiner Truppen zum König der ganzen Fidjigruppe aufschwang (1854) und seinem großen Bundesgenossen in der gewaltsamen Protestantisierung seines Reiches folgte. Kein Wunder darum, daß 1859 erst 4 000 katholische Gläubige vorhanden waren. 1862 gelang es, im Reiche des gegen die Tonganer siegreichen Königs Thakudrove Fuß zu fassen und auf Vanua-Levu und Taveuni Stationen zu gründen, die noch heute bestehen. Durch mehr als vier Jahrzehnte führte mit sicherem Blick und fester Hand Msgr. Bréhéret als Apostolischer Präfekt seit 1863 und bekannt als „Kapitän Bréhéret“ das Steuer des Missionsschiffleins. Er war wie Pompallier und Bataillon einer der ganz großen Südseemissionare und brachte fast sein ganzes Leben lang auf den gefährlichsten Missionsfahrten von Insel zu Insel zu, um die alten Gemeinden zu befestigen und neue zu gründen. In der einen Hand hielt er gewöhnlich den Rosenkranz, in der andern das Steuer. Oftmals war er ganz erschöpft von der heißen Tropensonne, von den Regenfällen, von dem mühsamen Überwinden der Felsenklippen und von den Stürmen und Taifunen hin und hergeworfen. Aber immer wieder raffte er sich schnell auf. Bei seinem Tode 1898 stellten ihm auch die methodistischen Prediger ein sehr ruhmvolles Zeugnis aus.

Die finanzielle Mißwirtschaft König Thakombans führte 1874 zur Aufrichtung der englischen Kronkolonie der Fidjiinseln. Die Missionare hofften jetzt auf eine fruchtbarere Zeit für ihr Wirken. Msgr. Bréhéret richtete viele Schulen ein. 1882 ließ er die Maristinnen kommen und stellte sie in Schule und Karitadsdienst ein. 1885 kamen die ersten einheimischen Schwestern hinzu, deren Zahl ständig gewachsen ist. Aber von 1887 bis 1897 trat die britische Kolonialregierung offen auf die Seite der Protestanten und erließ sogar ein strenges Verbot gegen jeden Übertritt zur katholischen Kirche. Noch 1907 mußte Msgr. Vidal klagen, daß die britische Regierung das katholische Missionswesen und besonders ihre Schulen fast vernichte. Nichtsdestoweniger gedieh unter Msgr. Vidal, der das 1887 errichtete Vikariat der Fidjiinseln leitete, das Missionswerk zusehends. Er schuf für die Selbstunterhaltung der armen Mission auf allen Stationen kleine

und auf der Hauptstation zu Suwa eine große Plantage, auf der 500 einheimische, indische usw. Arbeiter eingestellt sind. Vidal nahm sich auch der Weißenseelsorge an und richtete eine Mittelschule für ihre Jugend ein, während für die Eingeborenen außer den zahlreichen Elementarschulen drei Schulzentren auf der Insel Levuka für die Heranbildung der Katechisten, für Häuptlings-söhne und für die weibliche Jugend aus besseren Familien zustandekamen. In der neuen Hauptstadt Suwa auf Viti-Levu erbaute Vidal die bischöfliche Residenz und Kathedrale. Auf Levuka stellte er eine kleine Druckerei in den Dienst der Mission und ließ religiöse Belehrungs- und Erbauungsschriften sowie eine Monatsschrift erscheinen. Der Ertrag der ersten sechs Jahrzehnte Missionsarbeit war allerdings, zahlenmäßig gesehen, weniger tröstlich: 12 000 Getaufte. Von 1869 bis 1902 waren nur 3 000 Christen hinzugekommen. Jetzt führte der Häuptling des Namosistammes Manitubua sein Volk, 1 400 auf Namosi und 400 auf Soloiro, der katholischen Mission zu, denen sich 1904 noch ein vierter Stamm gesellte. Sie kamen fast alle von den Wesleyanern.

Nur allzu langsam mehrte sich der Missionsstab. Von 1910 bis 1924 kamen nur vier neue Missionare hinzu. Viele der 29 Priester waren überaltert und abgearbeitet. Es bedeutete darum für die Mission einen Markstein, als 1923 zu Cawaci mit der Einrichtung eines Kleinen Seminars begonnen werden konnte. Anfänglich gab eine Schwester Lateinunterricht, ein älterer Pater alle übrigen Fächer. Doch erreichten nur vier Anfänger das Priesterziel, immerhin 20 Prozent Die meisten Schüler kamen aus der ebenfalls auf Cawaci geleiteten Katechistenschule, aus der von 1924 bis 1934 90 tüchtige Katechisten und Lehrer hervorgingen. Diese beziehen kein Gehalt von der Mission, werden aber von den Gemeinden selbst gut unterhalten. 9 Große Seminaristen befinden sich z. Z. auf Lano. Das einheimische Missionspersonal zählt außerdem noch 30 Brüder und 90 Schwestern im Missionsbetrieb. Das ausländische Missionspersonal setzt sich zusammen aus: 39 Patres, 25 Brüdern und 123 Schwestern; auf die Inselwelt verteilen sich 65 Kirchlein und Kapellen. Von den 259 738 Bewohnern sind 22 103 Katholiken und 411 Katechumenen. Von 1924 bis 1949 betrug der Zuwachs nur 9 703. Die Protestanten, Wesleyaner, Anglikaner, Presbyterianer und Adventisten des siebenten Tages, rechnen mit 100 000 Anhängern, davon 32 164 Kommunikanten. Zu bekehren sind aber auch noch die 90 000 Inder und andere Asiaten, die der hinduistischen, buddhistischen, mohammedanischen u. a. Religionen angehören. Die Maristen ließen bereits 1913 einige Missionare in Rajputana eigens für diese Indermission ausbilden. Große Verdienste hat sich die Mission erworben durch die Betreuung des von der Regierung auf Makogai errichteten Aussätzigenheims, das vielleicht die beste Institution dieser Art überhaupt ist. 1911 lud die Regierung die ersten Maristinnen als Pflegerinnen ein. Jetzt teilen sich 15 einheimische und ausländische Schwestern darin. 3 Patres, eine europäische und drei eingeborenen Schwestern wurden dabei das Opfer ihrer Berufstätigkeit. Makogai ist Zentralstation für die Aussätzigen aller britischen Südseekolonien.

Nach *Rotuma* kamen die ersten Maristen 1846. Sie wurden jedoch von den Methodisten wieder vertrieben, kehrten später zurück und gründeten nun eine blühende Gemeinde. Lange Jahre mußten dann 600 katholische Bewohner um ihres Glaubens willen als Verbannte in einer Ecke der Insel leben, weil sie die protestantische Forderung auf Abschwörung des katholischen Glaubens ablehnten. Man rechnet gegenwärtig mit etwa 1 000 Katholiken und 1 500 Protestanten auf *Rotuma*. Die katholische Gemeinde hat eine schöne Kirche und Schule.

(Schluß folgt)

KLEINE BEITRÄGE

LAMBERT DOHMEN CSSP, BROICHWEIDEN

MISSIONSSTRATEGISCHE GEDANKEN DES EHRW. P. LIBERMANN

Am 2. Februar 1952 jährte sich zum hundertsten Male der Todestag Pater Libermanns, des Begründers der neuzeitlichen Negermission¹. Damals gab es zwar keine Missionswissenschaft, und das Wort „Missionsstrategie“ war P. Libermann nicht bekannt. Aber die Sache war ihm durchaus geläufig; das zeigt sich besonders in der großen *Denkschrift*, die er im August 1846 der Propaganda überreichte².

Die Lage war damals folgende. Das erste, unter Leitung des amerikanischen Bischofs Barron stehende Missionsunternehmen an der afrikanischen Westküste war gescheitert³. Libermann und seine Söhne aber schreckten nicht davor zurück, das Werk wieder zu beginnen. P. Tisserant wurde zum Apostol. Präfekten ernannt, kam aber bei einem Schiffbruch ums Leben⁴. P. Libermann hielt es für richtig, von der Propaganda die Gutheißung eines großen Missionsplanes⁵ zu erbitten.

Zunächst wird von der Unwissenheit und sittlichen Verkommenheit der in der ganzen Welt verbreiteten Neger gesprochen; fast niemand habe sich um sie gekümmert, selbst die Missionare nicht. „Seit mehreren Jahrhunderten eilen Legionen Apostel ... bis zu den Enden der Erde ... , während an der Tür von Europa Millionen in Ungewißheit und Unglück verkommen. Fast niemand denkt daran, sich ihrer anzunehmen.“ Die Kongregation vom Hl. Herzen Mariä habe aus Liebe zu den Unglücklichen ihre Bekehrung in die Hand genommen. Europäische Regierungen und philanthropische Gesellschaften bemühten sich um die Besserung der materiellen Lage; aber es bestehe die Gefahr, daß mit der Behebung einiger körperlichen Nöte ein Zugrunderichten der Seelen verbunden sei. Auch suche der Protestantismus durch reiche Geschenke und Verleumdungen die Ausbreitung der Kirche zu hindern.

Es genüge nun den Missionaren nicht, durch Gebet und Opfer, ja durch das Martyrium, nur Seelen zu gewinnen; es müsse etwas Solides, Dauerhaftes geschaffen werden: „Jedoch sehen wir mit Schmerzen für eine große Zahl von katholischen Missionen, daß ein Windhauch genügen würde, um alles zu zerstören; mehrere dieser glänzenden Eroberungen sind zu verschiedenen Zeiten in sich zerfallen, selbst als sie in höchster Blüte standen.“ „Es genügt also nicht, auf gut Glück in die Mission zu gehen mit dem allgemeinen Gedanken, Heiden zu bekehren. Wir müssen von Anfang an ein ernsthaftes, positives und bestimmtes Ergebnis vor Augen haben. Um dieses Ergebnis zu erreichen, müssen wir von Anfang an eine Reihe von Mitteln festlegen, die in ihrer Gesamtheit

¹ Vgl. L. Dohmen, *Der Ehrw. P. Libermann, ein Apostel der Neger im 19. Jahrhundert*, Speyer 1948.

² A. a. O., S. 107.

³ A. a. O., S. 80—89.

⁴ A. a. O., S. 223.

⁵ Der Text der *Denkschrift* wurde nach dem Originaldruck der Propaganda veröffentlicht in: *Notes et Documents relatifs à la Vie et l'Oeuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann*, tome VIII, Paris 1939, S. 222—277.

und in ihrem gesamten Umfang wirksam darauf hinzielen, unsere heilige Religion für immer bodenständig zu machen.“

Die *Kirche bodenständig machen*, das ist in der Tat der leitende *Gesichtspunkt* der Missionsstrategie P. Libermanns. Deshalb muß zunächst eine „*hierarchische Organisation*“ geschaffen werden. Mit Berufung auf eine Instruktion der Propaganda aus den letzten Lebenstagen Gregors XVI.⁶ denkt Libermann an die Errichtung der Hierarchie an der Westküste Afrikas mit Dakar als erzbischöflichem Sitz⁷. In dem Begleitschreiben zu der Denkschrift betont er ausdrücklich, daß er auf Anraten des Sekretärs der Propaganda sich damit begnüge, um die Ernennung eines Apostol. Vikars zu bitten, „aber um die Leitung der allzu ausgedehnten Mission zu erleichtern und die künftige Errichtung regelrechter Bistümer zu ermöglichen, schlagen wir vor, die Mission in fünf Provikariate aufzuteilen“. In der Denkschrift freilich wird nur von vier Provikariaten gesprochen, da der Apostol. Vikar das Gebiet Senegambien in seine unmittelbare Verwaltung nehmen soll. Als erstes Provikariat wird Gabun vorgeschlagen, vom Kongo bis zur Mündung des Niger; Stützpunkt solle die dort befindliche katholische Mission sein. Als zweites Dahomey, vom Niger bis zum Volta. Mit Hilfe eines christlichen Kaufmanns und der französischen Regierung könne man in Whida eine Station eröffnen. Als drittes Provikariat wird das Aschantireich vom Volta bis zum Cavally genannt; dort seien die Stationen Assinie und Grand Bassam; als viertes Sierra Leone einschließlich Liberia, wo Bischof Barron in Cap Palmas die erste Station gegründet hatte.

Sodann gilt es, einen *einheimischen Klerus* zu bilden. Im Anfang werde seine Zahl vermutlich klein sein, sich aber mehren mit dem Fortschritt der Zivilisation. Der Mangel an einheimischem Klerus habe den Untergang der katholischen Mission in Angola verursacht.

Endlich sollen *einheimische Katechisten* und *Lehrer* herangebildet werden. Für diese erbittet P. Libermann eine Vergünstigung, „die vielleicht in andern Missionen ungewöhnlich ist, in der unsrigen aber sehr glückliche Ergebnisse haben könnte: auch ohne Priester werden zu wollen, sollen sie die Tonsur und die niederen Weihen empfangen können und bei geistlichen Verrichtungen das priesterliche Kleid tragen dürfen. Sie könnten, solange man nicht genügend einheimischen Klerus besitzt, durch Leitung der Gebete und durch ihre Predigt in etwa diesen ersetzen; das Kleid verpflichtet sie zu einem vorbildlichen Leben und verschafft ihnen einen größeren Einfluß“.

Betreff des Einsatzes der *Missionsmittel* trägt P. Libermann folgende Gedanken vor: „Zunächst gebrauchen wir die gewöhnlichen Mittel, wie sie in allen andern Missionen gebräuchlich sind“ (er denkt wohl zunächst an Predigt und Unterricht; auch die Schönheit des katholischen Kultus und die Liebestätigkeit werden erwähnt), der größte Wert aber wird auf die *Schule* gelegt: „an jedem Platz gründen wir eine Schule.“ Neben den Externen sollen Interne besonders betreut werden. Zum Unterhalt dient der Betrieb einer Landwirtschaft; es soll ein Musterbetrieb werden, um den Einheimischen Anreiz zur Nachahmung zu geben. Gleichzeitig soll eine finanzielle Basis für die künftigen Gemeinden geschaffen werden. Diese Schulen vermitteln nur die Anfangsgründe. Die fähigen Kinder werden zu weiterer Ausbildung in eine Zentralschule geschickt. Dort

⁶ Wahrsch. vom 23. XI. 1845; vgl. A. Huonder, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, Freiburg 1909, S. 13.

⁷ Vgl. den Brief an seinen engsten Mitarbeiter, P. Schwindenhammer, vom 4. VIII. 1846, *Notes et Documents*, VIII, S. 211, 214.

sollen drei Gruppen gebildet werden: erstens die künftigen Priester: sie erhalten neben einer Elementarbildung Unterricht im Lateinischen, um sie auf die Philosophie und Theologie vorzubereiten. Zweitens die Katechisten und Lehrer: „Durch Talent und echte Frömmigkeit zeichnen sie sich vor den andern aus; da sie aber den Cölibat nicht halten können, kommen sie für das Priestertum nicht in Frage.“ Neben einer soliden Unterweisung erhalten sie Unterricht im Kirchengesang und kirchlichen Ritus. Drittens die künftigen Landwirte und Handwerker. Vor allem solle die einheimische Landwirtschaft gehoben werden; für die Ausbildung der Handwerker wird ein Haus in Südeuropa ins Auge gefaßt, da es in Afrika an der nötigen Übungsgelegenheit fehle. In diesem Zusammenhang betont P. Libermann: der Glaube könne nicht Wurzel schlagen und eine künftige Kirche nicht fest gegründet werden ohne die Mithilfe der „civilisation perfectionnée jusqu'à un certain point“: „Wir nennen civilisation perfectionnée diejenigen, die außer der Religion auch Wissen und Arbeit zur Grundlage hat.“ Libermann glaubt, daß ohne diese Zivilisation die Kirchen Europas kaum imstande gewesen wären, „die kanonische Organisation, die doch für die katholische Kirche so wesentlich und notwendig ist, um ihre Fortdauer sicherzustellen, anzunehmen, noch viel weniger zu erhalten“. Der Untergang des Christentums in Angola sei neben dem Mangel an einheimischem Klerus diesem Fehlen einer entsprechenden Zivilisation zuzuschreiben. Er hält die Neger, die von Jugend an gut unterrichtet wurden und eine sorgfältige Erziehung genossen haben, für durchaus fähig, „gute Familienväter zu werden, die verschiedenen Stufen der menschlichen Gesellschaft einzunehmen und als fähige Priester in der Kirche Gutes zu wirken“.

P. Libermann bemerkt noch: „Bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge begünstigen die Umstände die Ausführung des Planes und die Organisation, die wir vorschlagen; wenn wir warten, werden diese Umstände verschwinden und andere an ihre Stelle treten: die Durchführung unseres Planes könnte unmöglich werden.“

In der Sitzung der Propaganda wurde P. Libermanns Plan in ganzen günstig aufgenommen; nur der Vorschlag bezüglich der Erteilung der Tonsur und der niederen Weihen an Katechisten und Lehrer wurde abgelehnt⁸. Die Errichtung von Apostol. Vikariaten und Präfekturen erfolgte im Laufe der Jahrzehnte und wird in der Gegenwart abgelöst durch die Errichtung von Erzbistümern und Bistümern.

ZUM 70. GEBURTSTAG VON P. DR. ANTON FREITAG SVD

Summa annorum nostrorum sunt septuaginta anni. So lesen wir im 89. Psalm, wo die Kürze des menschlichen Lebens an der erhabenen Ewigkeit Gottes gemessen wird. Den Höhepunkt von 70 Jahren hat P. Freitag als vir annosus jetzt erreicht. Für uns ist es eine Pflicht der Dankbarkeit, den geistigen Reichtum seines Lebens in Erinnerung zu bringen.

Geboren am 4. Januar 1882 zu Altenbeken in Westfalen, besuchte P. Freitag nach Vollendung seiner humanistischen Studien in Steyl die philosophisch-theologische Lehranstalt zu St. Gabriel bei Wien, wo er endgültig in die Gesellschaft des

⁸ Entscheidung der Generalkongregation vom 22. IX. 1846, a. a. O. S. 414.

Göttlichen Wortes aufgenommen wurde und 1908 die hl. Priesterweihe empfing. Nach Einarbeitung in die Missionsliteratur setzte er seine Studien an der Universität Münster fort und promovierte dort als einer der ersten Schüler von Prof. Schmidlin in der Theologie mit einer Dissertation über Las Casas. Seine weitere Tätigkeit war neben der Seelsorge vor allem der *Missionswissenschaft* gewidmet: als Lektor der Missiologie an der Bischöflichen Akademie in Paderborn 1922/26, am Großen Seminar der Diözese Roermond 1938/52 und als Referent auf vielen Missionskongressen; ferner als Schriftsteller: Historisch-kritische Untersuchung über den Vorkämpfer der indianischen Freiheit Don Fray Bartolomé de Las Casas, Steyl 1915; Katholische Missionskunde im Grundriß, Münster 1926; Het Godsrijk, Steyl 1940; Glaubenssaat in Blut und Tränen, Steyl 1948; Emigranten voor God, Steyl-Tegelen 1949; Paulus baut die Weltkirche, Mödling 1951. Außerdem veröffentlichte P. Freitag zahlreiche populäre Missionsschriften, die der Missionspropaganda dienen, und war 1924/29 Herausgeber der Akademischen Missionsblätter (Münster) und 1924/29 Generalsekretär des Kath. Akadem. Missionsbundes von Deutschland. — Zu seinem bevorzugten Arbeitsgebiet gehört die Missionskunde im engeren Sinne als die wissenschaftliche Darstellung der gesamten Missionstätigkeit in der Heimat und draußen, soweit es sich um die Gegenwart handelt. Die Bedeutung und Arbeitsmethode der Missionskunde hat P. Freitag in einem Vortrag auf dem Internat. Akadem. Missionskongreß in Laibach 1930 und in einer eigenen Monographie behandelt. Die ZMR, deren Mitarbeiter P. Freitag seit 1912 ist, verdankt seiner unermüdlchen Feder seit vielen Jahren die missionskundliche Rundschau. Auch darf nicht unerwähnt bleiben, daß P. Freitag seit 40 Jahren dem „Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“ mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat und an der zweimaligen Neubelebung der ZMR 1938 und 1947 beteiligt war. Bei dieser Rückerinnerung an das Lebenswerk von P. Freitag dürfen wir mit Dank gegen den Jubilar feststellen, daß er vielseitig für die Mission tätig war. Als missiologischer Schriftsteller hat er sich bemüht, seinem im Vorwort zur Dr.-Dissertation geäußerten Wunsche treu zu bleiben: „Die Feder stets im Dienste der Wahrheit, der Wissenschaft und der Freiheit zu Gottes Ehre und der Seelen Heil zu führen.“ Für die Zukunft unseres verehrten Mitarbeiters lautet unser Wunsch in Anlehnung an den Psalmisten: Bonitas Domini Dei nostri sit super eum et opus manuum eius secunda (Ps. 89, 17).

Bm

BESPRECHUNGEN

Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Prof. Dr. Johannes Dindinger OMI zum 70. Lebensjahre dargeboten von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Prof. Dr. Johannes Rommerskirchen OMI und P. Dr. Nikolaus Kowalsky OMI, Verlag Wilhelm Metz, Aachen 1951 (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster/Westf.), 440 Seiten.

Die großen Verdienste P. Dindingers um die Missionswissenschaft wurden anlässlich seines 70. Geburtstages in der ZMR bereits gewürdigt (ZMR 1951, Heft 4, S. 226—228). Das eindrucksvollste Zeugnis für die allgemeine Wertschätzung, die der Jubilar in den Kreisen der Missionswissenschaft genießt, stellt aber die Festschrift dar, zu der 26 seiner Freunde und Schüler aus dem Welt- und Ordensklerus und aus den verschiedensten Sprachgebieten ihre Beiträge beigesteuert haben. Es entspricht auch dem universalen Wissen und Schaffen des Bibliothekars und Bibliographen, daß die Festschrift nicht ein eng umschriebenes Thema behandelt, sondern Studien aus allen Zweigen der Missionswissenschaft enthält: P. Dr. Olegario Dominguez OMI, La primacía de Cristo y las misiones según la teología del Angélico, S. 19—38; — P. Dr. André Seumois OMI, La Mission „Implantation de l'Eglise“ dans les documents ecclésiastiques, S. 39—53; — Prof. José Zameza SJ, El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática misionera en España desde el „Maximum illud“ (1919), S. 54—74; — Prof. Dr. Max Bierbaum, Mission und Naturrecht, S. 75—92; — Prof. Dr. Ignatius Ting Pong Lee CMF., Ius Missionarium in Systemate Codicis Iuris Canonici, S. 93—101; — Joseph Peters, Die Akkommodationsfrage im Lichte der Enzyklika „Humani Generis“, S. 102—117; — Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, Die Bußdisziplin in den katholischen Missionen der Gegenwart, S. 118—135; — Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB, Die Beichtbücher (Confessionaria) als Quelle der Missionspastoral, S. 136—146; — S. E. Mons. Celso Costantini, Rinascimento dell'arte Missionaria, S. 147—151; — Mons. Saverio Paventi, L'azione missionaria delle diocesi, S. 152—171; — P. Dr. Joseph Champagne OMI, Le Laïcat Missionnaire, S. 172—185; — P. Johannes-Maria OCD, Godgeleerden en Zendingleraars bij de Gereformeerden van Huldreich Zwingli (1484—1531) tot Johannes Hoornbeek (1617—1666), S. 186—208; — Prof. P. Pio M. de Mondreganes OFM Cap, Ideales Misioneros de los Reyes Católicos, S. 209—226; — P. Nikolaus Kowalsky OMI, Der Stifter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria und das Werk der Glaubensverbreitung, S. 227—242; — Prof. P. Albert Perbal OMI, Essai sur la Crise religieuse actuelle de l'Islam, S. 243—281; — S. T. Balasuriya OMI, Some Results of East-West Contacts in Ceylon, S. 282—299; — Georg Schurhammer SJ, Annamitische Xaveriusliteratur, S. 300—314; — P. Romano Primon OSM, L'Atteggiamento della Congregazione di Propaganda Fide nello scisma di Pechino, S. 315—331; — P. Dr. Georges Mensaert OFM, Nouveaux documents sur le soi-disant Schisme de Pékin, S. 332—346; — P. Giovanni Battista Tragella PIME, Il mancato Concilio di Hongkong del 1850, S. 347—360; — Prof. Stanislaw Lokuang, L'Ascetica confuciana, S. 361—370; — P. Domingo R. Rancaño OFM, Fundación y principios de la Prefectura Apostólica de Marruecos (1622—1635), S. 371—392; — P. Johannes Rommerskirchen OMI, Afrikanische Bischofskonferenzen, S. 393—407; — P. Dr. Benno Biermann OP, Die erste Dominikanermision auf dem südamerikanischen Festland, S. 408—425; — Prof. Dr. Johann Specker SMB, Kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert, S. 426—438.

Es können zur Besprechung nur einige Beiträge herausgegriffen werden. Beachtlich sind schon die Studien zur *Theologie* der Mission. P. Dominguez stellt den Missionsbefehl (Mt 28, 18—20) in das Licht der Christologie des Aquinaten. Die Missionstätigkeit der Kirche findet ihre Seinsgrundlage im Primat Christi. Die Predigt der Frohbotschaft ist eine Funktion des Königturns Christi, die er mit seinen Königsrechten seinem mystischen Leib übertrug. Obgleich der hl. Thomas nirgends ex professo das Missionsthema behandelt, hinterließ er doch in seiner Christologie die Keime für eine tiefere und systematische Theologie der Mission. Daß in der bei uns zu wenig bekannten spanischen missionswissenschaftlichen Literatur die Mission seit längerer Zeit gesehen wird in ihrer Beziehung zur Lehre vom Corpus Christi Mysticum, zeigt P. Zameza. Diese Entwicklung nahm ihren Ausgang von einem Hirtenschreiben des Erzbischofs von Burgos Benlloch y Vivó (1920), das eine Missionstheologie auf paulinisch-augustinischer Grundlage bietet und den Anstoß gab zu einer ganzen Reihe von Schriften, die die genannte Beziehung nach ihrer theoretischen wie praktischen Seite weiter untersuchten. Die deutliche Abkehr von einem allzu individualistischen Missionsbegriff sieht P. Seumois in den kirchlichen Verlautbarungen seit Benedikt XV., die mehr und mehr die Missionstätigkeit definieren als „implantare“, „constituere Ecclesiam“. Er begrüßt darin zugleich eine Absage an die allzu europäisierende und darum sterile Missionsmethode der letzten 400 Jahre und eine Rückkehr zur Missionsauffassung der apostolischen und nachapostolischen Zeit, wie sie vor allem Eusebius und Augustinus bezeugen. Wie wenig es sich dabei um eine bloß theoretische Kontroverse über den Missionsbegriff handelt, beweisen die Forderungen, die sich nach dem Verf. ergeben, z. B. baldige Selbständigkeit des Missionsgebietes, größere Anpassung an das Missionsobjekt, größtmögliche Förderung des einheimischen Klerus, einheimische Liturgie.

Auch die *Missionspastoral* empfängt aus der Festschrift wertvolle Anregungen. Eine stärkere Berufung auf das Naturrecht würde nach Prof. Bierbaum nicht nur die Missionsbegründung von der Vernunft her ergänzen, sondern auch für die Missionsarbeit selbst Anknüpfungspunkte aufweisen an das Denken und die Handlungsweise der Missionsvölker und die natürlichen Rechte des Missionsobjektes beachten lehren. Ein bisher kaum behandeltes Gebiet ist das der Bußdisziplin in der Mission. Prof. Ohm weist ihre Berechtigung nach, ihre Möglichkeit und ihren Nutzen, zeigt ihre Praxis in einigen Missionsgebieten und ihre Grenzen. Auf eine noch nicht ausgewertete Quelle der Missionspastoral macht Prof. Beckmann aufmerksam: die Beichtbücher des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie bieten zugleich wertvolle Anregungen für eine Reform der heutigen, oft allzu schematischen, von europäischen Verhältnissen ausgehenden Beichtpraxis in den Missionen. Sind auch aus der afrikanischen Mission keine Beichtbücher bekannt, so diene doch die eingehende Erforschung und Darstellung der heidnischen Sitten und Gebräuche etwa durch die Kongomissionare (Francesco Romano, Cavazzi u. a.) dem gleichen Ziel.

Ein großer Teil der Beiträge gehört dem Gebiet der *Missionsgeschichte* an. Glücklicherweise ergänzen sich zwei Studien über die Ereignisse, die unter dem Namen „das Pekingers Schisma“ in die Missionsgeschichte eingegangen sind. P. Mensaert macht die portugiesischen Quellen zugänglich, indem er ein Verzeichnis von 263 meist unveröffentlichten Dokumenten aus dem Arquivo historico-colonial in Lissabon in übersichtlicher Ordnung mit kurzer Inhaltsangabe der wichtigsten Dokumente vorlegt, während P. Primon die Stellungnahme der Propaganda zu den einzelnen das „Schisma“ berührenden Fragen untersucht. In Verbindung mit

den früheren, hauptsächlich auf französischen Quellen beruhenden Darstellungen von Rochemonteix und Pfister bahnen diese beiden Arbeiten den Weg für eine objektive Darstellung jener traurigen Episode der chinesischen Missionsgeschichte. P. Ranaño beschreibt Expeditionen französischer Kapuziner und spanischer Franziskaner im ersten Jahrzehnt der Propaganda. Es ist aber doch zu eng gesehen, wenn der Verf. die Schaffung eigentlicher Missionspräfecturen auf die Erfahrung der Marokkommission zurückführen will. Die Erfahrungen in den anderen Missionsgebieten drängten zur gleichen Entwicklung, wie die wiederholten Erörterungen über die Frage in den Sitzungen der Propaganda beweisen. Schon diese kurzen, lückenhaften Hinweise dürften zeigen, daß Fürst Waldburg bei der Überreichung der Festschrift mit Recht dem Jubilar sagen konnte: wenn die Gabe auch äußerlich ein bescheidenes Gewand trage, so wiege sie doch schwer durch ihren reichen Inhalt.

Münster i. W.

P. Martin Booz OFM Cap

Freitag, P. Anton, SVD, *Paulus baut die Weltkirche*. Ein Missionsbuch (St. Gabrierler Studien, Band 11). St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1951, 212 S. Schilling 48, broschiert 50.

Der bekannte Missionswissenschaftler aus der Steyler Genossenschaft des göttlichen Wortes hat, wie er am Anfang seines Vorwortes schreibt, die erste Anregung zu seinem Buche in einem missionsexegetischen Seminar erfahren, das ich vor vierzig Jahren in Münster abgehalten habe, an dem er sich mit aktivem Interesse beteiligte, in dem er auch ein tüchtiges Referat über die Missionsmethode des hl. Paulus lieferte, das 1912 in der ZM abgedruckt wurde. Sein zusammenfassendes Buch ist für weitere Kreise von Missionsfreunden geschrieben. Als Ziel gibt er im Vorwort selbst an: „Das Originelle an dieser Paulusschrift sollen keineswegs neue exegetische, dogmatische und andere Forschungsergebnisse sein, wozu ich mich nicht berufen weiß. Es geht mir darum, auf Grund der gesicherten Forschungen ein *missiologisches Bild* des Weltapostels zu zeichnen.“

In den ersten Abschnitten wird der äußere Rahmen des Lebens und der Wirksamkeit des Apostels behandelt. Dann folgt seine Missionsmethode, der Inhalt der Missionspredigt, die Organisation der Gemeinden, Licht- und Schattenseiten in ihrem religiös-sittlichen Leben, schließlich die Missionstheologie bis hin zur Herausstellung des Zieles der Mission, das in der Gründung der Kirche erblickt wird, und der theologischen Beweggründe des Missionars.

Gemäß der Absicht, die den Verfasser leitet, darf man das Buch nicht vom Standpunkt exegetischer Forschung beurteilen. Es fehlt ja auch vielfach die moderne Fragestellung und die neueste wissenschaftliche Literatur. Zwar werden im Literaturverzeichnis einige neuere Schriften genannt (hier und sonst ist der Name des Freiburger Exegeten konsequent falsch Wickenhauser geschrieben) und gelegentlich auch in der Darstellung zitiert. Aber im wesentlichen erscheint die Literatur aus dem ersten Viertel des Jahrhunderts.

Auf Einzelheiten, weder in zustimmendem, noch in kritischem Sinn, will ich nicht eingehen. Nur im Vorübergehen sei erwähnt: Man kann den ersten apostolischen Martyrer Jakobus Zebedaei nicht das „geistige Haupt“ der Gemeinde von Jerusalem nennen (S. 14); die Bedeutung bzw. die geringe Wichtigkeit der sog. Jakobusklauseln (S. 24) kommt nicht ausreichend zum Ausdruck; es ist ein Mißverständnis zu sagen, die heutige protestantische Auffassung von 1 Kor 9,5 gehe dahin, daß Paulus dem Missionarischen „nach seinem eigenen Vorbild“ das Wort

rede (S. 103); das einzige, in hebräischen Buchstaben (ganz überflüssig) gebrachte Wort auf S. 96 ist völlig verdruckt.

Der Missionsfreund, der sich von der großen Bedeutung und dem gewaltigen Wirken des Apostels ein anschauliches Bild machen will, findet in dem Buch von P. Anton Freitag einen guten Führer.

Münster i. W.

M. Meinertz

MITTEILUNGEN

1. *Aus der Missionspraxis.* Unter diesem Titel werden wir die Tradition der ZMR („Missionspraktische Beiblätter“) fortsetzen, so daß die Missionare selbst mit ihren methodischen, moraltheologischen, kirchenrechtlichen und anderen Anliegen zu Worte kommen können. Wir bitten deshalb um Einsendung von kurzen Beiträgen und Anregungen.

Die Schriftleitung.

2. Nach Mitteilung an uns wurde das missionswissenschaftliche Seminar der Universität Münster in ein Institut für Missionswissenschaft umgewandelt. Solche Institute bestehen schon seit Jahren an anderen Hochschulen. Zur Vermeidung von Verwechslungen machen wir darauf aufmerksam, daß die Arbeit unseres Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen von dieser Neuerung nicht berührt wird. Unsere Adresse lautet:

Institut für missionswissenschaftliche Forschungen

1. Vorsitzender: *Fürst Waldburg-Zeil*, Schloß Zeil
 2. Vorsitzender: *Univ.-Prof. Dr. M. Bierbaum*, Münster i. W., Pius-Allee 108
- Schriftführer: *P. Dr. B. Biermann OP*, Walberberg, St. Albert
 Schatzmeister: *Prälat J. Solzbacher*, Aachen, Stephanstraße 35

MAX BIERBAUM, MÜNSTER (WESTF.)

DAS ERSTE PLENARKONZIL VON INDIEN 1950

Das erste große Missionskonzil der neuesten Zeit fand 1924 in Shanghai unter dem Vorsitz des damaligen Apostolischen Delegaten Msgr. Celso Costantini statt; es hat sehr gute Vorarbeit für die folgenden Konzilien in Asien geleistet. Im Jahre 1931 tagte das Regionalkonzil von Korea, 1934 das erste Konzil von Indochina¹. Nach dem 1944 erfolgten engeren Zusammenschluß der indischen Oberhirten in der „Katholischen Bischofskonferenz von Indien“ und nach der Unabhängigkeitserklärung Indiens im Jahre 1947² hielt es die Hierarchie für notwendig, die Lage der Kirche einheitlich auf einer Kirchenversammlung zu regeln. Neben den im Can. 290 CJC gemeinrechtlich festgelegten Aufgaben eines Plenarkonzils gab es für Indien noch örtlich bedingte Anliegen, die von Pius XII. näher dargelegt sind: engere einheitlichere Zusammenarbeit des Klerus untereinander und der Laien, Vermehrung des einheimischen Klerus und Vervollkommnung seiner Ausbildung, Ausbau der Katholischen Aktion, Gründung einer katholischen Universität, besondere Pflege der karitativen und erzieherischen Einrichtungen, Ausbreitung des Glaubens durch Literatur und Presse³.

Das Konzil fand am 6.—18. Januar 1950 in Bangalore statt und hatte im Unterschied zu den erwähnten drei früheren den Charakter eines eigentlichen *Plenarkonzils*, insofern es unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten und mit Beteiligung der Ordinarien aller Kirchenprovinzen (ohne Pakistan) sich vollzog. Die Konzilsdekrete und Akten wurden nach ihrer kanonischen Revision am 28. Oktober 1951 veröffentlicht und traten am 28. Januar 1952 in Kraft⁴. Es handelt sich bei diesen Konzilsdekreten zunächst um

¹ Vgl. *Primum Concilium Sinense* 1924, Zi-Ka-Wei 1930, mit 861 Nummern. — *Directorium Commune Missionum Coreae iussu Concilii Regionalis* 1931 editum (mit Anführung der Konzilsdekrete), Hongkong 1932, mit 74 Nummern. — *Primum Concilium Indosinense* 1934, Hanoi 1938, mit 426 Nummern. — Zur Geschichte der Missionskonzilien und Synoden vgl. die wertvolle, umfangreiche Zusammenstellung bei Rommerskirchen-Dindinger, *Bibliografia Missionaria*, IX 1942, Rom 1946, 51—164.

² Zur heutigen politischen und kirchlichen Lage vgl. A. Freitag, *Die Missionskirche im neuen Indien*, ZMR 1950, 131 ff.

³ Schreiben Pius XII. v. 7. Nov. 1949, in dem Kardinal Gilroy von Sidney als Päpstlicher Legat für das Konzil von Indien ernannt wird.

⁴ *Acta et Decreta Primi Concilii Plenarii Indiae anno MCML in Bangalorensi Civitate habiti*. 1951 Ranchi, Catholic Press.

1 Missions- u. Religionswissenschaft 1952, Nr. 3

Bestimmungen für die weitere Entwicklung der Kirche Indiens; sie können aber formal-dispositiv und inhaltlich als gute Wegweiser und Vorbilder auch für andere Missionsgebiete und deren Synoden dienen. Das Gesetzwerk des indischen Konzils in Verbindung mit den früheren Konzilien ist auch dadurch von überörtlicher Bedeutung, daß es zu einer gewissen Vereinheitlichung der missionsrechtlichen Ordnung zunächst wenigstens im asiatischen Raum beitragen kann.

Einführung

Die formale Anordnung der Dekrete der neuesten Missionskonzilien lehnt sich stark an die Disposition des neuen kirchlichen Gesetzbuches an, die ihrerseits auf bewährte alte Vorlagen zurückgeht und das System der Institutionen Justinians I (*personae, res, actiones, crimina*) erkennen läßt. Das indische Konzil von 1950 beginnt mit einigen *Normae generales*, die vor allem das rechtliche Verhältnis der neuen Statuten zu den früheren partikularrechtlichen Bestimmungen für Indien, die rechtmäßige Auslegung und den Zeitpunkt der Verpflichtung der neuen Dekrete klarstellen. Denn die Dekrete sind unter dem Gesichtspunkt ihrer Verpflichtung sehr verschieden: eigentliche Gebote und Verbote, autoritative Auslegungen, Direktiven, Mahnungen und Wünsche. Deshalb hat das Konzil es für notwendig gehalten, nach Möglichkeit klar zu stellen, welche Dekrete *vi Concilii* unmittelbar im Gewissen verpflichten⁵. Der Stoff ist in zwei große Hauptteile gegliedert: *pars doctrinalis* und *pars disciplinaris et pastoralis*. Der *doktrinaire* Teil enthält eine *sectio dogmatica* mit lehrhaften Ausführungen über Gott, die wahre Religion, Christus als Gott und Mensch, die Kirche, die Bekehrung zum wahren Glauben, und eine *sectio moralis* mit Ausführungen über die sittliche Ordnung, einige Pflichten des christlichen Lebens, Ehe und Familie, Kindererziehung, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. — Der *disziplinär-pastorale* Hauptteil folgt im wesentlichen der Disposition des CJC: Lib. I De personis (De Clericis, de Religiosis, de Societatibus sodalium in communi viventium sine votis, de Institutis Saecularibus, de Laicis). — Lib. II De fide catholica propaganda, fovenda ac praeservanda (De propagatione fidei, De fide apud acatholicos fovenda et protegenda, De christianae iuventutis educatione). — Lib. III De rebus (De Sacramentis et Sacramentalibus, de Locis et Temporibus sacris, de Cultu divino, de Bonis Ecclesiae temporalibus).

Die von den Konzilsvätern benutzten Quellen sind im Anhang übersichtlich zusammengestellt; es sind hauptsächlich zahlreiche Canones des CJC, Rundschreiben der letzten Päpste von Leo XIII. an, Erlasse der Propaganda und anderer römischer Kongregationen.

1. Lehrverkündigung

A. *Dogmatik*. — Entsprechend ihrer Hirtenpflicht, den wahren Glauben in ihren Amtsgebieten unversehrt zu bewahren und zu verbreiten, hielten es die Konzilsväter für notwendig, an die Spitze

⁵ Vgl. J. Sanders SJ, Moral obligation in the Decrees of the Council of Bangalore, in: The Clergy Monthly, Ranchi 1952, vol. XVI n. 2, 41—47.

ihrer Beschlüsse die wahre katholische Lehre gegenüber den heutigen in Indien verbreiteten Hauptirrtümern darzulegen (n. 6).

Als solche örtlich bedingten Irrtümer werden u. a. bezeichnet: der atheistische Materialismus und Agnostizismus, die Leugnung eines persönlichen Gottes, Vorstellungen gewisser indischer Religionssysteme über eine Trias von Göttern (n. 7), Leugnung der Gegenwart Gottes und seiner Vorsehung (n. 8), die Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung (n. 9), die in Indien weit verbreitete Ansicht über die Gleichwertigkeit aller Religionen und der Synkretismus als eine von Menschen aufgestellte Synthese verschiedener Religionen (n. 11 § 2)⁶, die Leugnung der Gottheit Christi und seiner wahren Menschheit (n. 12), die Lehre einiger Religionen über Theophanien (n. 13), die Ablehnung des päpstlichen Primats (n. 15), die Ansicht, daß einfache, ungebildete Menschen zur Annahme des Glaubens unfähig seien, weil sie die wissenschaftlichen Darlegungen des wahren Glaubens oder die Kenntnis der verschiedenen Religionen nicht begreifen können (n. 19 § 2).

B. Moral und Recht. — In den Leitsätzen über sittliche und rechtliche Forderungen will das Konzil die Gläubigen vor heutigen Irrtümern bewahren und zugleich die Lehre der Kirche allen bekanntgeben (n. 22).

Nach Voranstellung der Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes erinnert das Konzil an „einige Pflichten des christlichen Lebens“. Mit Rücksicht auf das indische Gesellschaftssystem erklärt das Konzil: die Versicherung der Gläubigen, daß sie einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse angehören, darf nicht so verstanden werden, als ob diese Personen jetzt nicht mehr der kath. Religion angehörten (n. 27 § 4). Vom Standpunkt der Tugend der Gottesverehrung aus sollen alle abergläubischen Gebräuche mit Klugheit ausgerottet werden; vor Übertreibung wird gewarnt, damit nicht Handlungen für abergläubisch gehalten werden, die, wenn auch aus einem anderen Grunde tadelnswert, mit religiösem Kult nichts zu tun haben (n. 31 § 2). Mit Rücksicht auf die größtenteils nichtkatholische Umgebung werden ausführliche Anweisungen über das Zusammenleben der Gläubigen mit Akatholiken gegeben, besonders bei religiösen Anlässen⁷ und im Schulwesen (n. 32 sq.). Unter dem Leitwort „Gerechtigkeit“

⁶ n. 11 § 2: Reicimus ergo sententiam illam in regionibus nostris tam late sparsam quae tenet omnes religiones inter se esse aequales et, dummodo sincere a suis sequacibus teneantur, omnes non esse nisi varias vias ad unum eundemque finem, Deum scilicet et aeternam salutem. Pariter reicimus syncretismum secundum quem religio idealis vel futura concipitur ut synthesis quaedam diversarum religionum ab hominibus elaboranda.

⁷ Vgl. n. 33 § 1 (I): Non licet fidelibus active assistere seu partem habere in celebratione mere religiosa, etiam a potestate publica occasione civilis festivitatis, luctus, etc. inducta, in qua unicus ritus est acatholicus, vel in qua variarum religionum sodales coniunctim unicam actionem religiosam non catholicam peragunt. (II): Sacra acatholica non sunt conventus ob finem reapse civilem, politicum, socialem, etc. habiti et ad quos convocantur variae civium communitates religione distinctae, etiamsi aliquo tempore celebrationis, delegati quidam diversarum communitatem invitentur ad publice preces fundendas aut lectiones ex libris suis religionis recitandas. Praesentia in illis conventibus illicita esse

begibt sich das Konzil auf das für Indien sehr reformbedürftige soziale Gebiet, es nimmt Stellung zum Eigentum und zur gerechten Verteilung der Erdengüter im Sinne einer Erneuerung und Verbesserung der ökonomischen und gesellschaftlichen Ordnung, vor allem im Interesse der Bauern und Arbeiter (n. 42); die Kleriker, Religiösen und Verwalter kirchlicher Einrichtungen werden an ihre Pflicht erinnert, gerechten und ehrbaren Lohn für geleistete Arbeit zu geben und keine Arbeiten zu verlangen, die über die Kräfte hinausgehen oder dem Geschlecht und Alter nicht angepaßt sind (n. 43 § 1). Es folgen einige Grundsätze über die Ehe und Familie (n. 46—55) und über die Erziehung der Nachkommenschaft in Anlehnung an die Rundschreiben Pius XI. *Casti Connubii* und *Divini illius Magistri* (n. 56—60); die Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt werden kurz dargelegt (n. 60—63).

2. Disziplinär-pastorale Anweisungen

A. *Personen*. — Mit besonderer Sorge verfolgt das Konzil die Förderung von *Priester- und Ordensberufen* und eine der indischen Kulturwelt entsprechende Ausbildung des Klerus. Es handelt sich um eine Angelegenheit, die schon seit Jahren auf der indischen Bischofskonferenz und auch in der missionarischen Literatur zur Diskussion stand, vor allem mit Rücksicht auf die Tatsache, daß der indische Klerus bisher im wesentlichen nach europäischem Muster bezüglich Lehrplan und Lehrbücher ausgebildet wurde. Man vermied z. B. die Berücksichtigung der indischen Philosophie mit ihrem hohen geistigen Reichtum bei der philosophischen Ausbildung der Seminaristen, man wünschte auch ein stärkeres Studium der nichtchristlichen Religionen Indiens und die Pflege der Missionswissenschaft⁸. Das Konzil wußte um solche Probleme und Vorschläge und hat sie zum Teil, ausdrücklich oder mehr im allgemeinen, zunächst im Titulus: *De Clericis in genere*

potest ratione scandali, periculi erroris, indifferentismi, etc. Plerumque illicita erit si conventus inductus est auctoritate sectae acatholicae. (III): Ut religiosi habendi non sunt conventus ob finem civilem, socialem, etc. convocati, ad quos variae civium communitates, religione distinctae, invitantur, etiamsi, ut laudabiliter fit, ab acatholicis quoque, initio celebrationis adiutorium Dei invocetur. (IV): Catholici autem, etiam legitime his conventibus adstantes, dum preces vel lectiones ab acatholicis recitantur, praestent quidem quae ipsa urbanitate quodammodo exiguntur, at in actu religioso acatholico ne communicent. § 2: Semper vitandum est quidquid suggerit admissionem aequalitatis inter Religionem Catholicam et alias religiones.

⁸ Vgl. Th. Ohm OSB, Die philosophisch-religionswissenschaftlich-theologische Ausbildung des indischen Klerus, in: *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, Festschrift P. Dr. L. Kilger, Schöneck-Beckenried 1950, 233 ff. — Eine der Empfehlungen der Seminar-sektion der Bischofskonferenz Indiens für die klerikale Ausbildung wird in kurzer Zusammenfassung so angegeben: *Their training is to be adapted to the proper culture of India, negatively, banning*

(später auch im Titulus: *De propagatione fidei*) berücksichtigt. Der Priester soll nicht nur mit der Sprache und den Sitten des Volkes vertraut sein, sondern auch mit jenen profanen Wissenschaften, die heute zum *commune patrimonium* der Gebildeten gehören (n. 82). Bezüglich der Ausbildung der Seminaristen wird die Ansicht verurteilt, als ob für die Kleriker in den Missionsländern eine inferior quaedam institutio genüge. Sie sollen vielmehr in den weltlichen und theologischen Disziplinen so vollkommen unterrichtet sein, daß sie nicht nur beim Volke und bei den Vornehmen und Gebildeten Ansehen haben, sondern auch zur Leitung einer Diözese und zur Übernahme anderer Ämter befähigt sind (n. 92 § 1). Im einzelnen soll in den Seminarien neben den üblichen Fächern folgendes gelehrt werden: Aszetische und Mystische Theologie⁹ und Fragen der Orientalischen Kirchen, die Grundsätze und Praxis der Katholischen Aktion, die Soziallehre der Kirche, die Geschichte der christlichen Philosophie, die Kirchengeschichte Indiens, Bürgerliches Recht des betreffenden Landesteiles und die Religionssysteme des Hinduismus, Buddhismus und Islam (n. 93)¹⁰.

what is unnecessary and uncalled for westernization of ideas or ways of living, positively, fostering knowledge and appreciation of whatever is valuable in the wisdom and culture of India, — und als Ergebnis dieser Empfehlung wird festgestellt: In particular, for the adaptation of the Clergy training to the proper culture of India, special courses on Indian philosophy and Indian religions, on Indian realia, Indian Church history, on Missiology ... are given in several, or nearly all, of our Indian seminaries. P. de Letter SJ, *Indian Clergy in Training*, in: *The Clergy Monthly*, 1952, vol. XVI Nr. 2, 21.

⁹ Die Empfehlung der asketisch-mystischen Theologie ist bei der Neigung zur Entsagung und Kontemplation in Indien auch insofern wertvoll, weil man von dieser Haltung aus für die Zukunft einen neuartigen Beitrag zur kath. Theologie und Frömmigkeit erwarten darf. Nach Ansicht des Inders Th. Mathias SJ wird es eine Aufgabe des christlichen Indiens sein, unter Berücksichtigung der alten Väter der Wüste und des Gebetsgeistes der griechischen Väter eine neue geistige Bewegung anzubahnen: à savoir une spiritualité qui, laissant de côté les choses sensibles, va à Dieu par les réalités supra-terrestres, une prière qui s'occupe moins de l'impétration que de l'union amoureuse avec Dieu dans la contemplation. Son penchant pour le mysticisme peut aussi être un bon contrepoids à toute spiritualité trop humaniste qui ferait du mysticisme le privilège réservé de quelques âmes spécialement douées et rarissimes. Aussi, avec son sens aigu de la présence de Dieu en nous, l'Inde peut pousser plus loin, développer plus à fond, la théologie du Saint-Esprit. *Approches indiennes du Christianisme* par Th. Mathias, in: *Eglise Vivante*, Louvain 1949, t. I n. 3, 289. — Vgl. ferner Cyril B. Papali OCD, *Mission Prospect in India*, in: *Euntes Docete*, in: *Litt. Encycl. Evangelii Praecones Pii PP. XII Commentarium*, Rom 1952, fasc. 1—2, 252—278.

¹⁰ n. 93: Praeter disciplinas in can. 1365 C. I. C. assignatas, tradantur quoque notiones theologiae asceticae et mysticae ac quaestionum Orientalium, principia et praxis Actionis Catholicae et principia doctrinae socialis Ecclesiae, historia

In allen Seminarien soll ein Kursus der Missionswissenschaft in den Lehrplan eingebaut werden, damit der Missionsgeist gepflegt wird (n. 94 § 1)¹¹. Besonderer Wert wird auf die Erhaltung einheimischer Lebensart gelegt, „so daß dadurch die Anpassung des Lebens und des Apostolats an die einheimische Kultur leicht und natürlich sich gestaltet“ (n. 94 § 1—2). Ferner soll die Bibliothek in den Seminarien den heutigen Bedürfnissen der Lehrer und Schüler entsprechen (n. 96). Besonders befähigte Seminaristen sollen für höhere Studien bestimmt werden und deshalb an die päpstliche Hochschule von Kandia oder nach Rom geschickt werden (n. 98). In dem Kapitel über die Förderung der Berufe werden einige Mittel empfohlen, z. B. ein jährlicher dies vocationum mit besonderen Gebeten und Predigten (n. 87 § 3). Geeignete Kandidaten für den Priesterstand dürfen wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer Kaste, einem Volksstamm oder wegen ihrer sozialen Herkunft nicht zurückgewiesen werden (n. 89)¹².

Die der Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens dienenden Einrichtungen, wie Provinzialkonzilien, Diözesansynoden, Bischofskonferenzen, Zusammenkünfte der Residenzialbischöfe mit dem Missionspersonal, werden empfohlen, ebenso die Abfassung von Diözesanstatuten, in denen die allgemeinen Kirchengesetze den besonderen Bedürfnissen des Bistums angepaßt werden (n. 99—102, 105). Bei der Einrichtung der Diözesankurie wird Bezug genommen auf das Rechtsinstitut der Diözesankonsultoren (n. 106—107), und für das Offizialat wird zur richtigen Ausübung der kirchl. Gerichtsbarkeit ein gut ausgebildetes Personal verlangt,

philosophiae christianae, historia ecclesiastica patriae, necessariae notiones iuris civilis in regione vigentis, necnon notiones praecipuorum Hinduismi, Budhismi et Islamismi systematum.

¹¹ n. 94 § 1: *Imprimis impense foveatur spiritus missionalis alumnorum, inter alia per inclusionem in curriculo studiorum omnium Seminariorum cursus missiologiae.*

¹² n. 89: *Volumus ut nemo qui aptus omnino sit ad statum clericalem ab eo arceatur ratione originis quoad gentem, stirpem quam „castam“ vocant, aut statum socialem. Murmurantes inter fideles contra hunc Ecclesiae modum agendi firmiter corrigantur. — Die Stellung des Konzils gegenüber dem Kastenwesen ergibt sich auch aus folgenden Dekreten: n. 123: *Superiores omnium institutorum religiosorum . . . rogamus ut ad mentem S. Sedis nulla facta distinctione originis, stirpis et similium, candidatos qui qualitatibus requisitis praediti sunt et apti ad verum spiritum instituti imbibendum, in religionem suam admittant. — n. 135 § 2: *Severa reprehensione digni sunt qui spiritu distinctionis classium vel „castarum“ pacem populi perturbant aut ansam praebent confusionibus in parocia; eos commonemus coram Deo et Ecclesia omnes homines esse aequales, nec licere alicui, ob differentiam originis, aut potiora sibi iura vindicare aut alios contemnere. — N. 328: *Separatio fidelium iuxta „castas“ abolenda est. — n. 329 § 2: *Curent parochi ut coemeteria sepiantur ac nitida serventur; . . . omne autem discrimen in distinctione „castae“ fundatum vetatur.*****

indem geeignete Priester sich besondere kirchenrechtliche Fachkenntnisse erwerben (n. 103 § 2).

Bezüglich der Zugehörigkeit des Generalvikars zum Diözesanrat hat das Konzil entsprechend der Erklärung der Konsistorialkongregation v. 14. Jan. 1914 entschieden, daß der Generalvikar beim Vorhandensein von mehr als 4 Mitgliedern des Rates ihm angehören kann. Etwas Neues bei dieser gemeinrechtlich nicht geregelten Frage bedeutet die weitere Bestimmung, daß der Generalvikar, auch wenn er nicht zum Rate gehört, den Ratssitzungen, auch bei Anwesenheit des Bischofs, mit beratender Stimme beiwohnen darf; bei Abwesenheit des Bischofs führt er den Vorsitz und hat beschließende Stimme (n. 107 § 4). — Im Abschnitt über die *Religiösen Genossenschaften* werden die Oberen ermahnt, taugliche Kandidaten — *nulla facta distinctione originis, stirpis et similium* — aufzunehmen, und die Ortsordinarien werden aufgefordert, einheimische Genossenschaften mit Anpassung an das ansässige Volkstum zu gründen (n. 123—124); auch sollen schon bestehende Genossenschaften zur Pflege des kontemplativen Lebens gefördert oder neue gegründet werden (n. 125), ferner solche für Kranken-, Mütter- und Kinderpflege (n. 126) und auch Instituta saecularia (n. 132). — Im Abschnitt über die *Laien* zeigt sich, wie großen Wert das Konzil auf deren Mitarbeit legt (n. 145—152), auch auf eine gute Ausbildung der Laien, vor allem in der Soziallehre der Kirche (n. 153—158).

B. *Die Ausbreitung und Erhaltung des kath. Glaubens.* — Spezifisch *missionarischen* Charakter hat der Abschnitt über die Ausbreitung des Glaubens. Hier wird zunächst die Missionspflicht aller Gläubigen, die auch in die Katechismen aufgenommen werden soll, ausgesprochen (n. 163—165)¹³. Die Missionare sollen mit Sprache und Brauchtum des Volkes gut bekannt sein (n. 172—173), sich von politischer Betätigung möglichst fernhalten (n. 175), bei der Unterweisung der Akatholiken, besonders der Gebildeten, sollen sie auch aus der Religion und Philosophie Indiens schöpfen, aber so, „daß die absolute Transzendenz und Einzigkeit der kath. Religion klar zum Ausdruck kommt“ (n. 168 § 2)¹⁴; aus ihrem

¹³ n. 163 § 2: *Intelligent omnes quotquot christiani nomine gloriantur opus Regni Christi in hisce regionibus stabiliendi atque propagandi non esse sacerdotibus et missionariis reservatum, sed esse opus omnium commune, cui unusquisque, pro statu suo, incumbere debet. „Christianus, si sui servat nominis dignitatem, numquam non apostolus“ (Pius XII, Enc. Sertum laetitiae). — n. 164 § 1: *Ne desinant pastores animarum fideles docere ipsos omnes a Christo vocatos esse ut coram universis suis concivibus testimonium perhibeant veritati christianae, ipsisque etiam pro statu suo, de salute proximorum coram Deo respondendum fore. § 2: Patres volunt ut apto loco in catechismos inserantur quaestiones quaedam et responsa circa hanc fidelium obligationem.**

¹⁴ n. 168 § 2: *In acatholicis, praesertim magis cultis, ad veritatis agnitionem adducendis, missionarii adiumenta apologetica et catechetica ex ipsis Indiae religionibus ac philosophiis laudabiliter desument, quae in iis vera sunt confirmando et enucleando, quae vero falsa cum caritate manifestando. Quod autem debita cum prudentia ac scientia fiat necesse est, atque ita ut Religionis Catholicae absoluta transcendentia ac unicitas clare appareat.*

ganzen Verhalten soll deutlich werden, daß die Kirche an keine besondere Form der menschlichen Kultur gebunden ist, sondern entsprechend ihrer Universalität alles Gute in jeder Zivilisation anerkennt, mit mütterlichen Wünschen verfolgt und heiligen will (n. 173 § 2)¹⁵. Die Katechisten sollen nach Möglichkeit in eigenen Schulen gut ausgebildet werden und nicht als reine Angestellte, sondern als „Mitarbeiter der Missionare bei der Glaubensverkündigung“ angesehen werden (n. 179). Mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Personen und Verhältnisse wird für das Katechumenat keine bestimmte Zeit festgelegt und nur der allgemeine Grundsatz aufgestellt: Für die Zulassung zur Taufe ist eine ausreichende Kenntnis der wichtigsten Glaubenswahrheiten und Gebote erforderlich und zugleich die praktische Aneignung christlicher Lebensführung, so daß die Beharrlichkeit nach der Taufe, auch bei auftauchenden Schwierigkeiten, mit Recht angenommen werden darf (n. 183).

Unter den *Mitteln* zur *Ausbreitung des Glaubens* werden neben den seit langem üblichen noch folgende, durch die heutigen Zeitverhältnisse bedingte, empfohlen: Bestellung einiger Priester, die, mit gründlicher Kenntnis in Sprache, Brauchtum, Philosophie und in den Religionen Indiens ausgerüstet, die apologetische und katechetische Arbeit unter den Gebildeten übernehmen (n. 187), — Schaffung eines kath. Schrifttums auch für die Akatholiken, das die kath. Lehre ganz und offen vertritt und auch „nach der literarischen und technischen Seite“ hervorragend ist (n. 188 § 1), — Verkündigung der kath. Lehre vermittelt Radiosendungen durch Priester und gebildete Gläubige (n. 189), die Verbreitung der Soziallehre der Kirche, die bei Akatholiken fast unbekannt geblieben sei und von den Feinden der Kirche falsch dargestellt werde und die auch den akatholischen Zöglingen der kath. Schulen und Kollegien bekanntgegeben werden soll (n. 190), — Gründung einer Zeitschrift für soziale Angelegenheiten mit Hilfe der Bischofskonferenz (n. 191), — Ausübung des Apostolats auch unter den von der Kirche getrennten Christen (n. 192—194).

¹⁵ N. 173 § 1: Opus missionale exigit ut missionarii animum populi apud quem laborant bene perspiciant, seseque illi, quantum liceat, accommodent. Diligenter mores et consuetudines populi apud quem degunt addiscant atque verbis et opere clare ostendant filios ex omni natione Christi Ecclesiae aggregandos nulatenus nationis suae mores, notas proprietatesque relinquere debere, modo non sint indissolubili vinculo cum superstitionibus erroribusque coniuncta. § 2: E modo agendi missionariorum appareat Ecclesiam Catholicam nulli particulari formae culturae humanae esse alligatam, at pro universalitate sua quidquid boni

In dem Titel über die *Pflege und Erhaltung des Glaubens* bei den Katholiken wird die Wichtigkeit einer guten Katechese bei Kindern und Erwachsenen hervorgehoben. In allen Diözesen soll jährlich ein religiöser Festtag zur Erneuerung der Taufgelübde für Kinder stattfinden, die das 12. Lebensjahr vollendet haben und sich über genügende religiöse Kenntnisse ausweisen (n. 201). In jeder Diözese soll ferner ein „Katechetisches Amt“ eingerichtet werden (n. 204 § 1). Für jede einzelne indische Sprache soll nur ein Text des kleinen Katechismus mit Approbation der Ordinarien des betreffenden Gebietes veröffentlicht werden (n. 206 § 1). Der Seelsorge in der Muttersprache dient auch die Bestimmung, daß besonders in den Städten Priester vom Ordinarius mit der Aufgabe betraut werden können, sich anderssprachiger Gruppen innerhalb einer Pfarrei unter der Autorität des Pfarrers anzunehmen (n. 111).

Von hohem pastoralen Wert ist die Herausstellung der Pfarrei „als einer wahren Familie, in der die Gläubigen durch das gemeinsame Band von Rechten und Pflichten, gemeinsames Opfer, Gebet und praktische Liebestätigkeit verbunden sind und so einen Teil des mystischen Leibes Christi bilden“. Zur Festigung dieser „nobilis unio“ soll jährlich und überall ein Pfarrfest, in der Regel am Feste des Kirchenpatrons, mit besonderer Feierlichkeit veranstaltet werden (n. 217 § 1).

Bei der Behandlung der *Gefahren* für Glaube und Sitte werden eingehende Anweisungen bezüglich der Zugehörigkeit zu verbotenen oder neutralen Vereinigungen religiöser, wirtschaftlicher oder politischer Art und für den Verkehr mit Akatholiken gegeben (n. 226—235). Wenn die Zugehörigkeit der Katholiken zu „neutralen“ Gewerkschaften der Arbeiter oder Bauern notwendig erscheint, sollen nach Anweisung von Pius XI. in Quadragesimo anno (1931) auch entsprechende katholische Ständevereine zur Sicherung der religiös-sittlichen Interessen vorhanden sein (n. 228 § 2—3). Mit Rücksicht auf die kommunistische Propaganda, die nicht nur bei den wirtschaftlich gedrückten Arbeitern und Bauern, sondern wegen des „in intellektuelle Kreise vordringenden religiösen Skeptizismus auch unter den jungen Studenten Gehör findet, hat das Konzil zweimal ausdrücklich vor dem Kommunismus¹⁶ gewarnt; es erinnert an das kirchliche Verbot, Schriften zu lesen, die die kommunistische Lehre oder Tätigkeit begünstigen, und an das Verbot, Vereinigungen und Parteien anzugehören, die nach den Grundsätzen des Kommunismus ausgerichtet sind (n. 220 § 2 u. 228 § 1,1).

Unter dem Titel *Schulwesen* wird davor gewarnt, daß nur Schulen für Geistesbildung errichtet werden, es sollen auch Schulen für Handwerk und Gewerbe (instituta technicalia) gegründet werden (n. 238). Auch wird die Errichtung

in omni civilisatione invenitur approbare maternisque votis prosequi et sanctificare velle.

¹⁶ Zur heutigen Lage des Kommunismus in Indien vgl. Théophane Mathias SJ. Inde 1950: idées et tendances, in: Eglise vivante, Louvain 1950, t. 2 n. 2, 179 ff. Nach Ansicht von Mathias ist die kommunistische Ideologie nicht tief in die arbeitenden Massen eingedrungen, und die Mehrzahl der Gebildeten steht dem Kommunismus feindlich gegenüber; es gibt aber unter ihnen Gruppen von überzeugten Anhängern, obwohl der religiöse Geist Indiens eine starke Schranke gegen den atheistischen Marxismus bildet: Mais le scepticisme religieux a pénétré beaucoup de milieux intellectuels, surtout parmi les jeunes universitaires. Ces gens ne peuvent qu'être attirés par la mystique matérialiste du communisme. C'est là le plus grand danger pour l'Inde (p. 182).

einer Katholischen Universität empfohlen; als vorläufiger Ersatz soll ein Institutum Catholicum Superiorum Disciplinarum dienen (n. 239). Bei der zuweilen notwendigen Zulassung akatholischer Schüler oder Lehrer zu kath. Schulen darf der katholische Geist nicht leiden, und Glaubensgefahren müssen von den kath. Schülern ferngehalten werden (n. 241 § 1). In allen kath. Schulen — mit Ausnahme der Elementarschulen, wenn es der Ordinarius für gut befindet — sollen jährlich geistliche Exerzitien während einiger Tage stattfinden (n. 249).

C. *Sachen.* — Die Dekrete über die *Sakramente* enthalten größtenteils Ausführungsbestimmungen zu den Vorschriften des gemeinen Rechts. Beim Ehesakrament wird die in einigen Gegenden noch herrschende Unsitte der Kinderverlobung durch die Eltern erwähnt, die ausgerottet werden soll (n. 295 § 2). Für die Anwendung des Privilegium Paulinum werden nur wenige Anweisungen gegeben. An die Spitze wird der praktisch wichtige Grundsatz gestellt: Die Ehe von Akatholiken, also auch von Ungetauften, muß so lange als gültig angesehen werden, bis das Gegenteil bewiesen ist. Deshalb sollen die Katechumenen klar darüber belehrt werden, daß ihre in infidelitate geschlossene Ehe nicht durch ihre Bekehrung zum wahren Glauben gelöst werden kann (n. 310). Im Abschnitt über die *hl. Orte* wird angeordnet, daß die Trennung der Gläubigen nach Kasten abgeschafft wird (n. 328). Mit Rücksicht auf die Gefahr falscher Vorstellungen über die kath. Bilderverehrung (z. B. in den Kreisen des bilderfeindlichen Islam) hält das Konzil mit Pius XII. es für „eine schlecht beratene Frömmigkeit, in den Kirchen, und sogar auf den Altären ohne ersichtlichen Grund eine bunte Vielfalt von Statuen und Bildern zur Verehrung anzubringen“ (n. 325). Im Bereich der Liturgie und Volksfrömmigkeit soll die Eigenart des indischen Volkstums berücksichtigt werden, auch auf dem Gebiete der *kirchlichen Kunst* (n. 352 § 2—3, 353, 355—356).

Im Abschnitt über das *Kirchenvermögen* sind praktische Weisungen enthalten, die der Klarheit, Stabilität und dem Frieden in dieser besonders schwierigen Angelegenheit dienen und für alle Missionen brauchbar sind. Vor allem wird gewünscht eine klare Unterscheidung und eine entsprechende schriftliche Fixierung des Vermögens der Diözesen und der verschiedenen juristischen Personen in der Diözese, im besonderen des Bischöflichen Tafelgutes und der Benefizialgüter der Pfarrer (n. 371 § 2). Für den Fall des Ausscheidens eines Institutum religiosum vel missionale, dem eine Diözese, Pfarrei oder sonstige Einrichtungen anvertraut sind, und der Überlassung dieser Einrichtungen an den Diözesanklerus oder an andere Institute sind genaue Normen aufgestellt, die sich auf die in Betracht kommenden Vermögensmassen und auch auf eine angemessene Kompensation¹⁷ beziehen (n. 377/78. Ein gutes Mittel zur Vermeidung

¹⁷ Wegen der Häufigkeit solcher Entschädigungsansprüche in den Missionen sei der Wortlaut des Dekrets hier mitgeteilt: n. 378. Ad debitam compensationem determinandam notare lubet: 1) Materiam compensationis non constituunt: pecu-

von späteren Differenzen und Unklarheiten ist die vom Konzil gewünschte Abmachung zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten bezüglich des von letzteren besessenen und zum Nutzen der Gläubigen verwendeten Vermögens für den Fall, wo sie ihren Standort oder die Diözese verlassen müssen (n. 376). — Zur Sicherung der kirchl. Vermögenslage wünscht das Konzil dringend, daß für die Diözesen als solche und für Pfarreien feste, bleibende Einkünfte vorgesehen werden; sie können aus regelmäßigen Kollekten in der ganzen Diözese oder in der einzelnen Pfarrei, aus Spenden von Wohltätern, durch Absonderung von allgemeinen Einkünften der Diözese oder Pfarrei gewonnen und sollen zu einem „stabile patrimonium“ für die Zukunft angelegt werden, das nur im äußersten Notfall angegriffen werden darf und so lange durch den jährlichen Ertrag der genannten Vermögensmassen vermehrt werden soll, bis es als genügend ausreichend erscheint (n. 383—384).

Gesamtwürdigung

Beim Rückblick auf die Konzilsbeschlüsse, in denen das Glaubensgut der Kirche, Verfassung und Disziplin, Liturgie und Kunst, Volkstum und fremde Religionssysteme vor uns treten, darf man ohne Übertreibung feststellen: Wie auf allen gut durchgeführten Kirchenversammlungen, ist auch auf der feierlichen Veranstaltung von Bangalore mitten in einer nichtchristlichen Umwelt die moralische Lebenskraft der Kirche und das in ihr wohnende reformatorische Element ständiger Erneuerung sichtbar geworden. In den Lehrdekreten bedeutet das Konzil eine klare Grenzziehung gegenüber der in Indien ständig drohenden Vermischung und Verwischung im Religiösen; gegenüber dem vom abendländischen Kulturkreis unterschiedenen Volkstum ist das Konzil ein echt katholisches Bekenntnis zu einer wahren Volkskirche, in der alles Wahre und Gute und Schöne Bürgerrecht findet¹⁸. In den diszi-

niae pro bonis illis acquirendis, erigendis et augendis expensae quae a Gubernio ad hoc attributae fuerunt (Building grants); pecuniae collatae a dioecesi, paroecia vel alia persona morali ecclesiastica in dioecesi aut a fidelibus in dioecesi, nisi probetur has pecunias pro ipso Instituto religioso vel missionali donatas fuisse; pecuniae expensae in operibus sustentandis vel in aedificiis de more reficiendis et orandis; pecuniae quae Instituto datae fuerunt a quibuscumque benefactoribus ad opera dioecesana vel paroecialia in eo loco iuvanda. II) Materiam compensationis constituunt, in casu quo cum approbatione Ordinarii loci vel S. Sedis, Institutum religiosum vel missionale dioecesim, paroeciam vel aliud opus relinquit: pecuniae in bonis illis acquirendis, erigendis et augendis expensae, quae provenerunt e fructibus personalibus et industrialibus Instituti vel eius membrorum, v. g. ex stipendiis scholarum, e venditione operum manualium; ex dotibus religiosarum Instituti vita functarum, necnon ex donationibus Instituto vel membris eius qua talibus factis; in quantum tamen haec omnia in bonis illis permanenter appareant.

¹⁸ Vgl. n. 21 § 2: Sciant omnes quaecumque vera et bona et pulchra Deo dante iam possident, haec se in paterna catholicae veritatis domo, non tantum non amissuros sed et plenius et securius asservaturos esse, cum omnis veritas omnis-

plinär-pastoralen Dekreten erscheint das Konzil als ein Übergang von der Periode des Tastens und der Partikularismen zu der neuen Periode einer in Führung und Methode einheitlicher geschlossenen Kirche, die sesshaft geworden ist und dem Zustand der fertigen kirchlichen Organisation zielbewußt zustrebt, ohne dabei den Geist der Eroberung verlieren zu wollen.

Im einzelnen wurden auf dem Konzil folgende Hauptanliegen besonders berücksichtigt: Die Reinheit des Glaubens in einem Lande, wo wegen der verschiedenen, teilweise sehr toleranten, Religionssysteme die Gefahr des Synkretismus groß ist, — eine stärkere Einheitlichkeit der kirchlichen Praxis in wesentlichen, das ganze Land betreffenden Angelegenheiten, vor allem mit Hilfe der Katholischen Bischofskonferenz von Indien, deren Statuten vom Konzil endgültig approbiert sind, — der Ausbau einer bodenständigen Kirche, die in ihrem Personal und ihren äußeren Einrichtungen weitgehend der indischen Kultur angepaßt ist, — die größere Aktivierung der kath. Laien im Dienste des Apostolats, — die Förderung eines besseren Verständnisses bei Klerus und Laien für die Soziallehren der Kirche im Interesse einer gesunden Neuordnung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse. Vom rein *missionarischen* Gesichtspunkt aus bedeutet das Konzil im Vergleich zu seinen Vorgängern in Asien einen Fortschritt: Die Missionswissenschaft ist zum ersten Male auf einem Konzil für alle Seminarien vorgeschrieben. Das Studium der nichtchristlichen Religionen des Landes wird empfohlen; die Forderungen einer vernünftigen Akkommodation sind in verstärktem Maße erhoben; die Pflege des Missionsgeistes in den Seminarien und die Missionspflicht aller Gläubigen ist nachdrücklich betont.

In der Antwort auf die Ansprache des Päpstlichen Legaten bei der Eröffnung des Konzils erklärte der Internuntius Msgr. Kierkels: „Es ist nicht unser Ziel und unsere Absicht, etwas Sensationelles oder Außergewöhnliches ins Werk zu setzen. Unser Ziel ist, das bisher Geleistete zu festigen und dauerhaft zu machen und Wegweiser für den zukünftigen Weg der Christenheit in diesem Lande aufzustellen.“ Im Sinne dieser Aufgaben hat das Konzil die Verhältnisse und bisherigen Methoden der Kirche Indiens gewissenhaft geprüft und alle verfügbaren Kräfte, alte und neue, für den Bestand und die Erweiterung des Reiches Gottes mobilisiert und dadurch auch dem *bonum commune patriae* einen Dienst erwiesen.

que bonitas, ubique terrarum sparsa, non sit nisi adumbrata participatio illius veritatis ac bonitatis plenitudinis quae in Christo Iesu semper intimius possidenda revelatur.

JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA

DIE KATECHETISCHE SITUATION IN CHINA SEIT 1949¹

Man wird nicht sagen können, daß die katechetische Gesamtlage in China vor 1949 günstig war. Immerhin zeigten sich trotz der widrigen Zeitumstände gute Ansätze, die leider durch den Einbruch des Kommunismus und die damit zwangsläufig gegebene Kirchenverfolgung jäh zunichte gemacht wurden, so daß eine überaus schwierige und gefährvolle katechetische Situation entstand. Der vorliegende Aufsatz will versuchen, die gegenwärtige Lage zu charakterisieren und dann die Aussichten aufzuzeigen, die auch die gegenwärtige, scheinbar hoffnungslose Lage noch bietet, und auf die dringendsten Aufgaben für die Zukunft hinzuweisen.

I. DIE GEGENWÄRTIGE LAGE

Von Missionaren, die bis dahin noch nicht unter kommunistischer Herrschaft gearbeitet hatten, konnte man noch unmittelbar vor dem Einbruch des Kommunismus die Ansicht hören, es sei doch irgendwie zu hoffen, daß sich der Kommunismus in China weniger religionsfeindlich zeigen werde als in Europa. Missionare, die bereits längere Zeit unter kommunistischer Kontrolle gearbeitet hatten, wußten freilich schon damals, wie trügerisch solche Hoffnungen waren. Dabei mag es gar nicht selten vorgekommen sein, daß einzelne kommunistische Lokalbehörden für die Mission zunächst aufrichtige Hochachtung hatten, die Leistungen der Mission für das Gemeinwohl anerkannten und im Interesse des Volkes einen gangbaren Weg friedlicher Zusammenarbeit wünschten. Selbst jetzt, 3 Jahre nach der „Befreiung“ — wie der offizielle Ausdruck für die kommunistische Machtübernahme lautet — ist die Haltung der Lokalbehörden gegenüber der Religion noch nicht überall gleich feindselig. Für die rechte Beurteilung der katechetischen Lage ist diese weitgehende örtliche Verschiedenheit im Vorgehen gegen die katholische Mission ohne Bedeutung. Diese Verschiedenheit war für die erste Zeit des kommunistischen Regimes bezeichnend und von der kommunistischen Zentralbehörde nicht etwa bloß geduldet, sondern geradezu befohlen. Doch ebenso programmäßig, wie im ersten Stadium des Kampfes weitgehende Anpassung an örtliche Verhältnisse gewünscht wurde, wird nun schrittweise Vereinheitlichung des Religionskampfes gefordert. Bis zum Erscheinen dieses Aufsatzes sind die lokalen Unterschiede bereits so belanglos geworden, daß man auf sie bei der Beurteilung der katechetischen Gesamtlage keinerlei Rücksicht zu nehmen hat. Erst recht wäre es abwegig, die anfänglichen Unterschiede des örtlichen Vorgehens und die im Verlauf des Kampfes klar zu Tage tretenden Schwankungen etwa als Planlosigkeit der obersten Parteileitung zu werten und daran irgendwelche trügerische Hoffnung für die Zukunft zu knüpfen. Die oberste Parteileitung war sich in China von Anfang über das zu verfolgende Ziel klar. Ein gründliches Studium des Kirchenkampfes kann nur zeigen, daß der Kommunismus in China noch mehr als in anderen

¹ Über die katechetische Situation in China vor 1949 vgl. ZMR 1952 Nr. 2, 82 ff.

Ländern mit unbeirrbarer Programmäßigkeit die von vornherein geplante Erdrosselung religiösen Lebens verfolgt².

Auf die verschiedenen Etappen und Methoden dieser Verfolgung ist hier nicht näher einzugehen. Doch ist es für die rechte Beurteilung der gegenwärtigen und künftigen katechetischen Lage in China wichtig, auf die unleugbare Planmäßigkeit und unerbittliche Konsequenz der kommunistischen Religionspolitik in China hinzuweisen. Das Ziel ist längst klar zu erkennen: *Ausrottung der Religion*, besonders der katholischen Religion. Obwohl die Katholiken kaum ein Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen und vor allem unter der einfachen Landbevölkerung (Mittel- und Nordchinas) ihre meisten Anhänger haben, widmet die kommunistische Religionspolitik diesem einen widerstrebenden Prozent der Bevölkerung staunenswert viel Aufmerksamkeit. Die Ausrottung will man jedoch nicht so sehr durch direkte blutige Verfolgung — schon gar nicht unter dem Namen der Religion —, als vielmehr durch „Austrocknen“ und Lahmlegen der religiösen Kräfte erreichen.

Dem religiösen Leben der Erwachsenen soll womöglich alle Zufuhr neuer religiöser Kräfte unterbunden werden. Daher die planmäßige Behinderung jeder Art von Seelsorge und des gemeinsamen Gottesdienstes, daher der angestrebte Versuch einer Trennung der Katholiken vom belebenden Mittelpunkt in Rom. Durch die Erregung eines Schismas, wie durch die trügerische Vorspiegelung eines möglichen Kompromisses bei Verzicht auf einige „unwesentliche“ katholische Grundsätze soll die innere Front der Katholiken ins Wanken gebracht werden. Wenig unterrichteten oder abgestandenen Gläubigen wird zudem durch massive Lügenpropaganda viel zugesetzt. Diese Propaganda ist um so gefährlicher, als die Kirche keinerlei Möglichkeit einer öffentlichen Verteidigung hat. Man ist sich auf Seite der Gegner wohl darüber im klaren, daß mit diesen Methoden bei den kirchentreuen erwachsenen Gläubigen kaum ein voller Erfolg zu erwarten ist. So will man wenigstens jeden Zuwachs aus den Reihen der heranwachsenden Jugend möglichst unterbinden. Die Jugend soll von klein auf durch ausgesprochen religionsfeindliche Erziehung nicht bloß gegen etwaige religiöse Einflüsse der Familie gefeit, sondern zum Kampf gegen die Religion mobilisiert werden. Gelingt das, so wird trotz des Heroismus der Alten die

² Ein gutes Bild des planmäßigen Vorschreitens der Kirchenverfolgung in China und der von Seite der Regierung bisher gewollt uneinheitlichen religiösen Lage im Lande geben die ausgezeichneten Berichte der Zeitschrift „China Missionary Bulletin“, die seit der Besetzung Chinas durch die Kommunisten (1949) vor den Toren Rotchinas in Hongkong erscheint. Es dürfte wohl kaum ein anderes Land geben, dessen Religionsverfolgung durch die Kommunisten Monat für Monat so gut dokumentiert wird. Den Berichten, welche China Missionary Bulletin laufend über die einzelnen Missionen bringt, dürfte später einmal hoher missionsgeschichtlicher Wert zukommen. Selbstverständlich läßt sich nicht vermeiden, daß den einzelnen Berichten recht verschiedener Wert eignet; doch bieten die Berichte in ihrer Gesamtheit ein durchaus zutreffendes Bild der jeweiligen Lage der Mission und der schrittweise, aber unaufhaltsam voranschreitenden Verfolgung. Ihrer Natur nach schildern die gebotenen Berichte das nach außen Auffallende, weniger die langsam voranschreitende Erdrosselung des Missionswerkes, mehr Akte harter Verfolgung und heroischen Widerstandes, als die langsame Zermürbung der Kräfte, mehr die Entwicklung in den Städten, in denen die ausländischen Missionare meist konfiniert sind, als die Situation auf dem Land, das auf weite Strecken hin von Missionaren fast entblößt ist.

katholische Religion ziemlich rasch an Kraft und Einfluß verlieren, altmodisch werden, und schließlich klang- und sanglos aussterben, wie die Kirchenfeinde hoffen.

Zweifellos ist damit einer der kritischsten Punkte im Kampf um den Fortbestand der katholischen Religion in China in seiner entscheidenden Bedeutung richtig gewertet. Fast hat es den Anschein, als ob man auf Seite der Katholiken — besonders außerhalb Chinas — vor Freude über den heldenhaften Widerstand der chinesischen Katholiken gegen die Verfolgung diesen *schwachen* Punkt leicht etwas zu übersehen geneigt sei.

Die außerordentlich besorgniserregende katechetische Situation im kommunistischen China von heute kann vielleicht unter folgenden Stichwörtern kurz zusammengefaßt werden: Schließung aller katholischen Schulen, Verbot oder doch wirksame Verhinderung öffentlicher religiöser Unterweisung der Jugend, Revolutionierung der Familie, Unterdrückung aller religiösen Vereinstätigkeit, besonders der apostolisch so eifrigen Legion Marias.

Schließung der katholischen Schulen

Weitaus der größte Teil der katholischen Jugend hat in der vorkommunistischen Zeit ihre gesamte Ausbildung in den katholischen Missionsschulen erhalten. In diesen Schulen mag manches mangelhaft gewesen sein. Immerhin erhielten die Schüler darin eine ausgesprochen katholische Erziehung. Auch der Unterricht in den profanen Schulfächern half sehr wirksam mit, die katholische Weltanschauung der Schüler solide zu unterbauen.

Überall, wo die Kommunisten an die Macht kamen, suchten sie vor allem die Schulerziehung in ihre Hände zu bekommen. Zunächst wurden zwar die Missionsschulen, besonders Mittel- und Hochschulen, noch geduldet. Es fehlte den neuen Machthabern an hinreichend geschultem eigenem Lehrpersonal. Aber schon in dieser Zeit — meist handelte es sich um ein bis zwei Jahre nach der Ankunft der Kommunisten — verlangte die kommunistische Regierung die Aufnahme von kommunistischen Kommissaren in den Lehrkörper. Dadurch war es für sie recht leicht, die Einheit der Erziehung zu stören, unter den Schülern ihre Ideen zu verbreiten, Unruhe zu stiften, sie gegen die christlichen Lehrer aufzuhetzen. In nicht wenigen gut geführten Missionsschulen hatte das allerdings zur Folge, daß sich die treuen Katholiken nur um so enger und treuer an ihre alten Lehrer angeschlossen und mutig für ihren Glauben einstanden. Natürlich konnte und wollte die kommunistische Regierung von vornherein nicht bei dieser halben Lösung der Schulfrage stehen bleiben. Sobald sie sich stark genug fühlte, wurden die Schulen der Mission vollständig entzogen; meist geschah dies im Zusammenhang mit einem gehässigen Schauprozeß gegen die bisherige Schulleitung. Das Material für den Prozeß mußten verdorbene und verführte Schüler liefern. Am schlimmsten wirkt sich die kommunistische Schulpolitik in der Volksschule aus. Mittelschüler und erst recht Hochschüler, die durch viele

Jahre solide katholische Erziehung genossen haben, wenden sich meist mit Abscheu von den neuen Lehrern ab³. Hier erreicht brutaler Zwang und offenkundige Lügenpropaganda vielfach nur das Gegenteil dessen, was die neue Schulbehörde beabsichtigt, selbst wenn sich die Schüler zunächst äußerlich beugen, um ihre Studien zum Abschluß zu bringen. Bei den Kindern der Elementarschulen aber fehlt die christliche Grundlage. Sie sind der religionsfeindlichen Propaganda wehrlos preisgegeben. Der Einfluß der gottlosen Schule wirkt sich da voll aus. Es besteht ja zur Zeit meist keine Möglichkeit, den Einfluß der gottlosen Schule durch geregelten Katechismusunterricht außerhalb der Schule oder wenigstens durch den Einfluß der religiösen Familienerziehung unschädlich zu machen.

Ausschaltung des Religionsunterrichtes außerhalb der Schule

Die seinerzeit so feierlich proklamierte Religionsfreiheit wird nun schon längst dahin interpretiert: Religion sei Privatsache im strengsten Sinne des Wortes; jedem stünde frei, selber im Herzen zu glauben, was ihm beliebt, doch dürfe er seinen Mitmenschen nicht mit seiner religiösen Lebensauffassung belästigen, eine Freiheit der religiösen Propaganda könne nicht gestattet werden.

In Städten mit relativ vielen Katholiken dürfte es bis jetzt vielfach noch möglich sein, die Kinder wenigstens in der Kirche zu versammeln und im Anschluß an den gemeinsamen Gottesdienst notdürftig zu unterweisen. Auf dem Lande war dies schon deshalb unmöglich, weil dort fast alle Gotteshäuser konfisziert sind. Es mag nicht wenig Fälle geben, wo sich eine eifrige christliche Jungfrau, die seinerzeit der Mission als Katechetin wertvolle Dienste geleistet hat, nun aus eigenem Antrieb mehr oder weniger regelmäßig eine Gruppe Kinder versammelt und sie, so gut es geht, in der Religion unterweist. Gewiß finden sich auch mutige christliche Lehrer, die sich nebenamtlich und möglichst getarnt diesem hochherzigen Apostolat hingeben. Auf's Ganze gesehen, erreicht dieser Glaubensunterricht leider nur einen geringen Bruchteil der katholischen Kinder. Die weitaus *überwiegende Mehrzahl* wächst *ohne* irgendwelchen planmäßigen *Religionsunterricht* heran. Eine nennenswerte Ergänzung dieses durchaus ungenügenden Unterrichtes durch den Missionar kommt derzeit gar nicht in Frage. Dem ausländischen Missionar ist jeder priesterliche Verkehr mit den Chinesen unterbunden, der einheimische Missionar ist ebenfalls behindert und muß sehr froh sein, wenn er den Gläubigen der vielen kleinen Christengemeinden ein oder das andere Mal im Jahr die Sakramente spenden kann. Selbst in Fällen, wo die Möglichkeit des Sakramentenempfanges gegeben ist, wagen laure Christen nicht mehr zu kommen, da jede religiöse Betätigung unter strenger Kontrolle steht und Übertretungen gegen die betreffenden Polizeivorschriften „entsprechend“ bestraft werden. In den größeren Städten ist den Katholiken bis jetzt vielfach Gelegenheit zum Besuch des Gottesdienstes geblieben, natürlich

³ Welch vorbildlichen Eifer die katholischen Studenten auch nach der Verstaatlichung der katholischen Missionsschulen vielfach bewahrt haben, zeigt z. B. die Nachricht, in Shanghai allein seien um Chinesisch Neujahr (Jänner 1952) 15 Exerzitienkurse gegeben worden, an denen 1200 Studenten und Schüler teilgenommen hätten. Solche Exerzitienkurse sind auf dem Lande und in den meisten Kleinstädten längst unmöglich geworden.

nicht ohne scharfe Gegenpropaganda und einschüchternde Kontrollierung. Es ist sinnlos, näher nachzuforschen, wo und wie lange bis jetzt größere Duldung bestand. Es liegt vollkommen klar zu Tage, daß man die bisherige Duldung nicht auf die Dauer beibehalten will. Selbstverständlich erreicht der Glaubensunterricht, der jetzt in der Zeit der Verfolgung geboten wird, bei aller Mangelhaftigkeit und Unvollständigkeit eine viel größere Tiefenwirkung als der Katechismusunterricht von ehemals, der oft ins Handwerkmäßige und Schablonenhafte abglitt. Die äußeren Umstände sorgen dafür, daß jetzt jede Unterweisung zu einer erlebnismächtigen Weihestunde wird. Aber diese Weihestunden werden immer seltener; ein Großteil der christlichen Kinder entbehrt jeglichen Unterrichts und jeder Gelegenheit dazu; ein anderer, ebenfalls sehr beträchtlicher Teil ist durch den religionsfeindlichen Einfluß der Schule und öffentlichen Werbung bereits innerlich unfähig geworden, am Segen solcher Gnadenstunden teilzunehmen.

Revolutionierung der christlichen Familie

Immerhin bleibt noch der kaum auszuschaltende Einfluß der eigenen Familie. Es gibt zweifellos sehr viele Fälle, wo die gegnerische Propaganda gegen den christlichen Einfluß der Familie trotz aller Anstrengungen einfach nicht aufkommt. In solchen Fällen haben die Bemühungen der Religionsfeinde vielfach die gute Wirkung, daß sie nun erst recht zum mutigen, ja heldenhaften Festhalten an der christlichen Religion anstacheln. Auch die tiefe, wenn auch notwendig verhaltene Abneigung der eigenen Familie gegen den Kommunismus als solchen, durch den sie um ihr Eigenleben und das bißchen Wohlstand von ehemals gebracht worden ist, treibt in nicht wenigen Fällen zu besonders eifrigem Festhalten an der verfeimten Religion.

Es wäre leicht, aus verlässlichen Berichten vertriebener Missionare Einzelfälle zu sammeln, in denen gerade durch die Prüfung der Gegenwart das Familienleben neuen Auftrieb erhalten hat und einer Verführung der Kinder in jeder Weise Trotz bietet. Doch darf man sich ja nicht darüber täuschen, daß es sich hier — aufs Ganze gesehen — eben doch um glückliche Ausnahmen handelt. In der großen Mehrzahl der Fälle sind die Eltern kaum imstande, dem Kind eine so feste Grundlage zu geben, daß es gegen die öffentliche Verführung hinreichend geschützt ist. Man hat die religiöse Unterweisung durch zu viele Jahre und Jahrzehnte als Monopol der christlichen Schule betrachtet, als daß die Eltern jetzt auf einmal einspringen und den Ausfall des schulmäßigen Religionsunterrichtes einigermaßen ersetzen könnten. Der religiöse Unterricht, den sie selber in der guten alten Zeit empfangen haben, war zudem so ganz anders als der, dessen ihre gefährdeten Kinder jetzt bedürfen. Begreiflicherweise können auch gute Eltern in den meisten Fällen nur das bieten, was sie seinerzeit in der Schule empfangen haben. Und an der rechten Erklärung des Katechismus hat es wohl vielfach gefehlt. Werden die Eltern nicht ausgelacht werden, wenn sie den Kindern von heute noch zumuten, ohne genügende Erklärung, den schwer verständlichen Katechismus auswendig zu lernen, oder gar die noch unverständlicheren, in altertümlicher — im Sinne der Kinder „altmodischer“ —

Sprache abgefaßten Gebetsformeln herzusagen? Oder können die christlichen Eltern von heute ihren Kindern hinreichend auf die vielen Schwierigkeiten gegen die Religion antworten, welche sie Tag für Tag von der Schule heimbringen? Viele christliche Eltern empfinden es selber außerordentlich schmerzlich, daß sie der Lage einfach nicht mehr gewachsen sind. Hier rächen sich nun so manche Mängel der vorausgehenden Periode missionarischer Glaubensverkündigung: das allzu *mechanische Auswendiglernen* des *Katechismus* und die starke *Üvernachlässigung* der *Familienkatechese*.

Doch was das Schlimmste ist, die Kinder von heute werden in der Schule systematisch zur Verachtung ihrer „altmodischen“ Eltern angeleitet. Die Revolution wird bewußt in die Familie hineingetragen. Die Eltern sind vor ihren eigenen Kindern nicht mehr sicher. Sie müssen sich hüten, zu sehr auf ihre, früher gerade in China so unbestrittene Autorität zu pochen. Schon jetzt ist es in nicht wenigen Fällen so weit, daß die Eltern froh sein müssen, in ihrem Glauben von ihren halbwüchsigen, der Religion entfremdeten Kindern wenigstens selber nicht belästigt zu werden. Nach einigen Jahren kommunistischer Volksschule müssen sich solche Fälle zwangsläufig außerordentlich mehren. Auch wo es nicht so weit kommt, entbehren die Eltern wenigstens der notwendigen konkreten Anleitung, wie sie in dieser Notzeit ihren Kindern die wichtigsten Glaubenswahrheiten einfach und wirksam beibringen und sie zu rechtem, dem Herzen entquellendem Gebet erziehen könnten.

Gerade jetzt wäre es so wichtig, daß die heranwachsende Jugend recht beten lernte. Der heftigsten Verfolgung preisgegeben, entbehrt sie in zahllosen Fällen auch noch der Hilfe der Sakramente, hat kaum je Gelegenheit, das Wort Gottes zu hören oder doch christliche Bücher zu lesen. Wie kann sie da standhalten, wenn auch noch die letzte wichtigste geistliche Nahrung, das rechte Gebet, fehlt. Muß es sich unter diesen Umständen nicht verheerend auswirken, daß das gemeinsame Gebet in der Familie, wo es noch gepflegt wird, — und überhaupt der Gebetsschatz des gewöhnlichen Christen — fast ganz aus Gebeten besteht, die in der *praktisch unverstandenen Literatursprache* abgefaßt sind?

Auflösung der Legion Mariae

Bis vor kurzem haben eifrige religiöse Organisationen, vor allem die vielen Gruppen der Legion Mariae, für die Bewahrung und Erneuerung des religiösen Lebens Staunenswertes geleistet. In den letzten Jahren hatte sich diese Heerschar der seligsten Jungfrau besonders in den Städten rasch ausgebreitet und war beim Beginn

des kommunistischen Regimes bereits einer der bedeutsamsten Faktoren des missionarischen Apostolates geworden. In zahlreichen Fällen sind die Legionäre Mariens eingesprungen, wo die Familie der schwierigen Lage nicht mehr gewachsen war. Sie haben viel wertvolle katechetische Arbeit geleistet. Das ist auch der Grund, warum die kommunistische Regierung so streng gegen sie vorgeht und sie auf jede Weise unschädlich zu machen sucht. Auch nach dem Verbot mag es noch viele geheime Apostelarbeit geben. Doch ist sie stark behindert und wird von nun an trotz aller Anstrengung kaum mehr an die Vielen herankommen.

Bei einer objektiven Beurteilung der katechetischen Gesamtlage von heute hat man zudem vor Augen zu halten, daß beim Einmarsch der Kommunisten bereits in vielen christlichen Missionssprengeln eine recht schwierige katechetische Situation vorhanden war. Durch die vorangegangenen Kriege, Katastrophen, Unruhen hatte die religiöse Jugenderziehung aufs schwerste gelitten. Besonders auf dem Lande waren bereits mehrere Jahrgänge ohne genügenden Religionsunterricht herangewachsen und standen jetzt plötzlich im gefährlichsten Alter ohne hinreichende innere Festigung den unerhörten Schwierigkeiten der gottlosen Propaganda und der heftigen Verfolgung gegenüber.

So kann eine realistische Beurteilung wohl kaum in Abrede stellen, daß die gegenwärtige katechetische Situation des chinesischen Missionsfeldes trotz des mutigen Widerstandes der Christen sehr ernst, vielerorts, besonders auf dem Lande, fast trostlos ist. Kann da noch irgendwie wirksam geholfen werden?

II. ZUKUNFTSAUFGABEN

Der echte Missionar verzagt nicht, auch nicht in scheinbar trostloser Lage. Sein Lebenswerk bleibt auch dann noch wertvoll, wenn es nach außen zusammenbricht. Seiner Sendung bewußt, denkt er noch während des Einsturzes daran, was wohl getan werden könne, damit sich auf dem alten Fundament möglichst bald ein neuer, besserer Bau erhebe.

1. In China

Es scheint uns sinnlos zu sein, mit diesem Aufsatz näher darauf einzugehen, was gegenwärtig etwa in China selber geschehen könne. Wir kennen die konkrete Lage zu wenig. Auch würden unsere „weisen“ Ratschläge die verfolgten Brüder in China kaum je erreichen, beziehungsweise sich zwar als wohl eronnen, aber unter den gegebenen Verhältnissen als undurchführbar erweisen. Vielleicht ist in den letzten Jahren der Verfolgung manches von dem, was uns so wichtig erscheint, im Geheimen tatsächlich versucht und bis zu einem gewissen Ausmaß verwirklicht worden⁴. Am meisten möchten wir hoffen, es sei doch

⁴ So erhielten wir selber noch im letzten Jahr eine Anfrage von Msgr. Karl Weber SVD (Bischof von Ichofu in Shantung) hinsichtlich der von ihm verfaßten Gebete in der Volkssprache, deren mehrfach korrigierten Text wir verwahrten.

noch gelungen, durch eine Reihe einfacher passender Kleinschriften die Eltern zu unterweisen, wie sie den Kindern die wichtigsten Glaubenswahrheiten erklären, sie beten lehren und vor den Gefahren der Gegenwart schützen könnten. Im Jahre 1951 gelang es z. B. einer Druckerei Shanghais (T'ou-se-wei) noch, drei größere, katechetisch wertvolle Werke von Daniel-Rops in chinesischer Übersetzung herauszubringen (*Histoire Sainte; Jesus en son temps; L'Eglise des Apôtres et des Martyrs*). So ist wohl zu hoffen, daß man sich erst recht bemühte, zahlreiche instruktive Kleinschriften zu drucken und unter dem christlichen Volke zu verbreiten⁵. Ja in Shanghai war es, wenigstens bis zum Frühjahr 1952, sogar möglich, die christlichen Mütter in wöchentlichen Konferenzen für ihre schwere Aufgabe zu schulen und zu begeistern. Leider wird das in recht wenigen Städten, und schon gar nicht auf dem Lande, möglich sein. Doch hat man sich im Rahmen des Möglichen wohl alle Mühe gegeben, Laienkatecheten zu schulen, meist frühere Studenten katholischer Schulen, die in ihrer Umgebung zwar geheim, aber nicht weniger wirksam für den Glauben werben, wenigstens einige Kinder ihres Bekanntenkreises notdürftig unterrichten und zum Kampf für den hl. Glauben entflammen.

2. Im chinesischen Ausland

Vom Ausland her läßt sich derzeit die katechetische Lage Chinas direkt in keiner Weise beeinflussen, auch nicht durch katechetische Schriften, die etwa von Hongkong aus in größerer Anzahl nach China gebracht würden. Die kommunistische Regierung verbietet den Import solcher Schriften und weiß ihn wirksam zu verhindern, wenigstens was größere Sendungen anbelangt. So wurde der Import der Schriften der außerordentlich rührigen, zeitaufgeschlossenen Catholic Truth Society (Hongkong) schon längst gestoppt. Gerade die vielen aktuellen Kleinschriften dieses Verlages hätten der bedrängten Kirche in China einen großen Dienst leisten können. So bleibt nur noch die wichtige Frage, was etwa im chinesischen Ausland geschehen könnte, damit wenigstens für die Zukunft ein rascher und wirksamer Einsatz des katechetischen Apostolates gewährleistet werde, sobald die äußeren Umstände eine Rückkehr der ausgewiesenen Missionare und missionarischen Neubau erlauben. Da ist vor allen Dingen zu wünschen, daß dem chinesischen Mis-

Der Bischof hoffte, noch in der Zeit der Verfolgung diese schlichten und leichtverständlichen Gebete unter dem christlichen Volke verbreiten zu können. Leider dürfte unsere Sendung den Bischof nicht mehr erreicht haben. Er ist derzeit in Tsingtao eingekerkert

⁵ „China Missionary Bulletin“ meldete bis ins Jahr 1952 religiöse Schriften, die in Rotchina gedruckt worden sind. Doch geben die biographischen Notizen der Zeitschrift kaum die vollständige Liste der erschienenen religiösen Literatur. Auch ist zu beachten, daß viele Schriften erst ein bis zwei Jahre nach ihrem Erscheinen gemeldet werden konnten. Es würde uns wundernehmen, wenn zur Zeit der Veröffentlichung dieses Aufsatzes im kommunistischen China überhaupt noch religiöse Literatur gedruckt werden könnte.

sionsfeld für die Zeit späteren Neubaues *die vielen wertvollen Kräfte erhalten* bleiben, die der chinesischen Mission durch die Ausweisung zahlloser Missionare verloren gingen. Bereits mußte ein Großteil der ausländischen Missionare das Land verlassen, und es ist durchaus damit zu rechnen, daß nun auch der restliche, unter großen Opfern in der Mission zurückgebliebene Teil ausländischer Glaubensboten des Landes verwiesen oder durch Entzug der Lebensmöglichkeiten zur Auswanderung gezwungen wird⁶.

Die Ausweisung der Chinamissionare stellt die Missionsleitung begreiflicherweise vor außerordentlich schwierige Aufgaben. Einerseits verlangt die Verantwortung für das übertragene chinesische Missionsgebiet, daß die freigewordenen Kräfte für den späteren missionarischen Neubau möglichst erhalten bleiben, andererseits scheint die große Not anderer Missionsgebiete zu fordern, daß diese wertvollen Kräfte nicht brach liegen — was ja auch missionsökonomisch und missionspädagogisch absolut untragbar wäre! —, sondern möglichst rasch und vollständig an anderen wichtigen Missionsfronten eingesetzt werden.

Schon haben nicht wenige aus China vertriebene Missionare anderorts missionarische Arbeiten übernommen, oftmals sogar, ohne sich vorher in der Heimat von den Aufregungen und Entbehrungen der letzten Jahre zu erholen. Zweifellos werden diese tapferen Kämpen Christi auch anderorts hochwertige Arbeit leisten, und es würde uns keineswegs wundern, wenn sie die Arbeit auf andern Missionsfeldern sowohl leichter als auch zahlenmäßig ertragreicher fänden als auf dem reichlich schwierigen chinesischen Missionsfeld. Es ist wohl unvermeidlich, daß viele von ihnen so sehr mit der neuen Arbeit verwachsen, daß sie der chinesischen Mission für immer verloren gehen. Wer die missionarischen Verhältnisse einigermaßen kennt und weiß, wieviel Lebenskraft es jedesmal kostet, bis sich ein Missionar auf einem Missionsgebiet einigermaßen eingearbeitet hat, wird vom Durchschnittsmissionar nicht erwarten, daß er das Missionsfeld so leicht wieder verlasse, etwa wie ein Priester in der Heimat, der eine neue Pfarrei übernimmt⁷. So gehen der chinesischen Mission viele, oft gerade die besten Kräfte für immer verloren. Daß bei einer Wiedereröffnung der

⁶ Nach „China Missionary Bulletin“ IV (1952) 61 sind bis 1. Dezember 1951 bereits 1136 Missionare aus China vertrieben worden. Seither ist die Zahl der Ausgewiesenen oder zur Auswanderung Gezwungenen Monat für Monat rasch gestiegen. China Missionary Bulletin veröffentlicht auch alle Monate die lange Liste der eingekerkerten, vertriebenen und in der Verfolgung umgekommenen Bischöfe.

⁷ Es sei hier auf die besondere Schwierigkeit hingewiesen, die aus einer längeren Beschäftigung in einer fremden Mission auch für die Erhaltung der chinesischen Sprachkenntnisse erwächst. Die Schwierigkeit und Fremdartigkeit der chinesischen Sprache bringt es mit sich, daß sie sehr leicht vergessen wird, wenn nicht ständige Übung die mühsam erworbenen Sprachkenntnisse immer wieder auffrischt. Erst recht können die schwierigen chinesischen Schriftzeichen nur durch treu gepflegte Lektüre chinesischer Schriften im Gedächtnis behalten werden. Schon die großen sprachlichen Schwierigkeiten werden nicht wenige Missionare vor einer Rückkehr in die chinesische Mission zurückschrecken lassen, wenn ihre früheren Sprachkenntnisse durch andauernden Mangel an Übung zu sehr in Vergessenheit geraten sind.

Tore Chinas viele der älteren Missionare nicht mehr in die Mission zurückgeschickt werden, ist selbstverständlich und auch viel leichter zu verschmerzen. Die Zeit des missionarischen Neubaus wird so viele und so radikale Opfer und Umstellungen fordern, daß man sie nicht jedem beliebigen Missionsveteranen zumuten kann. Um so mehr müßten die *jüngeren* Kräfte der chinesischen Mission *gesichert* werden. Schon jetzt läßt sich mit Bestimmtheit voraussagen, daß sich nach der Wiederöffnung der Tore Chinas ein überaus beklagenswerter Mangel an notwendigen Arbeitskräften zeigen wird. Der einheimische Priesternachwuchs wurde durch die Schließung der meisten chinesischen Missionsseminare in den letzten Jahren stark vermindert, in nicht wenigen Missionsdiözesen setzte er ganz aus. Die einheimischen Missionare werden durch Verfolgung dezimiert oder doch in vielen Fällen physisch gebrochen sein. Das große Heer der früheren Laienhelfer — Katechisten, Lehrer usw. — läßt sich nicht so leicht wieder sammeln und müßte noch dazu für die neuen Aufgaben gründlich umgeschult werden. Selbst wenn dann die verschiedenen Missionsorden eine große Anzahl tüchtiger Jungmissionare zur Verfügung stellten, so könnten diese doch erst nach weiterer jahrelanger sorgfältiger Ausbildung in die Missionsarbeit eingestellt werden, wenn man nicht wieder in den alten schlimmen Fehler mangelnder missionarischer Ausbildung verfallen will. Da in der Zeit der Verfolgung der katechetische Unterricht notwendig auf ein Minimum reduziert werden mußte, ja in unzähligen Fällen ganz aussetzte, werden wir dann mit vielen Jahrgängen minder unterrichteter Christen, auch unter den Erwachsenen, zu rechnen haben. Woher dann die Kräfte nehmen, um diesen Anforderungen einigermaßen gewachsen zu sein, schon gar, wenn sich unterdessen ein Teil der früheren tüchtigsten Missionare in andere Missionen „verlaufen“ haben sollte? Dabei wird gerade jene Zeit des Neubaus außerordentlich günstige, einmalige Chancen bieten, die sich später nicht so leicht wieder finden; gilt es doch, in rasch zugreifender Erntearbeit die Früchte der jahrelangen Verfolgung einzuheimsen.

Wie könnten für diese große Ernte schon *jetzt* die nötigen Arbeiter gesichert werden? Man wagt ja kaum zu verlangen, daß auch andere Orden in unverwüstlichem Missionsoptimismus so wie die Jesuiten noch jetzt, während der Verfolgung, Jahr für Jahr Jungmissionare für die spätere Missionsarbeit in China ausbilden lassen⁸. Wenn doch wenigstens die schon ausgebildeten Kräfte dem späteren Neubau der chinesischen Mission gesichert würden! Das könnte wohl vor allem dadurch geschehen, daß wenigstens ein Großteil der in China freigewordenen Kräfte für die *Missionierung* der Millionen Auslandschinesen eingesetzt würde, die besonders in Ostasien vor den Toren des chinesischen Reiches auch jetzt noch missionarisch erreichbar sind.

⁸ Seit der Verlegung der chinesischen Sprachschule von Peking nach Manila (dort im Herbst 1949 eröffnet) sind 20 Priester und 43 Scholastiker zur Ausbildung in der chinesischen Sprache nach Manila geschickt worden. Auch für den Herbst 1952 werden wieder Neumissionare erwartet. Für die Patres, die ihre Sprachstudien in Manila beendet haben, wird bis zur Rückkehr nach China in Fernasien, womöglich unter Chinesen, passende Missionsarbeit gesucht und unschwer gefunden.

Die intensive missionarische Betreuung dieser Millionen⁹, die bisher stark vernachlässigt wurde, ist durch die gegenwärtigen Umstände zu einer der *bedeutendsten Missionsaufgaben* des Fernen Ostens geworden. Die Bekehrung dieser Auslandschinesen hätte sehr günstige Rückwirkungen auf die Länder, in denen sie wohnen (Philippinen, Indonesien, Malaja), weil die Chinesen dort meist den sozial gehobenen und einflußreichen Kreisen angehören, und zugleich gute Rückwirkungen auf die Missionsarbeit in China selber, weil die wohlhabenden Auslandschinesen bei ihren eigenen Landsleuten im Mutterlande angesehen sind. Die Erfahrung zeigt auch, daß die Missionsarbeit unter den Auslandschinesen im allgemeinen viel leichter Bekehrungen erzielt als die Missionsarbeit im chinesischen Mutterland. Finanziell brächte diese Arbeit kaum größere Lasten mit sich. Die bemittelten Auslandschinesen kämen reichlich für die Missionare auf, ganz besonders, wenn sie sich der chinesischen Jugend annehmen und an chinesischen Schulen Unterricht übernehmen oder *chinesische Schulen* gründeten. Aus solchen Schulen ließen sich bei guter Führung zweifellos auch recht bald tüchtige geistliche Berufe gewinnen, so daß sich die chinesische Auslandsmission auch in dieser Hinsicht relativ bald selber erhalten und später gar noch dem Mutterlande zu Hilfe kommen könnte. Das Apostolat unter den Auslandschinesen drängt endlich auch deshalb, weil große Gefahr besteht, daß besonders die Schulen der Auslandschinesen immer mehr in kommunistische Hände kommen. Die Kommunisten haben bereits einen großen Vorsprung. Die Arbeit in den chinesischen Auslandsschulen hätte noch zwei weitere Vorteile. In diesen Schulen wird meist in der chinesischen Reichssprache unterrichtet, während die Auslandschinesen Ostasiens selber in der Familie meist ihren südchinesischen Dialekt reden. So hätte der Missionar gute Gelegenheit, sich auch in der Zeit der Verbannung in der chinesischen Reichssprache (Mandarin) zu üben, die er später im chinesischen Mutterland zumeist sprechen wird. Zudem wird die missionarische Arbeit in der Schule — meist wird es sich um Mittelschulen handeln — den Missionar zwingen, sich katechetisch mehr auszubilden. Denn nur so hat er Aussicht auf die Bekehrung seiner noch heidnischen Schüler.

Was hinsichtlich der Erhaltung der missionarischen Arbeitskräfte von den Missionaren gesagt worden ist, gilt natürlich auch von den *Missionsschwestern*. Wenn eine Missionschwester in eine nicht-chinesische Mission geschickt wird, wird sie im großen und ganzen noch weniger als der Missionar Gelegenheit haben, ihre chinesischen Sprachkenntnisse durch ausreichendes Selbststudium einigermaßen frisch zu erhalten. Doch wagen wir nicht zu behaupten, daß

⁹ Die Zahl der Auslandschinesen wird verschieden hoch angesetzt; vielfach werden alles in allem 13 Millionen Auslandschinesen angegeben. In Singapur allein soll derzeit fast eine Million Chinesen leben. Die Sprache dieser Auslandschinesen ist meist ein südchinesischer Dialekt, vor allem Fukien und Kantonisch. Es handelt sich dabei nicht eigentlich um Dialekte, sondern um verschiedene Sprachen, die der chinesischen Reichssprache allerdings nahe verwandt sind und vor allem dieselben Schriftzeichen benutzen. Die Schwierigkeit des Umlernens von einer Sprache auf die andere wird wohl vielfach etwas übertrieben. Es bestehen zwischen diesen verwandten Sprachen ziemlich durchgehende Gesetzmäßigkeiten der Unterschiede, die das Umlernen bedeutend erleichtern.

es für Missionsschwestern eben so leicht sein werde wie für Missionare, unter den Auslandschinesen Ostasiens passende Arbeit zu finden. Auch für Schwestern käme da vor allem Schulunterricht in Frage.

Wie immer sich die Missionsobern bemühen mögen, ein Zerflattern der für den spätern Neubau benötigten Missionskräfte zu verhindern, so wird doch, sobald die Rückkehr der Missionare nach China wieder gestattet sein wird, zunächst sehr großer Mangel an Arbeitskräften zutage treten. Die Missionare jener Zeit, einheimische wie auswärtige, werden vor unabsehbaren Ruinenfeldern stehen, leider nicht bloß materiellen, und in jeder Hinsicht mit Arbeit überbürdet sein. Schon in der „guten alten“ Zeit hat die religiöse Unterweisung nicht wenig durch die Überbürdung des Missionars gelitten, besonders da ihm bei diesem Übermaß von Arbeit nicht die nötigen literarischen Hilfen zu einer verhältnismäßig leicht vorzubereitenden zeitgemäßen religiösen Unterweisung zur Verfügung standen. Dieser Mangel wurde schon damals klar erkannt und Abhilfe verlangt¹⁰. Noch vielmehr gilt das für die Zeit des kommenden missionarischen Neubaus. Die katechetischen Hilfsmittel der vergangenen Missionsperiode werden dann noch mehr veraltet und überhaupt nicht mehr zu haben sein. Da sollte unbedingt frühzeitig vorgesorgt werden. Es müßte doch möglich sein, daß von den Tausenden tüchtiger Missionare, die zunächst China verlassen, ein halbes Dutzend oder doch wenigstens 3—4 Missionare katechetisch gründlich geschult und für das katechetische Apostolat freigestellt würden.

In planvoller brüderlicher Zusammenarbeit könnten diese auserlesenen Missionare im Laufe von ein paar Jahren unschwer die unentbehrlichsten literarischen Hilfsmittel für eine zeitgemäße religiöse Unterweisung zusammenstellen. Ihre Arbeiten kämen schon jetzt den Mitbrüdern zugute, die sich in richtiger Erkenntnis der Lage zunächst um die Bekehrung der Auslandschinesen vor den Toren Rotchinas abmühen. Wenn die Arbeiten auch in englischer Sprache abgefaßt würden, könnte eine solche Arbeitsgruppe von geschulten Kräften weit über das chinesische Arbeitsfeld hinaus wertvollste missionskatechetische Arbeit leisten, ganz besonders, wenn man neben der soliden Ausarbeitung der wichtigen Hilfsbücher auch für eine gründliche theoretische Behandlung wichtiger missionskatechetischer Fragen Sorge trüge.

So könnte gerade die Not der *Verbannung* der Mission großen Segen bringen. Hat es nicht bisher dem Missionswerk — wenigstens in China, aber wohl auch anderswo — immer wieder an der notwendigen besinnlichen Ruhe gefehlt, die es erlaubt hätte, sich gründlichen Studien über grundlegende und akute Probleme der Missionierung zu widmen? Der Zwang der Verhältnisse führte zu einer gewissen Oberflächlichkeit, die sich für das Missionswerk

¹⁰ Vgl. Hofinger, On Religious Instruction in China, in: „China Missionary“ I (1948) fasc. 4/5. Desgleichen in „Lumen Vitae“ III (1948) 805.

verderblich auswirken mußte. Wenn je, so ist jetzt die klassische Gelegenheit gekommen, in die Tiefe zu arbeiten, die Erfahrungen der abgeschlossenen Missionsperiode missiologisch zu verarbeiten und sie für die missionarische Zukunft fruchtbar zu machen¹¹.

Um möglichst konkrete Anregungen zu geben, seien im folgenden einige Arbeiten genannt, die vor allem zu leisten wären: Es sollten Zyklen von *Musterkatechesen* ausgearbeitet werden, oder wenigstens ziemlich ausführliche katechetische Skizzen, die konkret zeigen, wie kleinen Kindern, etwas reiferen Schülern und schließlich den Erwachsenen die Substanz unseres hl. Glaubens in relativ wenigen, wesentlichen Unterweisungen wirkungsvoll vorgelegt werden könnte¹². Auch wenn nach der Rückkehr der Missionare zunächst keine Schulen übernommen werden könnten, müßten gute *Hilfsbücher* wenigstens für die religiöse Unterweisung der studierenden Jugend zur Hand sein. Sie müßten erst mühsam ausgearbeitet werden. Mit einem bloßen Übersetzen ausländischer Literatur dieser Art ist wenig gedient. Besonders benötigt würde auch eine kurzgefaßte *Missionskatechetik* für die Missionare und Katechisten; dann gut ausgearbeitete *katechetische Hilfsbücher* für die *christliche Familie*, die in Zukunft unbedingt viel mehr als bisher für das katechetische Apostolat interessiert und befähigt werden muß. Sehr wichtig ist ferner, daß den Missionaren reiches und passendes

¹¹ Zu diesen grundsätzlichen Erwägungen siehe auch die treffliche Stellungnahme von Hermann Köster SVD in „China Missionary Bulletin“: An Institute of Chineses Studies NOW (Vol. IV, 1952, 30 f.). Übrigens wurde noch in letzter Zeit vor Ausbruch der kommunistischen Kirchenverfolgung in China inmitten der hoffnungsvollen Ansätze der Nachkriegszeit mit allem Nachdruck auf die Notwendigkeit gründlicher missionskatechetischer Studien hingewiesen und in diesem Zusammenhang die Gründung einer eigenen Katechetischen Akademie für China gefordert. Vgl. China Missionary I (1948), fasc. 4/5: On Religious Instruction in China. Selbstverständlich kommt unter den gegenwärtigen Umständen die Errichtung einer Katechetischen Akademie nicht mehr in Frage, wohl aber die Gründung einer missionskatechetischen Arbeitsgemeinschaft. Es muß wohl eigens hervorgehoben werden, daß eine solche Arbeitsgemeinschaft zur Durchführung ihres Programms vor allem auch einiger gut geschulter Chinesen bedürfte, und das nicht bloß für Übersetzungsarbeiten. Auch sonst müßte auf gute katechetische Ausbildung der chinesischen Kleriker, die sich derzeit außerhalb Rotchinas befinden, großes Gewicht gelegt werden.

¹² Als eine gewisse Vorarbeit könnten vielleicht die knappen Skizzen betrachtet werden, welche der Verfasser bereits 1946 in Tientsin lateinisch und chinesisch veröffentlicht hat: Nuntius Noster seu Themata Pricipalia praedicationis christianae. Ausführliche Begründung der dort gebotenen Stoffeinteilung siehe „Lumen Vitae“ II (1947) 719—741, ausführliche Inhaltsangabe „Lumen Vitae“ V (1950) 264—280.

Illustrationsmaterial für die Glaubensunterweisung zur Verfügung gestellt werde¹³.

Eine andere drängende Aufgabe sind die unerläßlichen Vorarbeiten für eine *neue Redaktion* der *gemeinschaftlich* zu verrichtenden *Gebete*¹⁴. Desgleichen sollten alle jene Vorarbeiten übernommen werden, die notwendig sind, um der *Liturgischen Bewegung* in der Mission zu rascher und solider Entfaltung zu verhelfen. Katechetisches und Liturgisches Apostolat hängen in der Mission noch mehr als in der Heimat unzertrennlich zusammen.

An eine Abänderung des erst 1934 promulgierten Mittleren Katechismus ist zwar zunächst nicht zu denken. Immerhin müßte den Missionaren ohne viel Kritik positiv und konkret gezeigt werden, wie man auch mit Hilfe dieses Katechismus, der nicht allen modernen Anforderungen entspricht, doch recht gute und zeitgemäße Glaubensunterweisung bieten könnte. Schon jetzt sollte die Ausarbeitung eines *Kleinen Katechismus* versucht werden. In der kommenden Zeit möglichst konzentrierter Katechese, die sich zunächst ganz auf das Allerwesentlichste beschränken muß, kommt dem Kleinen Katechismus noch größere Bedeutung zu als dem offiziellen Mittleren Katechismus.

Das alles ließe sich von einer gut ausgewählten und gründlich geschulten *Arbeitsgemeinschaft* sicher unschwer besorgen. Sollte es wirklich nicht möglich sein, jetzt, wo Hunderte von Missionaren einem neuen Arbeitsgebiet zugeführt werden müssen, wenigstens einige für solch drängende *missionarische Qualitätsarbeit* freizubekommen, oder fehlt es vielleicht doch noch immer an der rechten Erkenntnis der wahren katechetischen Situation von ehemals und jetzt, die so gebieterisch gerade die gründliche Besorgung dieser grundlegenden katechetischen Qualitätsarbeit verlangt?

¹³ Hoffentlich konnte das reiche und wertvolle Material ins Ausland gerettet werden, das die Scheutvelder Patres *Van Coillie* und *Joos* hierfür seit Jahren mühevoll gesammelt und bereits druckreif geordnet hatten. Es wäre eine sehr dankenswerte Aufgabe, wenn die Scheutvelder Patres diese Sammlung noch vervollständigen wollten, so daß sie sofort nach der Rückkehr nach China veröffentlicht werden könnte.

¹⁴ Wegen der überragenden katechetischen Bedeutung einer neuen Redaktion der Gemeinschaftsgebete werden wir darüber demnächst in einem eigenen Aufsatz berichten.

P. NIKOLAUS KOWALSKY OMI, ROM

DIE ERRICHTUNG
DES APOSTOLISCHEN VIKARIATES KALKUTTA
NACH DEN AKTEN DES PROPAGANDAARCHIVS

(Fortsetzung)

II. Die Anfänge des Apostolischen Vikariates Kalkutta

P. St. Leger erklärt die Augustiner und den Bistumsverweser von Meliapur zu Schismatikern

Am 18. April 1834 wurde durch das Breve „Latissimi terrarum tractatus“ das Apostolische Vikariat Kalkutta errichtet. Der General der Jesuiten, „deren Ruf bei den Katholiken von Kalkutta sich erhalten hat“, wird aufgefordert, einige ausgewählte Mitglieder der Gesellschaft Jesu für diese Mission bereitzustellen. Dem P. Robert St. Leger¹, an den das Breve gerichtet war, wurde das Amt und der Name eines Apostolischen Vikars übertragen. Es wurde ausdrücklich gesagt, daß er in seinem Amt als Apostolischer Vikar nur dem Hl. Stuhl untersteht, außerdem gab ihm der Hl. Vater selbst direkt alle Vollmachten, die er zur Ausübung seines Amtes benötigte. Als Grenzen des Vikariats wurden die Grenzen der politischen Präfektur Kalkutta festgesetzt, ausgenommen waren die Orte, in denen der Apostolische Vikar von Tibet-Hindostan Msgr. Pezzoni oder der Apostolische Vikar von Ava-Pegu Msgr. Cao schon ihre Jurisdiktion ausübten, so daß P. St. Leger in diesen Orten nur mit vorheriger Erlaubnis des zuständigen Apostolischen Vikars Seelsorge ausüben durfte. Am Schluß forderte der Hl. Vater den neuernannten Apostolischen Vikar auf, stets das Wirken der alten Missionare der Gesellschaft Jesu und besonders das Beispiel des hl. Franz Xaver vor Augen zu haben. Um ihn und die anderen Jesuiten bei der Arbeit in Kalkutta zu unterstützen, versprach der Hl. Vater, dem Apostolischen Vikar zwei Priester aus dem Propagandakolleg mitzugeben². Von einer Übertragung des Vikariats Kalkutta an die Jesuiten war nicht die Rede, was ja auch noch durch die Tatsache bekräftigt wurde, daß mit den Jesuiten auch zwei Priester, die am

¹ Geb. 8. 2. 1788 zu Waterford, 1807 SJ, wurde am 18. 4. 1834 zum ersten Apostolischen Vikar von Bengalen ernannt. 1838 kehrte er nach Europa zurück. Er starb am 22. 6. 1865 zu Dublin.

² Bullarium Pontificium S. C. de Prop. Fide V. p. 107—108; Bullarii Romani Continuatio XIX. p. 578—579; Jus Pontificium V. p. 98—99; Acta Gregorii XVI. I. p. 395—396.

Collegium Urbanum der Propaganda studiert hatten, nach Kalkutta geschickt wurden. Auffallend in der Geschichte dieses Breves ist, daß sich keinerlei Spuren, Propagandadekrete oder Schreiben an das Sekretariat der Breven, wie sie der Errichtung der anderen Vikariate vorausgehen, in der Sammlung der *Lettere e Decreti* der Propaganda finden.

Am 19. April 1834 teilte die Propaganda den Apostolischen Vikaren von Tibet-Hindostan und Ava-Pegu die Errichtung des Apostolischen Vikariats Kalkutta innerhalb der Grenzen der Präsidentschaft Kalkutta mit. Es wurde ihnen gesagt, daß die Orte innerhalb der Präsidentschaft, die bisher zum Vikariat Tibet-Hindostan und Ava-Pegu gehörten (hier zugefügt: *si quae sunt*), unter der bisher bestandenen Jurisdiktion verbleiben³.

Von besonderer Bedeutung waren die Briefe an den Apostolischen Vikar und den General der Jesuiten vom selben Tag, worin beiden mitgeteilt wurde, daß es der ausdrückliche Wille des Hl. Vaters sei, daß der Apostolische Vikar in allen Angelegenheiten der Mission unmittelbar mit der Propaganda verkehren soll⁴. Nach Otto wurden diese Briefe mit dem Errichtungsbreve in den späten Abendstunden des 19. Aprils 1834 zugestellt. P. St. Leger fürchtete, daß die Ernennung zum Apostolischen Vikar seine Trennung vom Orden bedeute. Unter Tränen erneuerte er vor dem General das Gehorsamsgelübde. Da man die Abreise schon für den folgenden Morgen um 4 Uhr festgelegt hatte, war jede Rücksprache mit der Propaganda vor der Abreise unmöglich⁵.

Am 31. Mai 1834 lichtete die „Çoromandel“ zu Plymouth die Anker. An Bord befanden sich die sieben ersten Indienmissionare der neuen Gesellschaft Jesu, und zwar: zwei Irländer, der Apostolische Vikar Robert St. Leger und sein Bruder John, zwei Engländer, P. Francis Chadwick und P. Richard Summer, der Franzose P. Hippolyt Moré⁶ und 2 Laienbrüder, der Ire Edward Simot und der Franzose Ignaz Monnier. Außerdem war an Bord der Propagandamissionar August Goiran aus Nizza⁷. Von ihm schrieb der Apostolische Vikar am 28. Dezember 1834, daß er fromm und gut, aber für die Mission noch nicht von Nutzen sei, da er weder Englisch noch Portugiesisch noch Bengali spräche⁸. 43 Jahre hat er als Missionar in Bengalen gewirkt und in allem die hohe Meinung gerechtfertigt, die Gregor XVI. von ihm hatte⁹. Der zweite Propagandamissionar.

³ L. D. B. 1834 (315) f. 224—224v.

⁴ L. D. B. 1834 (315) f. 249v—250.

⁵ Otto, a. a. O. p. 259.

⁶ P. Moré sprach portugiesisch. Cf. Brief an seine Mutter vom 12. 12. 1834. A. P. F. vol. 8 (1835—36) Cah. XLI, Juli 1835 p. 78—82.

⁷ Josson, a. a. O. I. p. 165 f.; Otto, a. a. O. p. 259 f.

⁸ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 434v.

⁹ Josson, a. a. O. I. p. 163.

der mit den Jesuiten nach Kalkutta gehen sollte, war von seinem Diözesanbischof festgehalten worden. Dafür schickte die Propaganda 1837 zwei andere Priester, den Irländer Olliffe und den Deutschen Backhaus nach Kalkutta¹⁰.

P. Robert St. Leger berichtet in seinen Briefen an die Propaganda die Ereignisse bei seiner Ankunft folgendermaßen: Am 15. September ist er in Madras angekommen und dort zwei Tage Gast bei Msgr. Petrus von Alcantara gewesen. In der Gemeinde von Madras waren verschiedene Parteien, einige standen auf seiten der Kapuziner, andere hielten mit den goanesisch-portugiesischen Priestern von Meliapur, andere wünschten, daß englische Priester die Mission von Madras übernähmen. Manche bestritten die Echtheit des Breves, durch das Petrus von Alcantara zum Apostolischen Administrator ernannt worden war.

Da das Schiff nur sehr langsam den Ganges hinauffuhr, hat er seine Gefährten auf dem Schiff zurückgelassen und ist auf dem Landweg mit einem Begleiter vorausgereist. Am 3. Oktober kam er in Kalkutta an, wo ein Laie ihn und seinen Gefährten gastfreundlich in sein Haus aufnahm. Leider mußte er feststellen, daß in Kalkutta dieselbe Zwietracht herrschte wie in Madras. Der Streit um die Kirchenvorstandswahl spaltete die Gemeinde schon seit einigen Jahren. Doch fand er bei den Laien großes Entgegenkommen, so daß er hoffte, diesen Streit aus der Welt zu schaffen. In Kalkutta kam die Schwierigkeit von den Priestern.

Am Tage nach seiner Ankunft (im selben Brief sagte er, es sei am 5. Oktober gewesen, vielleicht ist er am 3. so spät angekommen, daß er diesen Tag nicht mehr zählte) ist P. St. Leger selbst zum Generalvikar gegangen, um ihm sein Ernennungsbreve vorzulegen. Nachdem P. Antonius von der Himmelfahrt das Breve gelesen hatte, gab er es ihm zurück mit der Bemerkung, ohne besondere Anweisung seiner vorgesetzten Behörde in Meliapur könne er für P. St. Leger nichts tun. Der Apostolische Vikar antwortete ihm, er wünsche nicht, daß er etwas für ihn tue, sondern er sei gekommen, um ihm das päpstliche Breve zur Kenntnis zu bringen. Der Generalvikar antwortete, selbst wenn er die Echtheit des Breves zugäbe, könne er P. St. Leger nicht als Apostolischen Vikar von Kalkutta anerkennen, ehe er Rücksprache mit seinem Obern in Meliapur genommen habe. Er sei Untertan des portugiesischen Königs, er könne in diesem oder in einem ähnlichen Fall nicht gehorchen, es sei denn, der Befehl käme ihm durch die Hand des Königs zu.

Am selben Abend ging P. St. Leger noch zu P. Antonius von der hl. Maria, der ihn überaus freundlich aufnahm (*perbenigne me accepit*). Er las das Breve und versprach, sich auch den geringsten Anordnungen des Hl. Vaters unterwerfen zu wollen. Sofort lud er den Apostolischen Vikar ein, am kommenden Sonntag Besitz von der Kirche U. L. Fr. vom Rosenkranz zu ergreifen und das Errichtungsbreve des Apostolischen Vikariats Kalkutta dort öffentlich vorlesen zu lassen. Ferner bot er P. St. Leger und seinen Gefährten eine Wohnung im Pfarrhaus an, die beiden Jesuiten machten noch am selben Abend von dieser Gastfreundschaft Gebrauch.

In Kalkutta hatten die Katholiken vier Kirchen:

1. Die Rosenkranzkirche: 1 Pfarrer und 2 Hilfsgeistliche (P. Antonius von der hl. Maria)
2. Die Kirche zur Schmerzensmutter (Boithakana): 4 Augustiner (P. Anton Teixeira)

¹⁰ Jossen, a. a. O. I. p. 184.

3. Die Herz-Jesu-Kirche: 1 Augustiner und 1 Franziskaner (Generalvikar: P. Antonius von der Himmelfahrt)
4. Howrah: 1 Kapuziner (P. Paul von Gradoli)

Alle Geistlichen, mit Ausnahme des P. Antonius von der hl. Maria und des P. Pauls von Gradoli, der der einzige war, der P. St. Leger von sich aus aufsuchte, weigerten sich, den Apostolischen Vikar anzuerkennen¹¹.

Die Laien ärgerten sich über dieses Verhalten des Klerus. Seit P. St. Leger in der Stadt war, hatte er nur zweimal gesehen, daß die hl. Kommunion ausgeteilt wurde. Sogar am Rosenkranzfest, dem Patronatsfest der Hauptkirche, hatten nur drei Personen kommuniziert. Die Jesuiten predigten jeden Sonntag dreimal auf Englisch. Morgens bei Sonnenaufgang für die Soldaten, um 8 Uhr war Hochamt mit Predigt, und abends um 7¹/₂ Uhr wurde noch einmal gepredigt. Die große Hitze machte tagsüber jeglichen Gottesdienst unmöglich¹².

Da der Gouverneur Lord Bentinck abwesend war, konnte P. St. Leger das Empfehlungsschreiben, das Lord Clifford ihm von Alexander Johnston besorgt hatte, nicht sofort bei seiner Ankunft abgeben. Von Karl Metcalf, dem stellvertretenden Gouverneur der Präsidentschaft Bengalen, und Lady Bentinck erfuhr er viel Freundlichkeit. Auch der Oberrichter, Herr Grand, nahm ihn freundlich auf und versicherte dem Apostolischen Vikar, daß er selbst als kirchlicher Vorgesetzter den Streit um die Kirchenvorstandswahl als Schiedsrichter entscheiden könne¹³.

Schon kurz nach der Ankunft der Missionare bestellte die englische Regierung einen Jesuitenpater, den Bruder des Apostolischen Vikars, zum Militärgeistlichen; sie bezahlte ihm ein Monatsgehalt von 200 Rupien¹⁴.

Der schwebende Prozeß zwischen den beiden Parteien der Kirchenvorstandswahl hatte von Anfang an die Aufmerksamkeit des Apostolischen Vikars auf sich gezogen. Schon in seinem ersten Brief vom 20. Oktober 1834 schrieb er, daß beide Parteien nach langen Verhandlungen die Klage zurückziehen und sich seinem Schiedsspruch unterwerfen wollen¹⁵. Am 12. November 1834 wurde die Klage dann auch tatsächlich zurückgezogen¹⁶. Am 12. Juni 1835 machte der Apostolische Vikar seinen Schiedsspruch bekannt¹⁷. Am 7. Juli 1835 wurde der Spruch durch ein Dekret des Obersten Ge-

¹¹ Nach diesem Brief P. St. Legers vom 20. 10. 1834 sind die Angaben bei Josson und Otto zu berichtigen.

¹² Brief vom 20. 10. 1834 an den Propagandapräfekten. C. S. G. 1835 (950) f. 398—399.

¹³ Brief an Kard. Weld vom 12. 11. 1834, S. C. G. 1835 (950) f. 407—408; ital. Übersetzung.

¹⁴ Brief vom 20. 10. 1834 an die Propaganda, S. C. vol. 5 (1832—36) f. 434v.

¹⁵ S. C. G. 1835 (950) f. 398—399v.

¹⁶ Brief an Kard. Weld vom 12. 11. 1834, S. C. G. 1835 (950) f. 407—408; ital. Übersetzung.

¹⁷ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 465—472v; ital. Übersetzung. The Award of Dr St. Leger and the Decree of the Supreme Court of Judicature at Fort William in

richtshofes formell bestätigt. Am 18. Juli 1835 konnte der Apostolische Vikar der Propaganda mitteilen, daß beide Parteien den Schiedsspruch angenommen hätten, und daß der Streit nach 6 Jahren nun endlich beendet sei¹⁸. Am 10. November 1834 fand eine Versammlung der Katholiken von Kalkutta statt, die beschloß, dem Kardinalpräfekten der Propaganda eine Dankesadresse zu schicken und ihn zu bitten, dem Hl. Vater ihren Dank zu übermitteln¹⁹.

Wir haben gesehen, wie der Apostolische Vikar vom ersten Tage an den Widerstand der Augustiner gefunden hat. Da das Volk in Indien großen Wert auf Äußerlichkeiten legte, drängten die Gläubigen ihn, er müsse sich als Oberer auch durch die Kleidung von den anderen Priestern unterscheiden. P. St. Leger hatte zuerst daran gedacht, sich ein Doktorgewand anfertigen zu lassen, aber da der Schneider es nicht machen konnte, ließ er eine rote Soutane mit Mozetta und Pileolus herstellen. Nun bat er den Propagandapräfekten, er möchte sich für ihn verwenden, daß ihm der Hl. Vater das Recht gewähre, diese Kleidung zu tragen. Weil er sich dazu gezwungen sah, hatte er vorläufig die Erlaubnis vorausgesetzt. Ferner bat er um die anderen bischöflichen Ehrenrechte, z. B. daß er sich bei der Prozession das Kreuz vorastragen lassen könne und das Volk segnen dürfe. Der Hl. Vater möchte ihm auch 3—5 Jahre die Vollmacht geben, in allen Orten seines Vikariats anlässlich seines Besuches einen vollkommenen Ablass zu verkünden, der 14 Tage lang gewonnen werden könne. Ferner bat er um verschiedene Fastendispensen, besonders um Dispens von dem Verbot, am Samstag Fleisch zu essen, wie sie auch in England und Irland gegeben würde. So könnte man viele Sünden vermeiden²⁰.

Dieselben Bitten wiederholte er in seinem Brief vom 7. 11. 1834. Man möchte vor allem das Recht zu pontifizieren nicht auf einige seltene Fälle beschränken²¹.

In seinem Brief an Kardinal Weld in Rom trug er dieselben Bitten vor²², ebenso im 3. Brief an den Propagandapräfekten vom 28. Dezember 1834²³. In diesem Brief bat er auch um die Vollmacht, die nötigen Dispensen bei Mischehen geben zu können. Die Generalkongregation vom 15. Mai 1835 befürwortete diese Bitten, und nachdem der Hl. Vater in der Audienz vom 31. Mai 1835 seine Zustimmung gegeben hatte²⁴, erließ die Propaganda am 6. Juni 1835 die entsprechenden Dekrete.

Wegen der Dispens für Mischehen und zur Lösung des Zweifels, ob die Bestimmungen des Tridentiner Konzils in Kalkutta verkündigt seien, schrieb die Propaganda an das Hl. Officium²⁵.

Bengal in the Matter in Equity of Marc Lackersteen and Others versus James Rostan and Others.

¹⁸ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 568—569.

¹⁹ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 418—422; ital. Übersetzung ebenda f. 414—415v, 422.

²⁰ Brief vom 20. 10. 1834, S. C. G. 1835 (950) f. 399.

²¹ S. C. G. 1835 (950) f. 405—406.

²² Brief vom 12. 11. 1834, S. C. G. 1835 (950) f. 407—408; ital. Übersetzung.

²³ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 433—434v.

²⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 384—384v. Acta 1835 (198) f. 158.

²⁵ L. D. B. 1835 (316) f. 514.

Schon in ihrer Dankesadresse an den Hl. Stuhl vom 10. November 1834 bestätigte die dankbare Gemeinde, daß die Arbeit der Jesuiten merkliche Früchte trage²⁶. Dasselbe versicherte sie in der Denkschrift an den Hl. Stuhl vom 12. November 1834²⁷ und einer späteren ohne Datum, die nach der Regierungsanerkennung vom 26. Januar 1835 geschrieben ist²⁸, und zwar im März, wie P. St. Leger in seinem Briefe vom 9. Mai 1835 schreibt²⁹.

So hätte die Mission von Kalkutta eine glückliche Entwicklung nehmen können, wenn nicht der Widerstand der Augustiner gegen den Apostolischen Vikar gewesen wäre. Wir haben schon gesehen, wie er von den Geistlichen empfangen wurde, die doch von rechtswegen seine Untergebenen waren. P. St. Leger ließ sein Ernennungsbreve drucken mit dem Brief, der am 19. April 1834 an ihn und an den General der Jesuiten gerichtet worden war. Wenn es dort heißt, es sei der ausdrückliche Wille des Hl. Vaters, daß P. Robert St. Leger in allen Angelegenheiten der Mission mit der Propaganda unmittelbar verkehre, so sollte damit ohne jeden Zweifel der mittelbare Verkehr über den Ordensobern ausgeschlossen werden. Wenn aber P. St. Leger diesen Brief mit seinem Ernennungsbreve drucken und den Augustinern zustellen ließ, so erweckte der Brief in diesem Zusammenhang den Eindruck, als sollte durch ihn ein mittelbarer Verkehr über Meliapur oder Goa ausgeschlossen werden. Der Abdruck des Breve und des Briefes ist vom Apostolischen Vikar selbst am 30. Oktober 1843 als wahre Abschrift beglaubigt³⁰. Gleichzeitig teilte er allen Augustinern mit, daß ihre Fakultäten mit dem 1. Januar erlöschen würden, wenn sie bis dahin nicht den Apostolischen Vikar um Verlängerung gebeten hätten³¹.

Die Augustiner fanden eine neue Ausflucht. Sie behaupteten, P. St. Leger sei durch das Breve zum Apostolischen Vikar von Kalkutta, aber nicht zum Apostolischen Vikar von Bengalen ernannt worden. Darum unterschrieb P. St. Leger von da ab seine Briefe und Verordnungen immer als Apostolischer Vikar von Bengalen, er bat die Propaganda, man möge ihm auch offiziell diesen Titel geben. Die Augustiner drohten, ihn öffentlich suspendieren zu lassen, falls er irgendwelche Kirchenstrafen über sie verhängte. Der Apostolische Vikar bat, der Hl. Vater möge erklären, daß das Apostolische Vikariat Bengalen keinem anderen Bischof unterstehe³². Kardinal Weld berichtete er am 12. November 1834 über diese seine Schwierigkeiten. Um etwas gegen diese Widerspenstigen zu erreichen, brauche es unbedingt eine päpstliche Erklärung,

²⁶ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 418—423.

²⁷ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 402—410.

²⁸ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 461—464.

²⁹ Acta 1836 (199) f. 234.

³⁰ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 437—437v.

³¹ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 484.

³² Brief vom 7. 11. 1834 an die Propaganda, S. C. G. 1835 (950) f. 405—406.

daß seine Jurisdiktion bischöflich sei, unabhängig von Meliapur und jedem anderen Bischofssitz³³.

Am selben Tag richteten die Katholiken der Stadt eine Denkschrift an den Kardinalpräfekten. Sie ist ohne Datum, doch in einer späteren wird gesagt, daß sie am 12. November 1834 aufgesetzt wurde. Sie berichteten, daß alle portugiesischen Geistlichen, mit Ausnahme von P. Antonius von der hl. Maria, Gegner des Apostolischen Vikars seien. Der Hl. Vater möge erklären, Bengalen sei vollkommen von Meliapur losgetrennt und der gesamte Klerus von Bengalen nur dem Apostolischen Vikar Robert St. Leger unterstellt. (Folgen ungefähr 300 Unterschriften.)³⁴

Am 21. Dezember 1834 ließ der Bistumsverweser von Meliapur in den Kirchen von Boitakhana, Herz-Jesu und in Bandel ein Rundschreiben gegen den Apostolischen Vikar verlesen. P. St. Leger ließ er es nicht zustellen. In der Nachschrift zu seinem Briefe vom 28. Dezember 1834 sagte der Apostolische Vikar, daß er soeben ein Exemplar des Rundschreibens erhalten habe, er fügte es dann dem Briefe bei³⁵. Es war in portugiesisch und englisch abgefaßt und am 5. Dezember 1834 von P. Manuel vom Ave Maria³⁶, Exprovinzial der Augustiner, Bistumsverweser des Bistums Meliapur, erlassen³⁷. Der Inhalt war folgender:

1. „Es ist uns gemeldet worden, daß ein von Seiner Heiligkeit geschickter Apostolischer Vikar in Kalkutta eingetroffen ist, der sich die gesamte Jurisdiktion über das Bistum Meliapur anmaßt. Der Apostolische Vikar hat an den Generalvikar von Boitakhana einen Brief gerichtet, in dem er ihm mitteilt, daß alle Priester dieser Mission vom 1. Januar 1835 die Sakramente nur noch unter seiner Jurisdiktion verwalten können. Hiermit maßt er sich die bischöflichen Rechte über das Bistum Meliapur an, das 1606 von Paul V. mit Zustimmung des Königs Philipp von Portugal errichtet wurde. Der Papst und der König bestimmten im 4. Paragraphen der Errichtungsbulle, daß das Königreich Bengalen stets unter der Jurisdiktion des erwähnten Bistums stehen solle.
2. Aus diesem Übergriff entsteht Zwistigkeit, Streit, Skandal und zuletzt ein Schisma. Wir machen darum allen unseren kirchlichen und weltlichen Untergebenen bekannt, daß wir uns verpflichtet sehen a) gegen dieses Vergehen des Hochw. Herrn Apostolischen Vikars zu protestieren, b) Berufung beim Erzbischof von Goa, dem Metropoliten dieser Diözese, einzulegen.
3. Wir weisen alle unsere Untergebenen und die Geistlichen der Mission darauf hin, daß Paul V. im 6. Paragraphen der Errichtungsbulle erklärt, der Hl. Stuhl kann dem König Philipp von Portugal und seinen Nachfolgern die Patronatsrechte nicht aberkennen. Der genannte König soll sich niemals dieser

³³ S. C. G. 1835 (950) f. 407—408, ital. Übersetzung.

³⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 402—410.

³⁵ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 433—434v.

³⁶ Am 22. 9. 1798 vom Erzbischof S. Catarina in Goa geweiht. Cf. Monum. Goana ecl. III, p. 106.

³⁷ S. C. G. 1836 (951) f. 398—399; ital. Übersetzung S. C. G. 1837 (953) f. 152—153.

Rechte verlustig betrachten, es sei, er habe seine ausdrückliche Zustimmung gegeben, und wenn sie ihm jemals vom Hl. Stuhl auf irgend eine Weise genommen werden sollten, soll er diese Aberkennung seiner Rechte als ungültig betrachten. Welche Bulle oder Breve ihm auch immer vom Hl. Stuhl zugestellt werden möge, der Verlust der Patronatsrechte soll für null und nichtig gehalten werden, wenn der besagte König von Portugal oder seine Nachfolger nicht ihre ausdrückliche Zustimmung zu ihrer Aufhebung gegeben haben.

4. Außerdem sind wir als portugiesische Untertanen zum striktesten Gehorsam gegen die Gesetze dieses Königsreiches und die Dekrete des getreuesten Königs verpflichtet. Ein Dekret aus der Zeit Don Josefs I. vom 6. Mai 1765 schreibt aber vor, daß kein Reskript, Bestimmung oder Bulle des römischen Hofes Wirkung für einen portugiesischen Untertanen hat, wenn es nicht zuvor die königliche Genehmigung gefunden hat. Wir hoffen, daß jedermann dieses Dekret und den Paragraphen 6 der obenerwähnten Bulle vor Augen hat.
5. Darum befehlen wir allen Geistlichen von Kalkutta, den Hochw. Herrn Apostolischen Vikar nicht als den Ordinarius dieser Stadt anzuerkennen, bis diese Frage entweder von unserem Metropoliten in Goa oder von der Regierung in Portugal, an die wir den Fall berichtet haben, entschieden ist.
6. Dieses Schreiben ist in allen Kirchen der genannten Mission 3 Sonntage hintereinander vor der Pfarrmesse vorzulesen.“

Ich habe dieses Rundschreiben ausführlich wiedergegeben, weil es am besten von allen Dokumenten die Geisteshaltung des Patronatsklerus widerspiegelt. Man muß dabei bedenken, daß auch der Metropolisansitz von Goa seit 1831 nicht besetzt war, ferner, daß in Portugal seit 1833 Kulturkampf war, der 1835 auch auf die portugiesischen Besitzungen in Indien übergriff. Nach diesem Rundschreiben konnte P. Robert St. Leger nicht länger schweigen, zumal sein Schweigen, wie er am 25. Januar 1835 an die Propaganda schrieb, so ausgelegt wurde, als ob er seiner Sache selbst nicht sicher sei. Darum erließ er am 4. Januar 1835 ein Hirtenschreiben, das in der Kirche U. L. Fr. vom Rosenkranz verlesen, dort am Tor angeschlagen und auch gedruckt wurde³⁸.

Der 1. und 2. Punkt setzte die gebotenen Festtage und die Fast- und Abstinenztage fest.

Im 3. Punkt nahm er Stellung gegen das Rundschreiben von Meliapur. Der Apostolische Vikar kann sich nicht Meliapur unterwerfen, da der Hl. Vater im Breve ausdrücklich sagt, daß er nur dem Hl. Stuhl unterstellt ist. Er kann auch nicht den Bistumsverweser um die Fakultäten zur Ausübung der Seelsorge bitten, weil der Hl. Vater selbst sie ihm gegeben hat. Wenn der Bistumsverweser behauptet, das Breve hebe die Jurisdiktion von Meliapur und Goa über Bengalen nicht auf, ist er im offenen Widerspruch mit der Bestimmung des Hl. Vaters, daß das Apostolische Vikariat unmittelbar dem Hl. Stuhl unterstellt sei. Er beschuldigt den Apostolischen Vikar, daß er sich die Jurisdiktion über die Geistlichen in Kalkutta anmaße. Dadurch, daß der Hl. Stuhl dem P. St.

³⁸ S. C. vol 5 (1832—36) f. 493—494; ital. Übersetzung.

Leger das Amt und die Würde eines Apostolischen Vikars übertragen hat, gab er ihm auch ein bestimmtes Gebiet und machte ihn zum kirchlichen Obern in diesem Gebiet.

Der Apostolische Vikar hat allen Priestern mitgeteilt, daß ihre Fakultäten am 1. Januar 1835 ablaufen, wenn sie ihn nicht um Neubestätigung bitten. Da niemand um diese Bestätigung eingekommen ist, erklärt er hiermit, daß sie alle Sakramente, die Jurisdiktion erfordern, ungültig spenden, die anderen unerlaubt. Auch die Ehedispensen sind ungültig. Der Apostolische Vikar forderte die Gläubigen auf, nicht die Kirchen der widerspenstigen Priester zu besuchen und auch keine Sakramente aus ihrer Hand zu empfangen. Wörtlich fuhr er dann fort: „Man muß den Rundbrief auch in einem anderen Licht betrachten: wenn er nicht aufrührerisch ist, so ist er doch eine Aufforderung zum Aufruhr. Obwohl die widerspenstigen Priester unter der englischen Regierung im Schutz der englischen Gesetze leben, erklären sie sich selbst als portugiesische Untertanen, die verpflichtet sind, den Gesetzen Portugals und den Anordnungen seiner getreuesten Majestät zu gehorchen. Sie fordern auch alle anderen auf, diese Dekrete stets vor Augen zu haben. Sie behaupten, daß sie dem König von Portugal berichtet haben und seine Entscheidung erwarten, und das in einer Frage, die britische Untertanen im Gebiet der englischen Majestät betrifft.“³⁹

Der Apostolische Vikar hatte gehört, daß der Gouverneur von Goa mehrmals in seiner Angelegenheit an den Gouverneur von Bengalen geschrieben hatte. Im Anfang Dezember 1834 hatte er verlangt, daß die Jesuiten aus Indien ausgewiesen würden, weil ihre Anwesenheit eine Verletzung der Patronatsrechte des Königs von Portugal bedeute. Lord Bentinck hatte über diese Anmaßung nur gelacht⁴⁰. Als die Portugiesen sahen, daß der Gouverneur den Apostolischen Vikar geflissentlich auszeichnete, ihn oft zum Essen einlud, und auch die anderen Regierungsstellen, ja sogar der protestantische Bischof und sein Klerus ihn praktisch als Apostolischen Vikar anerkannten, wurden sie bescheidener in ihren Forderungen⁴¹. Der Gouverneur von Goa bat darum in einem zweiten Schreiben, die Frage möge so lange in der Schwebe gehalten werden, bis der König von Portugal und der von England sich über die Frage des Patronatsrechtes geeinigt hätten⁴². P. St. Leger richtete am 7. Januar 1835 darum einen Brief an Lord Bentinck, in dem er betonte, daß er in allen kirchlichen Fragen nur Rom unterstellt sei, in weltlicher Hinsicht aber sei Wilhelm IV. von England der einzige Herrscher, dem er Gehorsam schulde. Ferner fügte er eine Abschrift seines Ernennungsbrevés und wahrscheinlich auch

³⁹ S. C. G. 1837 (953) f. 154—159.

⁴⁰ Brief vom 21. 11. 1835 an die Propaganda, S. C. G. 1836 (951) f. 369—370.

⁴¹ Brief an die Propaganda vom 9. 5. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 367—368v und vom 18. 7. 1835, S. C. vol. 5 (1832—36) f. 566—567.

⁴² Brief an Kard. Weld vom 10. 2. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 379—382; ital. Übersetzung.

ein Exemplar des Rundbriefes von Meliapur vom 5. Dezember 1834 bei. Die katholische Gemeinde gab in einer beigefügten Denkschrift ebenfalls eine Gehorsamserklärung für den Papst und den englischen König ab⁴³.

Am 18. Januar 1835 schrieb der Apostolische Vikar an Kardinal Weld, daß er hofft, in wenigen Tagen von der englischen Regierung formell als Haupt der katholischen Kirche in Bengalen anerkannt zu werden⁴⁴. In der Zwischenzeit verbot der Provinzial der Augustiner in Goa, P. Josef Ribeiro de Carvalho, seinen Untergebenen, den Apostolischen Vikar anzuerkennen, da seine Ernennung nicht von der Königin von Portugal Dona Maria II. bestätigt sei⁴⁵. Dieses Verbot und der Rundbrief des P. Manuel vom Ave Maria vom 5. Dezember 1834 waren für den Apostolischen Vikar der beste Beweis, daß die Portugiesen sich in Angelegenheiten einmischten, die nur den Papst und England betrafen. Durch Schreiben des Regierungssekretärs H. T. Prinseps vom 26. Januar 1835 wurde dann auch die Frage im Sinne des P. St. Leger entschieden. Der Sekretär schrieb im Auftrag des Gouverneurs an St. Leger.

Sein Brief vom 7. Januar 1835 mit den beigelegten Dokumenten und die Bittschrift eines großen und einflußreichen Teils der römisch-katholischen Einwohner von Kalkutta, betreffs Anerkennung des Apostolischen Vikars als Haupt der katholischen Kirche in der Präsidentschaft Bengalen nach dem Wortlaut seiner vor kurzem erfolgten Ernennung zum Apostolischen Vikar von Bengalen, habe dem Obersten Rat von Indien vorgelegen; gleichzeitig aber auch ein Brief des Gouverneurs von Goa, der für den portugiesischen Klerus die ausschließliche geistliche Jurisdiktion in der Präsidentschaft in Anspruch nahm. Der Gouverneur hat den Sekretär beauftragt, dem P. St. Leger durch dieses Schreiben anzuerkennen, daß er im Besitz jeglicher geistlicher Jurisdiktion ist, die ihm das Haupt der römisch-katholischen Kirche über die Präsidentschaft Kalkutta verliehen hat. Er versprach ihm jegliche Unterstützung und Begünstigung, die die Regierung gewähren kann, soweit sie nicht die vollkommene Gewissensfreiheit, die alle, die unter britischer Herrschaft leben, genießen, und die bestehenden Eigentumsrechte verletzen.

Der Gouverneur hat seine besondere Zufriedenheit darüber ausgedrückt, daß er die Leitung der großen Gemeinde dieser Stadt in den Händen eines geborenen Untertans der britischen Krone weiß. Die gute Meinung, die er sich von der Persönlichkeit des Apostolischen Vikars gebildet habe, ließe ihn den segensreichen Erfolg in der Ausübung des hohen geistlichen Amtes, das ihm übertragen sei, voraussehen. Es sei nicht nötig hinzuzufügen, daß die Regierung niemals den Grundsatz anerkennen könne, daß irgendjemand, der unter britischer Herrschaft geboren und im Genuß aller Rechte eines britischen Untertans

⁴³ Brief an Kard. Weld vom 10. 2. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 379—382; ital. Übersetzung.

⁴⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 487—488v.

⁴⁵ Brief an Kard. Weld vom 10. 2. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 379—382.

ist, Untertanspflichten gegen einen fremden Herrscher habe, oder verpflichtet sei, dessen Amtsgewalt in Gesetzen, die Beziehung zum bürgerlichen Leben haben, anzuerkennen. Der Gouverneur der Präsidentschaft habe schon durch die Tatsache, daß er von P. St. Leger Geistliche für Kirchen, die von öffentlichen Mitteln unterhalten werden, anforderte, seine Bereitschaft zum Ausdruck gebracht, seine geistliche Gewalt zu unterstützen. Der Gouverneur könne nicht glauben, daß in Zukunft noch irgendeine offizielle Stellungnahme nötig sei. Er vertraue auf den guten Sinn der römisch-katholischen Gemeinde und auf die Weisheit und das kluge Vorgehen des P. St. Leger, die verhindern werden, daß die Meinungsverschiedenheiten, die leider aufgetreten seien, sich zu einem dauernden Streit entwickeln, der ein ernstes Hindernis für den Erfolg seiner segensreichen Aufgabe in der Präsidentschaft wäre.

Auf das Ergebenheitsschreiben der katholischen Einwohner von Kalkutta, das dieselben Gedanken wie der Brief des P. St. Leger ausspräche, betreffs des Rundschreibens, das gewisse Mitglieder des katholischen Klerus in zwei Kirchen der Stadt verlesen haben, hat der Gouverneur mit Worten der Anerkennung und Ermutigung geantwortet.

Auf das Ansinnen der Regierung von Goa, die Sache auf sich beruhen zu lassen, bis der König von Portugal und England sich geeinigt hätten, hat der Gouverneur geantwortet, er könne dem Haupt der portugiesischen Nation keine Mittlerstellung zuerkennen, die ihn befähigt, irgendwelche geistliche oder weltliche Angelegenheiten im englischen Gebiet zu ordnen; die Regierung habe nicht die Absicht, sich in bestehende Rechte einzumischen⁴⁶.

In diesem Schreiben steht fest:

1. Die Regierung erkennt dem Apostolischen Vikar die Jurisdiktion zu, die ihm das Haupt der römischen Kirche, der Papst, gegeben hat.
2. Sie lehnt jegliche Einmischung Portugals in geistliche oder weltliche Angelegenheiten im englischen Gebiet ab.

Lourenço baut auf den letzten Satz des Schreibens: „Die Regierung hat nicht die Absicht, sich in bestehende Rechte einzumischen“ folgenden Syllogismus auf⁴⁷. Die englische Regierung widersetzt (im Text heißt es: mischt sich nicht ein) sich nicht den bestehenden Rechten. Das Patronatsrecht ist aber ein Recht, das schon seit Jahrhunderten besteht, und das die Regierung schon mehrfach anerkannt hat. Also widersetzt sich die englische Regierung nicht dem Patronatsrecht. — Mit anderen Worten, der letzte Satz des Briefes hebt alles auf, was vorher gesagt wurde.

Selbst wenn man zugibt, daß mit den zuletzt erwähnten bestehenden Rechten nicht die bestehenden Eigentumsrechte gemeint sind, scheint mir doch eine andere Erklärung näherliegend zu sein. Der Gouverneur will keine theoretische Abhandlung über das Patro-

⁴⁶ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 401—401v und f. 411—411v; von C. Lackersteen beglaubigte Abschrift. (Es ist ein Doppelbogen, in dem andere Akten eingeklebt sind, darum die seltsamen Seitenzahlen.) 2. Abschrift: ebenda f. 545—546, ebenfalls von Lackersteen beglaubigt. Ital. Übersetzung S. C. G. 1836 (951) f. 398—398v.

⁴⁷ Lourenço, *Utrum fuerit Schisma Goanum*, p. 71.

natsrecht schreiben; was ihn interessiert, ist die praktische Ausübung des Patronatsrechtes, und da sagt er mit klaren Worten, daß die englische Regierung die *Ausübung* des Patronatsrechtes im englischen Gebiet nicht duldet. Die theoretische Frage nach dem *Bestand* dieses Rechtes interessiert die englische Regierung nicht. Man merkt es dem Schreiben förmlich an, wie peinlich es dem Gouverneur war, in einem kirchenrechtlichen Streit Stellung zu nehmen. Dieses Schreiben drückt wohl am besten die englische Grundauffassung den Apostolischen Vikaren gegenüber aus. Als Haupt der katholischen Kirche in einem bestimmten Gebiet wird der anerkannt, den der Papst dazu bestimmt hat. Ihm sagt man Hilfe und Unterstützung zu, bei Wahrung der Gewissensfreiheit und der bestehenden Eigentumsrechte.

Wie in dem Schreiben gesagt wird, hatte die Anerkennung keine eigentumsrechtlichen Folgen. Obwohl der ganze Widerstand in Kalkutta nur von den Augustinern, einem geflüchteten Franziskaner aus Macao und der Familie de Souza kam, hatte diese kleine Gruppe doch alle Kirchen, mit Ausnahme von dreien, nämlich zwei in Kalkutta (U. L. Fr. vom Rosenkranz und die Kirche unter P. Paul von Gradoli in Howrah) und eine Garnisonkirche, 8 km von Kalkutta entfernt (Dum-Dum), in der Hand. Da das bürgerliche Recht das kanonische Recht nicht anerkannte, d. h. durch die Tatsache, daß die Regierung den P. St. Leger als Apostolischen Vikar anerkannt hatte, übertrug sie ihm nicht gleichzeitig das Recht auf die katholischen Kirchen in seinem Bezirk, — genossen die Augustiner für ihre Kirchen den Schutz, den das englische Recht dem Privatigentum gewährte⁴⁸.

Nachdem der Apostolische Vikar am 1. Januar 1835 die Fakultäten der Augustiner aufgehoben und am 4. Januar in seinem Hirtenbrief öffentlich Stellung gegen sie genommen hatte, schickten diese seinen schärfsten Gegner P. Teixeira mit 12 000 Rupien nach London. Am 18. Januar 1835 schrieb P. St. Leger an Kardinal Weld, daß P. Teixeira am 15. Januar an Bord der „Asia“ abgefahren sei. P. St. Leger wollte auch Msgr. Bramston verständigen, für den Fall, daß Teixeira sich an ihn oder an die Direktoren der Ostindischen Handelsgesellschaft wenden sollte⁴⁹.

P. St. Leger warnte auch die Propaganda vor P. Teixeira. Er hatte gehört, daß der Vertrauensmann der Augustiner auch nach Rom gehen wolle. Er hatte sich gerühmt, dort mit Geld alles erreichen zu können. Nach Ansicht P. St. Legers strebte er nach dem Bistum Meliapur⁵⁰.

In Kalkutta startete man eine wüste Hetzkampagne gegen den Hl. Vater und den Apostolischen Vikar. P. St. Leger konnte nicht klar beweisen, daß die

⁴⁸ Brief vom 21. 11. 1835 an die Propaganda, S. C. G. 1836 (951) f. 369—370.

⁴⁹ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 487—488v; ital. Übersetzung.

⁵⁰ Brief an die Propaganda vom 9. 5. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 367—368v.

Augustiner die Artikel selbst geschrieben haben, aber er war sicher, daß sie die Schreiber inspirierten. So schrieb z. B. einer: „Da die Völker Europas sich vom Joch des Papsttums befreit haben, schickt er nun seine Missionare nach Asien, um sich diese Völker zu unterwerfen.“ Ein anderer schrieb: „In Madras wollen wir klüger sein und dafür sorgen, daß der neue Apostolische Vikar keine Kirche findet, wo er Messe lesen kann, und kein Haus als Unterschlupf für sich und seine Begleiter, so daß er gezwungen ist, dorthin zurückzugehen, wo er hergekommen ist. In Kalkutta ist der Apostolische Vikar leider eingedrungen, wir wollen aber sorgen, daß er keine Fortschritte macht.“ Es waren vor allen die drei Söhne der Frau de Souza, der Stifterin der Herz-Jesu-Kirche, die den Augustinern halfen, wo sie konnten, und die auch das nötige Geld gaben, um diese Schriften drucken zu lassen⁵¹.

Am 6. März 1835 antwortete P. Antonius von der Himmelfahrt, Pfarrer von der Herz-Jesu-Kirche und Generalvikar des Bistums Meliapur für Bengalen, auf den Hirtenbrief des Apostolischen Vikars vom 4. Januar 1835. Er schlug eine neue Lösung vor. Der Hl. Stuhl wollte durch das Ernennungsbreve nur P. St. Leger und seine Begleiter von der Jurisdiktion Meliapur ausnehmen, nicht aber ganz Bengalen von dieser Diözese lostrennen. Zum Schluß das übliche: *Ceterum censeo*, der Patronatsklerus empfängt Befehle von Rom nur über Lissabon⁵².

Die Katholiken schickten eine neue Denkschrift an die Propaganda, sie trägt kein Datum, aber aus dem Brief P. St. Legers vom 9. Mai 1835 wissen wir, daß sie vom März 1835 ist. Wie in der ersten vom 12. November 1834 baten sie, der Hl. Vater möge eindeutig erklären, daß Bengalen nicht mehr unter der Jurisdiktion von Meliapur steht, daß P. St. Leger allein in Bengalen bischöfliche Jurisdiktion ausübt, und daß alle Geistlichen in der Präsidentschaft Kalkutta ihm allein unterstellt sind. Bitten, die auch der Apostolische Vikar in jedem seiner Briefe wiederholte. Die Denkschrift berichtete, daß die Regierung P. St. Leger als Haupt der katholischen Kirche in Kalkutta anerkannt habe. Trotzdem verharteten die Augustiner in ihrem Widerstand, obwohl sie wußten, daß das Volk gegen sie war, und daß sie selbst am Niedergang der katholischen Religion in Kalkutta Schuld trugen⁵³.

Am 7. Mai 1835 schrieb Frau Pascoa Baretto de Souza, die Stifterin der Herz-Jesu-Kirche, an den Hl. Vater. Niemand mehr in Kalkutta wisse, wer Jurisdiktion hat, jede Partei habe über die Kirchen der anderen das Interdikt verhängt. Der Hl. Vater möchte doch die Sache klar stellen⁵⁴. Der Hl. Vater ließ ihr am 26. Januar 1836 durch die Propaganda antworten, P. St. Leger habe das Interdikt zu Recht über die Herz-Jesu-Kirche verhängt, sie solle sich mit ihrer Kirche dem Apostolischen Vikar unterstellen, und der Pfarrer der Kirche, P. Antonius von der Himmelfahrt, soll diesen um die Fakultäten bitten⁵⁵.

⁵¹ Brief an die Propaganda vom 17. 3. 1835, S. C. vol. 5 (1832—36) f. 513—514.

⁵² Free Antonio de Assumpção: Reply to the Pastoral Letter of Dr St. Leger.

⁵³ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 448—456; ital. Übersetzung ebenda f. 461—464.

⁵⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 443—447.

⁵⁵ L. D. B. 1836 (317) f. 39v—40v.

Um die Schwierigkeiten zu beseitigen, erließ der Hl. Vater am 27. Dezember 1834 durch die Propaganda ein Dekret, in dem er ausdrücklich erklärte, daß alle Kirchen, auch die der Augustiner, sowohl in der Stadt Kalkutta, als auch in der gleichnamigen Präsidentschaft, die schon bestehenden, und auch die, die in Zukunft noch gebaut werden, unter der Jurisdiktion des Apostolischen Vikars stehen⁵⁶. Wie der Kardinal Sala der Generalkongregation vom 19. September 1836 mitteilte, hatte der Hl. Vater am 22. Dezember 1834 eigenhändig das Reskript geschrieben, nach dem das Dekret angefertigt wurde⁵⁷.

Im Oktober 1835 kam das vom Apostolischen Vikar so lange ersehnte Dekret vom 27. Dezember 1834 in Kalkutta an. Überbringer war der Franziskanerpater Veralli, der auf der Reise nach China war. Da sein Begleiter in Mokka am Fieber gestorben war, nahm er sämtliche Breven und die Geschenke Gregors XVI. an die Fürstin Johanna Sombre, die sich im Gepäck des Verstorbenen befanden, an sich und lieferte alles dem Apostolischen Vikar von Kalkutta ab. P. St. Leger verhandelte mit dem Gouverneur, der versprach, Breven und Geschenke auf sicherem Wege nach Agra und Ceylon weiterzubefördern⁵⁸. P. St. Leger stellte den Augustinern das Dekret vom 27. Dezember 1834 zu und bat sie, sie möchten nun den Widerstand aufgeben, da der Hl. Vater seine Jurisdiktion in einer Weise bestätigt habe, die jeden Zweifel ausschliesse. Er ließ ihnen 30 Tage Bedenkzeit. Drei Briefe kamen ungeöffnet zurück⁵⁹.

Am 28. November 1835 antwortete der ehemalige Generalvikar für Bengalen, P. Antonius von der Himmelfahrt, er habe das Dekret, das ihm am 15. Oktober 1835 zugestellt worden war, am 29. Oktober 1835 an den Bistumsverweser von Meliapur weitergeleitet⁶⁰. Dieser legte am 11. November 1835 Protest gegen das päpstliche Dekret ein und verweigerte in aller Form den Gehorsam. Er verbot den Geistlichen unter Strafe der Suspension, den Laien aber kraft der Tugend des Gehorsams, sich unter die Jurisdiktion des Apostolischen Vikars zu begeben, denn die einzige rechtmäßige kirchliche Obrigkeit sei und bleibe für Bengalen der Bischof von Meliapur⁶¹. Der Protest des Bistumsverwesers wurde in den Kir-

⁵⁶ L. D. B. 1834 (315) f. 695—696.

⁵⁷ Acta 1836 (199) f. 236.

⁵⁸ Brief vom 26. 10. 1835 an die Propaganda, S. C. vol. 5 (1832—36) f. 623—624.

⁵⁹ Brief an die Propaganda vom 21. 11. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 369—370.

⁶⁰ S. C. G. 1836 (951) f. 374.

⁶¹ S. C. G. 1836 (951) f. 372—373; ital. Übersetzung S. C. G. 1837 (953) f. 160—161v.

chen von Kalkutta verlesen. P. St. Leger schickte eine Abschrift davon nach Rom⁶².

Um die Zeit erhielt P. St. Leger einen Brief von Msgr. O'Connor, der ihm mitteilte, daß er in Madras dieselben Schwierigkeiten mit dem Bistumsverweser von Meliapur habe. Er bat den Apostolischen Vikar von Kalkutta, mit ihm in Rom einen gemeinsamen Schritt zu unternehmen, daß die Jurisdiktion, die bisher die Diözese Meliapur gehabt hatte, auf die Apostolischen Vikare von Madras und Kalkutta übertragen würde⁶³. Um nun auch seinerseits einen klaren Trennungsstrich zu ziehen, erklärte der Apostolische Vikar in einem Hirtenschreiben vom 1. Januar 1836 die Augustiner mit ihren Anhängern und den Bistumsverweser von Meliapur wegen ihrer Widerspenstigkeit und ihres Ungehorsams gegen die klaren Befehle des Hl. Vaters als Schismatiker. Er verbot den Gläubigen, ihre Kirchen zu besuchen und die Sakramente aus ihrer Hand zu empfangen⁶⁴. Zwei Exemplare des Hirtenbriefes schickte der Apostolische Vikar nach London an P. Lythgoe SJ, damit er sie nach Rom weitergebe⁶⁵.

In seinem Brief vom 1. März 1836 erklärt P. St. Leger der Propaganda die Gründe, die ihn zu diesem Schritt bewogen haben. Durch die Vorfälle der letzten Jahre waren die Strafen der Suspension und Exkommunikation zum Gespött der Menge geworden, die jegliche Furcht vor ihnen verloren hatte. Darum zog der Apostolische Vikar vor, zu erklären, die widerspenstigen Augustiner und ihre Anhänger hätten sich durch ihren Ungehorsam von dem durch Christus eingesetzten obersten Hirten und Lehrer der Kirche getrennt und seien von selbst den für die Schismatiker vorgesehenen Strafen verfallen⁶⁶. — Der Hl. Vater ließ dem Apostolischen Vikar am 9. August 1836 durch die Propaganda sein besonderes Lob für sein Vorgehen und seine Klugheit, die er in diesem Hirtenbrief bewiesen hatte, aussprechen⁶⁷.

⁶² Brief an die Propaganda vom 12. 12. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 371.

⁶³ Brief an die Propaganda vom 26. 12. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 375.

⁶⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 651—652 (Auszug); ital. Übersetzung ebenda f. 650—650v, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 134—139v (vollst. Text).

⁶⁵ Brief an die Propaganda vom 21. 1. 1836, S. C. G. 1836 (951) f. 375.

⁶⁶ S. C. G. 1836 (951) f. 388—389v.

⁶⁷ L. D. B. 1836 (317) f. 662—663v.

P. CARL LAUFER MSC, NEW-BRITAIN, OZEANIEN

IGAL UND MANA

II. Der Mana-Begriff

(Schluß)

In ganz Polynesien und dem östlichen Melanesien ist der Mana-Begriff prävalent, von dem Hardy annimmt: „The concept of mana as the manifestation of dynamic, psychic energy ... is Indo-Polynesian.“¹ Vereinzelt findet sich das Wort abgeändert, z. B. zu manu auf Tikopia und zu mena auf San Cristoval, aber die Bedeutung bleibt überall dieselbe. Bevor wir uns mit der Begriffserklärung befassen, versuchen wir uns vorerst klar zu werden über den Wortsinn. Nach Raymond Firth besitzt der Terminus „Mana“ eine vierfache Bedeutung, nämlich: „Donner“ — „Vater“ — Präposition „für ihn“ — „wirksam“. Auf Tikopia, und nur dort, gilt Mana nur als Synonym für das gebräuchlichere „Manu“, was ebenfalls in vierfachem Sinne gebraucht wird, als „Vogel“ — „Name eines Atua-Geistes“ — „Wettergott“ — „wirksam“². Für unsere Untersuchung können „Vogel“ und „Präposition“ ausscheiden³. Die übrigen Begriffe: Donner — Vater — Wettergott — wirksam sind in ihrer Beziehung zueinander nicht so verschieden, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Man kann sich sehr gut vorstellen, daß mit „Mana“ eine alte Gottheit gleichgesetzt wurde, die als Vater der Menschen galt, im Gewitter zu ihr redete und ihre Macht offenbarte. Diese Auffassung ist ja auch in Melanesien und auf Neubritannien im besonderen weit verbreitet⁴. Im heutigen Denken der Polynesier steht freilich Mana als Machtbegriff durchaus im

¹ E. S. C. Handy, Polynesian Religion, B. P. Bishop Museum, Bull. 34, 1927, S. 313.

² R. Firth, The Analysis of Mana: An Empirical Approach, in: Polynesian Anthropological Studies, New-Zealand 1941, S. 195 f.

³ Daß eine Präposition als Grundlage für „Mana“ ausscheidet, ist offensichtlich. Das gleiche gilt für manu-Vogel. Es ist auffallend, daß Tikopia diese singuläre Gleichsetzung von mana-manu hat; im ganzen übrigen Gebiet sind beide Termini streng voneinander verschieden gebraucht: Mana (mena) bedeutet immer nur „Kraft“ und Manu immer nur „Vogel“, speziell „Huhn“. Bei den Gunantuna finden wir es wieder in: manu-qulai (Seeadler).

⁴ Bei den Papuo-Baining z. B. spricht Rigenmucha (außer im Schwirrholz bei den Initiationen) in Donner und Beben zu den Menschen, wenn er seine Kultplätze instandgesetzt haben will. Auch der Kumbai der Bariai äußert seinen Unwillen im Gewitter. Dann halten ihm die Frauen zur Versöhnung kleine Kinder und wertvollen Schmuck entgegen, genau wie in Nakanai, wenn Tauna Salemo, der Herr des Himmels, zürnt.

Vordergrund und alle anderen Erwägungen treten dahinter zurück.

Wie beim Igal, so sind auch bezüglich des Mana die *Forscher* in ihren Untersuchungen nicht zu ganz einheitlichen Resultaten gekommen; auch unter ihnen ist der Disput über Persönlichkeit des Mana noch nicht zu Ende. Handy definiert es, wie bereits gesagt, als Offenbarung einer dynamischen, psychischen Kraft, „derivated ultimately from the Supreme Being and permeating all other beings and nature“⁵. Allgemeiner drückt sich Williamson aus: „Manu is a manifestation of the specific powers of gods (man sollte besser sagen: vergöttlichte Ahnen), or an attribute of successful human beings whose authority is reinforced by it in concrete social situation.“⁶ Ähnlich sieht Firth die einzige und wirkliche Quelle des Manu in der Geisterwelt: „Manu does not mean the exercise of human powers but the use of something derived from gods and ancestors.“⁷ Auf San Cristoval wird das Mena zurückgeführt auf den Höchsten Geist Agunua als letzte Instanz; durch ihn wird es an die andaro-Seelengeister weitergeleitet⁸. Kronzeuge für den melanesischen Mana-Begriff ist Codrington, auf dessen umfangreiche Forschungen die meisten Autoren sich stützen: „That invisible power which is believed by the natives to cause all such effects as transcend their conception of the regular course of nature and to reside in spiritual beings ... is that generally known as mana“ (S. 191). Diese Kraft, die er an sich unpersönlich auffaßt, wird von einem auf andere übertragen durch „secret forms of words to which the power to work is given by the names of the spirits or ghosts“⁹. Mit diesen Zeugnissen wollen wir uns vorderhand begnügen.

Welches sind nun die Aussagen der *Eingeborenen* selbst über den Inhalt des Manu-Begriffes? Ein angesehener Greis, Tikao mit Namen, gab an: „... es sei unutilgbar. Man könne sagen, es wäre Gott, dessen Macht nicht beschränkt ist, etwa die Allmacht Gottes.“ Wetter und Erdbeben werden bewirkt durch das Mana, „gegen das niemand aufkommen kann und das vom Beginn bis zum Ende der Welt dauert und ihr Leben erhält“. „Mana existiert überall auf der Erde.“ Die vergöttlichten Ahnen und Kulturheroen „befinden sich im Mittelpunkt des Weltkreises, bemächtigen sich dieses Mana, lenken die Elemente und machen das Wetter“¹⁰. Jede Volksgemeinschaft und alle begnadeten Indi-

⁵ Handy, *Polynesian Religion* (a. a. O.) S. 313.

⁶ Williamson-Piddington, *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge 1939, S. 264.

⁷ Firth, *The Analysis of Mana*, PAS, S. 208.

⁸ C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, London 1924, S. 251. In diesem Zusammenhang weist der Autor auch hin auf einen Zusammenhang zwischen mena und manawa (Atem). Etymologisch wohl kaum, begrifflich ja! Man denke an die Whakaha-Zeremonie der Maori, von der Elsdon Best, *The Maori*, Wellington 1924, Bd. I, SS. 245, 389, berichtet: Dadurch daß jemand seinen Mund an eine begnadete Person legte und dabei den Atem einsog, konnte er dessen Mana in sich selbst aufnehmen. In derselben Weise konnte natürlich auch Mana ausgehaucht werden. Wir kommen darauf zurück.

⁹ R. H. Codrington, *The Melanesians* (a. a. O.) S. 191 und 193.

¹⁰ Zitate, entnommen aus Beattie, *Mana described by Mr Tikao (Ngai-Tahu)*, *Journ. Polynes. Society* 30 (1921), sind zu finden in: R. Thurnwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff*, *Archiv für Religionswissenschaft* 1929, S. 94 ff.

viduen nehmen Anteil an dieser überweltlichen Kraft: „Das Mana des Maori-Volkes, das dieses erhielt, . . . lag in den Stammäbäumen (whaka-papa), in der Kraft der Ahnen, die das Mana in die Welt brachten“¹¹. Im Einzelmenschen (vor allem Häuptling und Medizinmann) hat es im Haupte seinen Sitz: „Mana lodges in the top of the head of the man, it never resides in the belly. On the other hand it is said that Manu resides in the lips and might thus be expected to go out in speech to exercise its effect.“ „The Manu is in you, there in your hand which touches and your outer lips.“ „Muna manu kuou te ariki e manu (ich sage, daß der Häuptling Mana ist)“; „te manu ena i te ngutu te ariki (Mana ist da auf den Lippen des Häuptlings).“ Mana ist *Leben*: „E faia toku mana ne manu, ne nofo ko ia, manu rei (weil mein Vater Manu war, lebte er).“ „Na manu e sori mai i nga atua (seni Manu ist gegeben her von den Göttern).“¹²

Und nun erhebt sich zum zweiten Male die Frage: Ist dieses *Mana*, diese „mysteriöse Kraft oder Potentialität, die gewissen Wesen, Dingen, Handlungen, Zuständen usw. innewohnt und sich in der Art ihres Wirkens zu erkennen gibt“¹³, ist diese Mana-Kraft tatsächlich etwas *Unpersönliches*, oder weist sie auf eine *Urpersönlichkeit* als Ursprung und Träger zurück? So weit sind wohl alle derselben Meinung, daß diese Kraft, die die Welt erfüllt, sich in den großen Ahnengeistern oder Halbgöttern, wie man sie nennen mag, akkumuliert hat und von dieser Quelle aus auf bestimmte Menschen (Häuptlinge, Zauberer, Initiierte) und auch auf bestimmte Naturobjekte überstrahlt. Was aber ist das Wesen dieser Allmacht? Ein unabhängig für sich existierendes Etwas? Oder im Grunde genommen nur die Eigenschaft eines göttlichen Schöpfers, im Glauben der heutigen Eingeborenen allerdings mehr und mehr verselbständigt?¹⁴

Hier zunächst eine *Zwischenbemerkung*. Eine heillose Verwirrung hat die Literatur über die Religion der Polynesier angerichtet, indem sie kritiklos die Begriffe von „Gott“ und „Göttern“ durcheinander wirft und keinen Unterschied macht zwischen Atua par excellence und Atua par participation. Schuld daran ist freilich die Sprechweise der Insulaner selbst, die heute Gott und vergöttlichte menschliche Ahnen beide mit dem gleichen Terminus bezeichnen, obwohl es

¹¹ Thurnwald, Neue Forschungen, S. 96.

¹² Firth, The Analysis, S. 202.

¹³ Ernst Arbman, Seele und Mana, Archiv für Religionswissenschaft 1931, S. 293.

¹⁴ Die These Codrington's war, daß das melanesische Mana selbst unpersönlich sei und durch-unpersönliche Media wirke, wenn es auch letztlich auf Mitteilung durch Natur- und Totengeister zurückgeht. Gegen diese Auffassung wendet sich Arbman (a. a. O.). Über einen ähnlichen Machtglauben der Afrikaner schreibt P. Schebesta: „Ich fasse diese ‚Kraft‘ im Sinn des polynesischen Mana auf; es ist eine an sich unpersönliche Kraft, die im Weltall zerstreut ist und sich individuell in den Dingen, Tieren und Personen auswirkt. Es ist nicht so, . . . daß die Welt von dieser Kraft belebt wurde, sondern, daß sie in der Welt sozusagen aufgestapelt ist.“ (Rezension im Anthropos 46/49, S. 458 zu Tempels, La Philosophie bantoue, Elisabethville 1945.)

sicher ist, daß sie gedanklich einen Unterschied machen. Die Kulturbringer, denen die Weltausgestaltung und die Beherrschung der Naturkräfte zugeschrieben wird, sind nicht eigentlich „göttlich“, sondern übermenschlich und verdanken ihren Machtbesitz nur der Anteilnahme an einem höheren, über ihnen stehenden Prinzip. Diesem letzten Prinzip, dem auch die ersten Stammesahnen der Menschheit ihren Ursprung verdanken, kommt allein und ursprünglich der Titel „Atua“ (der Erste, der Alte, der Herrscher) zu¹⁵. Dieses Urwesen wurde gedacht als reiner Geist wie „ein unsterblicher Schatten“ und „ein allmächtiger Hauch“¹⁶. Nie hat er selbst diese Erde betreten im Gegensatz zu den vergöttlichten Stammesahnen, die vielfache Gestalt annahmen¹⁷. Die Menschenseele galt als ein Strahl von der Macht und Herrlichkeit Gottes, der sich von ihm loslöste und nach Durchlauf mehrerer himmlischer Sphären zur Erde kam und Mensch wurde¹⁸.

In New Zealand sowohl wie in Hawaii führte diese Atua-Gotttheit den Namen Io (auch To und A), während die Tuamotu-Insulaner sie Kio oder Kiho nannten¹⁹. In den von Stimson veröffentlichten Schöpfungsmythen, die Williamson als „Polynesian versions of Christian teaching“ verwirft, treten allerdings auffallende Gleichungen mit dem Genesisbericht zutage, so daß eine christliche Beeinflussung nicht ganz von der Hand zu weisen sein mag. Aber der Kern der Mythe ist sicher genuin polynesisch, da der Io-Glaube und der Io-Kult unabhängig von einander auf solch ausgedehnten Inselgebieten wie New Zealand, Hawaii und Tuamotu zu finden

¹⁵ Dem Atua liegt das allgemein-ozeanische Wort tua, tuai (alt) zugrunde, das in Borneo mit dem Präfix a- gefunden wird. Die mohammedanischen Malaien brauchen tuan (Herr) in der Form von Tuhan für „Gott“. In allen polynesischen Bibelübersetzungen wird ebenfalls Atua im Sinne von „Gott“ gebraucht nach W. G. Ivens in Man (Nr. 86 und 101), gemäß *Miscellanea, Anthropos* 23/24, S. 1092. Bei den Gunantuna bezeichnet ma-tua-n „Onkel“ von Mutters Seite.

¹⁶ „M. Marsden demandait un jour à un insulaire comme il se figurait l'Atoua; celui-ci répondit: 'Comme une ombre immortelle'. Quand j'adressais la même question à Touai, ce chief disait que l'Atoua était un esprit, un souffle tout-puissant, en laissant échapper tout doucement son halaine pour mieux exprimer sa pensée.“ Dumont d'Urville, *Voyage autour du Monde et à la recherche de la Pérouse*, Paris 1832—33, Bd. II, S. 576.

¹⁷ „The New Zealanders believed that the god never visited the earth, but that the spirits of their deified ancestors did . . . In some instances the spirits of their deified ancestors entered the bodies of lizards, spiders and birds; in other cases they became invisible human beings.“ (S. A. Thomson, *The Story of New Zealand*, London 1859, Bd. I, S. 113 f.)

¹⁸ J. White, A Chapter from Maori Mythology, Report of the Third Meeting of the Australasian Association for Advancement of Science, Christchurch 1891, S. 360 f.

¹⁹ „Io was revealed first in New Zealand. There Io is the name, secretly guarded by the priesthood and known only to initiates, of the Primal Entity. The name has recently been identified as Kiho in the Tuamotus, and as Io in Hawaii.“ (Handy, *Perspectives in Polynesian Religion*, Polyn. Anthr. Studies 1941, S. 360 f.) White (a. a. O.) kennt auch: A oder To.

sind. Das deutet doch hin auf eine tatsächlich archaische Religion, die der heutigen vorausliegt und die Verehrung *eines* Höchsten Schöpferwesens zum Gegenstand hatte²⁰. Dieser alte Atua-Gott ist Ursprung und Quelle alles Mana, aller Lebens- und Schöpferkraft in der Welt: „Bei den Maori geht das Mana von der Gottheit Jo aus.“²¹ Es ist deshalb nichts anderes als eine unterbewußte Reminiszenz, was Hocart von den christlich gewordenen Eingeborenen berichtet: „So rooted is the tendency to look for a spirit behind mana, that natives who want to be orthodox Christians, and yet believe in mana of a thing ascribe that mana to God.“²²

In der Folgezeit hat sich der ehemals Gott allein zukommende Titel Atua verallgemeinert und ausgedehnt auf die untergeordnete Geisterwelt, die den Lebenden näher stand als die weltferne Gestalt des Höchsten Wesens²³. Jeder Häuptling, jede Insel besaß nun einen eigenen Atua-Ahnherrn als Beschützer und Kraftspender, meist in einem Vogel, Fisch oder anderem Ding inkorporiert²⁴. Zuweilen findet selbst eine Gleichsetzung von Atua mit varua (Totengeist, Seele außerhalb des Körpers) statt²⁵. Ja selbst noch lebende Menschen vornehmen Standes und großen Einflusses konnten den Titel eines irdischen Atua erlangen, wenn sie zum Beispiel nachweisen konnten, daß sie einer geschlechtlichen Verbindung von Geist mit Menschenweib entsprossen waren. „... the chiefs and priests were believed to be the offsprings of certain gods who came down from the temple Nahe-rangi, and cohabited with the daughters of Tiki.“²⁶

Dieser durch die allmähliche Verferbung des Atua-Begriffes entstandenen Stufenleiter „von oben nach unten“ wollen wir die alte Kosmologie der Maori entgegenstellen. „Amongst the Maori generally, the universe was held to be divided into three great states, namely Rangi (or the heavens), Papa (or the earth) and Te-po (or darkness). Rangi comprised twenty minor divisions ... That most remote from the earth ... was deemed to be the abode of To, or A, the great

²⁰ Williamson, *Essays* . . . (a. a. O.) S. 293 ff. gibt die Schöpfungslegende nach Stimson teilweise wieder.

²¹ Thurnwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff*, ARW 1929, S. 109.

²² Hocart, *Mana*, in: *Man* 1914, S. 99. Weitere konkrete Belege werden geboten in: Hocart, *Pièrres magiques au Lau*, *Anthropos* 1911, S. 726 ff.

²³ Hier dieselbe Erscheinung wie bei den Gunantuna. An der Spitze ihrer Mythologie steht namenlos a Kaia (Der Wundersame, Erstaunliche, vom Verb kaian, staunen); alle späteren Natur- und Ahnengeister, ja in Ausnahmefällen sogar kontemporäre Personen, wurden ebenfalls kaia genannt. Initierte gingen beim Tode in das Igal auf, wurden selbst zu Igal.

²⁴ Siehe: Durmond d'Urville, *Voyage autour du Monde*, Bd. V, S. 307.

²⁵ William Ellis, *Polynesian Researches* (2. edition) 1832, Bd. I, S. 333 f.

²⁶ J. White, *A Chapter from Maori Mythology*, S. 364. Der Missionar Crook besuchte einst einen solchen menschlichen Atua: „... cet Atoua était un homme fort âgé; il vivait depuis sa jeunesse . . . dans une grande case entourée d'un enclos, appelée Hae. Dans cette maison était un espèce d'autel . . . Personne n'entraît dans cette enceinte, à l'exception des hommes attachés au service de l'atoua“ (Vincendon-Dumoulin et C. Desgraz, *Iles Marquises ou Noukahiva*, Paris 1843, S. 240 f.). Verehrung bestand in Menschenopfern.

creator of all things. Here, they believed, was the great temple called by some Nahe-rangi. Hither ascended all the spirits of the offerings of gratitude or praise, and all petitions for aid; and hence were dispensed blessings to the upright, and punishment to the disobedient, to the spirits of the other regions of Rangi, or to the men of Papa.“²⁷ Die hier skizzierte hierarchische Ordnung läßt genügend erkennen, daß es einen eigentlichen Polytheismus nicht gibt, daß die Maori vielmehr in dem Höchsten Wesen den letzten Ursprung alles Geistigen sahen, das sich durch Zwischenwesen (Kulturheroen) mit dem Materiellen mischte. Es ist der Urquell aller Mana-Kraft, die sich betätigt „vom Anbeginn der Welt bis zum Ende“, die alles erfüllt und durchdringt, und dessen Offenbarwerden in der sichtbaren Schöpfung durch das Mittel der Geistesahnen der Menschheit wieder auf den unsichtbaren Gott projiziert wird. Wie das Höchste Wesen immateriell und unsterblich ist, so auch das Mana, *sein* Mana, das nur den plastischen Ausdruck seines unbeschränkten Denkens und Wollens darstellt. Gemäß der Auffassung vom Urgeist als „unsterblicher Schatten“ und als „allmächtiger Hauch“, ist auch sein Mana etwas Spirituelles, das sich geistig-körperlichen Wesen durch die Seele mitteilt und durch die Seele selbst reinmaterielle Dinge beeinflussen kann. Als erste Geschöpfe erhielten die großen Stammesahnen ein Vollmaß von göttlichem Mana und wurden dadurch in die Nähe des Urgeistes gerückt. Im geistig-körperlichen Menschen ist das Gehirn, der Kopf, der Sitz des geistigen Denkvermögens und Wollens, das sich der Mitwelt gegenüber durch den Atem, durch das vom Munde gesprochene Wort ausdrückt: „Mana ist auf seinen Lippen.“ Des weiteren kann die Geisteskraft sich mitteilen durch die von ihr ausgelösten Tätigkeiten der Hände, d. h. durch körperlichen Kontakt, durch Schaffen. Ein dritter Weg liegt in der Zeugung durch das Blut, den Träger der Seele und des Lebens²⁸.

Das alles sind den Bewohnern der Südsee landläufige Begriffe, die nicht von auswärts erst eingeführt worden sind, und die in analogem Sinne wieder von Gott ausgesagt werden. Man spricht von Gottes „Stimme“, Gottes „Schaffen“ und nennt Gott: „Vater“. Die Stimme des Höchsten Wesens wird vernommen als leises, heimliches Flüstern, aber auch im Gewittersturm, die Hand Gottes sieht man im stillen Wachstum der Pflanzen und im gewaltigen Beben der Felsen. Und der Erwerb der göttlichen Kraft wird verbunden mit Geheiminitiationen, die eine mystische Zeugung und Neugeburt bezwecken. *All das ist Mana*, Gottes Allmacht. Selbst im täglichen Sprachgebrauch, vollkommen losgelöst von allen religiösen Beziehungen und Überlegungen, wird Mana gebraucht, in Verbindung mit dem Gedanken an eine „begriffliche Vollendung“. Man sagt: Ich werde mein Wort *erfüllen*; ein *wirksamer* Zauberspruch; sein Wort ist *ein-drucksvoll*; deine Bitte wird nicht *bewilligt*; wer wird dich *unterstützen*, damit deine Rede Wirkung hat usw. All die unterstrichenen Termini werden durch das Wort *mana* übersetzt²⁹.

²⁷ J. White, A Chapter from Maori Mythology, S. 360 ff.

²⁸ So vermeidet es der Südseeinsulaner stets, seinen eigenen Namen auszusprechen, weil er dadurch etwas von seinem persönlichen Mana weggeben könnte zu seinem Schaden. An den täglichen Gebrauchsgegenständen haftet durch den häufigen Kontakt das persönliche Mana des Besitzers. Die Gunantuna sagen: semen wird aus dem Blut gebildet, das Blut ist daher nicht nur Träger, sondern auch der Überträger des Lebens und der Lebenskraft.

²⁹ Zitiert nach: Gudgeon in Anderssen, Maori Religion, PAS, New Plymouth 1941, S. 229 ff.

Das Mana ist also durchaus keine „die Welt durchdringende unpersönliche Macht“³⁰. „How can it be impersonal if it is always connected with personal beings? Would it not be just as reasonable to say: Talent, though itself impersonal, is always connected with some person who directs it. If a book exhibits talent it is because a man has written it.“³¹ Es ist somit keine „Substanz“, sondern Eigenschaft, Fähigkeit eines geistigen Wesens, wie P. W. Schmidt sagt³². Das schließt natürlich nicht aus, daß nach der Auffassung der Eingeborenen die Mana-Eigenschaft sich in bestimmten Substanzen kristallisieren kann, z. B. in Blitz, Feuer, Steinen usw. Wie dieser sekundäre Vorgang tatsächlich zustande kommt, möge das Beispiel von „Feuer und Blitz“ erläutern. Thurnwald referiert folgende von Beattie gemachten Angaben: „Das Mana des Maori-Volkes bestand im heiligen Feuer, und das Mana verschiedener heiliger Plätze und Häuser, namentlich auch der großen Schule der heiligen Magie (whare wananga) bestand im heiligen Feuer, das dort von dem Leiter und Lehrer in zereemonieller Weise angezündet wurde.“ Ferner: „Ausgangspunkt des Mana-Begriffs bildet das heilige Feuer, das niemand löschen oder beherrschen konnte, und zwar das Feuer des Blitzes.“³³ Der Glaube, daß es einst auf Erden eine feuerlose Zeit gegeben hat und die züngelnde Lohe vom Himmel stammt, von wo ein Gott sie den Menschen schenkte oder ein Prometheus sie stahl, ist ein nicht nur in ganz Ozeanien weitverbreitetes Sagenmotiv³⁴. Wir erwähnten bereits, daß der Himmelsgott vielfach im Gewitter zu den Menschen redet, der Donner ist seine mit Mana-Kraft geladene Stimme, die den Blitz gebiert und der Blitz das Feuer. In diesem Punkte weicht die Ausdrucksweise der Eingeborenen von der unsrigen ab, wie z. B. die Aussage der Gunantuna zeigt: A pipi i pala ra mene, der Donner befreit den Blitz! Verschieden nach dem Kulturstand der einzelnen Stämme, wird er als Steinbeil, Schleuderstein oder gewöhnlicher Steinbrocken aufgefaßt, der beim Aufschlag an dürres Holz zündet³⁵. Durch Anschlagen

³⁰ Preuss, Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens, S. 29.

³¹ Hocart, Mana, in: Man 1914, S. 100.

³² P. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, Bd. I, S. 471.

³³ Thurnwald, Neue Forschungen zum Mana-Begriff, ARW, S. 94, 95. „Gewöhnliches Feuer besaß kein Mana, nur das heilige Feuer“.

³⁴ Vgl. Blinkenberg, The Thunderweapon in Religion and Folklore, Cambridge 1911. P. Höltker, Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea aus gesehen, Acta Tropica, Basel 1944, S. 30—51. P. Laufer, Beitrag zum Thema: Donnerkeilglaube in der Südsee, erscheint im nächsten Anthropos.

³⁵ Laufer, ebda.

von Flint oder durch Reiben zweier Hölzer haben die Menschen dann die Kunst erlernt, selbst Feuer zu entfachen, und zwar war dabei starkes Anblasen mit dem Munde unerlässlich, sollte die Flamme aufschlagen. Im ersteren Falle entsteht also das Feuer aus dem Gewittersturm Gottes, aus dem Hauch seines Mundes, im zweiten aus dem Hauch des Menschen, der diese Kunst von den Geistern erlernt hat.

Weiterhin hat diese Kulturerrungenschaft den Menschen über das Tier erhoben, das normalerweise nur rohe, ungekochte Nahrung genießt, während der Mensch sie mit Feuer erst zubereitet³⁶. Und als Körperwärme, wodurch sich der Lebende vom Toten unterscheidet, bedeutet es „Leben“ schlechthin, während das Feuerreiben hinwiederum als Symbol geschlechtlicher Zeugung gilt. In jedem Falle offenbart sich im Feuer eine „Kraftwirkung“, die letzten Endes zurückgeführt wird auf eine höhere Macht und darum heilig und vielfach vor Unberufenen geheim gehalten wird³⁷. In ähnlicher Gedankenrichtung verläuft der Kult der sogenannten Mana-Steine.

III. *Synthese*

Das polynesisches Wort Mana kommt auch im Malu-Dialekt der Gunantuna-Sprache auf den Duke of York-Inseln — aber auch nur dort — im Sinne von: „Eingeweihter, in den Geheimbund Aufgenommener“ vor; auf der gegenüberliegenden Gazelle-Halbinsel (Kuanua) hat es eigentümlicherweise aber gerade die gegenteilige Bedeutung von „Laie, profaner, uneingeweihter Mensch“ angenommen³⁸. Der Grund für diesen Bedeutungswechsel ist noch nicht geklärt. Auf jeden Fall aber ist der *Begriff des Mana* als übernatürliche Macht im ganzen Gunantuna-Gebiet vorhanden unter dem Namen „Igal“. Die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen polynesischem Mana und melanesischem Igal, die im Laufe unserer Untersuchung bereits zutage getreten sind, mögen nun noch einmal einheitlich zusammengefaßt werden.

³⁶ Die beiden Kulturheroen des Gunantuna-Stammes erhalten das Feuer mit dem Auftrag: „Bereitet eure Nahrung auf dem Feuer vor (und esset keine rohe Nahrung), damit euer Innerstes verständig werde. Denn jener, dessen Innerstes nicht verständig ist, wird nur im Wald umherschweifen“ (P. Kleintitschen, Mythen und Erzählungen . . . a. a. O., S. 56).

³⁷ Abschließend erklärt Thurnwald: „Trotz der starken Betonung des Feuerblitzes müssen wir dessen Beziehung zum Mana als eine spätere zu um andere Naturerscheinungen kreisenden Gedankenbildern betrachten. Die Verbindung mit dem Feuer- und Ahnenkult sowie die Beziehungen des Mana zur Mythologie sind Ergebnisse einer auf Stufen höheren Geisteslebens erfolgenden Systematisierung“ (Neue Forschungen S. 110).

³⁸ Vgl. P. Meier, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern . . . , Anthr. 1913, S. 8. (Kuanua ist Malu-Wort und bezeichnet die „Dort drüben Wohnenden“, die Gazelle-Leute.)

Beide Begriffe widerstreiten allen Erklärungsversuchen, solange man glaubt, ohne ein Höchstes Ursprungswesen als Basis für Mana- und Igal-Glauben auskommen zu können. Wir haben gesehen, daß die Eingeborenen beide Potenzen an den Anfang alles Weltgeschehens stellen und als etwas Übermenschliches, Außermenschliches betrachten, aber deswegen noch nicht als etwas Unpersönliches, für sich allein Existierendes. Eine derartige Auffassung ist der Eingeborenenpsyche absolut fremd³⁹. „Der Primitive erkennt die Existenz einer überempirischen Macht, indem er die Beziehung der Zugehörigkeit eines Machenden zu einem Geschehen erfäßt“, Blitz und Donner z. B. führen ihn zu einem Urheber hinter den Wolken; seine eigenen Handlungen machen ihm diese Schlußfolgerung sehr geläufig⁴⁰. Beeindruckt durch die alles Menschenkönnen übersteigende Kraft, die sich in außerordentlichen Naturphänomenen offenbarte, wurde der Naturmensch zur Erkenntnis eines persönlichen Höchsten Urhebers geführt, den die Gunantuna „Kaia“ (Wunder schlechthin) und die Polynesier „Kiho“, Kio, Io nannten. Die sprachliche Ähnlichkeit dieser Termini, die daraufhin noch näher zu untersuchen wären, schließt einen ursprünglichen Zusammenhang untereinander nicht aus.

Kaia und Kiho treten aus dem mythischen Dunkel der Vorzeit, aus der Leere, die sie umgibt, heraus, um zu schaffen und sie mit Leben zu erfüllen. Es ist erstaunlich zu sehen, wie die Legenden hier wie dort fast im Wortlaut übereinstimmen: „Kio-the-sleeper slumbered immemorially in the Void, in the Night-of-utter-blackness, in the Night of profound darkness“⁴¹. Und: „Jener Kaia war noch allein, er saß in dichter Finsternis. Es war nur dichte Finsternis. Es war nur dichte Finsternis“⁴². Beidemale eine dreifache Wiederholung. Und weiter: „Then Kiho floated upon the surface of the (dark) Primordial-waters, — it was his Activating-self who did so.“ „Kio was the first original god; it was he who created and brought to completion the whole universe by means of magical powers and god-like attributes of his divine assistants“⁴³. Auch in der Gunantuna-Mythe bedient sich der Ur-Kaia der beiden Kulturhéroen, die er erschaffen hat, als Weltausgestalter⁴⁴. Darauf formte Kio einen Leib aus Erde und hauchte ihn mit seinem lebenspendenden Atem an, wodurch er in ein Wesen mit Empfindung umgewandelt wurde⁴⁵. In ähnlicher Weise schafft der Kaia das

³⁹ P. Meier, ebda. S. 11: „Wir suchen vergebens nach dem Glauben an eine allgemeine, zauberische Kraft, die sich an kein anderes Wesen anlehnen, sondern vollständig für sich allein bestehen soll. Der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel kennt keine solche allgemeine, unpersönliche und ungeistige magische Kraft. Sein Zauberglaube geht immer von ganz bestimmten Wesen aus. Die Annahme eines persönlichen Prinzips bildet bei den Uferleuten . . . Anfang und Ende, Fundament und Krone aller Magic.“

⁴⁰ P. Lindworsky, Vom Denken des Urmenschen, *Anthropos* 1917/18, S. 421.

⁴¹ Nach Stimson zitiert bei: Williamson, *Essays* S. 294.

⁴² P. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen* S. 18.

⁴³ Williamson, *Essays* S. 294 und 298.

⁴⁴ Nicht der Ur-Kaia selbst, sondern die beiden Kulturhéroen To Kabinana und To Karuvu-Purqo formen die Erdoberfläche aus der bereits vorliegenden Materie: Sie erweitern ein Wasserloch, das überfließt und zum Meer wird. Sie werfen Erdbrocken hinein, daß Inseln entstehen. Sie türmen Steine auf zu Bergen, bilden Schluchten und ebenes Land usw.

⁴⁵ „He (Kiho) took the red sand (earth) and shaped it together; next he exhaled upon it his vitalizing breath, and the sand became imbued with life; thereupon

erste Menschenpaar aus Erde, nur daß er sie durch Übergießen mit Wasser belebt⁴⁶; in den Legenden der den Gunantuna sprach- und kulturverwandten Pala auf Neuirland dagegen geschieht die Belebung gleicherweise durch Einhauchen in die Nasenlöcher⁴⁷. Dieser Hauch überträgt Mana bez. Igal und schafft im Menschen das Lebensprinzip, die Seele, die als ein „Strahl der Macht und Herrlichkeit Gottes“ beschrieben wird. Und weiterhin legte das Höchste Wesen seinen Schöpferwillen nieder durch das gesprochene Wort in den Stammessatzungen, an deren Befolgung die Mana-Lebenskraft des Volkes gebunden ist⁴⁸.

In ursächlichem Zusammenhang mit Igal und Mana stand also die Unsterblichkeit, die der Menschheit im Anbeginne zugedacht war, deren man aber später durch eigenes Verschulden wieder verlustig ging.⁴⁹ Doch war der Verlust nicht unwiderruflich: die vergöttlichten Ahnengeister, die zwischen Gott und den Menschen standen, gaben den letzteren Mittel und Wege an, durch Geheiminitiationen wieder ein Vollmaß an Igal- und Mana-Kraft zurückzuerwerben und damit die verlorene Unsterblichkeit. Ihren Verehrern und Adepten händigten sie außerdem Zaubermittel und -formeln aus, um durch Hauch, Spruch oder Berührung diese Kraft wieder auf andere zu übertragen⁵⁰.

Und nun noch ein Wort über die *Geheimbünde*, die sich sowohl in Polynesien wie in Melanesien vornehmlich mit dem Erwerb und der Verehrung des Igal-Mana befassen, ersteres abhängig gemacht von den Initiationsriten, letzteres bestehend hauptsächlich in zahlreichen Meidungs- oder Abstinenzvorschriften

his Astral-self entered wholly into that red sand and immediately became transformed into a sentient being“ (nach Stimson in: Williamson, Essays S. 298). Deutlich wird hier unterschieden zwischen Mana und Seele (breath und Astral-self).

⁴⁶ P. Kleintitschen, Mythen S. 19 f. Wasser, das zwischen den Fingern zerrinnt, wenn man es fassen will, ist Bild der immateriellen Seele, ähnlich wie Feuer (folgende Anm.).

⁴⁷ P. Neuhaus, Beobachtungen und Studien (a. a. O.) S. 16 und Version: Feuer als Lebensüberträger, S. 17.

⁴⁸ Gemeint sind die Stammestraktionen, die vom Höchsten Wesen den Stammvätern zum Wohle ihrer Nachkommen übergeben wurden. An ihre Beobachtung oder Mißachtung knüpfen sich Besitz oder Verlust des Stammes-Mana, Glück oder Untergang des ganzen Volkes. Familie, Sippe, Stamm darf sich nicht mit der gegebenen Weltordnung in Widerspruch setzen.

⁴⁹ „For a time death had no power over men; and if a certain goddess had not been deceived by a demi-god, men would not have died, but would have lived for ever.“ (Swainson, New-Zealand and its Colonization, London 1859, S. 14.) Vgl. auch Meier, Mythen S. 106.

⁵⁰ Karsten, Inledning till Religionsvetenskapen, Stockholm 1928, S. 69 sagt vom Medizinmann: „Nicht nur in seinem Speichel, sondern in seinem Atem, ja, sogar in seiner Stimme . . . ist etwas von der mystischen Seelenkraft vorhanden, mit der er den Krankheitsdämon bezwingt.“ Andere vergleichen diese Kraft mit einer Art Fluidum, das von bestimmten Personen ausstrahlt.

(Tabu). In Polynesien standen die Bünde Arioi und Ka'ioi an erster Stelle. „An essential condition precedent to admission into the society was that the aspirant should be under the inspiration of or possessed by the gods, and probably prompted or inspired by them to join, a fact which in itself suggests that the organisation was not merely that of a number of pleasure-seeking licentious voluptuaries, but had a graver origin and significance“⁵¹. Dem Bunde anzugehören, war ein Privileg, dessen man sich rühmte; die Mitglieder wurden verehrt als eine höhere Ordnung von Wesen und dementsprechend respektiert. Die Institution umfaßte sieben Weihegrade. Bei der Einführung wurde der Kandidat mit einem neuen Namen bedacht und mußte das Mattentuch der Häuptlingsfrau berühren⁵². Die Beförderung von einem Rang zum andern richtete sich nicht nach der Zeit der Mitgliedschaft, sondern nach Maßgabe der persönlichen Qualitäten und des Talentes, alles Dinge, die sich in selbst noch verstärktem Maße auch im Iniet der Gunantuna finden⁵³. Auch der Dienst am Igal bestand im wesentlichen in Ahnen-, Heroenkult, verbunden mit dem Geheimnis des Feuerreibens und der Steinskulptur, wovon das erstere allerdings wieder verloren ging⁵⁴. Man vergleiche dazu die Bedeutung des heiligen Feuers bei den Maori. Von Steinen geht Mana per se nicht aus, aber wohl, wenn diese durch Innewohnen von Geistern oder durch Spruch von Zaubernern manahaltig werden. Totemistisches Gedankengut kommt in beiden Gebieten Ozeaniens zum Ausdruck in dem Glauben, daß die Ahnen den Menschen in Tiergestalt begegnen und in solcher Verkleidung helfen oder schaden vermögen des ihnen innewohnenden Igal-Mana⁵⁵. Auf diese Weise haben die Geheimbünde es verstanden, die praktische religiöse Betätigung mehr und mehr der Gemeinschaft zu entziehen und an einen engen Kreis auserwählter Mitglieder zu binden, was zu einem Zerfall der Religion überhaupt führen mußte.

Verschiedentlich haben Forscher es unternommen, den Weg, auf dem die Polynesier (und auch die Melanesier) in die Südsee eingewandert sind, zurückzugehen bis Indonesien und darüber hinaus bis selbst nach Indien, und auch den Ursprung des Mana-Begriffes dahin zu verlegen. „The cult of Io or Iho as Supreme Being in the

⁵¹ Williamson, Essays S. 118.

⁵² Ebd. S. 115, 117, 119. Die Aufnahme in den Iniet umfaßte 5 Stufen, die durch eine sechste, die Einführung in die sogenannte e maqit-Zauberei, abgeschlossen und gekrönt wurde (siehe P. Kleintitschen, Mythen S. 414—424). Die varvaiavai-Zeremonie bestand im Vorzeigen und Berühren von Steinbildern und eines bemalten tapa-Rindenstoffes, verbunden mit der Beilegung eines neuen „Kaia-Namens“. (P. Meier, Die Steinbilder des Inietbundes, Anthropos 1911, S. 860 ff.)

⁵³ Williamson, Essays S. 119 f. Im Iniet war die Stufenleiter mit Muschelgeld gepflastert. Nichtsdestoweniger wurde verlangt, daß jedes Mitglied erst Beweise immer höherer Begnadung durch seinen turagan-Schutzgeist erbrachte; je mächtiger der Schutzgeist, um so größer das Ansehen seines Schützlings.

⁵⁴ P. Meier, Steinbilder: Die Kunst der Bildhauerei blieb erhalten: Darstellungen von Ahnen und Zunftkollegen, verbunden mit Abstinenz von Schweinefleisch, Känguruh, Varan usw. (S. 840 f.). Die Kunst des Feuerreibens wurde der Sage nach an Frauen ausgeplaudert durch einen geschwätzigten Hund (P. Kleintitschen, Mythen S. 502 f.).

⁵⁵ Vgl. Best, Maori Folk-lore, Dunedin 1904, S. 445 ff. und „Kaia-Tiere“ in Anthropos 1908.

teaching of the Wharewananga also appears to me more likely to have been transported in the memories of priests from the land whence some of the colonists set sail for Polynesia, than to have originated in the Pacific in the minds and lore of these pioneering, rugged, war-loving tribesmen.“⁵⁶ Eine große Ähnlichkeit hat man zwischen dem Wort „Mana“ und dem vedischen „manas“ entdeckt; zwar stimmen beide Termini begrifflich nicht ganz überein, doch bedeutet manas in der Rigveda soviel wie: „Ichseele oder bewußtes Prinzip, das Ichbewußtsein, wie dieses sich in der primitiven Vorstellung abspielt, den inneren Menschen oder den Geist, wie wir es ausdrücken wollen, als Sitz und Träger von Denken und Erkennen, von Liebe und Haß.“⁵⁷ Begrifflich näher scheint das Wort indessen dem indonesischen manang (menang, mōnōng, monang) zu stehen, das ebenso „Macht, Kraft, Vermögen“ bezeichnet⁵⁸. Das von Fox zu Mana in Beziehung gesetzte manawa (Atem) wird eher auf einen urastronesischen Wortstamm nava (Atem, Seele) zurückzuführen sein⁵⁹.

Wie dem auch sei, Verbindungslinien sind da, und alle unterstreichen das *psychische* Moment des Igal-Mana, wie es in der vorliegenden Studie zur Darstellung gekommen ist. Es ist ja zu auffallend, wie sehr die Aussagen über Mana sowohl wie Igal sich häufen in erster Linie um: Höchstes Schöpferwesen, Denken und Wollen, Hauchen und Sprechen, Leben und Empfinden, und sekundär um Donner und Blitz, um Feuer und Zeugung, um Initiation und Ansehn. Und Arbman steht nicht an, im Mana selbst eine Analogie zu sehen zu dem ru^{ah} („Geist Gottes“) der Genesis, der wie ein Hauch über den Urwassern schwebte (m^{er}ahoeaet) und unter diesem Bilde im Alten Testament wiederholt in Erscheinung tritt⁶⁰.

⁵⁶ Handy, Perspectives, S. 138. Weiter fährt er fort: „In the Whare-wananga teaching, Io is the inner ‚core‘, unmanifest, but source of all: Tane is the manifest transmitter who, symbolized as phallic Tiki, is divine Procreator. This parallels the teaching of the other great Hindu sect of Shiva-worship that prevailed in Indonesia when the Polynesian forebears are suspected of having left the shores of some island in that region. That teaching is that Ishvara is the inner reality or manifestation of Shiva who is represented by the linga or phallus as manifest symbol.“

⁵⁷ Arbman, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksichtnahme auf Indien, Le Monde Oriental 21, Bd. II, 1927, S. 158.

⁵⁸ Arbman, Seele und Mana, ARW 1931, S. 393, Anm. 1. Hinzuzufügen ist auch das Gunantuna-Wort „manan, manane“ in der Bedeutung von: wollen, begehren, lieben.

⁵⁹ Arbman, ebd., gestützt auf: Dempwolff, Worte für „Seele“ u. dgl. in einigen Südseesprachen, Folia Ethno-Glossica 1916, Heft 3/4, S. 50.

⁶⁰ Siehe Arbman, Seele und Mana, S. 369 f.

RUNDSCHAU

DR. A. FREITAG SVD

DAS MITTELOZEANISCHE MISSIONSFELD DER MARISTEN

(Schluß)

V. Die Mission auf Neukaledonien und den Loyaltyinseln⁵

Neukaledonien mit der Fichteninsel (Kunié) am Südostende der Hauptinsel, die nach Neuguinea und Neuseeland die größte Insel von ganz Ozeanien ist, sowie die Loyaltygruppe: Maré, Lifu und Uvea im Osten liegen noch im tropischen Gebiet zwischen dem 19. und 23 Grad s. B. und innerhalb des 160.—170. Grades ö. L. Das Klima ist erträglich. Erst durch Cook rückten auch diese Inseln 1774 in das Blickfeld der Kolonialmächte und der Kirche. Rom hatte für ihre Missionierung 1842 Msgr. Douarre zunächst als Coadjutor des von ihm zu weihenden Msgr. Bataillon gesandt, aber mit der Bestimmung, auf Neukaledonien das Missionswesen zu begründen. Mit den beiden Missionspionieren Rougeyron und Viard und zwei Brüdern landete er am 21. Dezember 1843 auf der Höhe von Balad im Nordosten der Hauptinsel. Die Anfänge sollten äußerst schwer sein. Die erste Schwierigkeit ergab sich aus der vollständigen Unerforschtheit der Sprachen. Eine zweite aus der jahrelangen Sorge für den täglichen Unterhalt; nach zwanzig Monaten waren die Missionare noch stets ohne genügende Nahrungsquellen. Schlimmer noch gestaltete sich das dritte Hindernis, die furchtbare Vertiertheit dieser schon von Cook als wenig sympatisch geschilderten wilden Kannibalen, die nach Rougeyrons Zeugnis die primitivsten Naturgesetze vergessen zu haben schienen. Wiederholt drohte den Missionaren der Tod seitens der Kopfjäger und Menschenfresser. So wird es begreiflich, daß nach vier Jahren kaum 600 Erwachsene als Katechumenen im Unterricht waren. Es kam noch eine vierte Schwierigkeit hinzu, die direkte Verfolgung. Seit 1846 vollzog sich unter den Augen der Eingeborenen ein grauenhafter Menschenhandel seitens gewissenloser europäischer Menschenpiraten, welche die leichtgläubigen Insulaner auf ihre Schiffe lockten, um sie in Neuseeland in die Plantagen und Minen nach Südamerika, Australien usw. zu verfrachten. Gleichzeitig wurden die Missionare verleumdet und der schlimmsten Zauberei geziehen. Der Haß gegen die Glaubensboten stieg gewaltig. Auf einem Kriegsrat der Häuptlinge um Balad

⁵ *Literatur: Neukaledonien.* — Msgr. Blanc, *Sous l'Etendard de Marie*, Paris 1920, 94/114. — Piolet IV 253—332. — Schwager SMB 06, 26. 42. — Freitag MK 257. — MC 1931, *La Calédonie 1843—1931* p. 456—460 (von A. Landès). — Cl. Mayet, *Le premier Vicaire apostolique de la Nouvelle-Calédonie* ou Msgr. Douarre, Lyon 1879, 2. éd. 2 Vol. — E. J. M. Chaumette, *Vie de Msgr. Douarre*, Riom 1880, 71 pp. — B. Goubin SM, *Les Missionnaires de la N. Cal. Leur propriété et leur prétendu négoce*. Saint Louis, (N.-C.) 1898. *Défense contre le Radical qui avait accusé la Mission.* — F. Luneau, *Oeuvre des Catéchistes (en Calédonie): Annales de Marie* 1927 t. III n. 36 605/612. — MC 1944, 6 ss. Guy de Bigault, *Premier Centenaire de la Mission de la Nouvelle-Calédonie.* — RHM 1928, 384—390 *protest. activité*, in: N.-C. — *Montrouzier*: vgl. seine Werke über Botanica in RHM 32, 258 (*Bibliographie des Miss. Maristes.*). — De Rouvray, L., *Un homme de cran, Guillaume Douarre, premier évêque de la Nouvelle-Calédonie.* Paris 1946.

herum wurde einstimmig der 17. Juli 1847 für die Ermordung aller Weißen beschlossen. Besonders verlockend für die Eingeborenen war, daß in den Missionsbaracken Vorräte und wissenschaftliche Geräte einer Forschungsgesellschaft und zuletzt auch alles Material des für die Salomonen bestimmten Msgr. Epalle und seiner Gefährten geborgen war. Tatsächlich erfolgte der Überfall. Hierbei wurde Br. Blasius Marmiton erschlagen, während bei der Plünderung der genannten Vorräte die übrigen sich noch retten konnten. Auch auf der zweiten Station Pueblo war ihres Bleibens nun nicht mehr. Glücklicherweise konnte ein französisches Kriegsschiff sie am 9. August rechtzeitig nach Sidney in Sicherheit bringen.

Von hier aus bezogen Rougeyron und Grange die im Süden der Neuen Hebriden gelegene Insel Annatom (= Anneityum), mußten aber vor den protestantischen Predikanten weichen. Auch auf den Loyaltyinseln, Halga, Uvea usw. war ihres Bleibens nicht. So richteten sie sich auf der Fichteninsel Kunié ein. Noch im gleichen Jahre 1849 versuchten von hier aus der aus Frankreich heimgekehrte Msgr. Douarre, P. Rougeyron und weitere drei Patres, Balad und Pueblo wieder zu besetzen, mußten aber wieder vor der Wildheit der Kannibalen weichen. Während Msgr. Douarre mit den andern Missionaren nun die Fichteninsel missionierten, brachten P. Rougeyron und Gagnère zahlreiche junge Christen und Katechumenen nach dem 1 500 Kilometer entfernten Futuna, wo sie erzogen und viele für den späteren Katechistendienst herangebildet wurden. Mit Hilfe dieser Katechisten machte Msgr. Douarre 1852 im August einen dritten Versuch zur Gründung einer Station auf Balad. Und diesmal gelang es wirklich. Aber der Missionsbischof selbst stand am Ende seiner Kräfte. Bei der Pflege von Kranken in einer Seuche ließ er 1853 sein Leben.

Das folgende halbe Jahrhundert von 1853 bis 1903 brachte in langsamer, aber stetiger Entwicklung die Christianisierung der neukaledonischen Inseln. Der erfreulichen Wende in der Gesinnung der Eingeborenen gegenüber den Missionaren sogleich nach dem Tode von Msgr. Douarre folgte leider alsbald ein Jahrzehnt des Mißtrauens und der Aufstände, als Frankreich 1853 Neukaledonien annektierte. Die beiden aufblühenden Stationen im Nordosten Balad und Pueblo kamen direkt in Gefahr. Der neue Ap. Vikar Rougeyron (1853—1873) verpflanzte daher 120 Jungchristen in die Nähe der neuen französischen Hauptstadt Numea und gründete für sie und weitere Ankömmlinge die beiden Reduktionsdörfer Concepcion und Saint Louis, beide an der Südwestküste. Hier legten sie bald eine eigene Schiffswerft an, pflanzten Plantagen, unterhielten große Vieherden und andere Betriebe, wodurch sie den Unterhalt der armen Mission bestreiten konnten. Von hier aus bekehrten der als Naturforscher, besonders als Botaniker bekannte P. Montrouzier und P. Lambert mit Hilfe des greisen Häuptlings die Belepinseln. Auf der Fichteninsel blühten zwar seit 1848 die materiellen Betriebe der Mission, Plantagen, Sägewerk, Viehzucht, Handwerke, Bienenzucht usw. Aber die große Wildheit der Bewohner, der krasseste Aberglaube, verbunden mit einem grauenhaften Götzendienst, hielt die Eingeborenen von der Taufe zurück, bis 1854 der sterbende Häuptling seinen Untertanen die Bekehrung dringend anbefahl, so daß nach seinem Tode bald ganze Dörfer christlich wurden. — Nicht ohne langen und erbitterten Kampf kam es auf den bereits von Protestanten in Angriff genommenen Loyaltyinseln Maré, Lifu und Uvea zur Gründung von katholischen Gemeinden, die später besonders gut organisiert waren. In den sechziger Jahren faßte die Mission nach dem Zusammenbruch der Widerstände gegen das französische Kolonialregiment ziemlich überall auf Neukaledonien festen Fuß. Namentlich die Residenz Numea



wurde mit gediegenen Schulen, Hospital, Dispensarys, Plantagen usw. gut ausgebaut. Wäre jetzt nicht von seiten der Franzosen die Mission, statt gefördert zu werden, aufs schlimmste angefeindet worden, so wäre Neukaledonien heute vollständig katholisch.

Vor allem fügte der missionsfeindliche Gouverneur Guillaïn der Mission unersetzlichen Schaden zu (1863—1870). Der Provikar schrieb über ihn: „Er ist nicht, wie seine Vorgänger; er bedrängt unsere Christen, nimmt uns unsere Freiheit, Gutes zu tun.“ P. Schwager schreibt über ihn: „Er bevorzugte offen die Heiden, bedrückte die Katholiken, schloß die Missionsschulen, zwang zum Abfall, suchte durch Mißhandlungen von den Katholiken Zeugnisse wider die Missionare zu erpressen, bewachte diese auf Schritt und Tritt und verurteilte sie widerrechtlich zu Geldstrafen.“ Seine Amtszeit bildet eine der empörendsten Episoden in der Missionsgeschichte. Die folgenden Gouverneure waren wieder besser gesinnt. Aber in den siebenziger Jahren mehrten sich die Aufstände und führten dann 1877 zu blutigen Maßregeln. Die Mission erhielt jetzt größere Freiheit. Doch dann wurde Neukaledonien mehr und mehr mit Verbrechern aus Frankreich bevölkert, was bis 1931 ein neues großes Hindernis für das missionarische Wirken war. Beispiele und Verleumdungen verfehlten nicht, viele Heiden zu verstocken und auch die jungen Christen böse zu beeinflussen.

Auch der französische Kulturkampf wirkte sich in den Jahrzehnten der Jahrhundertwende besonders unter dem fanatischen Kirchenfeind und Gouverneur Feuillet von 1892 bis 1903 heftig aus. Die Tage Guillaïn's kehrten in verschlimmelter Form wieder. Das Eintreten der Missionare für die Rechte der Eingeborenen gab ihm oft Gelegenheit, sie als Kolonialfeinde Frankreichs hinzustellen und anzugreifen. Sein Ziel aber, sie ganz aus der Kolonie zu entfernen, erreichte er nicht. Radikale Missionsfeinde griffen die Mission wegen ihrer gediegenen Plantagen und anderer materiellen Betriebe an, als häufte sie unermeßliche Reichtümer auf und betriebe Handel en gros. Die Nachfolger Feuillet's lenkten wieder mehr ein.

Leider erhielt die Mission seit Jahrzehnten nur einen geringen Zuwachs an Personal von außen. 43 Priestern von 1923 entsprechen heute (1950) 43 aus- und 2 inländische; statt 27 französischer Brüder damals werden aber jetzt 29 aus- und 19 inländische gezählt. Die Schwesternzahl hat sich in derselben Zeit von 71 ausländischen auf 100 und von 35 eingeborenen auf 88 vermehrt. Die ersten zwei einheimischen Priester erhielt die Mission 1946. Erfreulicherweise mehrte sich gerade nach dem letzten Weltkriege das Personal. Schon in den achtziger Jahren wurde ein Versuch mit der Heranbildung einheimischer Priester in einem kleinen Seminar gemacht, mußte jedoch aufgegeben werden. Erst unter Msgr. Chanrion (1905—1937) kam ein kleines Seminar zu Kanala bzw. Nakety zustande. Es zählte 1946 36 Alumenen. Das Schulwesen der Mission liegt bei den Maristenschulbrüdern, Maristinnen und Josephsschwestern von Cluny in guten Händen. Es umfaßt z. Z. 68 Elementarschulen mit rund 5000 Kindern, je eine Normal- und Katechistenschule und einige kleine Mittelschulen.

Die Zahl der Bewohner variiert in den Angaben sehr stark. Msgr. Bresson bezifferte sie 1947 mit 61 000. Von den 34 000 Katholiken des Vikariats sind 18 000 Franzosen, von denen die meisten abgestanden, einige Tausend aber auch sehr eifrige und gute Katholiken sind, aus deren Reihen die Mission gute Berufe erhält. Neue Aufgaben sind der Mission erstanden durch die Zuwanderung von nahezu 10 000 Tonkinesen und 1000 Javanern. Für erstere ließ der Ap. Vikar einen tonkinesischen Priester kommen, für letztere wird jetzt damit begonnen. Heiden werden etwa 2700 übrig sein, dank der französischen antiklerikalen

Kolonialpolitik, aber auch 15 300 Protestanten, sowie 7500 Mohammedaner. Die große Insel ist zur Hälfte katholisch und protestantisch, die Belepinseln sind ganz, die Loyaltyinseln zu einem Drittel katholisch. Eines der schönsten Missionswerke ist die Pflege der Aussätzigen, worin sich die Maristinnen und Josephsschwester teilen. Vier Heime zählen 217 (nach römischen Angaben 185) Kranke. Zwei andere sind in protestantischer Betreuung.

VI. Hundert Jahre Neu-Hebridenmission⁶

Ein harter Steinbruch im großen Bereich der Weltmission ist die Maristenmission auf den Neu-Hebriden. Diese Inselgruppe zwischen dem 15^o und 19^o s. B. und dem 164^o bis 160^o ö. L. erstreckt sich in tausend Kilometer Länge von Süden nach Norden und ist etwa halb so groß wie das Rheinland. Im Gegensatz zu Neukaledonien, wovon es mehr als 1200 Kilometer trennen, ist das Klima echt tropisch, entnervend und mörderisch. Die Bewohner gehören der melanesischen Rasse an und sind Papuas mit den für die Missionierung sehr erschwerenden Eigenschaften einer verworrenen Vielgötterei, eines grauenhaften Zauberes und Kannibalismus schlimmster Art. Zu diesen Schwierigkeiten kamen von Anfang an noch besonders die Armut und wirkliche Not der Mission, große Verkehrshindernisse, verheerende Stürme sowohl auf dem Meere wie zu Lande für die Stationen und ganz besonders wieder die Hetze gegen die „Römischen Eindringlinge“. Kolonialpolitisch untersteht die ganze Gruppe noch einem englisch-französischen Doppeldominium.

Den ersten Christianisierungsversuch unternahm der protestantische Londoner Missionar John Williams, der aber gleich beim Beginn auf Eromanga von den Wilden erschlagen und verzehrt wurde. Ähnlich erging es bis 1873 noch weiteren Presbyterianerpredigern nebst 94 eingeborenen Katechisten derselben. Den Presbyterianern folgten 1849 die Anglikaner, deren Organisator 1855 Bischof Patteson wurde. Zu diesen beiden gesellten sich noch die „Church of Christ“ und die Siebentagsadventisten. Das Hauptarbeitsfeld aller dieser sind die nördlichen und die südlichen Inseln der Neu-Hebriden. Der Erfolg wird auf 10 000 bis 38 000 Anhänger geschätzt, die Zahl der Kommunikanten nur auf 1886. An Personal und Geldmitteln hat es ihnen nicht gefehlt. Katholischerseits hatten die 1848 von Balad und Pueblo auf Neukaledonien geflüchteten und eine Zufluchtsstätte suchenden Maristenmissionare P. Rougeyron und nach seiner Rückkehr mit neuen Missionaren aus Frankreich auch Msgr. Douarre auf der südlichen Insel Anneityum oder Annatom vergebens eine Niederlassung versucht. Drei Jahre später (1851) unternahmen die Patres Roudaire und Anliard auf einer der nördlichen noch nicht von Protestanten besetzten Insel einen Missionsversuch. Sie wurden mündlichen Berichten zufolge nicht vom Fieber oder Hunger, auch nicht von den Kannaken, sondern von den noch schlimmeren „Weißen Heiden“ ermordet. 1887 führte der Provikar von Neukaledonien vier Missionare nach den Neu-Hebriden und verteilte sie sogleich

⁶ *Literatur: Neue Hebriden.* — Schwager SMB 06, 26. — MC 1931, A. Landès, La Nouvelle-Calédonie, p. 460 ü. Neue Hebriden. — Spillmann, Südsee 154 ff. — Kr. u. Kar. 1927, 100 ff. Aus dem Rundschreiben v. Msgr. Douceré. RHM 28, 390—395 Protest. Mission. — MC 1948 n. 3 426 I. 7. 48, 116 ss. Fortschritte. — Kr. u. Kar. 1927, 100: 25 Jahre Neue Hebriden. — MC 1927, 187. 199. Msgr. Douceré, Noces d'argent de la Mission des Nouvelles-Hebrides. (Kr. u. Kar. 1927 ist Übersetzung hiervon.). — Fidesbericht 1947 no. 815/133, im Kriege Soldaten usw.

auf die mittleren, weder von den Anglikanern noch von den Presbyterianern besetzten großen Inseln: Vaté, Santo, Malicolo, Pfingstinsel und Ambrym. Auch zwei Brüder, zwei christliche Familien aus Numea und zehn junge Leute von verschiedenen Stationen Neukaledoniens waren an der Neugründung beteiligt. Unter unsäglichen Schwierigkeiten von seiten der Eingeborenen, der Sekten, der missionsfeindlichen Kolonialweißen usw. gelang zwar dieser Missionsversuch. Aber die Erfolge blieben doch recht gering. Nach vierzehnjähriger Missionsarbeit zählte die Mission bei ihrer Erhebung zur Ap. Präfektur im Jahre 1901 auf 14 Stationen mit 22 Priestern erst gut 1000 Katholiken und bei der Errichtung des Vikariates Neu-Hebriden 1904 erst 1200. Auch weiterhin blieben die Zahlenergebnisse bescheiden:

1923	58 000	Bewohner	2 110	Katholiken
1932	53 000	Bewohner	3 416	Katholiken
1948	60 000	Bewohner	4 871	Katholiken

Am besten ist es mit der Pfingstinsel bestellt, wo nicht bloß die heidnischen Eingeborenen, sondern auch die protestantischen en masse zur katholischen Kirche hinneigen. Übrigens sind auch bei den Katholiken nahezu 2000 Weiße mitgezählt. In dem Bericht an die Fideszentrale in Rom von 1947 ist die Rede von 6573 Katholiken und wird betont, daß von 1939 bis 1945 sich die Christenzahl verdoppelte. Sie müßte aber noch viel größer sein, wenn nicht die große Sterblichkeit so viele Opfer forderte und wenn das Missionspersonal zahlreicher wäre. Die Zahl der Priestermissionare sank sogar von 25 im Jahre 1903 auf 22 im J. 1928 und auf 15 im J. 1945. Außer ihnen wird nur 1 Bruder genannt nebst 40 Schwestern und der Nachwuchs von 1938 bis 1947 mit 3 Missionaren und 5 Schwestern beziffert. Einheimisches Personal gibt es überhaupt nicht außer 54 Lehrern und Katechisten, für die in Port Vila, der bischöflichen Residenz, und auf Ambrym ein Seminar besteht. Noch in ganz kleinen Anfängen befindet sich das Kleine Seminar für einheimische Priester. Trotz der bitteren Armut der Mission und der fortwährenden Zerstörung kaum wiederaufgerichteter Kirchen, Kapellen und Stationen durch Zyklone, vulkanische Einflüsse, Fluten usw. zeichnet sich die Mission, wie auch andere ozeanische Maristenmissionen, durch ihre vielen kleinen, aber prachtvollen Kirchen aus. Vor allem wird das Glaubensleben der Neuchristen als vorbildlich gepriesen. Es gereichte während des Krieges der amerikanischen Besatzung nicht wenig zum Staunen. Leider wirkte sich das lockere Soldatenleben keineswegs fördernd auf die einfachen Verhältnisse der Gemeinden aus. Das Klima raffte in den ersten 25 Jahren seit Errichtung der Ap. Präfektur 1901 nicht weniger als 11 Priester, 1 Bruder und 6 Schwestern hinweg. Viele andere wurden von den schwierigen und wenig fruchtbaren Missionsverhältnissen gleichsam gebrochen und wandten sich günstigeren Missionsfeldern zu.

VII. Die Salomoninseln. Vikariat Nordsalomonen⁷

Vielleicht das schwierigste Missionsfeld der Maristen in Ozeanien ist das auf den Salomoninseln, die ihren Namen vom Entdecker Mendana 1568 erhalten haben. Zuerst von den ozeanischen Inselgruppen entdeckt, von Cook 1766/67

⁷ *Literatur Salomonen.* — Die Helden der Salomonen, in: Kr. u. Kar. 1904/05, Artikelserie 1 ff., 33 ff. usw. — P. Brugmanns, Die ersten Missionare auf den Salomonen, Kr. u. Kar. 1933, 290 ff., 321 ff., 359 ff. — John Walter, The Solomon Islands. In Catholic Missions. N. York 1929, 18 ss. — Dom Maternus

wiederentdeckt, traten die Salomonen zuletzt in die Reihe der kolonisierten und missionierten Südseeinseln ein. In 1200 Kilometer Länge erstrecken sie sich in der Richtung von Südost nach Nordwest zwischen dem 166° und 155° ö.L. und reichen bis zum Äquator heran. In zahllose Stämme zerspalten unter jeweils wenig einflußreichen Häuptlingen oder Königen, gelten die Salomonesen zum Teil jetzt noch als die wildesten und grausamsten Kannibalen, voll Mordlust, kriegerisch, verschlagen und, von einigen ackerbaureibenden Stämmen abgesehen, als sehr faul und für geistige Dinge abgestumpft. Nirgends in der Heidenwelt ist das Weib so mißachtet und sklavisch behandelt, seine Lage darum so traurig, wie auf den Salomonen, nirgends sind Polygamie und Kindsmord so allgemein wie hier. Die Volkszahl hat sich darum auch zusehends vermindert. Um 1900 zählte man noch 170 000 bis 200 000; 1931 waren es noch rund 90 000. Alle Schwierigkeiten der ozeanischen Missionen scheinen sich auf dem salomonesischen Missionsfelde verdichtet zu haben, besonders auch die Verkehrsschwierigkeiten, das fieberreiche und mörderische Klima, die tiefe Kulturstufe der im übrigen doch bildsamen Insulaner, der Stumpfsinn und die rücksichtsloseste Wildheit, Kannibalismus und alle Laster eines Volkes, das keine moralischen Empfindungen mehr zu kennen scheint.

Die erste Entdeckung ging von Peru aus. 1567/68 landete Alvaro Mendana de Neyra mit vier Franziskanern auf Santa Isabel, wo am 9. Februar die erste heilige Messe dargebracht wurde. Die geplanten Bekehrungsversuche scheiterten bald an der kannibalischen Wildheit der Bewohner, die zehn Spanier ermordeten und fraßen. Unverrichteter Sache kehrte die Expedition schon am 8. August 1568 nach Peru zurück. Die eigentliche Inangriffnahme der Mission auf den Salomonen begann, als Rom 1844 die Maristen mit dem Riesenvikariat von Melanesien und Mikronesien betraute. Der Ap. Vikar Msgr. Epalle stieß von London aus am 1. Dezember auf einem französischen Kriegsschiff mit 7 Patres und 6 Brüdern nach Santa Isabel vor. Schon nach wenigen Tagen wurden sie bei einer Erkundigung an der Küste überfallen, Msgr. Epalle tödlich getroffen und seine Begleitschaft verwundet. Daraufhin ließen sich die Überlebenden insgesamt auf der südlichsten Salomoninsel San Cristobal nieder.

Spitz OSB, *Twenty five years apostolate in the Salomon Islands*. Catholic Missions 1924, 193—198. — *Nouvelles léproseries aux îles Salomons*, in: MC 1950, 142. — *Emigranten voor God II*, 352 ss. S. Salom. (holländisch Vik.). — Roelofs, *Smartelijke kruisweg van de Salomoneesche Missiën*. Kerk e M 1946 October. — J. Schmidlin, *Salomonenmission: Nord-Salomonen*. Jubiläumsbuch 1912. — O'Reilly, *Activité protestante. Nord-Salomonen* 399 ss., bes. 395 ss. — Kerk en Missie 1946 Januari 13 ss.: *Zuid-Salomon-Eilanden, ontdekking-Nieuwe Contactname-voor goed naar de Salomon-Eilanden*. — Ebenda 1945 April 40 ss. *Makogai, de Parel der Zuidzee (Aussätzigenkolonie)*. — H. H., *Frauenschicksal auf den Salomonen*. Kr. u. Kar. 1930, 38—41. — Bischof Raucaz, Ap. Vikar, *Die Entdeckung der Salomoninseln*. Kr. u. Kar. 1930, 135 ff., 164 f. — Freitag, *Rundschau auf d. Missionsfelde (Krieg)*, MR 1947, 50. — ZMR 1936, 227 ff. und KM 1936, 110 ff. *Statistik Nord-Salomonen*. — RHM 1928, 399—402 *Protestant. Mission*. — *Le Missioni Cattoliche*. Roma 1950, 471 s. *Generalstatistik (Rom 1948)*. — Kr. u. Kar. 1927, 38 ff., *Das Arbeitsfeld der Nord-Salomonen*. — *Zur Vorgeschichte (Msgr. Epalle-Mailänder 1845/1855) siehe „Pioniere der Südsee“*. Zum goldenen Jubiläum der Herz-Jesu-Mission von Hiltrup. 1882—1932. Hiltrup 1932, S. 13—18 (ausführlich). Eingehender behandelt von P. Dupeyrat MSC, in: *Papouasie*. Issoudun 1935, 21—29. — P. J. B. Poncelet SM, *Das Unterrichts-wesen auf den Nord-Salomonen*. Kr. u. Kar. 1933, 353—355.

Fast zwei Jahre lang harrten sie hier in den denkbar größten Entbehrungen und trotz aller Fehlschläge aus. P. Collomb erhielt seine Ernennung zum Nachfolger Msgr. Epalle's. Während er in Neuseeland zum Empfange der Bischofsweihe weilte, fielen die Patres Jacquet und Paget und Bruder Hyazinth unter den Keulen der Wilden. Die Übrigen wurden vom Fieber schwer heimgesucht. Der neue Bischof siedelte mit ihnen darum 1848 nach Woodlark zwischen Neuguinea und Neubritannien über, wo ein neuer Ausgangspunkt für die melanesische Mission geschaffen werden sollte. Als auch hier das Klima die missionarischen Reihen lichtete und am 16. Juli 1848 Msgr. Collomb und kurz darauf P. Villien hinwegraffte, wurde die ganze Mission aufgegeben. Rom selbst entthob die Maristen in Anbetracht der andern opferreichen ozeanischen Missionen der schweren Last und betraute 1852 damit das junge Mailänder Missionsseminar. Mit heiligem Enthusiasmus zogen sogleich sieben Missionare nach Woodlark aus. Sie bekamen sehr bald dieselben Schwierigkeiten wie die Maristen zu fühlen. Vor allem bemächtigte sich ihrer durch die Ermordung ihres Mitapostels Mazzuconi große Verzweiflung wegen der Bekehrung der wilden Papuas. 1855 kehrten sie nach Italien zurück.

Das Vikariat der Nordsalomonen

Das katholische Missionswerk auf den Salomonen ruhte praktisch bis 1897, obwohl es juridisch bei der Aufteilung des Vikariats Melanesien 1889 an die Herz-Jesu-Mission von Neupommern kam. Inzwischen verbreiteten sich die protestantischen Kirchen und Sekten auf denselben. 1897 teilte Rom erneut die Salomoninseln den Maristenmissionaren zu und errichtete gleichzeitig die Ap. Präfektur der Nordsalomonen unter der zeitweiligen Administration des Ap. Vikars von Samoa Msgr. Broyer und die Ap. Präfektur der Südsalomonen unter vorläufiger Administratur von Msgr. Vidal des Fidschivikariats.

Msgr. Broyer begann mit den Patres Etienne, Flaus und Englert und samoanischen Katechisten zunächst auf den Shortlandinseln, die aber schon 1899/1900 in englischen Besitz und so zur Mission der Südsalomonen übergingen. Dann wandten sich die Missionare der Hauptinsel Bougainville zu, wo 1901 Kieta an der Ostküste, Buin im Süden 1904, Karomira im Südosten 1907 und später Bainoni im Westen als Ausgangspunkte für die Missionierung entstanden. 1910 wurde auch mit der Missionierung der Insel Buka begonnen. Anfänglich war bei den Erwachsenen nichts zu hoffen, und man mußte sich mit den Kindern zufriedengeben. Auch galt es, durch Anlegen von größeren und kleineren Pflanzungen für die einzelnen Stationen und die Gesamtmission Lebensquellen zu schaffen, sowie durch gründliches Sprachstudium, Verfassung von Katechismen und anderen kleineren Schriften der eigentlichen Mission vorzuarbeiten. Erst 1904 öffneten die Missionare ihre Knabenschule mit 15 Anfängern. In demselben Jahr erhielt die Mission auch ihren ersten Ap. Präfekten in dem missionserfahrenen P. Forestier. Zwei Jahre später gab es in der Mission 150 Katholiken mit 6 Priestern, 3 Brüdern, 5 Schwestern, 7 Katechisten, 2 Hauptzentren zu Poporag (Shortlandinseln) und Kieta, 12 Nebenstationen, 5 Schulen mit 150 Kindern und 2 Kirchen. 1912 war das Personal beinahe verdoppelt und die Christenzahl auf 480 angewachsen, die der Katechumenen auf 649, der Schulkinder auf 443. Man war also, wie allenthalben in Ozeanien, langsam mit dem Tausen. Im Ersten Weltkrieg kam das Missionswerk ziemlich zum Stillstand, um alsdann unter britisch-australischem Mandatsregime tatkräftig einzusetzen. 1922 waren es bereits 3000 Katholiken und Katechumenen, 16 Schulen mit 900 Kindern und 10 Kirchen mit 52 Kapellen.

Obwohl die Nordsalomonen erst 1930 zum Ap. Vikariat erhoben wurden, überholten sie die Südsalomonen ganz bedeutend. Standen sie 1926 mit 3500 Katholiken noch an zweitletzter Stelle der 8 Maristenvikariate, so 1936 bereits an erster mit 20 522 Katholiken, d. i. einem Drittel der 58 484 Seelen zählenden Bevölkerung gegenüber nur 5591 Protestanten. Unaufhaltsam ging es nun voran. Trotz des furchtbaren Krieges waren 1949 30 244 Getaufte und 4455 Katechumenen im Vikariat. Bischof Wade brachte in Australien eine „medizinische Hilfsgesellschaft“ für die Maristenmissionen zustande, die es ihm ermöglichte, 1935 zwei größere Missionshospitäler zu gründen und so auch der Kindersterblichkeit zu steuern. Schon 1934 hatte die Mission ihre ersten Flugmaschinen und neue Motorschiffe für den schwierigen Besuch der Inseln und Stationen erhalten. In großzügiger Weise überließ die australische Regierung der Mission das Schulmonopol. An der Spitze des Missionsschulwesens steht die aus den beiden Instituten von Buka und Buin vereinigte Katechistenschule (Lehrerseminar). Jedes Dorf im Missionsgebiet hat seine kleine Dorfschule mit einem Katechistenlehrer, während drei große Zentralschulen auf den Hauptzentren unter der Leitung eines Missionars stehen. 1933 kam auch das erste Noviziat der einheimischen Schwestern zu Turriboiru zustande. — Schreckliche Zerstörungen erlitt die Mission durch den Zweiten Weltkrieg. Fast sämtliche Stationen mit ihren Kirchen, Kapellen, Schulen und Pflanzungen wurden vernichtet. 13 Patres, Brüder und Schwestern kamen meist gewaltsam ums Leben. Bischof Wade selbst entkam durch eine abenteuerliche Flucht mit 7 Patres und 11 Schwestern durch die Wälder auf ein amerikanisches Unterseeboot. Vier Patres und 7 Schwestern mußten ins Konzentrationslager nach Rabaul wandern, wo es ihnen schlecht ging. So mußte nach dem Kriege fast alles von Grund auf wieder aufgebaut, neue Plantagen angelegt und das Christenvolk wieder gesammelt und erneuert werden. Die letzte Zahlenübersicht berichtet 1950 von 33 Priestern, 6 ausländischen und 3 einheimischen Brüdern, von 35 weißen und 8 salomonesischen Schwestern, 523 Katechisten und Lehrern, sowie 8 Großen Seminaristen in Lano. Die Zahl der Kirchen ist auf 35 und die der Kapellen auf 400 gestiegen. Das jüngste Kind der Mission ist ein kleines Aussätzigeninstitut. Zu großen Hoffnungen berechtigen vor allem auch 499 Elementarschulen mit 4930 Schulkindern. Die gehobenen Schulen warten aber noch der Auferstehung.

VIII. *Das Vikariat Südsalomonen*

Die ebenfalls im Jahre 1897 auf den britischen Südsalomonen errichtete Ap. Präfektur entwickelte sich anfänglich bedeutend schneller als die nördliche. Msgr. Vidal landete mit 3 Patres und 9 Fidjikkatechisten 1898 auf der kleinen Floridainsel und erwarb mit Hilfe englischer Beamten und Grundbesitzer die Insel Rua Sura für 3000 Franken. Hier machte er Olea zum Ausgangspunkt der Missionstätigkeit. Im folgenden Jahre gelang es, auch auf Guadalcanar in Avuavu und Tangarare Fuß zu fassen. Aber die weitere Entwicklung ging nicht ohne schwere Kämpfe mit der protestantischen Mission und ohne Lebensopfer vor sich. Im Jahre 1902 ernannte Msgr. Vidal P. Bertreux zum Ap. Visitator, Superior und Präfekten. Bei der Erhebung der Präfektur zum Ap. Vikariat im Jahre 1912 wurde er auch sein erster Bischof. Bis zu seinem Tode im Jahre 1919 hat er in siebenzehnjähriger aufopferungsvollster Hingabe die Mission äußerlich wie innerlich ausgebaut und befestigt trotz aller methodistischen Intrigen und Angriffe. Im Jahre 1906 stand die Ap. Präfektur noch ziemlich gleich an Personal, Stationen, Schulen und Katholiken mit der Nordpräfektur. Bis 1923 aber überflügelte sie die nördlichen Salomonen ganz bedeutend und

zählte in diesem Jahre schon 6122 Getaufte auf 8 Haupt- und verschiedenen Nebenstationen. Seit 1926 blieben dann die Südsalomonen zurück trotz des stärksten Kräfteinsatzes. 1928 gründete Msgr. Raucaz (1920—1934) eine Katechistenschule, aus welcher bis 1943 192 Katechisten und 4 Katechistinnen hervorgingen. Sein Nachfolger Msgr. Aubin ließ ihr eine Normalschule anschließen, die in zehn Jahren 51 Lehrpersonen hervorbrachte. Eine kleine Druckerei bestand schon seit 1910 in der bischöflichen Residenz Visale. Unmittelbar vor dem Zweiten Weltkriege zählte die Mission 10 380 Katholiken von 60 000 (?) Bewohnern. Die Japaner besetzten über die Hälfte der Inseln, was die Evakuierung der meisten Missionare nach Sidney zur Folge hatte. Auf Guadalcanar wurden zwei Patres und zwei Schwestern ermordet. Die Bevölkerung sank um ein Drittel durch Deportationen, Hungersnot, Epidemien, Gewalttaten usw. Beim späteren Wiederaufbau der Mission empfand man ganz besonders den Verlust sämtlicher Missionsfahrzeuge bis auf 2 kleine Schoner von 7—8 Tonnen und 2 noch kleinere Motorboote. Die Berührung mit den amerikanischen Soldaten während der amerikanischen Besetzung soll auf die Eingeborenen vorteilhaft eingewirkt haben; nur beklagt Msgr. Aubin als böse Folge des Krieges die zunehmende Gewinnsucht und selbst eine langsam emporkommende Unabhängigkeitsbewegung. Obwohl die Mission der Südsalomonen nach Beendigung des Krieges fast überall, wie vor 45 Jahren, wieder von vorn anfangen mußte, ist sie doch schon wieder in vollem Aufblühen begriffen mit 22 Patres, 8 Brüdern und 13 einheimischen und 29 ausländischen Schwestern, 229 Katechisten und 46 Lehrern für 15 234 Getaufte und 728 Katechumenen. Das Schulwesen der Mission setzt sich zusammen aus 51 Elementarschulen mit 684 Schülern und 282 Schülerinnen. Die Propagandaberichte nennen 18 (?) Mittelschulen mit 401 Jungen und 360 Mädchen und eine höhere Schule mit 56 Schülern. Fünf Krankenhäuser, 9 Armenapotheken, einige Waisenhäuser und seit 1949 auch ein kleines Aussätzigenheim zeigen die Mission auch in der Caritas auf gutem Wege. Angeblich sind auf den Südsalomonen 600 Leprakranke. Regierung und Mission taten sich zusammen, um in einer alten Pflanzung mit vier Wohnhäusern Kapelle und Heim für die leitenden Maristinnen einzurichten. In den beiden Vikariaten Nord- und Südsalomonen leben nach protestantischen Quellen 98 105 Bewohner, nach katholischen Angaben 138 500. 54 173 Protestanten, davon 11 965 Kommunikanten, stehen 45 478 Katholiken gegenüber. Man rechnet sicher noch mit über 30 000 Heiden. Nicht ohne gute Auswirkung kann die 1950 erfolgte Konversion einer ganzen anglikanischen Schwesternkongregation mit ihrer Stifterin, Mutter Margaret, die auf Guadalcanar, Malaita und Makera wirkten, bleiben.

KLEINE BEITRÄGE

DER X. INTERNATIONALE AKADEMISCHE MISSIONS- KONGRESS IN AACHEN 2.—5. JUNI 1952

Es ist vielleicht gut, daß dieser Bericht erst vier Wochen nach Beginn des Kongresses geschrieben wurde, wo nicht der unmittelbare, persönliche Eindruck allein die Feder führte, sondern auch die gesamten, bis jetzt erschienenen Presseberichte und das briefliche Echo der Teilnehmer der von der ZMR gewünschten kurzen Übersicht zugrunde gelegt werden können.

Alle sind sich darüber einig, daß der Kongreß unter der Leitung des Herrn Fürsten Erich von Waldburg zu Zeil formal und inhaltlich wohl gelungen ist. Das In- und Ausland hat die hervorragende Organisation gerühmt, um die sich die verantwortlichen Männer in monatelanger Vorbereitung gesorgt hatten. Der gerade kurz vor dem Kongreß einsetzende Sturm der Anmeldungen nötigte zu schwierigen Umdisponierungen hinsichtlich der Räumlichkeiten und der Unterbringung von etwa 1200 Teilnehmern in einer vom Kriege schwer heimgesuchten Stadt. Das Problem wurde gelöst. Alle, und besonders die Ausländer, rühmten den herrlichen Geist dieser Versammlung aus Angehörigen von 27 Nationen. Das war die kostbarste Gabe dieses Missionskongresses. Er wickelte sich ab als ein permanentes Fest der Freude im gemeinsamen Besitz eines die Völker verbindenden Glaubens und hatte in allem einen missionarischen, aktiven Grundzug.

Die Pariser „La Croix“ leitete ihren Bericht mit den Worten ein: „Wie in Wien, im Jahre 1950, ja mehr noch als in Wien, wo die Nähe des „Eisernen Vorhangs“ den Zustrom begrenzte, hat der Internationale Akademische Missionskongreß zu Aachen einen gewaltigen Erfolg gebracht.“ Nach einer der letzten Versammlungen der Tagung fragte der Berichterstatter (Kanonikus Gaquère) den Unterzeichneten, welchen ideellen Generalnennen man diesem Kongreß wohl geben könnte. Die Antwort war: „Schreiben Sie: Pour l'essor de la catholicité.“ Tatsächlich erhielt der Bericht (N. 21 094 vom 19. 6. 52) diesen Obertitel, in dem uns die dynamische Zentralidee der Zusammenkunft am besten ausgedrückt erscheint.

Wenn man die Wiener Veranstaltung mit jener von Aachen vergleicht, so möchte man sagen: Der Wiener Missionskongreß war repräsentativ stärker durch die aktive Teilnahme des gesamten österreichischen Episkopats, des Bundeskanzlers und vor allem des Unterrichtsministers. In Aachen war der deutsche Episkopat nur durch den Ortsbischof vertreten. Um so mehr Freude erregte es, daß sieben Missionsbischofe, darunter der neue einheimische Bischof von Ranchi in Indien, die Veranstaltung mit ihrem Besuche beehrten. Die höchsten Bundesbehörden hatten Vertreter gesandt, während von der Regierung Nordrhein-Westfalens der Arbeitsminister Ernst das Wort ergriff.

Eine besondere Note hatte der Aachener Kongreß durch die Tatsache, daß die Propagandakongregation, „um die wissenschaftliche Bedeutung des Kongresses schärfer hervorzuheben und in der Überzeugung, daß durch diesen Kongreß die missionswissenschaftlichen Studien, deren Wiege in Deutschland stand, zum Nutzen der Missionen einen weiteren Aufstieg nehmen werden“, P. Joh. Rommerskirchen, OMI, zu ihrem offiziellen Vertreter ernannte, der bei der Festlichen Akademie den Satz prägte: „Deutschland ist kein Missionsland, aber es

muß ein Land von Missionaren sein.“ P. Rommerskirchen gab auch dem Wunsche Ausdruck, daß der Hl. Franz Xaver, dessen 400. Todestag wir in diesem Jahre begehen, mit allen seinen natürlichen und übernatürlichen Gaben und Gnaden der Schutzherr des Kongresses sei.

Der Hintergrund der Wiener Veranstaltung war das leidende katholische Österreich, das zum Teil den Formen seines Lebens von gestern nachtrauerte, zum Teil aber entschlossen nach neuen religiösen Wegen suchte, war die Fünfzonenstadt Wien und die unmittelbare räumliche Nähe der Sowjetmacht. In Aachen war die Besetzung kein Hindernis für das absolute Freiheitsgefühl des Kongresses. Die Tatsache, daß diese Zusammenkunft in der Stadt Karls des Großen stattfand, hatte gewiß eine kulturpolitische Nebenbedeutung für die Besucher aus dem westlichen Raum. Aber die ganze Veranstaltung war im Grunde aus dem Milieu völlig hinausgehoben. Das gab ihr eine vielleicht größere spirituelle Freiheit und Dynamik. Als besonders wertvoll erwies sich die vorherige Fühlung des Vorbereitenden Komitees des Kongresses mit den Missionskreisen Frankreichs, Belgiens, Hollands und der Schweiz. Die Ausländer kamen größtenteils in eine durch persönliche Kontaktnahme schon vertraute Atmosphäre. Leider konnte mit den Missionskreisen Spaniens keine Fühlung genommen werden, weil der Kontaktapparat noch nicht eingespielt war. Es wäre zu wünschen, daß der Plan von P. Masson SJ, dem Leiter des Missionssekretariats der Pax Romana (der dem Kongreß unermüdliche und kostbare Hilfe leistete), Wirklichkeit würde, die nächste Zusammenkunft in Spanien zu halten. Unvergleichlich stärker als in Wien waren die Farbigen vertreten, die man natürlich aus den Universitätsstädten der westlichen Länder leichter heranzubringen konnte, während freilich der Nahe Orient in Wien stärker vertreten war. Die Kongreßleitung hatte sich auch bemüht, alle Teilnehmer bei den Verhandlungen wirklich zu aktivieren, indem man die Zahl der Vorträge, die durch kurze Korreferate ergänzt wurden, rigoros einschränkte, um unter allen Umständen ausreichend Gelegenheit zu Diskussionen zu geben. Die große Zahl der Teilnehmer war freilich ein Hindernis für die Bildung kleinerer Diskussionsgruppen. Aber es gelang doch, arbeitsfähige Gruppen von 100 bis 200 Teilnehmern zu bilden. Der sachliche Ertrag dieser Diskussionen war vielleicht nicht sonderlich groß, der psychologische, arbeitspädagogische um so größer. Es ist bei diesen Erörterungen bisweilen sogar sehr lebhaft zugegangen.

Die Aufspaltung des Gesamtkongresses am letzten Nachmittag, z. T. bedingt durch Sonderveranstaltungen und berufsmäßige Aufgliederung der Teilnehmer, hat der Geschlossenheit des Kongresses sichtlich Eintrag getan, da jeder nur einer der Veranstaltungen beiwohnen konnte. Der Referent war beruflich an den Aussprachekreis über das „Laicat Missionnaire“ gebunden und kann deshalb alle anderen Veranstaltungen dieses Nachmittags nur kurz erwähnen. Es wurde ihm mitgeteilt, daß in der Versammlung der Unio Cleri Prof. Josef Pascher aus München ein ausgezeichnetes Referat über die Missionsaufgabe in pastoraltheologischer Sicht hielt, das auf dem Grundgedanken aufgebaut war: Die christlichen Gemeinden waren sich in der ersten Zeit durchaus bewußt, Glieder des Corpus Christi Mysticum zu sein. Sie wußten um die Pflicht, den Wachstumsdrang der Kirche zu entfalten. Das Problem der unzulänglichen Christen nötigte allmählich, den größeren Teil der an sich für das Wachstum bestimmten Kraft auf die Erhaltung der Gemeinden zu verwenden. Die zweite Aufgabe kann nicht gestrichen werden, aber alles, was an Energie dem Wachstum entzogen wird, geht auf Schuldkonto. Wird die ganze Energie auf die Er-

haltung der Gemeinde verwandt, dann ist deren Leben steril geworden. Wenn schon beide Aufgaben sein müssen, dann hat die Mitarbeit am Wachsen der Kirche den Vorrang. Nur diese Arbeit führt uns der Parusie entgegen, weil nur sie das Gottesreich voranträgt. — Die grandiose Abschlußkundgebung vor dem Aachener Dom, die Kongreßteilnehmer und Volk zu einem missionarischen Bekenntnis von einzigartiger Prägung zusammenführte, hat die Einheit der Tagung am Schlusse wiederhergestellt.

Ein Problem besonderer Art haben die letzten beiden Akademischen Missionskongresse sichtbar werden lassen. Diese Kongresse sollten Tagungen der Laien sein und sie vor die Verantwortung der Führung und Aktion stellen. Die Teilnahme von Priestern (Theologen) und Ordensleuten sollte sich deshalb in einer gewissen Grenze halten. Die Missionswissenschaftler, erfahrene Frontmissionare und die Studentenseelsorger wären auf keinen Fall zu entbehren. Aber eine maßvolle „Entklerikalisierung“ dieser Kongresse wäre im Interesse des Erwachens einer verantwortlichen Laienaktion zu wünschen. Bei diesem Versuche würde man dann auch auf den großen Mangel an missionarisch gebildeten Laienführern stoßen, der dem Vorbereitenden Komitee in Aachen bei der Auswahl der Redner erhebliche Sorgen machte.

An innerem Gehalt standen die Tagungen in Wien und Aachen auf gleicher Stufe. Wien konnte freilich etwas mehr religiöse Aesthetik bieten. Dafür war in Aachen die theologische Gedankenführung gestraffter. Grundthema des Kongresses war die Enzyklika „Evangelii praecones“. Die Wahl dieses Themas hat der Propagandakongregation den Kongreß „doppelt wertvoll“ gemacht. Das Thema war „nicht zülig“; denn wenn bei einer Umfrage an der katholischen Universität Löwen seitens der „Revue de l'Aucam“ (vgl. Nr. 153, 1952, S. 11) noch nicht 20 Prozent der Studenten, die antworteten, wenigstens von der Enzyklika etwas gehört hatten, kann man annehmen, daß in Deutschland die Zahl noch geringer war. Das schöne Kongreßplakat (Erdkugel mit den Symbolen der vier Evangelisten), das bei einer Zusammenkunft mit den Studentführern in Bonn vor dem Kongreß von diesen einmütig abgelehnt, aber doch gedruckt wurde, hat zur Werbung für den Kongreß sehr viel beigetragen und fand die Bewunderung des Auslandes.

Die wesentlichen Gedanken und Wegweisungen der Enzyklika, soweit sie für das Auditorium von Interesse waren, sind in den sieben Hauptreferaten und den Korreferaten ausgeschöpft worden. Man hatte sich für einen psychologischen Aufbau der Referate entschieden. Später stellte sich freilich heraus, daß unter Umständen bester logischer Aufbau auch psychologisch am wirksamsten ist. Auf jeden Fall hätte das Referat über „die Kirche der Völker“ vor dem Referat über „die Mission im sozialen Umbruch der Zeit“ Platz finden müssen, vielleicht sogar vor dem Referat von Prof. Dr. Ohm über „Christen, Nichtchristen und Antichristen im Kampf um die Welt“, dessen sachlich berechtigter, erschütternder Ernst zunächst etwas lähmend wirkte. P. Charles SJ hatte seinen Auftrag nicht richtig verstanden. Er sollte nach dem Referat von Prof. Ohm, das die Größe der Aufgabe zeigte, mit den ihm gegebenen besonderen Gaben die missionarischen Energien der Studenten wecken, sprach aber in der Hauptsache über ein hochinteressantes Problem der praktischen Missionstheologie, dem die Adhortatio an die Studenten als eine Art von Annex angehängt war. Das Referat von P. Masson, kenntnisreich und theologisch tief, war für das Auditorium an eingängigsten, während die Referate von Peters über „die Kirche der Völker“ und von P. Dr. Maurus Heinrichs OFM über „Mystici Corporis“ sichtlich

mit der Schwierigkeit kämpften, schwierige theologische Fragen mundgerecht für Laien zu machen.

Dr. Candia hatte in seinem Referat über das „Laicat Missionnaire“ zu viel Vorkenntnisse der deutschen Hörer über das Wesen dieser Einrichtung vorausgesetzt. Dazu ging er mehr vom Kulturgeschichtlichen und der kulturpsychologischen Betrachtung des ausgehenden Kolonialzeitalters aus und verabsäumte dabei, das missionarische Laientum fest und sicher an die Aufgabe der Kirchen Gründung zu binden. Er verfehlte so in seinen auch theologisch nicht immer scharf genug geprägten Formulierungen den Zentralraum des Laicats.

In der Missionswissenschaftlichen Konferenz, die wider Erwarten ebenso gut besucht war, wie die anderen Veranstaltungen, sprachen Prof. Dr. Beckmann (Schweiz) über die Forderungen der Missionsgegenwart an die Missionswissenschaft, Prof. Dr. Bierbaum über Aufgaben der Profanwissenschaften in missionswissenschaftlicher Sicht und Prof. Dr. Steffes über Ethnologie und Religionsgeschichte im Dienste der Missionswissenschaft; anschließend war eine anregende Diskussion. In der Missionsärztlichen Konferenz sprach Direktor Dr. Jahn MSC über den missionsärztlichen Beruf. Auch für die Lehrerschaft wurde eine eigene Konferenz gehalten, die gut besucht war.

Das theologische Gesamtbild des Kongresses war außerordentlich befriedigend. Man muß sich immer vor Augen halten, daß solche Kongresse nicht mit mittelalterlichen Studenten zu tun haben, die gewissermaßen theologische Luft atmeten. Die große geistige Umformung der Welt, das moderne Missionsbild und die moderne Missionstheologie fanden auf dem Kongreß wirklich eine gute Darstellung. Überall leuchtete der Kirchenbegriff von „Mystici Corporis“ durch, in seiner Geistigkeit und Losgelöstheit von allen bestimmten Kulturformen, überall wurde aber auch die innere Katholizität der Kirche in ihrer ganzen Weite sichtbar. Prof. Dr. Thauen SVD wies darauf hin, indem er an Hand der Enzyklika den Vorrang des sozialfi Missionsziels proklamierte und alle sich daraus ergebenden methodischen Folgerungen zog. Damit war zugleich das Christentum in rein europäischer Form abgelehnt. P. Charles stellte die Mission vom phänomenologischen und theologischen Standpunkt aus als ein Problem der Akkulturation dar: der Hl. Geist muß im Missionswerk sprechen durch den Geist einer Kultur. P. Masson gab der Sozialaktion der Kirche letzte theologische Begründung, indem er sie auf die Aufgabe zurückführte, die Sünde zurückzudrängen und alles Geschaffene, auch die sozialen Strukturen, zu heiligen in dem einen großen totalen Akt der Rettung und Erneuerung in Christo. Das Referat des Unterzeichneten war in seiner theologischen Zielsetzung völlig homogen mit dem von P. Masson, indem es die Akkommodationsfrage auf das Prinzip zurückführte, daß die Kirche das ganze Göttliche dem ganzen Menschlichen vermählen müsse. Das Referat von Dr. Candia war in der Frage der Tätigkeit der Laienmissionare in den einheimischen Kulturräumen demselben Gedanken verpflichtet. Das Schlußreferat von P. Dr. Maurus Heinrichs zeigte die Ausreifung des Kirchenbegriffes über alle kulturgebundenen älteren Konzeptionen hinweg und den Aufbruch der Kirche in die Weltweite der Völker und Kulturen. Nur die Katholizität unserer Religion berechtigt uns, den Völkern das Evangelium zu künden. Damit ist die Kirche offen zur Aufnahme aller echten Werte der Völker, die letzten Endes in Christus fundiert sind, der als Erstgeborener der Schöpfung die absolute Fülle des Menschentums repräsentiert.

Der Kongreß faßte keine Resolutionen. Er entzündete eine Dynamik. Wer wird sie in Deutschland weitertragen und verhüten, daß das große Erlebnis, das

Hundertern eine neue Welt eröffnete, wie ein Strohfeuer zusammensinkt? Mit rein vereinsmäßigen Formen wird man den Geist von Aachen kaum einfangen können. Wo ist der Motor, der die Bewegung weiterträgt, die dann die brennenden Scheite in die Welt der deutschen Hochschulen hineinwirft, damit sie weiter zünden? Wo ist schließlich die Stelle, die dem missionarischen Laienberuf, der nach dem Kongreß zum Einsatz drängt, die Wege zeigt und bereitet? Wo ist sie?¹

Aachen

Joseph Peters

¹ *Nachtrag der Schriftleitung.* Mit Bedauern mußte man feststellen, daß eine Ausstellung der wissenschaftlichen und populären deutschen Missionsliteratur von 1945 bis 1952 unterblieben ist. Eine solche Schau wäre eine eindrucksvolle Bekundung des nach dem letzten Kriege neu aufgelebten Missionsinteresses in Deutschland gewesen, propagandistisch wertvoll für unsere Akademiker, die davon selten etwas zu sehen bekommen. Nur der Verlag Aschendorff aus Münster und die Augustinusbuchhandlung aus Aachen konnten Literatur ausstellen. — Wünschenswert ist es, daß bei diesen Kongressen am Schluß von einem Fachmann eine zusammenfassende Übersicht über die Ergebnisse geboten wird, im besonderen auch darüber, was noch der Klärung und Vertiefung bedarf und deshalb auf dem folgenden Missionskongreß zu behandeln wäre. Vielleicht könnte schon am Schluß allen Teilnehmern in einer kleinen Schrift das Wesentliche aus den Vorträgen mitgegeben werden. — Besonders wichtig ist es auch, daß alle Teilnehmer einer Versammlung wenigstens vor Beginn derselben eine Skizze der betreffenden Vorträge (in die Hauptsprachen übersetzt) in Händen haben. — Zum Schluß darf ausgesprochen werden, daß der Kongreß zu Aachen in seiner Ganzheit ein starker Erfolg im Sinne der Verbreitung und Vertiefung der Missionsidee in der akademischen Welt gewesen ist.

BESPRECHUNGEN

The Catholic Church and Southern Africa. A Series of Essays. Cape Town 1951, The Catholic Archdiocese of Cape Town, 180 Seiten.

Anläßlich der Errichtung der Hierarchie in Südafrika 1951 wurde diese Schrift mit der Absicht veröffentlicht, den Gläubigen und auch den Akatholiken ein Bild der Kirche, ihrer Geschichte, Verfassung und Einrichtungen im allgemeinen und auch der kirchlichen Lage in Südafrika zu bieten. Dementsprechend wird im ersten Teil die Kirche im allgemeinen behandelt: ihre äußere Struktur, ihre geschichtliche Entwicklung, ihr Verhältnis zum Staat, die Vatikanische Friedensaktion, der Vatikanstaat, das Verhältnis von Glaube und Kirche zur abendländischen Zivilisation, das Missionswerk der Kirche (S. 1—106). Im zweiten Teil erhalten wir eine Übersicht über die Missionsgeschichte nördlich des Zambesi und dann über die Verhältnisse in Südafrika mit Statistiken, Bildern und Beiträgen über die erzieherische und soziale Wirksamkeit der Kirche. So ist eine kleine vielseitige Apologie entstanden, die sich mit den wichtigsten Problemen der Gegenwart befaßt, soweit sie für Südafrika mit seiner rassisch und konfessionell stark gemischten Bevölkerung von besonderer Bedeutung sind (S. 107—180). Als Beispiel seien einige Sätze von P. Schimlek CMM über die vieldiskutierte Rassenfrage angeführt. Schimlek geht von der Verpflichtung der weißen Rasse in Südafrika aus, ihre eigene Zivilisation und geistige Erbschaft zu bewahren, auch zum Nutzen der anderen dort ansässigen Rassen. Aber es müsse noch mehr von seiten der weißen Bevölkerung für die Bantu-Gemeinschaft geschehen: „Als kluge Mutter sucht die kath. Kirche das zu erreichen, was unter den konkreten Umständen möglich ist. Sie beurteilt die Menschen nicht nach ihrer Farbe, sondern nach ihren geistigen und sittlichen Werten, und sie hofft, daß die vom Glauben geleitete Vernunft unmenschliches und ungeistiges Vorurteil überwinden wird. Die Kirche predigt nicht eine absolute Gleichheit zwischen Weiß und Schwarz, denn es gibt natürliche Unterschiede in dieser Welt, die anerkannt werden müssen, und einige artificial distinctions, die beachtet werden sollen. Aber Haß, Verachtung und Ungerechtigkeit müssen ausgeschlossen sein; kein Mensch darf eines wesentlichen menschlichen oder christlichen Rechtes beraubt sein, weil seine Hautfarbe verschieden von der unserigen ist.“ Es sei nicht unrecht, daß in den Gotteshäusern die Europäer, Mischlinge und Bantu ihre besonderen Plätze hätten, aber alle seien zu derselben Kommunionbank zugelassen: „So anerkennt die Kirche, daß es in der höchsten Ordnung der Dinge Gleichheit gibt, aber im Geringeren Unterschiede sind. Unterschiedlose Vermischung kommt nicht in Frage und wird das Problem nicht lösen und ist nicht wünschenswert, weder vom Gesichtspunkt der Europäer aus noch der Bantu: Therefore some sort of discrimination and segregation is necessary, provided the principles of elementary justice are not violated.“ Die Schrift, eine den örtlichen Bedürfnissen von Südafrika gut angepaßte Apologie der Kirche und Mission, kann anderen Missionsgebieten als Vorlage für ähnliches Werbeschrifttum empfohlen werden.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Boxer, C. R., *The christian Century in Japan 1549—1650.* University of California Press and Cambridge University Press, London 1951. 535 Seiten, 1 Karte.

Dieses Werk erschien zur Vierhundertfeier der Landung des heiligen Franz Xaver (August 1549) in Kagoshima. Der Verfasser Charles Ralph Boxer gehörte auch als Professor am Königskolleg der Universität London durch 25 Jahre dem

Militärstande an. Seine früheren Schriften, vor allem: *Macao three hundred years ago* (Macao, 1942) und *Jan Compagnie in Japan 1660—1847* (Haag, 1950) haben ihn als einen ausgezeichneten Kenner der ostasiatischen Frage und der Geschichte der Beziehungen zwischen Fernost und West bekanntgemacht. Die von Boxer behandelte Periode hat bereits vorher eingehende literarische Bearbeiter gefunden, so vor allem: Steichen, M., *The christian daimyos . . . , 1549—1650* (Hongkong, 1904); Murdoch, *A history of Japan during the century of early foreign intercourse, 1542—1651*, und Haas, H., *Geschichte des Christentums in Japan*, 2 Bde. (Tokio, 1904).

Boxer hat durch Erschließung vieler neuer Quellen eine Reihe Einzelheiten des Geschehens geklärt und vor allem Murdoch in nicht unwesentlichen Punkten richtiggestellt. Seine Stellungnahme zu strittigen Fragen, z. B. über die Rolle des Provinzials Coelho, ist objektiv. Sein Urteil ist immer vorsichtig und zurückhaltend. Durch die eingehende Behandlung der Handelsbeziehungen zwischen Japan und den europäischen Kolonialmächten tritt das politische Element als treibende Kraft bei der Verfolgung stärker, als bisher gesehen wurde, in den Vordergrund. Allerdings folgt Boxer dabei in einzelnen Auffassungen, wie z. B. S. 164 f. in der Behandlung des berühmten Lotsenwortes der San Felipe (1596), der alten Auffassung (vgl. Laures, J., *Kritische Untersuchung des berühmten Lotsenwortes der San Felipe*, N. Z. M. 1951, 184 ff.). Was Boxers Werk noch besonderen Wert gibt, sind die Appendices mit wertvollen Quellenauszügen und sein fast lückenloses Literaturverzeichnis. Seine Anmerkungen lassen erkennen, daß er in weitestem Maße die bisher wenig berücksichtigten Quellen des Britischen Museums ausgeschöpft hat. Das Werk verdient als quellenmäßige Bearbeitung des ersten christlichen Jahrhunderts der japanischen Missionsgeschichte höchste Beachtung, ihm gebührt ein ehrenvoller Platz in jeder Missionsbibliothek.

Wien

Univ.-Prof. Dr. Johannes Thauern

Motolinia's History of the Indians of New Spain. Translated and annotated by Francis Borgia Steck OFM. Washington, Academy of American Franciscan History 1951, XV + 358 S. (6½ Doll.).

In Amerika kann man heute von einer Hochflut der Studien über die Vorgeschichte und Geschichte des Kontinents sprechen, insbesondere in den Vereinigten Staaten. Die Geschichte der spanischen Kolonisation nimmt dabei eine besondere Stellung ein. Wenn deshalb die spanischen Franziskaner seit Jahrzehnten schon der glorreichen Geschichte ihres Ordens nachgegangen sind, dann liegt es nahe, daß auch die Franziskaner in den Vereinigten Staaten sich bemühen, diese Geschichte ihren englisch-sprechenden Landsleuten nahe zu bringen. Deshalb betreibt die Akademie für amerikanische Geschichte der Franziskaner in Washington die Herausgabe von Quellen und Publikationen. (Der vorliegende Band ist der erste aus einer Documentary Series.) Ein Publikationskomitee unter dem General-Editor P. Roderick Wheeler umfaßt bedeutende Historiker aus dem Orden wie unter den Laien, die auf dem Rücken der Titelseite genannt werden.

Übersetzer und Bearbeiter des Bandes ist P. Franz Borgia Steck OFM, ein früherer Mitarbeiter des bekannten Erforschers der kalifornischen Missionen P. Zephyrin Engelhardt OFM und bis 1946 Professor der Geschichte an der Catholic University of America. Der Autor ist der Franziskaner Toribio Paredes aus Benavente, der gewöhnlich mit dem von ihm angenommenen indianischen Namen Motolinia oder „der Arme“ genannt wird, einer der „zwölf Apostel“

Mexikos, die seit 1524 bemüht waren, die Kirche in Mexiko aufzubauen. Mexiko mit seiner reichen Kultur, das unmittelbar nach seiner Eroberung durch Cortés wirklich zum großen Teil pazifiziert war, bot den Missionaren ein überaus reiches und interessantes Feld für ihre apostolische Tätigkeit, wo die Eingeborenen zu Zehntausenden kamen, sich taufen zu lassen. 40 Missionare taufte nach p. 182 bis 1536 durchschnittlich je 100 000 und mehr Menschen, insgesamt 5 Millionen; andere Schätzungen gehen auf 9 Millionen, was nicht unmöglich scheint, und die Missionare bemühten sich, sie unter ernster Berücksichtigung ihrer völkischen Eigenheiten in das Christentum einzuführen. Niemand war dazu geeigneter als Motolinía, der mit offenem Auge und warmem Herzen das Volk beobachtete und den Erzählungen seiner alten Männer lauschte.

Der Übersetzung schickt P. Steck eine bio-bibliographische Einleitung voraus, die uns ein lebendiges Bild des Autors vermittelt (S. 1—70) und aus der reichen Literatur vielfach belegt wird. Bezüglich der Tätigkeit Motolinía's in Guatemala durfte er gewiß die Provinzgeschichte von Guatemala von Francisco Vasquez benutzen, aber er hätte besser getan, dem vorsichtigen modernen Herausgeber P. Lamadrid OFM zu folgen. Jedenfalls mußte er sich mit der ersten Kritik zu Vasquez bei Francisco Ximénes I, Guatemala 1929, p. 141 ss. auseinandersetzen, die er nicht zitiert. Was den Brief von M. an Kaiser Karl über Las Casas angeht, so behandelt ihn P. Steck mit Zurückhaltung, ohne ihn englisch wiederzugeben, aber ich glaube doch, daß ein anderes Urteil gerechter wäre. Hier ist nicht der Raum, auf die Streitfrage einzugehen, die schon so oft diskutiert wurde. Manche andere Franziskaner haben Las Casas im Gegensatz zu Motolinía hoch geachtet. Die Urteile Motolinía's stammen aus einer Zeit höchster Erregung, als er 1543—1545 mit den erbitterten Einwohnern Guatemalas die sich verzögernde Ankunft Las Casas' erwartete, der dann unter Tumult zurückgewiesen wurde. Ein ruhiges Urteil war in dieser Zeit kaum möglich. Als Todesdatum konnte der 7./8. August 1565 nachgewiesen werden.

Ausgezeichnet ist die Bibliographie, in der P. Steck auf alle Schriften Motolinía's eingeht und besonders bezüglich der Hauptschriften wertvolle Urteile bietet. Wohl hätten im Anfang die beiden Briefe genannt werden dürfen, die er mit anderen unterzeichnet hat (Bibl. Miss. II, n. 209 und 302). Der Brief vom 15. 5. 1550 (p. 38 s.) ist eine Ergänzung zu Bibl. Miss. Nach S. 42 steht der Druck der mexikanischen Doctrina von Motolinía fest, der nach B. M. II, p. 115 n. 7 zweifelhaft ist.

Die Übersetzung stützt sich auf die Ausgabe von P. Daniel Sanchez García, Barcelona 1914, aber in Zweifelsfällen wurden die beiden wichtigsten Manuskripte vom Escorial und von der Texas-University beigezogen.

Dem Text der Historia geht voran die Epístola proemial del autor al illustrísimo Señor Conde de Benavente, D. Antonio Pimentel, aus dem der Name des Verfassers und das Datum der Abfassung hervorgeht: im Kloster zu Tehuacan, am Feste des hl. Apostels Mathias (21. Februar) 1541. Dem Grafen in seiner Heimat schickt Motolinía sein Werk zu, indem er zugleich bedeutsame Ergänzungen bietet, so über die Herkunft der Mexikaner und ihr Herrscherhaus, oder über die Einführung der Seidenzucht in Mexiko. Der Text der Übersetzung schließt sich möglichst dem spanischen Original an, aber teilt mit Recht die oft überlangen Sätze und Abschnitte desselben, klärt und vereinfacht die Inhaltsangaben über den Kapiteln. Die Noten zur Erklärung des Textes konnten natürlich erweitert werden, aber es kam dem Herausgeber wesentlich auf eine lesbare und verständliche Wiedergabe des Textes an. Wünschenswert wäre neben den 9 Illustrationen nach alten amerikanischen Bildern eine Karte ge-

wesen. Auf den Text einzugehen, erübrigt sich (vgl. dazu *Bibl. Miss.* II, 112—115). Die Ausstattung ist ausgezeichnet. Den Abschluß bildet eine Bibliographie und ein gutes Sachregister.

Walberberg

P. Benno Biermann OP

W. Neuss, Die Kirche des Mittelalters (Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten. II. Band: Die Kirche des Mittelalters). 2. Aufl. Verlag der Buchgemeinde Bonn, 1950, 440 S.

Das Buch konnte nach einem Zeitraum von 4 Jahren bereits in 2. Aufl. erscheinen, sicher ein Beweis dafür, wie recht der Verlag der Buchgemeinde daran getan hat, die Weiterführung der von A. Ehrhard mit 2 Bänden eröffneten Reihe in die Hände von W. Neuss zu legen. Auf die gelehrte Apparatur mit Anmerkungen und Einzelbelegen ist mit Recht verzichtet worden. Dafür findet der an Einzelheiten interessierte Leser auf S. 399—406 eine Zusammenstellung wichtiger Literatur. Das ausführliche Register (407—434) und die Regierungstabellen der Päpste, Kaiser und Könige rücken das Werk in die Nähe der für das spezielle Studium bestimmten Kompendien. Auffallend ist für ein solches Werk die präzise Festlegung der historischen Fakten durch die Beifügung einer Unmenge von Jahreszahlen. Auch der Unkundigste ist nicht eine halbe Seite lang im Ungewissen, wo er sich, zeitlich gesehen, befindet. Das ist ein großer Vorteil.

Der Schwerpunkt des Buches liegt bei der Herausstellung der Prägung, die Christentum und Kirche durch das *germanische* Volkstum empfangen haben. Demgegenüber ist der Einfluß, der auch noch während des ganzen Mittelalters von Byzanz, seinem Staatsdenken und dem mit ihm verbundenen Volkstum auf die abendländische Kirche einwirkte, weniger deutlich gezeichnet.

Die mittelalterliche Kirchengeschichte ist — unter dem Gesichtspunkt des Missionsauftrages Christi gesehen — im wesentlichen die Geschichte der *Missionierung der indogermanischen Rasse*. Die germanischen und die slawischen Völkergruppen werden eingeführt in die Herde Christi. Vereinzelt sind christliche Missionare, besonders von schismatischen Gruppen des vorderen Orients aus, zu den Mongolen gekommen; das Problem der Juden hat das ganze Mittelalter schwer belastet; die Missionsaufgabe unter den mohammedanischen Semiten am Südrand des Mittelmeeres hat man gesehen vor allen Dingen im Zusammenhang mit den Kreuzzügen, aber außerhalb der indogermanischen Völker sind im ganzen Mittelalter kaum nennenswerte Erfolge erzielt worden. Eine neue Weitung des missionarischen Horizontes bringt erst die Neuzeit mit ihren Entdeckungen. Diesem Vordringen der Kirche zu den einzelnen germanischen und byzantinischen Völkern, an dem die um Rom wie um Byzanz gruppierte christliche Kraft beteiligt war, ist N. in der Darstellung mit großer Ausführlichkeit gerecht geworden. Mit der Bekehrung der West- und Ostgermanen setzt ja überhaupt erst die mittelalterliche Kirchengeschichte ein, aber darüber hinaus sind eigene Kapitel der Mission bei den Dänen und Schweden, bei den Mähren und Bulgaren, bei den Böhmen und Polen und Ungarn und Balten und Russen gewidmet. Wie prekär die Missionsarbeit gerade an den Berührungspunkten der römischen und byzantinischen Einflußsphäre war, tritt deutlich hervor. — Man spürt auch die Resonanz moderner Fragestellungen, wenn etwa in einem solchen Buch auf Einzelheiten des Stedinger-Kreuzzuges eingegangen wird (S. 227), man merkt die Behutsamkeit des Vf. bezüglich des Heiligen- und Reliquienkultes im Mittelmeer (z. B. S. 90: Übertragung der Gebeine des hl. Klemens von der Krim

nach Rom; vgl. dazu etwa H. Delehaye, *Etude sur le légendier Romain*, Brüssel 1936, 96—116). Die Behauptung, daß „das germanische Mittelalter uns Heutigen viel ferner steht als die Antike“ (S. 42), wird wohl nicht von allen übernommen werden.

Münster i. W.

Prof. Dr. B. Kötting

P. Wilhelm Kühner MFSC, *Die Zuständigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen*. (Dr.-Dissertation. Pontif. Athen. Urbanianum de propag. fide. Institutum Missionale Scientificum.) Rom 1951, 65 Seiten.

Die vorliegende Schrift enthält als „Auszug“ den Hauptteil der Dissertation über das staatliche Recht bei der nichtchristlichen Eheschließung. Es handelt sich um eine These, die für die Behandlung bestimmter Ehesachen, besonders in den Missionen, von praktischer Bedeutung ist. Im *ersten* Abschnitt wird die Ehe zwischen zwei Ungetauften behandelt. Nach einem geschichtlichen Überblick über die Kontroverse, ob der Staat als Gesetzgeber und Richter für die Ehe zwischen zwei Ungetauften zuständig ist, wird für die Gegenwart festgestellt: die meisten Autoren erklären die *bejahende* Ansicht für sicher und allgemein. Zum Beweise für diese Zuständigkeit der staatlichen Gewalt werden außer den Kanonisten angeführt: die Naturnotwendigkeit einer staatlichen Autorität zum Schutze der Ehe, weil das Naturrecht nicht ausreicht und die Kirche keine Jurisdiktion in diesem Falle hat, — der Vertragscharakter der nichtchristlichen Ehe, so daß der Staat, wie bei anderen Verträgen, so auch für die Ehe der ihm unterstehenden Vertragsschließenden gewisse Bedingungen stellen kann, — der religiöse Charakter der Ehe zwischen Ungetauften, die nach Lehre der Kirche ein *sacrum et religiosum quiddam* an sich hat und deren Regelung mangels einer rechtmäßigen Sendung der (de facto bestehenden) nichtchristlichen Autorität *iure devolutivo* auf den Staat übergeht oder nach Ansicht von Kühner *iure proprio* mit Rücksicht auf die soziale Funktion der Ehe.

Im *zweiten* Abschnitt wird die Zuständigkeit des Staates bezüglich der Ehen zwischen einem Getauften und Ungetauften untersucht, indem die *bejahende* und *verneinende* Ansicht näher dargelegt wird. Der Verf. vertritt die *verneinende* Ansicht, wonach die Kirche allein in diesem Falle zuständig ist, und zwar direkt für den Getauften und indirekt für den Ungetauften, mit der Begründung: bei Anerkennung einer staatlichen Zuständigkeit würde die weltliche Macht die Möglichkeit haben, die Kirche in ihrer Sorge für das Heil der ihr unterstellten Seelen zu hindern, und die Kirche würde in konkreten Fällen bei der Verwaltung einer rein religiösen Angelegenheit vom Staate abhängig sein, was gegen die allgemeine kirchliche Lehre ist.

Die Dissertation ist eine gediegene Bearbeitung und Zusammenstellung der älteren und neuesten Doktrin über die Zuständigkeit der staatlichen Gewalt bezüglich des genannten Personenkreises, stützt sich auf anerkannte Kanonisten und Theologen und zeigt kritisches Verständnis für die Problematik der behandelten Frage.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Le rôle de la femme dans les missions. Rapports et compte rendu de la XX^e semaine de missiologie de Louvain. Bruxelles 1950. L'Édition Universelle. S. A. 53, rue Royale à Bruxelles. 274 S. 160.— frs. belges.

Im Titel kommt bereits zum Ausdruck, worum es sich handelt. Wieder hat man in Löwen ein aktuelles und wichtiges Thema angepackt, und wieder sind dabei

vor allem Männer und Frauen zu Wort gekommen, die auf dem Missionsfelde arbeiten oder gearbeitet haben. Wir Deutsche können die Belgier nur um ihre Missionskongresse und Berichte bewundern. Wann werden wir mit etwas Ähnlichem aufwarten können?

Eröffnet wurde die Woche mit einem Vortrage des Präsidenten Abt Th. Nève OSB über das Programm und die Wichtigkeit der Woche usw. Es folgte der Vortrag von P. Charles „Missiologie antiféministe“. Sehr lehrreich und interessant! Die Bemerkung, daß in Schmidlins Missionslehre „il n'y est pas fait une seule fois mention des femmes“ (33), stimmt aber nicht. Vgl. J. Schmidlin, *Kathol. Missionslehre* 2, 1923, 101, 138, 167, 186, 198, 294 etc. P. E. Moreau SJ sprach über die Teilnahme der Frauen an der Bekehrung „der barbarischen Völker“, d. h. der europäischen Völker, die in der Zeit zwischen dem 5. und 9. Jhdt. bekehrt wurden. Das Wort „barbarisch“ ist hier kaum glücklich und zutreffend. Mlle J. de Decker handelte über die indische Frau, P. Egbert OFMCap über die Fakirini, P. G. M. Boutson OFM über die Frau im alten China und Mutter M. de Saint-Michel (Tsu) über die Presentandinen in China. Sehr schön und eindrucksvoll sind die langen Ausführungen der Mutter M. J. de Chandal über das wahre Gesicht der chinesischen Frau. Man versteht am besten, wenn man liebt. Das zeigt dieser Vortrag. Anschließend handelten P. Masson SJ über die japanische Frau in ihrer Umgebung, Dom Gilles de Pélichy OSB über die Stellung der Frau nach dem westafrikanischen Gewohnheitsrecht, R. M. Suzanne van Roye über die Erziehung der jeune fille noire évoluée im Kongo-Gebiet und P. B. Cornet OFM über die Frau im matriarchalischen Regime. Cornets Ausführungen verdienen alles Lob. Hin und wieder wird aber vielleicht zu sehr verallgemeinert. Manches läßt sich nicht auf eine glatte Formel bringen. Wenn die einheimischen Ehesitten so „foncièrement vicieuse et vicieuse“, so „incompatible avec tout réel progrès familial, social et religieux“ (S. 207) wären, dürfte die Mission sie nicht dulden. Aber die Mission duldet vieles, wenigstens in dem matriarchalen Gebiet, in dem ich eben in Tanganyika war. Die Mutter hat hier eine mächtige Stellung. Schw. Françoise-Marie sprach über die einheimische Frau in der législation coutumière von Npoko, Schw. M. Mercédès über die schwarze Ordensfrau und ihre Möglichkeiten und Mutter Bernadette über die Töchter der hl. Katharina von Siena (Kongo). In dem Vortrag von Schw. Mercédès ist (ständig) von „Zivilisation“ die Rede, selten von Religion. Mutter Bernadette hingegen befaßte sich mehr mit der religiösen Formung der schwarzen Schwester. Den letzten Vortrag über die indonesische Krisis und die einheimische Frau hielt E. P. Jak. Den Schluß des Buches bilden einige Bemerkungen über die Frau im Islam und P. Charles' Finale, in dem Schmidlin (vgl. ZM 20, 1930, 355) noch einmal mitgenommen wird.

Münster i. W.

Thomas Ohm

2. *Campenhausen*, Hans Frhr., *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1951, 2. Abhandlung). Heidelberg 1951, Carl Winter, 51 S., 5,10 DM.

Die Arbeit geht von der Voraussetzung aus, daß die Pastoralbriefe nicht vom Apostel Paulus stammen. Sodann wird die Persönlichkeit des großen Bischofs Polykarp von Smyrna geschildert und der von ihm geschriebene Philipperbrief

untersucht, wobei sich herausstellt, daß der Verfasser der Pastoralbriefe so enge Beziehungen zu Polykarp und seinen Anliegen hat, daß die Wahrscheinlichkeit groß sei, ihm die Pastoralbriefe zuzuschreiben. Freilich lägen auch erhebliche Unterschiede vor, so daß das Urteil nicht gesichert sei. „Wenn die Pastoralbriefe nicht von Polykarp von Smyrna geschrieben sind, so müssen sie doch in seiner geistigen Nähe und sozusagen unter seinen Augen entstanden sein . . . Man könnte sich etwa denken, daß es ein Mann aus dem Klerus von Smyrna war, dem Polykarp den Auftrag geben konnte, diese merkwürdigen Paulusbriefe zu verfassen — zur Rettung des Apostels gegen die häretische Verfälschung und zum Schutz der Gemeinde vor den neuen Verführern“ (S. 49 f.).

Wie bei einer Untersuchung von Campenhausen zu erwarten ist, liegt eine Fülle von scharfsinnigen Beobachtungen vor, die für das Verhältnis von Polykarps Philipperbrief zu den Pastoralbriefen von Wichtigkeit sind. Aber die Schlußfolgerungen schießen weit über das Ziel hinaus. Wenn man freilich den Epheserbrief des Apostels Paulus für nachpaulinisch hält und sogar gegen den Kolosserbrief Bedenken hegt, dann fehlt ein wichtiges Verbindungsglied zwischen den Hauptbriefen des Apostels und den Pastoralbriefen. Aber diese weitgehende Skepsis, die doch sonst auch in der modernen protestantischen Forschung erheblich fallen gelassen ist — vgl. etwa die gründliche Untersuchung von E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946 —, verkleinert die große Persönlichkeit des hl. Paulus und traut ihm keine rechte Entwicklung zu, die durch neue Fragen und Schwierigkeiten bedingt ist und auch stilistische Eigentümlichkeiten möglich macht. C. muß selbst feststellen, daß neben Gemeinsamem auch sehr erhebliche Unterschiede zwischen den Pastoralbriefen und Polykarps Philipperbrief vorkommen. Er glaubt sie aber zurückstellen zu dürfen unter Hinweis auf die — an sich unzweifelhafte und gerade für das Verständnis der Pastoralbriefe wichtige — Tatsache, daß in Briefen des gleichen Autors aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Anlässen erhebliche Unterschiede des Stiles und der Darstellung nachweisbar sind. Er führt dabei Beobachtungen des klassischen Philologen K. Meister über die Unterschiede in Ciceros Briefen an. Dabei ist es sehr interessant, daß er hinzufügen muß: „Herr Meister ist aus den angegebenen Gründen selbst von der Unechtheit der Pastoralbriefe noch nicht überzeugt“ (S. 47 Anm. 208).

Die Pastoralbriefe sind im späten Leben des Apostels Paulus sehr wohl unterzubringen, und ohne sie geht ein Stück der paulinischen Größe verloren. Die vielen persönlichen und nur aus ganz konkreter, einmaliger Situation des Lebens Pauli zu verstehenden kleinen Einzelheiten, dazu die als Erfindung unverständliche Form, daß zwei Briefe an Timotheus, einer an Titus, dabei aber 1 Tim und Tit nahe zusammengehörig und 2 Tim aus späterer Zeit, offenbar in der Todesgefangenschaft geschrieben sind, kann man nicht mit der Bemerkung erklären, daß der Fälscher Polykarp „dadurch mehr Farbe und einen möglichst überzeugenden Schein des Echten und Ursprünglichen zu geben suchte“ (S. 3). Wenn auch Pseudonymität in der Antike nicht mit dem Maßstab zu messen ist, den wir heute anlegen, so wäre eine solche Raffinesse auch für die damalige Zeit als grobe Fälschung zu bezeichnen. C. sagt selbst, daß ein solches Vorgehen, „auch mit den Maßstäben seiner Zeit gemessen, schwerlich als korrekt“ bezeichnet werden dürfe, und es ist ein förmlicher Widerspruch, wenn er fortfährt: „aber er handelte gewiß im guten Glauben, überzeugt, so zu reden, wie Paulus geredet hätte, den er aus der Überlieferung seiner Kirche wohl zu kennen meinte“. Bei solchen Fälschungen — und der Ausdruck läßt sich nicht

vermeiden — ist guter Glaube nicht mehr möglich, und sie haben mit den Worten „wie Paulus geredet hätte“ gar nichts zu tun. Es klingt doch wohl nur wie ein Machtspruch, wenn es dann noch heißt: „Ein derartiges Vorgehen muß für einen hochstehenden Kleriker in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts möglich gewesen sein, weil es wirklich ist!“ (S. 45).

Ich habe aus Anlaß der Untersuchung von C. den Philipperbrief von Polykarp wieder einmal im Zusammenhang durchgelesen. Und wenn man dann feststellt, wie Polykarp neutestamentliche Schriften, darunter auch den von ihm hochverehrten Apostel Paulus, häufig verwertet, ohne eigens zu sagen, daß er zitiert, und in der gleichen Weise auch 1 Tim 6, 10. 7 berücksichtigt (Phil 4, 1), dann würde es wahrhaftig unerträglich sein, daß Polykarp seinen eigenen Brief wie einen paulinischen Brief verwertet. Freilich bestreitet C. auf S. 28 die Verwertung von 1 Tim, aber zu Unrecht. Er meint, das Phil. 4, 1 angezogene Wort sei ein „Gemeinplatz“ und brauche daher nicht aus 1 Tim zu stammen, zumal der Wortlaut etwas abweicht. Aber es handelt sich in Wirklichkeit um zwei solcher „Gemeinplätze“, und es wäre doch höchst merkwürdig, daß die gleichen zwei Worte bei Polykarp und 1 Tim nebeneinander stehen. Und kleine Abweichungen vom geläufigen neutestamentlichen Text finden sich auch in anderen Zitaten.

Polykarp als Verfasser der Pastoralbriefe ist unmöglich. Aber die Untersuchung zeigt deutlich, daß er, wie überhaupt dem Apostel, so gerade den Pastoralbriefen nahesteht und ihre Anliegen für seine Zeit verwertet.

Münster i. W.

M. Meinertz

Nikolaus Monzel, Die Überlieferung. Bonn (Verlag Peter Hanstein) 1950, S. 196.

In scharfer Antithese vornehmlich zur Aufklärung des 18. Jh.'s, die trotz aller Befruchtung der Geschichtsforschung auf Grund ihrer z. T. radikalen Quellenkritik doch kein genuines Verständnis für den Sinn geschichtlicher Abläufe gewinnen konnte, erhielt das geschichtliche Denken im 19. Jh. einen gewaltigen Auftrieb vor allem an Hand der verschiedenen das gesamte Dasein umgreifenden Entwicklungslehren und warf eine Fülle neuer Probleme auf, die auch auf das theologische Gebiet nachhaltig übergriffen und z. T. heute noch einer befriedigenden Lösung harren. Vor allem tauchte die Frage nach einer objektiv gültigen Wahrheit auf, da alles in einem Strudel ständigen Werdens und Wandels zu versinken schien, und nur der Satz Geltung behielt, alles ist wandelbar; ferner die Frage nach der Möglichkeit eines frei schöpferischen Faktors in der Geschichte, wodurch Geschichte erst eigentlich und sinnvoll wird. Es drohte eine Relativierung der Wahrheit sowie eine Gefährdung der personalen Selbständigkeit des Menschen wie des Geistes überhaupt. Es ist ersichtlich, daß von solchen Betrachtungsweisen der Theologie ernste Fragen erwachsen, namentlich in bezug auf Offenbarung und Überlieferung.

Die sehr wertvollen Bemühungen der Tübinger Schule, hier Klarheit zu schaffen und Wahres und Falsches zu scheiden, fanden lange keine Fortsetzung. Neuerdings wird indes der Fragenkomplex insofern literarisch wieder in Angriff genommen, als mehrere Arbeiten den Traditionsbegriff in der theologischen Controverse zu klären und zu stützen suchen oder, wie es z. B. in dem monumentalen Werk von Leopold Ziegler geschieht, die fundamentale Bedeutung der Überlieferung in kosmisch-weltgeschichtlicher Sicht herausstellen. In dem hier anzuzeigenden Buche, das von der Bonner katholisch-theologischen Fakultät als Habilitationsschrift angenommen wurde, geht es um Klärung und Bedeutung

des Phänomens Überlieferung überhaupt. Es kommen dabei Fragen zur Diskussion, die man auf Grund des Titels wohl kaum erwarten würde, die aber gleichwohl sachlich mit ihm zusammenhängen. Ein *erster* Abschnitt setzt sich auseinander mit der psychologisch-soziologischen Aushöhlung des religiösen Lehrtraditionalismus. Der von gegnerischer Seite geltend gemachte Hinweis auf produktive und rezeptive Naturen, auf spiritualistische und gnostische Bewegungen wird kritisch geprüft, sowie das Verhältnis von konservativer und traditionalistischer Haltung, um der These zu begegnen, die christliche Bindung an die Tradition beruhe auf dem Umstande, daß die Mehrheit der Christen in religiöser Beziehung passiv und unproduktiv seien.

Ein *zweiter* Abschnitt untersucht die religionsphilosophische Begründung des religiösen Lehrtraditionalismus. Ausführlich kommt dabei zur Sprache die phänomenologische Methode in ihren verschiedenen Anwendungen sowie in ihrer Bedeutung für die Theologie. Das religiöse Erlebnis, das hier allerdings sehr weit gefaßt ist, wird phänomenologisch beschrieben im Hinblick auf die Welttranszendenz des religiösen Objektes sowie den Offenbarungscharakter des religiösen Erkennens überhaupt —, wobei eine genauere Abgrenzung der verschiedenartigen Offenbarungsansprüche versucht und der Lehrtraditionalismus als allgemeines religiöses Phänomen beschrieben wird. Bei einer religionsphilosophischen „Außeninterpretation“ stellt sich nach dem Verf. der christliche Lehrtraditionalismus dar lediglich als ein Spezialfall eines allgemeinen Sinnesgesetzes des religiösen Bewußtseins überhaupt. Der *dritte* und letzte Abschnitt wird die Leser der ZMR besonders interessieren. Er ist religionsvergleichender Art und handelt von den mannigfachen Differenzierungen des Lehrtraditionalismus innerhalb der Religionsgeschichte unter dem Aspekt der variierenden Gottesvorstellungen und der Rangstufen der Offenbarungsträger. Hier taucht in aller Schärfe die Frage auf, wie der Absolutheitsanspruch der christlichen Offenbarung zu rechtfertigen ist. Das ist ja doch wohl die entscheidendste Frage in religionsphilosophischer, fundamentaltheologischer und dogmatischer Hinsicht. Der Verf. beantwortet die Frage mit dem Hinweis auf die Inkarnation. Gerade dieser dritte Abschnitt mag namentlich dem Missionar wertvolle Fingerzeige geben. Es kann sich im Rahmen dieser Arbeit dabei freilich nur um allgemeinere Orientierungen handeln. Kurze Überlegungen über die subjektive wie objektive Perfektibilität der christlichen Offenbarung beschließen die umsichtig durchgeführte und klärende Studie.

Münster i. W.

J. P. Steffes

S. Paventi, *La Chiesa missionaria*. Manuale di cooperazione missionaria e di missionografia. Roma (1950). Unione missionaria del Clero in Italia. Roma. Via Propaganda 1 c. — 190 S.

Das zweite Buch des großen Werkes von Paventi „Chiesa miss.“ zerfällt dem Untertitel entsprechend in zwei Teile. Im 1. Teil, „Cooperazione missionaria“, behandelt P. die Missionspflicht und ihre Natur und Schwere, die Werke der cooperazione miss., die Koordinierung der päpstlichen Missionswerke und der Unio Cleri, dann die Unio Cleri selbst, das Werk der Glaubensverbreitung, das Werk des hl. Petrus, das Werk der heiligen Kindheit, die cooperazione miss. der Seminaristen und Laien, die Movimenti particolari di cooperazione missionaria spirituale e caritativa und die coop. miss. intellettuale. Die Ausführungen über die päpstlichen Werke zeigen die ganze Vertrautheit des Mitarbeiters der Propa-

ganda mit der Materie und gehören zum Besten, was das Werk bietet. Besonders hinweisen möchte ich auf die Ausführungen über die missionswissenschaftliche Ausbildung des Klerus (62 f.).

Der 2. Teil befaßt sich mit den allgemeinen Prinzipien der Missionsgeschichte, der Missionographie, der Missionsgeographie sowie den Prinzipien und Schemata der Missionsstatistik. Was die Missionsgeschichte betrifft, so ist von ihrem Nutzen, ihrem Begriff, ihrer Einteilung, ihren Quellen und ihrer Bibliographie die Rede. Beigegeben ist ein reiches Literaturverzeichnis. Man begreift aber nicht, daß etwa Kilgers Buch über die Mission unter den Bantu unter *Evo moderno* erscheint. Unter Missionographie versteht P. die Wissenschaft, welche „*elabora gli elementi, che le sono forniti dalla geografia e dalla statistica missionaria*“ (105) oder das, was man gern Missionskunde nennt. Sehr nützlich sind die Mitteilungen über die Berichte, welche die Mission jährlich und alle fünf Jahre erstatten soll.

Es folgen zwei Anhänge, von denen der erste „Hilfswissenschaften“ betitelt ist und über das Sprachstudium, die Ethnologie, die Religionswissenschaft und die nichtchristlichen Religionen handelt. Unter das Kapitel „primitive Religionen“ gehört wohl nicht die Magie. Denn sie ist das Gegenteil von Religion. Den Protestantismus kann man nicht unter „nichtchristliche Religionen“ behandeln. Sehr wohlthuend berührt, daß der Vf. „*frammenti di verità*“ (134) in den nichtchristlichen Religionen kennt und von den Protestanten als „*nostri fratelli*“ (141) spricht. Der 2. Anhang bringt eine Übersicht über die Missionsgebiete (auch Norwegen, Schweden, Australien), Statistiken der Propaganda, Statistiken über die orientalische Kirche und die Religionen der Welt. Problematisch scheint mir die Bezifferung der Monotheisten auf 1 083 800 000 und der Buddhisten auf 180 Millionen. „Animisten“ ist kein glücklicher Ausdruck für 72 Mill. Afrikaner. Sehr willkommen sind die Angaben über die Fakultäten und Privilegien der Mitglieder der päpstl. Missionswerke. Wesentlich erhöht wird der Wert des ganzen Werkes durch ein gutes Register.

Münster i. W.

Thomas Ohm

Bornemann, Fritz. *Ars Sacra Pekinensis*, Die chinesisch-christliche Malerei an der Katholischen Universität Peking. 292 Seiten, 90 Schwarzweiß- und 10 Farbbilder. Verlag St. Gabriel, Mödling bei Wien. Auslieferung für Deutschland: Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen/Rheinld. Halbleinen DM 22, Ganzleinen DM 24.

Die Neuerscheinung wurde 1946 im Auftrage des Rektors der Katholischen Universität zu Peking zusammengestellt und bis zum Ende des Jahres 1948 ergänzt. Die Auswahl der Bilder wurde im Einvernehmen mit den führenden Künstlern getroffen, wobei die heutige Einstellung der einzelnen Maler zu ihrem Werk entscheidend war. Diese Art der Buchgestaltung ist zweifellos sehr reizvoll, jedoch auf der anderen Seite nicht ungefährlich. So wurden z. B. ältere und grundlegende Arbeiten, etwa alle Werke von Lukas Ch'en vor dem Jahre 1932 für die Veröffentlichung ausgeschieden; infolgedessen entstand ein etwas einseitiges und willkürliches Bild seiner Malerschule. Man hätte dies im Titel ausdrücken müssen, indem man statt der allgemeinen Fassung etwa die Jahreszahlen herausgestellt hätte. Außerdem sind im Werdegang des Buches ungerade Bildverteilungen begründet. Während einige bekannte Maler mit verhältnismäßig sehr vielen Bildern vertreten sind, blieb für andere kaum mehr

Raum. So ist Li Ming-yüan, dessen christliche Arbeiten zweifellos eine Herausstellung verdienten, nur mit einem einzigen Werk vertreten. Dazu bedauert man das Fehlen vollständiger Quellenangaben, die man in einem so umfangreichen Buche eigentlich voraussetzen möchte. Das Thema ist im Laufe der letzten Jahrzehnte sehr oft und auch eingehend behandelt worden. Es erschien u. a. im Mosella-Verlag, Düsseldorf, vor über 10 Jahren eine Arbeit über „Neue christliche Malerei in China“, die in der Art des Aufbaues zweifellos der Neuerscheinung zum Vorbild gedient haben dürfte. Diese hat sicher das Verdienst, in einer reichen Aufmachung das Thema bis zur Gegenwart ergänzt zu haben. Hundert Seidenmalereien der Pekinger Malklasse sind vorzüglich reproduziert und sechssprachig beschriftet. Sie vermitteln die neuen Arbeiten, von denen allerdings verhältnismäßig viele durch Ausstellungen — u. a. durch die vaticanische Missionskunst-Ausstellung im Anno Santo — und Veröffentlichungen bekannt sind. Trotzdem wird die *Ars Sacra Pekinensis* weit über Missions- und Kunstkreise hinaus Beachtung und Anerkennung finden, wie sie es verdient.

Aachen
Sepp Schüller

Günther Roeder, Volksglaube im Pharaonenreich. Stuttgart 1952, Verlag W. Spemann.

Im Vorwort sagt der Verfasser bescheiden, sein Buch sei nicht wissenschaftlich, und es sei nicht für Ägyptologen bestimmt. Wenn jedoch ein Gelehrter, dessen Forschungsarbeit seit fast einem halben Jahrhundert in erster Linie der ägyptischen Religion gegolten hat, in hohem Alter noch einmal zusammenfassend darzustellen unternimmt, was sich ihm an Kenntnissen und Erkenntnissen über den ägyptischen Volksglauben erschlossen hat, so darf er von vornherein des Interesses aller derer sicher sein, die an der religionswissenschaftlichen Forschung Anteil nehmen. Es darf vorweg gesagt werden, daß sie nicht enttäuscht werden. In einem Einleitungskapitel über die Entstehung der religiösen Vorstellungen in der Vor- und Frühzeit arbeitet der Verf. die Welt des oberägyptischen Nomadentums und des unterägyptischen Bauerntums mit ihrer unterschiedlichen Lebensweise und ihrem verschiedenartigen Weltbegriff heraus, wobei er — gewiß mit Recht — den Totemismus als vorzeitliche Form religiösen Denkens annimmt. Da totemistische Clans im Hintergrunde der geschichtlichen Gaue stehen, die auf die Gestaltung des Glaubens einen so entscheidenden Einfluß genommen haben, so ist es nur folgerichtig, wenn im folgenden Kapitel die geographischen Grundlagen behandelt und die einzelnen Gaue in systematischer Folge mit ihren verschiedenen religiösen Vorstellungen betrachtet werden. Es folgen die großen Götter und ihre Mythen, die Welt der Toten und die Jenseitsvorstellungen. Breiten Raum nimmt die Schilderung der Frömmigkeit im täglichen Leben ein mit Glaube und Aberglaube, Zauberei und Mystik, Festen und Geheimkulten, Lebensweisheit und Ethik. Ein Schlußkapitel behandelt die Wirkung, die die ägyptische Religion über die Grenzen des ägyptischen Landes hinaus gehabt hat. Es gipfelt in der Betrachtung der Auseinandersetzung mit dem Christentum.

Der Verf. schöpft aus dem Vollen und bringt eine große Fülle des Stoffes zum Sprechen. Dabei greift er in hohem Maße auf Material zurück, das erst jüngst veröffentlicht und daher in die vorhandenen Darstellungen noch nicht Eingang gefunden hat. Ein besonderer Vorzug des Buches ist die Anschaulichkeit der Schilderung und der immer lebendige Stil, seine besondere Eigenart das sichere Gefühl für die Bedeutung der Landschaft für die religiöse Grundhaltung ihrer Bewohner. Wir hatten bisher kein Werk, das diesen Zug so überzeugend her-

ausarbeitet. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß großer Wert auf die Illustration gelegt worden ist, die in Textbildern und ausgezeichneten Tafelabbildungen ein reiches, sorgfältig ausgewähltes Material darbietet und wesentlich zur Veranschaulichung beiträgt.

Weil der Verf. kein Buch für Fachleute schreiben wollte, hat er leider auf jede Angabe der Quellen verzichtet und nur ein sehr mageres Literaturverzeichnis beigefügt. Es sei der Wunsch ausgesprochen, daß der Verf. sich bei einer hoffentlich bald notwendig werdenden zweiten Auflage entschließen möge, beides nachzuholen. Es ließe sich dadurch ohne allzu große Mühe für den Verf. und ohne zu großen Aufwand für den Verlag der wissenschaftliche Wert des schönen Buches noch wesentlich erhöhen, ohne daß dadurch der erstrebte Gesamtcharakter eine Änderung zu erfahren brauchte.

Münster i. W.

Prof. Dr. *Walther Wolf*

Wilhelm de Vries SJ, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*. Das östliche Christentum. Neue Folge Heft 12. Augustinus-Verlag, Würzburg 1951. 264 S. Leinen 14 DM, kart. 12,50 DM.

Der Verfasser, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, hat sich bereits durch eine ganze Reihe von Aufsätzen über die gegenwärtige Lage der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften im Raum des christlichen Ostens einen geachteten Namen verschafft. Daher nimmt auch der Fachmann die vorliegende Übersicht mit besonderem Interesse entgegen.

Auf beängstigend engem Raum (240 Seiten!) wird hier eine Unsumme von Aufschlüssen und Angaben über die einzelnen Kirchen, ihre Entstehung, Geschichte und augenblickliche Lage dargeboten. In der Darstellung der Gegenwart liegt die eigentliche Stärke des Buches (genau die Hälfte der Seiten). Der Verf. wählt dabei den territorialen Gesichtspunkt als Leitfaden, d. h. er behandelt jedesmal ein Territorium für sich mit allen kirchlichen Gemeinschaften, die sich darin finden; z. B. Türkei (orthodoxe Kirche, unierte Griechen, Armenier); Jugoslawien, Bulgarien, Rumänien, Griechenland usw. Diese Art der Darstellung ist nicht gerade gewöhnlich, hat aber unter dem Gesichtspunkt der Religionspolitik des betr. Staates gewiß auch ihre Berechtigung. Des Verfassers ausgedehnte Kenntnis der Quellen, unter welchen sich auch Quellen 1. Ordnung befinden, die heute im Abendland eine wahre Kostbarkeit sind, vermittelt hier ein restlos zuverlässiges Bild der Lage. Man bedauert nur, daß die Dinge in vielen Fällen nicht mit noch größerer Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt wurden. Wirkt sich die gedrängte Knappheit der Darstellung schon auf diesem eigentlichen Fachgebiet des Verfassers unangenehm aus, so noch viel mehr in dem Überblick über die Geschichte der so zahlreichen und so verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften im Gesamtraum des Christlichen Ostens. Wenn man z. B. in der Darstellung der Geschichte der armenischen Kirche nicht ein einziges Mal den Namen Mechithar oder Mechitharisten liest, über deren Bedeutung für die Erhaltung des unierten armenischen Christentums keine Silbe verloren zu werden braucht, dann drängt sich einem die Frage auf: wäre es nicht besser gewesen, diesen ganzen ersten Teil selbständig zu machen und zu einem eigenen Heft der gleichen Sammlung auszubauen? Damit wäre der Sache des Christlichen Ostens sicher weit mehr gedient gewesen als mit den vorliegenden Strichzeichnungen, die manchmal noch armseliger wirken als das Skelett eines Menschen. Der Raum, den der Verfasser damit gewonnen hätte, wäre dem Ausbau der Darstellung

der gegenwärtigen Lage nur zugute gekommen. Denn auch hier wäre — bei aller Wahrung des Charakters einer Übersicht — ein Mehr nur ein Vorteil gewesen.

Indessen ist auch das, was im ersten Teil geboten wird, stets wertvoll und wesentlich. Nur selten fühlt man sich zu einem Fragezeichen gedrängt; so z. B. wenn der Verf. die Ansicht äußert, die tiefste Ursache des Schismas sei der Cäsaropapismus. Gewiß ist es sehr schwer, bei den Gegensätzlichkeiten von Ost und West die Akzente richtig zu setzen. Aber eine solche Wertung des Cäsaropapismus ist zum mindesten eine einseitige Sicht.

Alles in allem ist das Buch ein dankenswertes Hilfsmittel zum Studium der Ostkirchen; und wer mehr wissen möchte, findet in den guten Literaturangaben am Schluß eines jeden Abschnittes einen sicheren Führer.

Gerleve

P. H. Engberding OSB

Carl Laufer, Der Aqáqar-Fluchzauber der Qunantuna auf Neubritannien. Anthropos XLVI, 1951, 357—398.

Der Terminus technicus für das, was wir „Seele“ nennen, ist bekanntlich für Ethnologie, vgl. Religionsgeschichte und Psychologie eines der dornigsten Probleme. Immer wieder versucht man mit unsern abstrakten Begriffen an diese Frage heranzukommen. Daran ändert auch der Versuch nichts, zwischen Bild-, Schatten- und Hauchseele zu unterscheiden. P. Laufer hat in seiner reich dokumentierten Arbeit in etwa versucht, das Wort „Seele“ zu vermeiden und spricht statt dessen meist von „Seelenstoff“. Noch besser finde ich seinen Versuch, das Wort für das Lebensprinzip durch das entsprechende einheimische Wort zu ersetzen. Noch besser mag es sein, vielleicht den Begriff der *Vis vitalis*, der Lebenskraft, zu benutzen, die sich als etwas Wandelbares besser in primitive Denkformen einbauen läßt, als etwas, das stärker oder schwächer werden kann, das man verlieren kann, das dem Diebstahl wie auch magischen Praktiken wie dem Fluchzauber und der schwarzen Magie dienstbar gemacht werden kann. Diese Studie ist ein wertvoller Beitrag zu der komplizierten Geisteswelt der Südseevölker.

Münster

P. Berthold Kromer CSSP

Berichtigung. — In der Besprechung von A. Freitag, Paulus baut die Weltkirche (2 MR 1952, 159) muß es im vorletzten Satz heißen *der Missionarsehe* statt dem Missionarischen.

RECHT UND PFLICHT ZUR JUDENMISSION

Man hat häufig über die Schwierigkeit der Judenmission gesprochen und die beste Methode diskutiert, aber das Recht, ja die Pflicht der Judenmission werden meistens vorausgesetzt, wie überhaupt missionarisches Verhalten mit dem Wesen des Christentums unmittelbar gegeben ist. In der heutigen Zeit aber, da die Beziehungen zum Volke der Juden stärker gepflegt und grundsätzlich überlegt werden, — Gründung des Staates Israel, furchtbare Judenverfolgung, wie sie die Welt früher nicht gekannt hat, Kampf des organisierten Unglaubens gegen jeden Gottesglauben — tauchen auch Gedanken auf, ob das Christentum berechtigt ist, die Juden als Missionsobjekt zu betrachten. Von jüdischer Seite ist man einerseits empfindlich geworden, andererseits ist man sogar bereit, dem christlichen Missionsgedanken Zugeständnisse zu machen, um ihn von der Judenmission abzulenken.

So erklärt z. B. H. J. Schoeps¹, Israel brauche nicht durch Jesus erlöst zu werden, „weil es bereits von Gott erwählt worden ist“. Es könne immer in Abrahams Schoß zurückkehren. „Denn dem Volke Israel ist der Glaubensumweg (!) erspart worden, und dies alles nur, weil Abraham Gott gehorsam gewesen ist.“ Dagegen ist man bereit, das Recht zur Heidenmission anzuerkennen. Das kann in der Form geschehen, wie es der idealistische jüdische Philosoph Salomon Formstecher² in seinem Werke „Religion des Geistes“ (Leipzig 1841) seiner Zeit gesagt hat. Er erblickt im (idealisierten) Judentum die Weltreligion und weist dem Christentum wie dem Islam die Aufgabe zu, für dieses Judentum Weltmission zu treiben. Dabei soll das Christentum vor allem für die nordländischen Völker bestimmt sein („damit es mittels der dem Nordländer angeborenen Freiheit als Philosophie das Heidentum zum Judentum umwandle“), der Islam für den Süden. Das Christentum ist also „nur als eine Mission des Judentums an das Heidentum, in keiner Weise aber auch an das Judentum selbst“ zu betrachten. Wenn es so seinen „transitorischen Zweck in der Menschheitsentwicklung erfüllt“ hat, wird es am „Vorabend der messianischen Zeit“, die eine Frucht der Aufwärtsentwicklung ist, wieder ins Judentum zurückkehren.

Anders als in dieser romantischen Phantasie³ äußert sich Franz Rosenzweig

¹ Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1949, 150.

² Schoeps, a. a. O. 106 ff.

³ In dem Jesus-Roman des jüdischen Dichters Schalom Asch, Der Nazarener, der zuerst in englischer Sprache in Amerika, 1950 dann in deutscher Sprache erschienen ist, wird Jesus als edler Jude geschildert, der sein Volk zu einem sittlich-religiösen Leben nach der Thora führen und nur den Heiden etwas Neues bringen wollte, da seine eigentliche Sendung für sie bestimmt war. Vgl. Meinertz, Das Leben Jesu in moderner Kunst, in: Palästinahefte, Nr. 40—42, 5 (Köln 1950) 185—194.

1 Missions- u. Religionswissenschaft 1952, Nr. 4

in einem Gespräch mit Eugen Rosenstock⁴ aus dem Jahre 1913: „Die Synagoge, unsterblich, aber mit gebrochenem Stab und die Binde vor den Augen, muß selbst auf alle Weltarbeit verzichten und alle ihre Kraft darauf verwenden, sich selbst am Leben und rein vom Leben zu erhalten. So überläßt sie die Weltarbeit der Kirche und erkennt in ihr das Heil für alle Heiden in aller Zeit.“ Vorsichtiger äußert sich *Schoeps* selbst (a. a. O. 53), wenn er sagt, das heutige Judentum „kann sich — freilich unter grundsätzlicher Bestreitung eines möglichen Sinnes der Judenmission — bestenfalls im Hinblick auf geschichtliches Geschehen zur *Anerkennung*⁵ bereit finden, daß außerhalb seiner in der Heidenwelt von Gott her und zu Gott hin etwas geschehen ist, was in den christlichen Kirchen sichtbare Gestalt gewonnen hat und gewinnt“.

Auch der judenfreundliche Karl *Thieme*, einer der Herausgeber der Zeitschrift „Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk — im Geiste der beiden Testamente“ meint, daß es im Verhältnis zwischen Juden und Christen ähnlich sein soll, wie Katholiken und Protestanten sich nicht „missionieren“, sondern sich als „getrennte Brüder“ respektieren und auf dieser Basis ein Gespräch um die Wahrheit führen⁶.

Ist nun die *katholische Kirche* berechtigt, grundsätzlich auf die Juden als Missionsobjekt zu verzichten? Zur Beantwortung dieser Frage ist es nützlich und notwendig, sich zunächst auf die Zeit zu besinnen, da das Christentum in die Welt eintrat. Die Urkunde dafür ist das Neue Testament, d. h. also eine „Heilige Schrift“, die die Lehre und das Wirken Jesu sowie seiner Apostel enthält, somit die verbindliche Grundlage für das christliche Verständnis des Judentums und des Verhältnisses zu ihm bildet⁷. Sie lehrt uns, daß Jesus selbst und alle seine Apostel, einschließlich des erst nach der Auferstehung berufenen Heidenapostels Paulus, geborene Juden waren. Sie zeigt uns weiter, daß Jesus sich als der von den Propheten verheißene Messias wußte, und daß er um das Volk Israel mit seiner ganzen Liebe warb, um es dem von ihm gebrachten Gottesreich zuzuführen. Ja, wir sehen, daß er seine persönliche Wirksamkeit — von Ausnahmen abgesehen — auf dieses Volk beschränkte, das er als das auserwählte Gottesvolk anerkannte, daß er sogar bei der ersten, vorübergehenden Sendung seiner Apostel ausdrücklich verlangte, sie sollten nicht auf den Weg der Heiden gehen (Mt 10, 5). Bei dem im Volk und unter seinen Führern weit verbreiteten veräußerlichten Messiasideal kam es zum Konflikt, der schließlich zum Kreuzestode führte. So hat Jesus durch sein

⁴ *Schoeps*, a. a. O. 123 ff.

⁵ S. 147 betont er ausdrücklich, daß ein solcher Akt des Anerkennens „im Hinblick auf die *Wirklichkeit* geschichtlichen Geschehens“ etwas anderes ist als der Akt des Glaubens.

⁶ Nr. 12/15 (Freiburg 1951) 50.

⁷ Vgl. *Meinertz*, Die Judenfrage, vom Neuen Testament aus gesehen, in: Bibel und Kirche, Stuttgart 1952, Heft 1, 1—20.

Verhalten die Würde des auserwählten Gottesvolkes anerkannt, das einen förmlichen Anspruch auf bevorzugte Berücksichtigung bei der Anbietung des messianischen Heiles hat. Bei Jo 4, 22 steht sogar das erhabene Wort: „Das Heil stammt aus den Juden.“ Wenn im vierten Evangelium, das den universalen Grundcharakter der Erlösung betont und scharfe Worte gegen den jüdischen Unglauben findet, ein solch auszeichnendes Wort steht, so zeigt das besonders deutlich, daß dem Volk ein Ehrenplatz in der Heilsgeschichte zukommt, daß es insofern eine Art von character indelebilis trägt.

Aber freilich ergab sich daraus eine besondere Verantwortung. Der Vorzug war ihm von Gott nicht wegen besonders hochstehender Vorzüge verliehen worden, sondern aus reiner Gnade. Er sollte nicht Selbstsucht und Hochmut bewirken, sondern Aufgeschlossenheit für die göttliche Offenbarung und ihre Forderungen, er sollte das Volk zum Träger der messianischen Hoffnung und dann zur Vermittlung des messianischen Heils an die ganze Menschheit befähigen⁸. Jesus hat den Ausblick auf die Heiden in seiner Heilspredigt deutlich genug gemacht, indem er an die edelsten prophetischen Gedanken anknüpfte und sie zum universalen Missionsbefehl steigerte. Weil das Volk als solches in seinen repräsentativen Führern versagte, ging ihm der Vorzug des besonderen Gottesauftrages verloren. Die Auserwählung wurde ihm zum Verhängnis. Daß beim Tode Jesu der Vorhang des Tempels zerriß (Mt 27, 51), ist ein symbolisches Zeichen für das Ende des Alten Bundes. Der Träger des Neuen Bundes ist die Kirche, die als solche nunmehr das Gottesvolk geworden ist. Auf sie sind die Privilegien des Volkes Israel übergegangen, sie — und nicht etwa die Heiden an Stelle Israels — ist das „Volk“, dem das Gottesreich anvertraut ist (Mt 21, 43). Der Auferstandene schließt seine Weisungen in den universalen Missionsbefehl zusammen (Mt 28, 19). Aber unter „alle Völker“, zu denen die Apostel nunmehr gesandt werden, gehört auch das Volk Israel⁹.

⁸ Auch feinsinnige Juden erkennen diese Aufgabe an und erblicken eine Gefahrenquelle in der Versuchung, daß Israel sich „als zum Selbstzweck begnadigt“ empfinde. So M. Buber in der Diskussion mit K. L. Schmidt, in: Theologische Blätter 12 (1933) 268. Vgl. das Urteil des chassidischen Rabbi Nachmann († 1810): „Durch die Schuld des Hochmuts sind wir noch nicht in das Land zurückgekehrt.“ Bei M. Buber, Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee, Zürich 1950, 134.

⁹ Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, 2. Aufl., Münster 1925. Es ist zu spitzfindig geurteilt, aus der Tatsache, daß in den ähnlich lautenden Worten bei Dn 7, 14 unter den „Völkern“ nur die Heiden gemeint sind, und unter Hinweis auf Mt 10, 4 ff., wonach der Auftrag für die Judenmission bereits früher erteilt war („wenn nämlich durch alles Geschehen die Verkündigung des Evangeliums im jüdischen Volke beendet ist“!), Mt 28, 19 folgendermaßen zu verstehen: „Dann mag darin eine innere und äußere Abkehr vom jüdischen Volke enthalten sein, das in Jerusalem den von Gott erwählten Herrn des Himmels und der Erde verworfen und getötet hat.“ So E. Lohmeyer, in dem Aufsatz „Mir ist gegeben alle Gewalt“, in: In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, 22—49. Vgl. S. 36.

Die älteste apostolische Mission beschränkt sich sogar auf dieses Volk. Demgemäß war die Urgemeinde, die am Ort des Todes und der Auferstehung sowie der Pfingstsendung des Gottesgeistes heranwuchs, ausschließlich judenchristlich. So steht also *Judenmission* an der *Wiege der Kirche*. Der Übergang zur Heidenmission konnte sich trotz des universalen Heilswillens Jesu nur langsam entwickeln, zumal die Frage des alttestamentlichen Gesetzes und seiner weiteren Verbindlichkeit erst allmählich gelöst werden mußte. Den großen Durchbruch — wenn auch nicht gerade den Anfang — bedeutete die Erweckung eines eigenen Heidenapostels durch den Auferstandenen. Mit der machtvollen Persönlichkeit des heiligen Paulus begann sich dann das Schwergewicht der jungen Kirche auf die heidenchristliche Seite zu verlagern. Aber selbst ein Paulus, der sich seines besonderen Heidenapostolates bewußt war, der mit den Juden schwere Kämpfe auszufechten hatte und heftige Worte gegen ihren Unglauben fand, der sich auch mit engherzigen Judenchristen — die bereits auf dem Wege zu einer judaistischen Sektenbildung waren — auseinandersetzen mußte, hat keineswegs auf Judenmission verzichtet. Das Abkommen mit den Uraposteln (Gal 2, 9: „Wir — nämlich Paulus und Barnabas — für die Heiden, sie — nämlich die führenden Urapostel — für die Beschneidung“) ist nicht exklusiv zu verstehen. Paulus hat auf seinen Missionsreisen praktisch in den Synagogen begonnen — wo er freilich durch die Proselyten gleichzeitig den Übergang zu den Heiden fand —, und theoretisch war er sich bewußt, „Schuldner“ aller Menschen zu sein (Röm 1, 15). Er hat sich jüdischen Gebräuchen angepaßt, „um Juden zu gewinnen“ (1 Kor 9, 20), seine Christuspredigt gilt den „Berufenen, Juden sowohl wie Hellenen“ (1 Kor 1, 24), ja er ist, wenn es möglich wäre, zu dem heroischen Opfer der Christusferne bereit „für meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach“ (Röm 9, 3). Das, was ich vorhin eine Art von character indelebilis genannt habe, kommt bei Paulus dadurch zum Ausdruck, daß er den Juden eine gewisse Vorrangstellung einräumt: Das Heil gilt „jedem Glaubenden, dem Juden zuerst und dem Hellenen“ (Röm 1, 16). Von hier aus ist auch die offenbarungsmäßige Erwartung, das „Mysterium“, zu verstehen, daß einst „ganz Israel gerettet werden wird“ (Röm 11, 26).

So ist der Blick auf die Juden und die Bemühung um ihr messianisches Heil mit der neutestamentlichen Offenbarung von Anfang an unlöslich verbunden, und es wäre nicht neutestamentlich gedacht, wenn man auf die Juden als Missionsobjekt verzichtete. Natürlich kommt es sehr wesentlich darauf an, was man unter

Mission versteht. Wie so häufig, ist auch bei dieser Frage leichter, zu sagen, wie es nicht sein soll, als positiv die Missionsform zu umschreiben. Alles, was nach Zwangsbekehrung, Anwendung verschiedenartiger, auch lockender Druckmittel, Verächtlichmachung u. dgl. aussieht, ist ja heute an sich kaum mehr möglich, muß aber auch grundsätzlich durchaus abgelehnt werden. Es ist unumwunden zuzugeben, daß in der Vergangenheit, namentlich im Mittelalter, manchmal Methoden angewandt worden sind, die uns heute geradezu peinlich berühren. Ein Buch, wie das des Jesuiten Peter Browe „Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste“ bietet dafür sprechende Beispiele¹⁰. Papst Gregor der Große hatte 591 an die Bischöfe von Arles und Marseille geschrieben und darüber geklagt, „daß viele dortige Juden mehr durch Gewalt als durch Belehrung zur Taufe gebracht würden“. Er lehnt das aber ab, weil er fürchtet, „daß damit nichts Verdienstvolles geschieht, oder, daß daraus — was Gott verhüten möge — den Seelen, denen man helfen will, Schaden entsteht“. Der Zwang bewirke das Gegenteil. „Suchet also die Leute durch öftere Predigt zu gewinnen, so daß die Milde und Güte des Predigers in ihnen die Sehnsucht erweckt, ihr Leben zu ändern“¹¹

Auch Augustinus hatte schon früher in seinem der Werbung dienenden „Tractatus adversus Iudaeos“¹² bei scharfen Worten gegen jüdischen Unglauben ausdrücklich versichert, daß er „mit aller Liebe zu ihnen sprechen“ wolle. Die Christen sollten sich nicht stolz gegen die Juden erheben (10, 15). Bekannt ist aus dem späteren Mittelalter, daß besonders der hl. Bernhard von Clairvaux sich liebevoll verhalten hat, und vom Abt *Rupert von Deutz* († 1129) liegen edle Worte in seinem „Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum“ vor. Unter Ausdeutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, wobei nach weit verbreiteter Auffassung unter dem älteren Sohn die Juden verstanden werden, redet Rupert den Juden folgendermaßen an:¹³ „Ich beschimpfe dich nicht, sondern bringe dir wie ein Bruder dem Bruder Worte der Wahrheit nahe, indem ich dir Böses mit Gutem vergelte, sofern du mein

¹⁰ *Miscellanea historiae pontificiae*, vol. 6, Roma 1942. Vgl. auch A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950.

¹¹ *Migne*, P. lat. 77, 510. *Browe*, a. a. O. 285.

¹² *Migne*, P. lat. 42. In deutscher Übersetzung bei B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, in: *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 25 (Basel) 89–110.

¹³ *Lib. n. 339*; *Migne*, P. lat. 179, 578. In deutscher Übersetzung von Oepke, a. a. O. 295.

Heil gehaßt hast, ich aber dein Heil ersehne... Ich und du sind jene beiden Söhne. Denn *ein* Gott hat uns erschaffen, *ein* Adam hat uns beide erzeugt. Siehe du stehst draußen vor Zorn und Unwillen, weil mein Vater mich gesund wiederbekommen hat, und willst nicht eintreten und mitessen. Ich aber komme heraus zu dir und bitte, daß du hereinkommst, indem ich dir das Feierkleid zeige, das der Vater in der Taufe mir gegeben hat mit dem Ring des Glaubens, und mit dem Schuhwerk der Erkenntnis der Wahrheit u. s. f.“

Leider muß man feststellen, daß auch ganz andere Klänge aus der mittelalterlichen und späteren Zeit herübertönen, und daß man die Mahnung Papst Gregor des Großen sehr häufig nicht befolgt hat. So hat z. B. Gregor XIII. in der Bulle „*Sancta mater ecclesia*“ von 1584 Predigten für die Juden vorgeschrieben und verlangt, daß die Juden gezwungen werden sollten, wenn nötig durch Strafen, sie anzuhören¹⁴. Man muß sogar solch furchtbare Worte lesen, daß Abt *Peter von Cluny* († 1156) unter Anspielung auf Mt 7, 6 die ungläubigen Juden „schamlose Hunde“ und „schmutzige Schweine“ bezeichnet, und von ihnen sagt, daß sie „fast alle in die Hölle kämen, und denen man die göttlichen Perlen eigentlich gar nicht vorzeigen sollte“¹⁵.

Das alles sind nur Beispiele, während ein umfangreiches Material in seinen verschiedenen Schattierungen und Auswirkungen ausführlich bei Browe dargestellt ist. Man braucht nicht hinzuzufügen, daß solche Methoden das Gegenteil bewirkten, Haß erzeugten und der Mission in keiner Weise gedient haben, sie vielmehr diskreditierten. Es gab natürlich auch jüdische Gegenwirkungen, wie überhaupt in dem feindlichen Verhalten von Juden und Christen zueinander Wirkung und Gegenwirkung allmählich sich gegenseitig kreuzten, und man oft nicht mehr feststellen kann, was Angriff und was Gegenwehr ist. Das Christentum hat von Anfang an in Begeisterung für Christus und in liebevoller Missionsgesinnung für Christus geworben, und die Juden haben sich ebenso gewehrt, weil sie Jesus als Messias nicht anerkannten. Das hat schon bei Paulus zu den scharfen Worten geführt, die sich über das Verhalten gegen Christus und die Judenchristen beklagten, so daß die Juden „Gott mißfällig und allen Menschen zuwider sind“ (1 Thess 2, 14 ff.). Durch die Erfolge der christlichen Mission, gerade unter den Heiden — „sie wollen uns wehren, den Heiden zu predigen“ (ebd. 2, 16) —, entfaltete sich der Haß der Juden, der oft genug Christenverfolgungen schürte. Und so entwickelte sich das unglückliche Verhältnis zwischen Juden und Christen, so daß der ideale Missionsgedanke durch menschliche Unzulänglichkeit Schaden litt. Es dient aber heute weder dem Missionsgedanken, noch überhaupt einem menschlich und christlich würdigen Verhältnis zum jüdischen Volke, sich gegenseitig aus der Vergangenheit Schwächen und Verfehlungen vorzuwerfen¹⁶. Der Missionsgedanke selbst muß sich von allen diesen Schlacken, die in keiner Weise mehr tragbar sind, reinhalten.

Er muß auch Rücksicht nehmen auf manche Empfindlichkeit bei den Juden, von denen in dem Buche von *Jules Isaac* „*Jésus et Israël*“ (Paris 1948) die

¹⁴ Browe, a. a. O. 41.

¹⁵ Browe, a. a. O. 112.

¹⁶ Vgl. Meinertz, Die Judenfrage, vom Neuen Testament aus gesehen 1 f.

Rede ist, und die dort in 18 Thesen zusammengefaßt sind. Zu ihnen habe ich in dem genannten Aufsatz „Die Judenfrage, vom Neuen Testament aus gesehen“ (Bibel und Kirche, 1952, 1. Heft, S. 1—20) Stellung genommen und gezeigt, inwieweit solche Empfindlichkeit berechtigt ist. Dazu gehört der Vorwurf, der soviel böses Blut gemacht hat, die Juden hätten einen Gottesmord begangen. Einen solchen Vorwurf hat weder Jesus noch ein neutestamentlicher Autor erhoben, er ist aus einer Konstruktion (der Justizmord am Gottessohn) entstanden. Aber niemals hat jemand von den am Tode Jesu Verantwortlichen an einen Gottesmord gedacht. Ich habe in meinem Aufsatz bereits auf das paulinische Wort hingewiesen, daß „niemand von den Herrschern dieser Welt“ die göttliche Weisheit erkannt hat. „Denn wenn sie sie erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“ (1 Kor 2, 8 f.). Es ist nicht wesentlich, ob man bei den „Herrschern dieser Welt“ an dämonische Kräfte oder an Menschen denkt. Der Sinn der Worte findet jedenfalls auf alle am Tode Jesu Verantwortlichen seine Anwendung, und er geht in die gleiche Richtung, wie das Wort des Gekreuzigten: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34).

Man muß auch wohl zwischen Judenmission und Heidenmission unterscheiden. Schon die Heidenmission als solche hat kein einheitliches Aussehen, wenn man das Missionsobjekt in Rechnung stellt. Die Mission unter den Primitiven etwa der Südsee ist etwas ganz anderes als die Mission unter gebildeten Japanern oder Indern. Die jüdische Religion ist gegenüber jeder heidnischen Religion eine Offenbarungsreligion, das Alte Testament ist den gläubigen Juden und dem gläubigen Christen gemeinsam. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mt 22, 32) ist auch der Gott des Christentums. Aber die Grenzscheide ist der menschengewordene Gottessohn, der den vertieften Gottesgedanken verkündigt und demgemäß ein neues Verständnis des Alten Testaments gebracht hat. Darum kann man vom Missionsstandpunkt aus das Verhältnis zu den Juden mit dem zu den nichtkatholischen Christen nicht einfach parallelisieren, wie es Thieme tut. Man wird gern mit Rupert von Deutz nach dem oben angeführten Zitat zum Juden sagen: „Ich bringe dir, wie ein Bruder dem Bruder, Worte der Wahrheit nahe“, aber es geht zu weit, wenn man erklärt, daß ähnlich wie Katholiken und Protestanten sich gegenseitig nicht „missionieren“, sondern sich als „getrennte Brüder“ respektieren, man nur auf dieser Basis mit den Juden das Gespräch um die Wahrheit führen dürfe. Zu dieser Wahrheit gehört auch die Würde des Volkes Israel, die es vor allen Heiden auszeichnet. Die christliche Liturgie lebt weitgehend von dieser Würde. Auch darin zeigt sich, daß Israel im heilsgeschichtlichen Sinne ein Ehrenname ist (vgl. das Wort Jesu über Nathanael: „In Wahrheit ein Israelit“, Jo 1, 47), und daß die Kirche als das Neue Gottesvolk das „Israel Gottes“ ist (Gal 6, 16).

So darf man mit K. L. Schmidt¹⁷ die Judenmission „etwas schlechthin Besonderes“ nennen gegenüber der Heidenmission. „Doch wie alle Mission, ist denn auch die Judenmission nicht Propaganda und Agitation, sondern Selbstdarstellung und Selbstbesinnung der Kirche, die als Israel um Heiden und Juden sich müht.“

Nicht unerleuchteter Eifer — der Gefahr läuft, unter das Gericht des Wortes zu kommen, das Paulus gerade von den ungläubigen Juden sagt: „Sie haben Eifer für Gott, aber nicht nach (rechter) Erkenntnis“ (Röm 10, 2) —, sondern drängende Liebe aus christlicher Verantwortung heraus, die etwas von der Gesinnung verspürt, wie sie in den klagenden Worten Jesu zum Ausdruck kommt: „Jerusalem, Jerusalem, ... wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Jungen unter ihre Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt!“ (Mt 23, 37). Dazu gehört auch das Gebet, und zwar nicht nur wegen der Wirksamkeit, die es an sich in der Heilsordnung besitzt, sondern auch darum, weil durch es die Gesinnung des Betenden geformt wird. Das sieht man deutlich am Apostel Paulus, der immer wieder betont, daß er für die Seinen nicht nachläßt zu beten und zu flehen (Kol 1, 9), und der darum auch umgekehrt nicht aufhört, seine Christen zu bitten, für ihn und seine Missionsanliegen zu beten (Kol 4, 3). Die Gebetsverbundenheit spielt im kirchlichen Leben, vor allem in der Liturgie der Kirche, eine große Rolle. Und so wird von der Kirche gerade am Karfreitag unter vielen anderen Fürbitten auch für die Juden gebetet. Allein schon die Tatsache dieses feierlichen Gebetes zeigt die Liebesgesinnung der Kirche für die, deren sie im Gebete gedenkt.

Nun ist bekanntlich von jüdischer Seite Anstoß daran genommen worden, daß in der Karfreitagsbitte von „perfidus Iudaei“ die Rede ist. Da das Wort *perfidus*, namentlich in der Form, wie es als Fremdwort „*perfide*“ in die deutsche Sprache übergegangen ist, einen abträglichen Sinn enthält, so hat man sich neuerdings darauf besonnen, daß „*perfidus*“ ursprünglich nichts anderes als „ungläubig“ bedeutet, d. h. also hier jene Juden gemeint sind, die nicht an Jesus Christus als den Messias glauben. Diese Auffassung hat die Ritenkongregation 1948 insofern bestätigt, als sie gestattet, daß das Karfreitagsgebet bei der Übersetzung in die Volkssprachen in diesem Sinne wiedergegeben wird. Dabei läßt sie deutlich erkennen, welche Bedeutung sie der Bitte zumißt, wenn sie sagt, daß die Kirche „*pro populo Hebraeo Dei misericordiam implorat*“¹⁸.

¹⁷ Theologische Blätter 12 (1933) 263.

¹⁸ *Acta apostolicae sedis* 40, Ser. 2, vol. 15, (1948) 342. Vgl. Meinertz, Die Judenfrage, vom Neuen Testament aus gesehen 18.

Für den Missionsgedanken ist eine eigenartige Lage durch die *Gründung des Staates Israel* entstanden. Da dieser Staat ein rein weltliches Gebilde ist und von seinen führenden Schichten ganz ausdrücklich als solches aufgefaßt wird, hat er mit der alttestamentlichen Theokratie, die ganz und gar auf dem Jahve-Glauben aufbaut, grundsätzlich nichts zu tun. Darum können auch die prophetischen Worte des Alten Testaments von der Rückkehr der zerstreuten Juden in die Heimat zu einem geläuterten Dasein und einer neuen Gottesverehrung nicht auf den neuen Staat bezogen werden. Es liegt doch wohl sehr fern, die gegenwärtige Sammlung des Volkes Israel in Palästina als einen Anfang der Rückführung in das messianische Reich zu verstehen.

Freilich gibt es heute Christen, die ihre Judenfreundlichkeit so weit ausdehnen, daß sie die messianischen Weissagen, wenigstens zum Teil, auf die nationale Wiederherstellung des Volkes Israel beziehen, und den heutigen Staat Israel in das messianische Blickfeld hineinnehmen¹⁹. Sie verlangen, daß die vielen überschwenglichen Worte des Propheten buchstäblich verstanden werden, und da sie in diesem Sinn noch nicht eingetroffen sind, müssen sie die Zukunft mit der Wiedervereinigung im Heiligen Lande im Auge haben. Erst von hier aus könne man dann die volle Verwirklichung im messianischen Reiche annehmen. Eine solche Auslegung ist aus neutestamentlicher Sicht nicht tragbar. Denn einen „Vorsatz Gottes“, die Juden „als nationale Einheit zu bewahren“ (*Wilkinson*, a. a. O. 72) und ihnen als messianischer Gemeinde das Heilige Land wiederzuschicken, kennt die neutestamentliche Offenbarung nicht. Auch Röm 11 ist davon nicht die Rede. Wohl aber zeigt das Neue Testament, daß die messianischen Verheißungen im Neuen Gottesvolk in Erfüllung gehen.

Wenn auf die Wörtlichkeit so großer Nachdruck gelegt wird, um die jüdisch-nationale Erfüllung herauszulesen, dann muß man ihr auch völlig gerecht werden. Wenn z. B. Ez 37,21—25 den Israeliten die Rückkehr nach Palästina und sein dauernder Besitz versprochen wird, so ist nicht zu vergessen, daß hier auch von „*einem* König“ die Rede ist (v. 22), der über sie herrschen wird, vom König David, der „Fürst auf ewig“ sein soll (v. 24. 25). Und in der großen Tempelweissagung (Ez 40—46) wird der neue Tempel mit allen seinen blutigen Opfern geschildert, ja Kap. 47 ist von einer Tempelquelle die Rede, die sich als ein immer größer werdender Strom nach Osten ergießt und schließlich das Salzwasser des Toten Meeres in Süßwasser umwandelt. Kann man, ja darf man das alles wörtlich verstehen? Und ist es nicht fast erschreckend,

¹⁹ Noch vor der Gründung des Staates erschien in diesem Sinn das Buch von John *Wilkinson*, Was hat Gott mit den Juden vor?, das in deutscher Sprache von H. L. *Ellison* herausgegeben und bearbeitet worden ist (ohne Jahr). Nach der Gründung u. a. J. *Straubinger*, Die Judenfrage im Licht der Heiligen Schrift, in: Rundbrief Nr. 12/15 (1951), 17—21.

daß man, wenn die Worte vom dauernden Besitz („bis in Ewigkeit“) auf die heutigen Verhältnisse bezogen werden, damit annehmen muß, daß die Dauer dieser Verhältnisse *offenbarungsmäßig* sicher sei? Bei solcher Erklärung wird man fast an die kirchengeschichtliche Auffassung der Johannes-Apokalypse erinnert, aus deren Bildern man in allen Jahrhunderten Voraussagen zeitgeschichtlicher Ereignisse aufspüren zu können glaubte.

Wenn Jer 31, 31—34 vom Neuen Bund spricht, den Gott in die Herzen der Israeliten schreiben wolle, so hat Jesus bei der Einsetzung der Eucharistie darauf angespielt und nach Lk 22, 20 auf den durch ihn gestifteten Neuen Bund hingewiesen. Das ist ein deutliches Zeichen, daß im neutestamentlichen Sinn die messianischen Weissagungen unter dem *Bilde* der Sammlung und Bgnadigung Israels das Neue Gottesvolk im Auge haben, das den messianischen Segen im Gottesreiche durch Jesus erfährt. In diesem Sinn spricht die Bergpredigt von den Sanftmütigen, die „das Land erben werden“ (Mt 5, 5). Das ist ein Zitat aus Ps 37, 11, wo im buchstäblichen Verständnis das Land Kanaan gemeint war. Aber der Vollsinn der Bergpredigt denkt an das Himmelreich, genau so, wie in der parallelen ersten Seligpreisung (5, 3) den Armen im Geiste das Himmelreich versprochen wird²⁰.

Man kann wohl begreifen, wie die Juden am Land ihrer Väter hängen, und wie sie ihre Sammlung nicht irgendwo sonst auf der Welt — in den Anfängen des Zionismus war es anders —, sondern gerade in diesem Lande ersehnten. Das Buch von Martin Buber „Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee“ (Zürich 1950), das in seiner ursprünglichen hebräischen Form übrigens bereits 1944, also vier Jahre vor Gründung des Staates Israel, geschrieben wurde, legt davon beredtes Zeugnis ab. Aber Buber berichtet darin u. a. über den Rabbi *Kuk* († 1935), den er „die repräsentative Figur des gesetzestreuen Judentums in Palästina“ nennt (S. 207), der folgender Besorgnis Ausdruck verleiht: „Über den Teil des Volkes, der nach nichts anderem als nach der Wiederherstellung der nationalen Existenz Verlangen trägt, und dem mit deren Anbahnung Genüge getan ist, kommt dann eine „fleischliche Sorglosigkeit“, die dem Leben der Seele Abbruch tut und sie „verkleinert“. Der Geist lehnt sich gegen sein eigenes Heiliges auf“ (S. 193). So empfinden Jahve-gläubige Juden auch heute. Für den Missionsgedanken ergibt sich aus dieser Lage für Palästina etwa Folgendes.

²⁰ Vgl. *Meinertz*, Die Tragweite der Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels, in: *Theologie und Glaube* 35 (1943) 135—141.

Als moderner weltlicher Staat, der er sein will, hat der Staat Israel in seine Verfassung die Glaubensfreiheit aufgenommen (die ja sogar die bolschewistischen Staaten für sich theoretisch in Anspruch nehmen). Wenn man aber die von den verschiedensten Seiten ausgehenden Nachrichten aus dem jüdischen Palästina berücksichtigt, muß man zu dem Urteil kommen, das der Ökumenische Pressedienst²¹ verbreitet: „Nach übereinstimmender Meinung der meisten Beobachter ist die Lage der Judenchristen geradezu unhaltbar, nicht weil sie irgendwelchen gesetzlichen Einschränkungen unterworfen wären, sondern weil sie keine Anstellung finden können, bzw. keinen Zugang zum sozialen Leben der jüdischen Gemeinschaft haben.“ Es ist wohl ein rein theoretischer Optimismus, wenn Th. F. *Meysels*²² sogar meint, die Errichtung des Judenstaates habe der „Konversion ehrlich gottsuchender Juden“ einen gewissen Auftrieb gegeben. Denn der „nationalbewußte Jude“ gebe mit der Taufe nicht mehr die Nationalität auf. Bei der Eigenart des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum paßt der Vergleich mit einem Chinesen, der gleichzeitig Muhammedaner sein könne, ganz und gar nicht.

Ebenso scheint mir die ausgiebige Verwertung des Alten Testaments im Schulunterricht schwerlich ein ausreichender Grund zu dem Optimismus zu sein, wie ihn der Jude S. *Uldko*²³ zeigt, der zwar von der Tatsache ausgeht, daß orthodoxes Judentum nur geringen Einfluß in Palästina habe, wie überhaupt der Einfluß der Religion auf die junge Generation gering sei, dann aber fortfährt: „Ich vermute, daß wir auf lange Zeit hier in säkularisierter Form leben werden; aber gerade darin werden die religiösen Kräfte reifen, um einmal zu guter Stunde zum Erscheinen zu kommen.“

Es sollen etwa 12 000 jüdische Konvertiten in Palästina leben, darunter 8000 Katholiken, die hauptsächlich als Christen eingewandert sind²⁴. Aber sie wagen sich nicht hervor, und an der kirchlichen Betreuung fehlt es. Freilich empfinden sie die Lage, auch vom Standpunkt des jüdischen Volkes, manchmal als bedrückend. So beklagt ein Dr. *Bloch* aus Israel, daß heute „etwas wie ein religiöser Schleier über Jerusalem“ liege. Dann meint er vom Volk der Juden: „Aber aus sich selbst kann es nach der Heimkehr in sein Land nur zur Erneuerung kommen, wenn es den Schritt zu Christus tut, sonst wird sein Staat ein bloßer Staat, wie andere auch, und verschwindet wieder. Das Evangelium, das aus Israel gekommen ist, muß zurück nach Israel“²⁵.

Ja, es kann sogar der Missionsgedanke, in ganz eigenartiger Form, aktiviert werden. Nach einem Bericht in der amerikanischen Zeitschrift „The Catholic biblical Quarterly“ (14, Washington 1952, 72) versucht der frühere Oberrabbiner in Bulgarien *Daniel Zion*,

²¹ Jahrgang 18, Nr. 21, vom 25. Mai 1951. Nach: Stimmen der Zeit 76 (1950/51) 303.

²² Hochland 43 (1950/51) 617—618.

²³ Rundbrief Nr. 12/15 (1951) 49.

²⁴ Vgl. Herder-Korrespondenz 6 (Januar 1952) 173 ff.

²⁵ Rundbrief Nr. 12/15 (Freiburg 1951) 49 f.

eine messianische Bewegung unter den Juden hervorzurufen, die Jesus als Messias anerkennen will. Er bereite einen Antrag an die Regierung Israels vor, seine Gruppe als „indigenous Church“ anzuerkennen und alle „foreign missionaries“ zu vertreiben.

Es handelt sich also um eine jüdische Nationalkirche. Auch der vorher genannte *Meysels* hält die Nationalkirche für die einzige tragbare Form der Kirche in Palästina. Und so hat es auch schon vor der Gründung des Judenstaates — auf protestantischer Seite — nicht an Versuchen gefehlt, eigene judenchristliche Gemeinden zu gründen²⁶. Ja, zur Zeit der nazistischen „deutschen Christen“ hat man diesen Gedanken, allerdings aus ganz anderen Motiven, propagiert, um nämlich die Judenchristen von den „arischen“ Christen zu trennen. Sogar G. Kittel²⁷, der doch nicht vom Haß gegen die Judenchristen geleitet war und sie nicht aus der christlichen Gemeinschaft an sich ausschließen wollte, nannte es „Ziel und Ideal“, daß innerhalb des Gesamtchristentums eine eigene judenchristliche Kirche geschaffen würde, und daß „der Judenchrist im allgemeinen nicht verordneter Pfarrer oder Gemeindeältester einer deutschen Gemeinde sein wird.“

Die Gründung einer jüdischen Nationalkirche in Palästina könnte für die vorhandenen Judenchristen und für die Judenmission manche praktischen Vorteile bieten. Aber eine solche Nationalkirche ist grundsätzlich abzulehnen. Schon die Geschichte des alten Christentums lehrt, daß die Judenchristen, wenn sie sich von der Gesamtkirche abkapselten, der geistigen Verarmung, ja der Häresie verfielen²⁸. Natürlich liegt der Wunsch, für judenchristliche Priester zu sorgen, auf einer ganz anderen Ebene und ist durchaus berechtigt. Die Schwierigkeit besteht nur in der Form der Verwirklichung. Daß solche judenchristlichen Priester im Staate Israel und ihre aktive Wirksamkeit (ohne die ein Fortschritt nicht zu denken ist) eine Lebensnotwendigkeit bedeute, wird auch in dem oben genannten Aufsatz der Herder-Korrespondenz (S. 177) betont: „Grundsätzlich wäre zu sagen, daß die Kirche eine ihrer wichtigsten Aufgaben, nämlich die der Mission, nicht auf die Dauer verheimlichen kann, ohne Schaden zu nehmen. Es wäre an der Zeit, daß die Kirche in Israel sich auch nach außen zu ihrer Aufgabe bekennt, solange eine Möglichkeit hierzu besteht.“

Wenn die Werbung judenchristlicher Mitglieder der Kirche dadurch erleichtert werden könnte, daß ihnen die Beibehaltung äußerer jüdischer Gebräuche gestattet würde, so ist grundsätzlich dagegen wohl ebensowenig etwas einzuwenden, wie die entspre-

²⁶ Vgl. K. H. Rengstorf, Judenchristen heute, in: Saat auf Hoffnung 73 (1950) 145—163; Meinertz, Die Judenfrage, vom Neuen Testament aus gesehen 19 f.

²⁷ Die Judenfrage, Stuttgart 1933, 71 f.

²⁸ Vgl. Rengstorf, a. a. O.

chende Akkomodation in der ostasiatischen Kirche. Auch der Apostel Paulus, der einen erbitterten Kampf gegen die Judaisten geführt hat, lehnte nur die *Heilsnotwendigkeit* der jüdischen Gesetzesbestimmungen ab. Soweit diese aber nicht den Heidenchristen zur Pflicht gemacht wurden und bei den Judenchristen nur die Fortsetzung alttestamentlich-väterlicher Gebräuche bedeutete, war er damit durchaus einverstanden.

Eine förmliche Trennung zwischen juden- und heidenchristlichen Gemeinden widerspricht vor allem dem Wesen von Christentum und Kirche²⁹. Die Kirche ist das Neue Gottesvolk und weiß sich als die Fortsetzung und Erneuerung des alttestamentlichen Heilsgeschehens, als die Trägerin der prophetischen Verheißung. Wenn Paulus gerade die Beseitigung der Trennungswand zwischen Juden- und Heidenchristen preist (Eph 2, 14 f.), wenn er die Erzväter des Alten Bundes die heilige Wurzel des Ölbaumes nennt, an dem auch die Heidenchristen Zweige sind (Röm 11, 16 f.), dann wäre es widerspruchsvoll und gegen den christlichen Grundgedanken, eine neue Trennung herbeizuführen. Der Judenchrist, der sich aus voller Überzeugung Christus angeschlossen hat und wirklich aus Christus lebt, besitzt von seiner alttestamentlichen Vergangenheit her eine besondere Würde und kann verlangen, daß er von den anderen Christen hochgeachtet wird. Freilich hat er ebenso die Pflicht, sich wegen seiner heilsgeschichtlichen Vorzüge nicht zu überheben — wie das schon von den Juden der alten Zeit galt (vgl. oben S. 3) —, und muß mit Paulus sprechen: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“ (1 Kor 15, 10). Eine Absonderung, aus welchen Gründen immer, stört die Gemeinschaft.

Der eine Leib Christi kennt wohl verschiedene Glieder mit mannigfachen, abgestuften Funktionen, aber er kennt keine Trennung, die von außen her veranlaßt wird (1 Kor 12, 4 ff.). Christus ist das Haupt des ganzen mystischen Leibes, der *eine* Geist Gottes durchwaltet ihn, die Taufe ist für jedes Glied am Leibe die *gleiche*, Glaube und Hoffnung sind *gemeinsam* (Eph 4, 4 ff.), das eucharistische Brot stellt die Gemeinschaft an dem einen Leibe Christi dar (1 Kor 10, 17). Durch die Liebe wächst der *ganze* Leib auf Christus als das Haupt hin, er baut sich auf in Liebe (Eph 4, 15 f.)³⁰.

²⁹ Vgl. auch K. H. Rengstorf, Die eine Kirche aus Juden und Heiden, in: Viva vox evangelii (Festschrift für Landesbischof D. Hans Meister), München 1951, 231—240.

³⁰ Vgl. Meinertz, Theologie des Neuen Testaments II (Bonn 1950) 161 ff. Auch zu den vorausgehenden Ausführungen findet sich in beiden Bänden weiteres Material.

Nachtrag

Im Vorstehenden ist mehrere Male auf meinen Aufsatz „Die Judenfrage vom Neuen Testament aus gesehen“ hingewiesen, sowie auf den „Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk“. Bei aller Anerkennung der begrüßenswerten Bemühungen um ein freundliches Verhältnis zum Volk der Juden, hielt ich mich für verpflichtet, auf einen manchmal zu weit gehenden „Irenismus“ hinzuweisen. Nun hat sich an meinen Aufsatz ein Briefwechsel mit der Redaktion des „Rundbriefes“ angeschlossen, der in Nr. 17/18 (August 1952), S. 34—36 abgedruckt worden ist. Ich hatte beanstandet, daß in einem „Rundbrief“ der Jakobusbrief aus dem Grunde die schönste Epistel des Neuen Testaments genannt wird, weil sie „die jüdischste, bergpredignächste“ sei. Jetzt geht die Redaktion so weit, zu behaupten, daß der volle Gehalt alttestamentlicher Frömmigkeit „die neutestamentliche Frömmigkeit ist, das wahrhaft jüdischste das Christliche“. Darum müßten wir Christen begreifen, was die Väterzeugnisse, etwa Ammonius von Alexandrien, sagen: „Wir Christen sind Juden.“

Das alles wird aus solchen neutestamentlichen Worten gefolgert, wie etwa Jo 1, 47, wo Jesus den Nathanael in Wahrheit einen Israeliten nennt, an dem kein Falsch ist. Ich halte das für eine überspitzte Konsequenzmacherei, die die unberechtigte These zur logischen Voraussetzung hat, daß Christentum weiter nichts sei, als geläutertes Judentum. Ebenso überspitzt die Aussage, daß wir Christen Juden seien, eine Folgerung aus Gedanken wie bei Jo 4, 12 („Das Heil stammt von den Juden“). Man kann darauf im pointierten Gegensatz zu einem unchristlichen Antisemitismus hinweisen. Aber bei solcher Formulierung, wie sie hier vorliegt, steht man gar zu nahe der übersteigerten These von Bultmann: Jesus war ein Jude und kein „Christ“.

Gewiß ist es richtig, daß der Alte Bund im Neuen Bund erfüllt ist. Insofern geht eine einheitliche Linie von den alttestamentlichen Bundesschlüssen bis zum Neuen Bund. Dieser ist vom Gottessohn begründet worden, der eben der von den Propheten verheißene Messias ist. In dieser „Erfüllung“ liegt naturgemäß eine „Ablösung“, aber keine „Bestätigung“ des Alten Bundes, wie die Herausgeber des „Rundbriefes“ meinen. Eine Bestätigung ist nur insofern darin zu finden, als die Begründung des Alten Bundes durch Gott und seine Grundlage für den Neuen Bund anerkannt werden. Dieser „Alte“ Bund ist aber mit Christus in einen „Neuen“ Bund übergegangen, der mit all den Heileinrichtungen und Segnungen

ausgestattet ist, die der Alte Bund noch nicht kannte. Es ist kein Zufall, daß gerade bei der Einsetzung der Eucharistie vom „Neuen Bund“ die Rede ist (Lk 22, 20), und *Oepke*¹ hat völlig Recht, wenn er sagt: „Nirgends entfernt sich Jesus — unter voller Aufrechterhaltung des Gottesvolk- und Bundesgedankens — so weit von der Synagoge wie hier.“ Man hat kein Recht, Hebr 8, 13 abzuschwächen, wo es unter Hinweis auf den „Neuen Bund“ bei Jer 31, 31 ff. heißt: „Wenn er von einem Neuen Bund spricht, dann hat er den früheren für veraltet erklärt“².

Es ist unrichtig, zu sagen, daß bei der Parusie nach Röm 11 „die suspendierte Privilegierung der Juden“ wieder auflebte. Sie ist nämlich tatsächlich niemals suspendiert worden, wie besonders deutlich das „zuerst“ Röm 1, 16 zeigt. Sie steckt in dem, was man den character indelebilis der Juden nennen kann. Bei der Parusie braucht daher diese Privilegierung der Juden nicht aufzuleben, sie wirkt sich vielmehr in der besonderen Fürsorge Gottes aus, so daß Israel in den Neuen Bund aufgenommen wird. Damit ist der Sinn der Privilegierung erreicht, einen weiteren Vorrang in der einen Herde unter dem einen Hirten (Jo 10, 16) bedeutet das nicht.

Eine Schwierigkeit liegt in der Wertung des alttestamentlichen Gesetzes. Denn Jesus hat zu einer Zeit gewirkt, da der Alte Bund mit allen seinen Einrichtungen noch legitim war, und eine einheitliche Formel über die Art der Weitergeltung des Gesetzes liegt nicht vor. Erst Paulus hat sich grundsätzlich, nachdem der Alte Bund mit dem Tode Jesu endgültig in den Neuen Bund übergegangen war, mit der Gesetzesfrage befaßt. Aber auch er hat sie nicht systematisch lehrhaft erörtert, selbst nicht im Römerbrief. Jedenfalls ist es sehr mißverständlich, zu sagen, daß Jesus „die uneingeschränkte Geltung des Gesetzes wiederhergestellt habe“. So positiv Jesus zum Gesetze steht, so geht seine „Erfüllung“ doch weit über den Wortlaut des Gesetzes hinaus, ja führt zur Zerschlagung der Schale. Wie souverän er über das Gesetz verfügt, sieht man besonders deutlich an seiner förmlichen Aufhebung der Bestimmung von der Ehescheidung. Wenn Jesus für die Unauflöslichkeit der Ehe auf das Gotteswort im Paradies nach dem Bericht der Genesis (2, 24) hinweist (Mt 19, 5. 8), so tut er dies zur Erläuterung seiner eigenen Machtvollkommenheit, man darf aber nicht sagen, daß eine ursprünglichere Gesetzesstelle eine spätere, einschränkende Gesetzesstelle ablöste. Das „Gesetz“, von dem hier

¹ Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950, 175.

² Vgl. dazu *V. Hamp*, Der Neue Bund mit Israel (Jer 31, 31), in: Bibel und Kirche 1950, 13—26.

und oft bei Paulus die Rede ist, ist vielmehr das durch Moses von der Gesetzesgebung am Sinai an promulgierte Gesetz. Die Paradiesesworte gehören nicht dazu. Die Redaktion des „Rundbriefes“ begegnet dieser Erwägung mit der Binsenwahrheit, daß auch die Genesis, in der die Paradiesesworte stehen, zur Thora gehöre. Allein der Begriff des „Gesetzes“ haftet im Neuen Testament an der Person des Moses, und zwar nicht an der Berichterstattung (wie in der Genesis), sondern an der Promulgierung (die natürlich im Namen Jahves erfolgte). Jo 1, 17 sagt ausdrücklich: „Das Gesetz wurde durch Moses gegeben“, ja auch an der Stelle der Ehescheidung wird nur beim Wort aus dem Deuteronomium (24, 1), nicht aber beim Paradieseswort, auf Moses hingewiesen (Mt 19, 7. 8). Paulus nennt die Zeit „bis zum Gesetz“ die Zeit von Adam bis Moses (Röm 5, 13. 14). Wie wenig die Berichterstattung in der Genesis zu diesem „Gesetz“ gehört, zeigt die paulinische Wertung des Patriarchen Abraham. Auch von ihm berichtet die Genesis, und doch stellt Paulus ihn in betonten Gegensatz zum Gesetz. So wird etwa Gal 3, 17 die Verheißung an Abraham, die er gläubig aufgenommen hat, dem „erst vierhundert Jahre später gekommenen Gesetz“ gegenübergestellt, das diese Verheißung nicht umstoßen könnte. Darum ist die sonderbare Unterscheidung zwischen „spätmosaisch“ (= mosaische Gesetzgebung) und „urmosaisch“ (= Paradiesesworte) völlig unbrauchbar³.

In meinem Aufsatz „Die Judenfrage vom Neuen Testament aus gesehen“ habe ich der hohen Wertschätzung des Alten Testaments sowie der Bedeutung des alttestamentlichen Gottesvolkes im Rahmen des Heilsgeschehens, gerade vom neutestamentlichen Standpunkte aus, sehr bestimmt Ausdruck gegeben⁴. Auch aus den vorstehenden Ausführungen ergibt sie sich, da ja die Sorge um das Heil der Juden an der paulinischen Liebe zu seinen Stammesgenossen nach dem Fleische (Röm 9, 3) teil-

³ Der *Catechismus Romanus* (3, 4, 4) sagt sogar bei der Besprechung des dritten von den zehn Geboten, daß die übrigen Gebote „naturalia et perpetua“ seien, und „quamvis lex Mosis abrogata sit“, von den Christen befolgt werden müßten, „non quia Moses ita iusserit, sed quod naturae conveniunt“. J. Schildenberger (Das Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, 46) bemerkt dazu unter Hinweis auf Röm 7, 4: „Das mosaische Gesetz ist für uns Christen außer Kraft gesetzt.“ Der Sinaibund steht in seiner gnadenvollen Heilsbedeutung überhaupt hinter dem Bund mit Abraham zurück. Vgl. J. Kahmann, Die Heilszukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Jes 40—55, in: *Biblica* 32 (1951) 65—89. 141—172.

⁴ Vgl. jetzt auch W. Bulst, Israel als „signum elevatum in nationes“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 74 (1952) 167—204.

nimmt. Jede Übertreibung bedeutet aber eine Gefahr für das so edle Werk, dem die Rundbriefe dienen wollen. Denn sie stellt das viele Gute in den Schatten und reizt die Reaktion. Meine Bemühungen haben jedenfalls den einzigen Zweck, die neutestamentliche Linie im Verhältnis zum Volk der Juden möglichst klar herauszustellen.

P. JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA

UM DIE VERWENDUNG DER VOLKSSPRACHE BEIM GEMEINSCHAFTLICHEN GEBET IN CHINA

In den beiden Aufsätzen über die katechetische Situation Chinas vor und nach der Ausdehnung der kommunistischen Herrschaft über das ganze chinesische Festland mußten wir bereits mehrmals die besondere Schwierigkeit erwähnen, die sich in der dortigen Mission aus der Verwendung der schwer verständlichen altertümlichen Literatursprache beim gemeinschaftlichen Gebet ergibt¹. Wegen der großen missionskatechetischen Bedeutung, die der rechten sprachlichen Gestaltung der beim Gemeinschaftsgebet verwendeten Gebetsformeln zukommt, dürfte es sich lohnen, darüber in einem eigenen Aufsatz zu berichten. Es soll im folgenden zunächst der gegenwärtige Zustand kurz dargelegt und katechetisch gewertet, dann aber auch aus der missionsgeschichtlichen Entwicklung verständlich gemacht werden. Schließlich ist noch aufzuzeigen, was etwa unter den gegenwärtigen Umständen zur praktischen Lösung der Schwierigkeit getan werden könnte.

I. DER GEGENWÄRTIGE UNHALTBARE ZUSTAND

Beim gemeinsamen Gebet verwendet man auf dem gesamten chinesischen Missionsfeld schon seit Jahrhunderten dieselben Gebetsformulare; sie stammen wenigstens zu einem guten Teil aus der alten Jesuitenmission des 17. und 18. Jahrhunderts². In ihrer

¹ Vgl. ZMR 1952, 82 ff. u. 173 ff.

² Daß die historischen Angaben dieses Aufsatzes nicht mit geschichtlichen Dokumenten belegt sind, möge man aus den Umständen entschuldigen, unter denen der Aufsatz verfaßt wurde. Bei unserer Ausreise aus China konnten wir so gut wie nichts an Büchern mitnehmen. Im chinesischen Ausland sind diese Dokumente schwer zu bekommen, wenigstens hier in Manila, selbst wenn es sich nur um Zeitschriften handelt, die in den letzten 15 Jahren in China erschienen sind (Kriegsjahre).

Gesamtheit bieten sie einen reichen Schatz gut ausgewählter schöner Gebete. Neben den gebräuchlichsten Gebeten der katholischen Christenheit umfassen sie vor allem ein ziemlich umfangreiches Morgen- und Abendgebet, Meßgebete, Gebete für den Sonntagsgottesdienst in Abwesenheit des Missionars mit den verschiedenen Litaneien, eine schöne, auch ziemlich leicht verständliche Kreuzwegandacht, kurze Betrachtungen zu den einzelnen Geheimnissen des Rosenkranzes, die bei der feierlichen Form des Rosenkranzgebetes benützt werden³.

Sind diese Gebete auch zunächst für das gemeinsame Gebet bestimmt, so verwendet der chinesische Katholik natürlich auch bei seinem privaten mündlichen Gebet größtenteils diese altherwürdigen Gebete, die er seit frühester Jugend der Reihe nach auswendig lernen mußte⁴. Die Mehrzahl der Christen kennt überhaupt keine anderen Gebetsformeln. Niemand wird leugnen, daß diese Gebete durchwegs gute sprachliche Leistungen sind. Sie passen sich dem chinesischen Sprachempfinden, das wahrhaftig nicht leicht zu befriedigen ist, vollkommen an. Man begreift darum die Vorliebe der hinreichend gebildeten chinesischen Christen für diese wohl gelungenen Schöpfungen religiöser Anpassung.

Auch die Art der Rezitation, in der die alten Gebete vom Volke gesprochen oder vielmehr gesungen werden, entspricht ganz dem chinesischen Empfinden. Die Melodien des beim gemeinschaftlichen Gebete verwendeten Rezitationstones sind nach den verschiedenen Religionen nicht wenig verschieden und wohl auch musikalisch ziemlich verschiedenartig. Das Volk liebt seine althergebrachten Rezitationsmelodien. Bei rechtem Gebrauch verleihen sie dem Gemeinschaftsgebet zweifellos Rhythmus, Schwung und religiöse Weihe⁵. Selbstverständlich vermag die schönste Melodie nicht zu

³ Dazu kamen dann in den verschiedenen Missionssprengeln noch andere Gebete, die nach den verschiedenen Regionen des chinesischen Missionsfeldes variierten; doch waren auch diese regionalen Gebetsformeln in älterer Zeit alle in der alten hohen Literatursprache abgefaßt. Erst in den letzten 20 Jahren kamen dann mehr Gebetbücher heraus, die neben den alten Gebeten in der Literatursprache zum Privatgebrauche doch auch solche in der Volkssprache beifügten. Hie und da wurden dann solche neue Gebete sogar beim gemeinschaftlichen Gebet benützt. Doch waren das durchaus seltene Ausnahmen.

⁴ In der alten Gebetschule, die vor allem der Erlernung der Gebete und des Katechismus diente, pflegten „hoffnungsvolle“ Schüler — schon um sie genügend zu beschäftigen — nicht selten angehalten zu werden, so ungefähr das ganze reichlich dicke Gebetbuch ihrer Missionsdiözese auswendig zu lernen.

⁵ Geradezu drollig nehmen sich für den Chinamissionar die grundverschiedenen superlativischen Werturteile aus, welche nicht bloß von landesfremden Schrift-

verhindern, daß ein Gebet auch schon rein äußerlich in abscheulicher Weise heruntergeleiert werden kann. Doch dürfte das kaum gewohnheitsmäßig vorgekommen sein, wo sich der Missionar im Bewußtsein seiner Sendung als Meister und Lehrer rechten Betens um die Pflege des Gemeinschaftsgebetes angenommen hat.

Trotz ihrer sprachlichen Schönheit und ihrer weihevollen Rezitationsweise bereiteten die bisher üblichen in der altertümlichen Literatursprache (Wen-hoa) abgefaßten Gebete bei der Missionierung so große, praktisch kaum überwindliche Schwierigkeiten, daß man auch bei friedlicher Fortentwicklung des Missionswerkes durchaus an ihre Ersetzung durch Gebetsformeln in der allgemein verständlichen Umgangssprache (Bai-hoa) hätte denken müssen. Sie sind eben zu schwer verständlich. Diese Schwerverständlichkeit kommt nicht nur von vielen einzelnen Ausdrücken her, die von der gewöhnlichen Umgangssprache abweichen, sondern ist vor allem im Wesen der altchinesischen Literatursprache begründet. Sie ist ihrem ganzen Wesen nach durchaus geschriebene, aufs Lesen berechnete Sprache, nicht aber gesprochene Sprache. Ihr voller Sinn erschließt sich auch dem gebildeten Chinesen erst aus den Schriftzeichen, nicht aber aus dem Klang der Worte. Das liegt in der besondern Gedrängtheit dieser Literatursprache und der großen Lautarmut der chinesischen Sprache begründet.

Der gesamte chinesische Wortschatz besteht aus nicht einmal 500 verschiedenen Silben, beziehungsweise Worten, da die Sprache — besonders die Literatursprache — streng monosyllabisch ist. Allerdings können diese 500 Silben in verschiedenen Tönen gesprochen werden, so daß man bestenfalls noch von etwa 2000 lautlich verschiedenen Worten der chinesischen Sprache reden kann. Diese Lautarmut bringt es mit sich, daß ein und dasselbe Wort (Phonema) die aller verschiedensten Bedeutungen haben kann, die untereinander aber nicht im mindesten zusammenhängen. Es handelt sich eben um rein homonyme Wörter mit genau dem gleichen Klang, aber ganz verschiedener Bedeutung. Welche Bedeutung tatsächlich gemeint ist, ergibt sich in der Schriftsprache sofort aus dem verwendeten Schriftzeichen. Die chinesische Schrift ist ja nicht Lautschrift, sondern Bilderschrift, die für die verschiedenen Begriffe verschiedene Zeichen setzt. In der gesprochenen Sprache muß der Sinn des einzelnen Wortes durch den Zusammenhang geklärt werden. Die Umgangssprache hilft sich dadurch,

stellern, sondern selbst von Missionaren über diese Rezitationsmelodien gefällt wurden, die sie Jahre hindurch Tag für Tag gehört haben. Vergleiche die verschiedenen Urteile bei Bürkler. Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission (Rom 1942) 100 f. Zweifellos kommen die dort angeführten positiven Urteile der Wahrheit viel näher als die negativen, die etwas wenig Einfühlungsgabe und wohl auch zu wenig sorgsame Pflege des gemeinschaftlichen Gebetes voraussetzen. Es ist der Mühe wert, hervorzuheben, daß die von Bürkler angeführten positiven Urteile alle von Missionaren stammen, die in ihren Missionsdiözesen (Shanghai, Peking, Sienhsien) reichlich Gelegenheit hatten, schöne weihevoll gebetsmelodien zu hören. Wir hatten selber Gelegenheit, in anderen Missionsgebieten weniger schöne Melodien zu hören, doch trafen wir nirgends auf Singweisen, welche die negative Beurteilung der von Bürkler zitierten Scheutfelder Patres verdienten. Ob da nicht eine gewisse Verärgerung der Missionare oder mangelnde Führung und Anleitung zu gepflegtem Gemeinschaftsgebet vorliegt?

daß sie in unzähligen Fällen zwei oder gar drei Worte zu stets gleichbleibenden Wortverbindungen vereinigt hat. Bei der alten Literatursprache fehlt diese Hilfe fürs Ohr, und darum sind ihre Texte nur den Eingeweihten verständlich, die des Lesens mächtig, eben aus dem Schriftbild zum Verständnis des Textes vorzudringen fähig sind. Wer die entsprechende Mühe nicht scheut, kann gewiß auch einem Analphabeten einen Wen-hoa Text durch entsprechende Erläuterung in der Umgangssprache notdürftig erklären, doch bedarf es dazu vieler Mühe; und trotz der aufgewandten Mühe wird der Schrifttext dem Analphabeten innerlich immer fremd bleiben. Aber auch Schüler der Elementarschule, die nicht eigens in die Geheimnisse der alten Literatursprache eingeführt werden, stehen den alten Texten zunächst ratlos gegenüber. Der dort verwendete Sprachstil weicht zu sehr vom Neuchinesisch ihrer Schulbücher ab⁶.

Über die Tatsache der *Schwerverständlichkeit* der bisher üblichen Gebete herrscht unter den Missionaren keine Meinungsverschiedenheit. Das weiß jeder, der Gelegenheit hatte, mit Missionaren aus den verschiedensten Teilen des Landes zu verkehren. Auch das Urteil der Missionsliteratur, das sich eben auf die Berichte der Missionare stützt, ist durchaus einheitlich. Bürkler, der sich die Mühe genommen hat, die zahllosen Berichte aus der Mission gewissenhaft durchzuarbeiten, sagt zusammenfassend etwas hyperbolisch: „Die Klage über die Unverständlichkeit der chinesischen Gebete ist allgemein“⁷. Und das auch in jenen günstigen Jahrzehnten vor dem Ausbruch des chinesisch-japanischen Konfliktes (1937), als der Großteil der Christen in ihrer Jugend jahrelang wenigstens eine Gebetsschule besucht und auch ein Gutteil der Neuchristen eine eigene Einführung in die christlichen Gebete empfangen hatte. Zum allermindesten wird man zugeben müssen, daß auch damals die christliche Jugend in der weitaus überwiegenden Mehrzahl vor dem 10.—12. Lebensjahre wohl herzlich wenig vom Inhalt der Gebete verstand, die sie schon seit Jahren auswendig gelernt hatte und gemeinsam Tag für Tag mechanisch hersagte. Auch viele erwachsene Christen verstanden von den Gebeten nur wenig, darunter zweifellos viele Christen, denen seinerzeit die Gebete einigermaßen erklärt worden waren. Die Erklärung hatten sie bald wieder vergessen, und sagten nun ihre Gebete wieder genau so mechanisch herunter, wie sie das auch vor der ersten Erklärung schon jahrelang getan hatten. Das mußte doch eigentlich so sein. Man denke sich nur einmal den Fall, die Gebete deutscher Christen seien in mittelhochdeutscher Sprache abgefaßt und würden von den deutschen Kindern jahrelang rein

⁶ Seit 1927 wurde in den Volksschulen nur mehr in der neuchinesischen Reichssprache Kuo-yü — einer etwas gehobenen, gepflegten literaturfähigen Umgangssprache — aber nicht mehr in der alten Wen-hoa unterrichtet. Der Unterricht in den Wen-hoa wurde der Mittelschule reserviert.

mechanisch hergesagt. Gegen Ende der Volksschuljahre würde dann eine mehr oder weniger gründliche Erklärung dieser Gebete gegeben. Wieviele von den mittelbegabten Schülern würden sich diese Erklärung so merken, daß sie von nun an die altertümlichen Gebete mit wirklichem Verständnis beten könnten, besonders wenn sie den Gebetsmechanismus von frühester Jugend auf gewöhnt sind und sich in späteren Jahren kaum je die Mühe nähmen, den schwerverständlichen gedruckten Text wieder einmal gründlich anzusehen, sondern ihre Gebete einfach nach dem von frühester Jugend auf gewöhnten Hörbild hersagten. Wir dürfen wohl nochmals eigens darauf hinweisen, daß das bloße Lautbild der chinesischen Literatursprache an sich schon weniger geeignet ist, über den Inhalt des Gesprochenen klare Auskunft zu geben.

An der Tatsache, daß sehr viele chinesische Christen ihre Gebete durchaus ungenügend verstehen, ist nun einmal nicht zu zweifeln. Jeder Missionar hat reichlich Gelegenheit, das immer wieder eindeutig festzustellen. Die harte tägliche Erfahrung erzwang in diesem Punkt Meinungseinheit unter den Missionaren. Trotzdem scheint gar manchem Missionar die verheerende Wirkung dieses unerträglichen Mißstandes nie voll zum Bewußtsein gekommen zu sein. Und doch trat diese Wirkung klar zutage. Das Gemeinschaftsgebet ist immer und überall der Gefahr ausgesetzt, leichter als das private Gebet ins mechanische abzugleiten. Erst recht, wenn der Inhalt des gesprochenen Gebetes von einem Großteil der mitbetenden Personen nicht verstanden wird. Es handelt sich hier keineswegs um die theoretische Frage, ob es „an sich“ möglich sei, auch eine unverständene Gebetsformel andächtig zu sprechen, sondern einzig darum, ob das gewöhnliche christliche Volk — und nicht etwa asketisch wohlgeschulte und an betrachtendes Gebet gewöhnte Ordensleute! — tatsächlich seine Gebete auf die Dauer „im Geiste und in der Wahrheit“ (Jo 4, 23) verrichten würde, wenn es den Sinn der gemeinsam gesprochenen Gebete ungenügend versteht. Man wird wohl schwerlich leugnen können, daß die tägliche Erfahrung entschieden für eine negative Antwort Zeugnis ablegt. Das soll nun ja nicht besagen, die chinesischen Christen verrichteten ihre gemeinschaftlichen Gebete durchwegs mechanisch oder gar unehrerbietig. Das wäre eine grobe Verleumdung. Wo immer sich der Missionar um die würdige Gestaltung des gemeinschaftlichen Gebetes entsprechend bemühte, konnte er trotz des mangelnden Verständnisses der Gebetstexte unswahr eine würdige, weihevoll Form des öffentlichen Gebetes erreichen. Es unterstützte ihn dabei in hohem Maße der dem echten Chinesen angeborene Sinn für Ehrfurcht und würdige äußere Haltung. Wenn trotz dieser Nationaltugenden das gemeinsame Gebet der Christen nicht nur da und dort, sondern in relativ vielen Fällen schon rein äußerlich recht deutlich den Mangel an innerem Verständnis zutage treten ließ, so ist das eben dem tatsächlich mangelnden Verständnis der heiligen Texte und ungenügender Führung durch den Missionar zuzuschreiben.

Muß nicht das mangelnde Verständnis der Gebetstexte fast notwendig dazu führen, daß das einfache Volk — natürlich ohne sich darüber reflex Rechenschaft zu geben — den Eindruck erhält, als ob beim christlichen Gebet die Hauptsache schließlich doch das

äußere „opus operatum“ wäre — grob ausgedrückt, der „Lippen dienst“ — und nicht das innere Verständnis und die Erhebung des Herzens? Wohl sagen die Missionare im Katechismusunterricht immer wieder das gerade Gegenteil. Aber gerade der Chinese ist kraft seines unverwüstlichen Realismus leicht dazu geneigt, theoretische Normen nach den offenkundigen täglichen Verhaltensweisen des Lehrers und Gesetzgebers zu interpretieren. Wenn das rechte Verständnis beim Gebet wirklich von so großer Bedeutung wäre, wie die Missionare sagen, so müßten sie doch offenbar selber dafür wirksam sorgen, und dem christlichen Volke Gebetsformeln zur Verfügung stellen, die ein solches Beten „im Geist und in der Wahrheit“ einigermaßen erleichterten oder wenigstens nicht ungebührlich erschwerten. Da nun dies tatsächlich nicht geschieht, so sei eben anzunehmen, daß dem Verständnis beim Gebet doch nicht die Rolle zukommt, die ihm die Missionare beim theoretischen Unterricht zuweisen.

Durch die schwierige sprachliche Form des Gebetstextes kommt nicht etwa nur der Verstand beim Gebete zu kurz — das wäre an und für sich noch irgendwie zu ertragen — sondern auch das Herz. Wenn das Verständnis nicht bloß hie und da, sondern bei vielen Christen auf weite Strecken ihres mündlichen Gebetes versagt oder nur noch vage religiöse Vorstellungen liefert, so wird eben die Andacht des Herzens in der Regel nicht mehr die genügende Nahrung finden, an der sie sich betend sättigte und sich immer aufs neue zu neuer Glut entfachte. Wo aber die wahre Andacht des Herzens fehlt, fehlt eben das Wesen echten Gebetes, fehlt das Kernstück der christlichen Religion. Treffend hat der Scheutfelder Missionsbischof Monsignore Otto, einer der bedeutendsten Missionsführer im China der Vorkriegszeit († 1938), diesen Zusammenhang hervorgehoben. Nachdem er vom mangelnden Verständnis der Gebetstexte gesprochen hat, betont er sofort die daraus sich ergebende mangelnde Andacht des Herzens: „La devotion leur manquera . . . Oh, alors la tristesse me serre le coeur, car sans la priere cordial la vie chretienne est impossible“⁷.

Auch hier sei es gestattet, wieder ausdrücklich vor dem Mißverständnis zu warnen, als ob sich bei den chinesischen Christen wenig oder kaum wahre An-

⁷ Zitiert bei Bürkler a. a. O. 101. Das Zitat stammt aus einem Aufsatz des greisen Missionsbischofs in den „Collectanea Commissionis Synodalis“ (Peking) VI, 1933, 11—15. Sowohl Msgr. Otto CICM, wie der hochverdienete Msgr. Henninghaus SVD (Apostolischer Vikar von Yenchow und Leiter der Katechismuskommission des Shanghaier Konzils) waren selbstverständlich für eine gründliche Umgestaltung der alten schwierigen Gebetstexte.

dacht des Herzens fände⁸. Wer wagte, einen solch unverzeihlichen Unsinn zu behaupten? Es soll einzig und allein behauptet werden, daß die kaum verständlichen gemeinsamen Gebete die wahre Andacht des Herzens ungebührlich erschweren und den Christen nicht jene seelische Nahrung bieten, die sie gerade in der missionarischen Diaspora und erst recht jetzt in der Zeit der Verfolgung so notwendig brauchten. Die Christen sollten doch mitten unter den Heiden wie die „Stadt auf dem Berge“ hervorragen. Das Beispiel ihres unentwegt christlichen Lebens inmitten heidnischer Umwelt ist letztlich das vorzüglichste Mittel wirksamer Einwirkung auf ihre heidnischen Volksgenossen. Woher sollen sie aber die Kraft dazu nehmen? Die Sakramente können sie ja nur selten empfangen; in die kleinen Christengemeinden auf dem Lande kommt der Missionar nur ein paarmal im Jahr, in die größeren Außenstationen bestenfalls alle Monate einmal. So entbehren die Christen außer den Sakramenten auch der geistlichen Nahrung des Wortes Gottes. Aber es bleibt ihnen wenigstens noch die wichtigste Nahrung der Seele, das christliche Gebet. Doch wie, wenn auch dieser Jungbrunnen christlichen Lebens, aus dem sich die Missionskirche immer wieder erneuern muß, getrübt oder doch in seiner Wirksamkeit ungebührlich gehindert wird? Man denke es sich doch einmal ruhig aus, was es missionarisch zu besagen hat, wenn auf einem der wichtigsten Missionsfelder der katholischen Kirche, in einem gewaltigen Missionsgebiet wie China, fast die gesamte Jugend bis gegen das Ende der Volksschuljahre — glückliche Ausnahmen zählen nicht, wo es auf die rechte Beurteilung des Ganzen geht — kaum ordentlich beten lernt, eben weil ihr die gewöhnlichen Gebete ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch sind. Dagegen werden diese armen Kinder von frühester Jugend an daran gewöhnt, ja moralisch gezwungen, ihre Gebete dankenlos herzusagen. Wird doch in kaum einem andern Land soviel gebetet wie in China⁹. Natürlich nehmen die Kinder an allen religiösen „Übungen“ der Erwachsenen teil, und sagen mit ihnen die gleichen Gebete her. Das war schon immer ein schwer erträglicher Zustand, der gebieterisch Abhilfe verlangte. Jetzt erst recht. Die unter dem Einfluß des Kommunismus aufwachsende Jugend wird ganz gewiß nicht mehr die passive Geduld der früheren Jahrgänge aufbringen, sondern es tödlich langweilig und sinnlos finden, immer wieder so viele Zeit mit dem Hersagen unverstandener Gebete zu „vertun“. Die kommunistische Propaganda verfehlt natürlich nicht, diesen schwachen Punkt zur Zielscheibe ihres Spottes zu machen.

Immer wieder hörte man seinerzeit in Kreisen von Missionaren sagen, es sei ja wahr und aufrichtig zu bedauern, daß so viele Christen ihre Gebete kaum verständen. Aber da müsse eben durch

⁸ Gerade weil beim Chinesen der Affekt gut entwickelt ist, bringt der Chinese schon von Natur aus eine natürliche Disposition zu herzlichem, affektvollem Gebet mit. Diese glückliche Anlage müßte entsprechend gepflegt werden. Wenn Missionare zu behaupten wagten, die Chinesen verstünden nicht, still zu beten und still zu betrachten, so ist das nur ein Armutzeichen des missionarischen Unterrichtes, nicht aber die Folge einer eigenartigen religiösen Anlage des Chinesen. Vgl. *Bürkler* a. a. O. 100.

⁹ Die Gebete, welche die Christen am Sonntag gemeinsam zu verrichten pflegten, füllten selbst in Abwesenheit des Missionars, also ohne Messe und eucharistische Segensandacht ungefähr drei Stunden aus. Man kam auch in Abwesenheit des Missionars am Sonntag viermal zum gemeinsamen Gebet zusammen.

entsprechende Erklärung dieser Gebete, nicht aber durch ihre Abschaffung wirksam geholfen werden. Ja, wenn dieses Mittel doch auch wirksam wäre?

Zur Erklärung so schwieriger Gebetstexte fehlt vor allem schon *die nötige Zeit*. Wenigstens seit der Abschaffung der alten Gebetschulen, die sich mit der bloßen Erlernung von Katechismus und christlichen Gebeten zufrieden gaben und auf eine eigentliche Volksschulbildung verzichteten. Auch nach Überwindung des Kommunismus können wir nicht mehr zum System der Gebetsschule zurückkehren, selbst wenn die Regierung auf den Schulzwang verzichtete. Die Katholiken müssen doch die gleiche elementare Schulbildung wie ihre heidnischen Volksgenossen haben. Wir werden uns sehr bemühen müssen, der katholischen Jugend wenigstens die wichtigsten Lehren des katholischen Glaubens einigermaßen hinreichend zu erklären. In sehr vielen Fällen wird das nur in zusätzlichen Katechismusstunden geschehen können, zu denen die Kinder außerhalb des Unterrichtes an der öffentlichen Schule mühsam herangeholt werden müssen. Da ist an eine gründliche Erklärung der vielen und langen Wen-hoa Gebete nicht zu denken.

Aber selbst dort, wo durch besonders günstige Umstände schließlich noch die nötige Erklärung geboten werden könnte, ist diese Lösung doch nicht ausreichend. Wir wagen zwar nicht, uns dem außerordentlich pessimistischen Urteil Monsignore Ottos CICM anzuschließen, der sich dabei ausdrücklich auf seine reiche 52jährige Erfahrung beruft¹⁰. Aber wir müssen wenigstens zugeben, daß solche Erklärungen schwieriger Gebetstexte, selbst wenn sie zunächst verstanden werden, im Gedächtnis kaum haften bleiben, falls die entsprechende Bildung und literarische Schulung fehlt. Wie leicht vergessen selbst wir Priester immer wieder die Erklärung schwieriger Verse der alten lateinischen Übersetzung der Psalmen? Wer kann sich da vernünftigerweise wundern, daß das einfache Volk auch immer wieder die Erklärung seiner altertümlichen Wen-hoa Gebete vergißt?

Doch selbst dann, wenn die Erklärung treu im Gedächtnis haften bliebe, wäre das Problem noch nicht hinreichend gelöst. Die altertümliche Sprache weicht zu sehr von der gewöhnlichen chinesischen Umgangssprache ab, als daß es des bloßen rationalen Verständnisses bedürfte, um diese ungewohnte altertümliche

¹⁰ *Bürkler* a. a. O. 102. Msgr. Otto spricht in dem Zitat zunächst von der Erklärung des Vaterunser. Trotz seiner Bemühungen, es zu erklären, verstünden viele nichts davon: „Durant mes 52 années de Chine j'en ai fait cent fois l'expérience: La généralité n'y entend presque rien.“ Ob da der Missionsbischof nicht doch der bekannten Übertreibungssucht der Missionare auch seinen Zoll gezahlt hat? Immerhin mahnt dieses Urteil, doch ja nicht allzu viel von einer „guten“ Erklärung der schwierigen Gebetstexte zu hoffen. Übrigens war schon in früherer Zeit die Zahl der Lehrer, die den Inhalt der Gebete zugleich mit der schwierigen sprachlichen Form gut erklären konnten, nicht sehr groß. Die Missionare, welche die längeren Gebete vielfach selber nicht näher kannten und verstanden, überließen die Erklärung gerne dem Katechisten.

Sprache ohne weiteres zur Sprache seines Herzens zu machen. Es ist doch etwas ganz anderes, die literarische Schönheit eines klassischen Gebetes zu bewundern, und hinwiederum etwas anderes, dieses literarisch schöne Gebet zum Ausdruck seines eigenen trauten Verkehrs mit Gott zu machen.

In seiner ganzen Tragik wirkt sich das Problem der Wen-hoa Gebete jetzt *in der Zeit der Verfolgung* aus. Gerade jetzt bedürfte die Jugend so sehr der Erziehung zu leicht lernbarem, verständnisvollem Gebet. Die Christen können vielfach nicht mehr zu gemeinsamem Gebet zusammenkommen. In treu christlichen Familien wird natürlich daheim gebetet. Aber die armen Kinder kommen vielfach innerlich nicht mehr mit. Die Eltern können ihnen beim besten Willen diese schwierigen Gebete nicht erklären, selbst wenn sie sie selber hinreichend verstehen. Zweifellos ist die Lage der Stadtkinder in dieser Hinsicht noch viel besser als die Lage der auch an religiösen Bildungsmöglichkeiten viel ärmeren Landkinder. Auch hier muß man sich hüten, die Lage der katholischen Jugend Gesamtchinas mit der Lage der katholischen Jugend blühender katholischer Zentren wie etwa Shanghai gleichzusetzen. Die katholische Jugend Chinas ist zum größten Teil Landjugend, die jetzt ohne alle religiöse Hilfe inmitten einer heftigen antireligiösen Propaganda heranwächst, der das Elternhaus und sein Einfluß wohl nur in der Minderzahl der Fälle vollauf gewachsen ist.

Auf noch etwas muß bei der Darstellung des gegenwärtigen Zustandes ausdrücklich hingewiesen werden. Gerade in katechetischen Notzeiten, in denen die religiöse Unterweisung aus irgend einem Grund auf ein Minimum zusammenschrumpft, sind gute, leicht verständliche, treu und gut verrichtete christliche Gebete eine *katechetische Hilfe allerersten Ranges*. Da gute christliche Gebete, ohne deshalb trockene Lehrformeln zu sein, ganz mit dem Inhalt christlicher Glaubenslehre gesättigt sind, frischt ihr lebensvoller Gebrauch das christliche *Wissen* immer wieder auf. Wer recht zu beten weiß, kann seinen christlichen Glauben gar nicht vergessen. Dabei sind ideale Gebetsformeln so klar, durchsichtig und leicht verständlich, daß sie nicht erst mühevoll gelernt werden müssen, sondern durch bloßes Anhören und selbsttätiges Mitbeten leicht erlernt werden können. Sie nehmen dem katholischen Unterricht kaum Zeit weg, stützen und erhalten aber in Zeiten mangelnder religiöser Unterweisung das lebendige religiöse Wissen aufs nachhaltigste. Bei unseren leidigen Wen-hoa Gebeten in China ist das gerade Gegenteil der Fall. Ihre mühevolle Erlernung und Erklärung nimmt dem katechetischen Unterricht ungebührlich viel Zeit weg, und doch bieten sie in Zeiten religiöser Not nicht die entsprechende religiöse Hilfe für Herz und Verstand. Es ist wirklich tragisch, daß es nicht gelungen ist, sie noch in den letzten Vorkriegsjahren oder doch wenigstens vor der hereinbrechenden Verfolgung durch schöne Gebete in der Volkssprache (Bai-hoa) zu ersetzen.

Für den Außenstehenden war es schon immer schwer zu verstehen, warum in der chinesischen Mission die kaum verständlichen, altertümlichen Gebete in der Wen-hoa nicht schon längst durch schöne Gebete in moderner Bai-hoa ersetzt worden sind, wie sie bei den Protestanten allgemein in Übung sind. Die alten, viel zu wenig verstandenen Gebete und die damit notwendig zusammenhängenden Hemmungen und tiefgehenden Störungen christlichen Lebens bildeten schon seit langen ein großes Ärgernis für die neuankommenden Missionare. Auch die älteren erfahrenen Missionare gaben fast alle die großen Schwierigkeiten zu und litten vielfach selber schwer darunter. Und doch konnte man sich leider nicht rechtzeitig zur Abänderung des längst unhaltbar gewordenen Zustandes entschließen. Wie ist das zu erklären? Der folgende geschichtliche Überblick sucht das einigermaßen erklärlich zu machen.

II. Geschichtlicher Überblick

Die beim gemeinschaftlichen Gebet in China bis jetzt noch immer verwendeten Gebete in der Literatursprache sind an sich ein bewundernswertes Meisterstück weiser und entschlossener missionarischer Anpassung zur Zeit der Jesuitenmission des 17. Jahrhunderts. Die Jesuitenmissionare suchten vor allem die führenden Klassen des Volkes für das Christentum zu gewinnen. Um das leichter zu erreichen, suchten sie die Formen des christlichen Gottesdienstes dem Empfinden dieser Bevölkerungsschicht anzupassen. Dadurch kamen sie nicht bloß den Wünschen der führenden Klasse der Beamten und Gelehrten entgegen, sondern auch den Aspirationen des gewöhnlichen Volkes, das sich durch seine Teilnahme an dieser gehobenen Form christlichen Gottesdienstes selber sozial gehoben fühlte¹¹. In jener Zeit hätte man sogar den Gebrauch der in Beamtenkreisen gepflegten gehobenen Umgangssprache (Kwan-hoa, d. h. Beamtensprache) beim Gottesdienst als ungehörig und ordinär empfunden. Mit dem „Himmelsherrn“ (t'ien-chu, katholischer Gottesname), den man sich vor allem als den allmächtigen, höchst weisen, über alles erhabenen Kaiser Himmels und der Erde vorstellte, konnte man nach damaligem religiösen Empfinden nur

¹¹ Dies mag auch einer der bedeutendsten Gründe sein, warum das gewöhnliche Volk so an den Gebeten hing, die es selber kaum verstand. Es betrachtete, ohne sich darüber reflex Rechenschaft zu geben, die Abschaffung der alten Gebete als eine Art sozialer Disqualifikation. Durch die tatsächliche Verwendung dieser kunstvollen Gebete war gleichsam die Fiktion eines hohen Bildungsniveaus der Christen geschaffen worden. Das Volksempfinden wehrte sich instinktiv gegen die Zerstörung dieser, freilich unberechtigten, Fiktion.

in der gehobenen Literatursprache (wen-hoa) würdig verkehren. Jeder andere Sprachstil wäre vor allem von den Gebildeten, aber auch vom gewöhnlichen Volke, unwillkürlich als Unehreerbietigkeit und Profanierung abgelehnt worden. Waren doch damals schon seit urdenklichen Zeiten alle literarischen Dokumente der Nation in der hochentwickelten Kunstsprache abgefaßt. Auch der Geschäftsverkehr der Beamten, ja sogar der Kaufleute untereinander erfolgte ausschließlich in der gedrängten, geschliffenen Wen-hoa, desgleichen der gesamte private Briefverkehr. Wer überhaupt lesen und schreiben konnte, verstand und gebrauchte im schriftlichen Verkehr die gepriesene Wen-hoa, die allgemein als das treffendste Symbol und als das teuerste Kleinod der chinesischen Kultur betrachtet wurde. Wer selber nicht schreiben konnte und doch etwas zu schreiben hatte, der ging eben zu einem Schreiber, der ihm den gewünschten Brief in wundervollen chinesischen Schriftzeichen und nicht weniger elegantem, gewählttem Briefstil hinschrieb. Die einzige Ausnahme bildeten die von den Literaten allzeit verpönten, freilich nichtsdestoweniger eifrig gelesenen Volksbücher (Romane) und die immer wieder aufgeführten Volksstücke. Trotz ihrer Popularität und ihrer unverkennbaren literarischen Qualitäten stand diese Volksliteratur in der literarischen Wertung auf der letzten Rangstufe, etwa ähnlich der literarischen Wertung, welche das 19. Jahrhundert der Dialektdichtung entgegenbrachte. In den altchinesischen Schulen wurde von der ersten Schulstunde an nur die literarische Kunstsprache gelehrt¹². In dem Grad, als jemand die literarische Kunstform beherrschte und in der altchinesischen Literatur Bescheid wußte, galt er als wahrhaft gebildet.

Die altchinesische Literatursprache ist ein ausgesprochenes Kunstprodukt, ist wesentlich geschriebene Sprache, und setzt aus den bereits im 1. Teil des Aufsatzes angegebenen Gründen zum vollen Verständnis eines Textes die Einsicht in die Schriftzeichen dieses Textes voraus, das Lautbild allein genügt

¹² Der Schulunterricht begann damit, daß die kleinen A-B-C-Schützen die sogenannten „Klassischen Bücher“ auswendig lernten. Im besten Falle konnte man dem Schüler die einzelnen Schriftzeichen, aber niemals den Sinn dieser absolut unkindlichen Lektüre erklären. Da man auf diese Weise auch im profanen Unterricht vom Sinn des Gelesenen herzlich wenig verstand, stieß man sich natürlich auch viel weniger, wenn sich auf dem Gebiete des religiösen Unterrichtes ähnliche Erscheinungen zeigten. Doch ist sehr zu beachten, daß die moderne chinesische Schule, schon der vorkommunistischen Zeit, Lesen und Auswendiglernen unverständener Texte durchaus verpönt. Die Kinder der alten Zeit haben das mechanische Auswendiglernen unverständener Gebetstexte als etwas Selbstverständliches hingenommen, die Kinder der modernen chinesischen Schule verabscheuen es. Müßte sich da die Kirche nicht rechtzeitig anpassen, bevor es zu spät ist?

nicht. Aus diesem Grunde war die chinesische Literatursprache selbst für Gelehrte als Umgangssprache ungeeignet. Nichtsdestoweniger näherte sich die gehobene Umgangssprache der gebildeten Kreise in dem Grade der literarischen Kunstsprache, als sie die Feierlichkeit einer Situation oder die Würde der angesprochenen Person hervorheben sollte. So versteht sich ohne weiteres ihre Verwendung in den religiösen Kulturen. Die drei großen alteingesessenen Religionen des Landes, Taoismus, Konfuzianismus, Buddhismus, verwendeten in ihrem Kult die altchinesische Literatursprache.

Zweihundert Jahre später, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hatten sich die kulturellen und missionarischen Verhältnisse weitgehend geändert. Die katholische Missionspropaganda wandte sich nunmehr in erster Linie an das einfache Volk, vor allem an die arme Landbevölkerung. Für diese Kreise des Volkes war die schwierige Sprache der alten Gebete natürlich recht wenig geeignet. Aber auch in der chinesischen Literatur hatte sich um diese Zeit eine tiefgehende Umwälzung vollzogen. Unter der Führung von Chen Tu-Hsiu und Hu Shih kam es zur literarischen Revolution. Sie ging Hand in Hand mit der politischen Revolution. Diese stürzte den chinesischen Kaiserthron und errichtete die chinesische Republik (1911). Jene kämpfte gegen das starre literarische Monopol der Wen-hoa. Die neue Zeit verlangte eben eine neue Literatursprache, die nicht bloß das Vorrecht einer privilegierten Schicht, sondern das geistige Eigentum des ganzen Volkes wäre. Auch diese Revolution war siegreich. Die gesprochene Sprache (Bai-hoa) wurde literaturfähig. In rascher Folge entwickelte sich eine der gepflegten Umgangssprache Pekings sehr nahestehende moderne Literatursprache (Kuo-yü). Im Nu eroberte sie sich die führende Stellung in der neuen chinesischen Schule. In ihr ist das moderne chinesische Schrifttum niedergelegt. Gewiß gibt es im Kuo-yü mannigfache Schattierungen. Bald nähert sie sich ganz und gar einer edlen, doch schlichten Umgangssprache, dann hinwiederum zeigt sie starke Annäherung an die alte Literatursprache. Doch gilt nach heutigem Sprachempfinden ein Text, der sich edler Umgangssprache bedient, deshalb keineswegs literarisch minderwertig gegenüber einem Text, der sich mehr an die Wen-hoa angleicht (Kuo-wen). Welcher Sprachstil im einzelnen Fall am besten zu wählen ist, hängt weitgehend vom Inhalt ab. So ist es erklärlich, daß die protestantische Mission, die sich in der religiösen Propaganda vor allem an die Gebildeten wandte und in der Gestaltung der religiösen Formen auf deren literarisches Empfinden weitgehend Rücksicht nahm, beim Gottesdienst ohne Schwierigkeit eine etwas gehobene Umgangssprache verwenden konnte.

Auch auf *katholischer* Seite fühlte man schon längst, daß die Wen-hoa Gebete nicht mehr den weitgehend geänderten missionarischen Bedürfnissen entsprachen. Doch waren auf katholischer Seite die konservativen Tendenzen schon immer viel stärker als auf protestantischer Seite. Nichtsdestoweniger entschloß sich das erste Nationalkonzil von Shanghai (1924) zu einer mutigen Abänderung der bisher üblichen Gebete. Gleich in einem seiner ersten Beschlüsse setzte das Konzil eine eigene Kommission ein, die diese schwierige Aufgabe sogleich in Angriff nehmen sollte. Wegen der großen Bedeutung der Angelegenheit glaubte die Synode, durch einen besonderen Beschluß die wesentlichen Grundsätze festlegen zu

sollen, nach der die neue sprachliche Redaktion der Gebete zu erfolgen habe: *Precum stylus sit quidem quadam elegantia ornatus, sed simul simplex et perspicuus, ita ut preces ab omnibus, etiam rudibus, intelligi facile possint*¹³.

Es ist wirklich sehr zu bedauern, daß der so klare Beschluß des Konzils nicht zur Ausführung kam. Damals wäre noch eine sehr günstige Gelegenheit gewesen, die neuen Gebete überall einzuführen, sie dem Volke mundgerecht zu machen. Die vom Konzil aufgestellte Kommission arbeitete unter der Führung von Monsignore Huarte, Apostolischem Vikar von Anking, wohl neue Gebetstexte aus, verschickte die erste Textprobe an die verschiedenen Ordinarien des chinesischen Missionsfeldes, fand aber für ihre Arbeit recht wenig Verständnis und Anerkennung. Ein Großteil der Missionsbischöfe soll überhaupt nicht geantwortet haben. Es mag wohl sein, daß der erste Versuch einer sprachlichen Neuformung allzusehr zu wünschen übrig ließ, einen holprigen, literarisch minderwertigen Text vorlegte, der sich in literarischer Hinsicht mit den schönen Wen-hoa Gebeten in keiner Weise vergleichen ließ. Begreiflich, daß jetzt vor allem unter dem einheimischen Klerus und teilweise wohl auch unter dem einheimischen Episkopat (seit 1926 rasches Anwachsen des einheimischen Episkopates) eine starke Opposition gegen die geplante Gebetsreform einsetzte. Man leugnete keineswegs die bedeutenden Unzukömmlichkeiten, welche die Wen-hoa Gebete mit sich brächten, betonte aber vor allem die Schwierigkeit, einen allgemein befriedigenden modernen Gebetstext zu schaffen, der den Wen-hoa Gebeten einigermaßen ebenbürtig sei. Das christliche Volk sei nun einmal die alten Gebete gewöhnt, und wolle nicht mehr mühsam umlernen. Vorschläge zu einer Neuformung, die von ausländischen Missionaren ausgingen, waren dem um diese Zeit an Zahl und Einfluß rasch wachsenden einheimischen Klerus von vornherein verdächtig: Man fürchtete, wohl nicht ohne Grund, daß dabei die literarische Seite der schwierigen Angelegenheit zu wenig berücksichtigt werde. Spätestens gegen Ende der 30er Jahre mußte der Plan der Shanghaier Synode, durch eine Kommission neue Gebete ausarbeiten zu lassen, die dann vom Episkopat für ganz China vorgeschrieben würden, als vorläufig gescheitert betrachtet werden. Der 1937 ausgebrochene Konflikt mit Japan brachte der Mission bald ganz neue außerordentlich schwierige Probleme.

Da sich eine allgemeine, auf dem ganzen chinesischen Missionsfeld gleichmäßig durchgeführte Gebetsreform als undurchführbar erwiesen hatte, suchten einige

¹³ *Primum Concilium Sinense* (1924) nr. 46.

seeleneifrige Missionsbischöfe, für ihre Missionsgebiete wenigstens zu einer vorläufigen Notlösung zu kommen. So ließ z. B. Monsignore Chao SJ, bald nach seiner Ernennung zum Apostolischen Vikar von Sienshien (1937) eine Ausgabe der Wen-hoa Gebete drucken, die neben dem für das gemeinsame Gebet bestimmten Wen-hoa Text jeweils eine Übersetzung in leicht verständlicher Bai-hoa bot. Durch die Gegenüberstellung der beiden Texte auf ein und derselben Seite des Gebetbüchleins konnte sich jedermann mühelos über bisher unverstandene Stellen der Wen-hoa Gebete unterrichten¹⁴.

Einen viel weitgehenderen Versuch unternahm Monsignore Karl Weber SVD, Apostolischer Vikar von Ichowfu. Im Jahre 1943 gab er ein Heftchen heraus, das die wichtigsten christlichen Gebete enthielt und ganz in schlichter, leicht verständlicher, aber edler Bai-hoa abgefaßt war. Der Text war in steter Zusammenarbeit mit Chinesen ausgearbeitet und am Schluß noch von zwei bekannten Pekingern Literaten sprachlich gefeilt worden. Es handelte sich keineswegs um eine bloße Übersetzung der bisher üblichen Gebete in modernes Chinesisch. Die sprachliche Reform sollte zugleich zu einer zeitgemäßen inhaltlichen Reform benützt werden. Die 23 Gebete des Heftchen waren so ausgewählt, daß sich daraus leicht ein kurzes, und ein längeres Morgen- und Abendgebet bilden ließ. Waren diese Gebete auch zunächst für den Privatgebrauch bestimmt, so dachte Monsignore Weber doch von Anfang an daran, sie in seiner Diözese auch beim gemeinsamen Gebet benützen zu lassen. Darum war schon bei der Ausarbeitung sorgfältig auf den für die gemeinsame Rezitation notwendigen Rhythmus geachtet worden. Um die Gebete mehr bekannt zu machen, bat Msgr. Weber den Verfasser dieses Aufsatzes, die neuen Gebete in den „Collectanea Commissionis Synodalis (Peking)“, der halbamtlichen und führenden Zeitschrift der Chinamissionare, zu veröffentlichen, zu kommentieren, und zu empfehlen. Was denn auch mit einem längeren Artikel geschah¹⁵.

Trotz der Zustimmung eines großen Teiles der Missionare hatte der Versuch Msgr. Webers doch nicht den gewünschten Erfolg. Daran waren nicht bloß die ungünstigen Zeitverhältnisse — wachsende Verwirrung gegen Ende des Krieges — Schuld. Msgr. Weber hatte schon vorher mehrere Heftchen mit Meßgebeten in Bai-hoa herausgegeben, die tatsächlich nicht den literarischen Mindestansprüchen nachkamen, die für öffentliche Gebete unbedingt gestellt werden müssen. Von den vorausgegangenen wenig glücklichen Versuchen schloß man leicht etwas voreilig auf die Qualität der neuen Arbeit, und so fand auch das neue Heftchen, besonders beim einheimischen Klerus, von vorherein skeptische Aufnahme. Daran änderte auch die Tatsache nichts, daß diesmal Gebete in

¹⁴ Vielleicht darf eigens hervorgehoben werden, daß das christliche Volk diese so wohlgemeinte Hilfe seines geliebten Diözesanbischofs tatsächlich nur wenig benützte. Ja manche sagten, durch diese Gegenüberstellung verlören die alten Gebete allen Reiz, sie würden ja voll verständlich und so zerstöre man den Nimbus des Geheimnisvollen und Erhabenen, den die Wen-hoa Gebete gerade wegen ihrer Unverständlichkeit hatten. Nun sah man ihren Sinn klar vor sich — und war enttäuscht. Man hatte viel Großartigeres erwartet.

¹⁵ J. Hofinger SJ, *De lingua vernacula in precibus christianis adhibenda*, in „Collectanea Commissionis Synodalis“, XVII (1944), 67—81. Dazu mehrere Artikel in der von den Steyler Patres in Kaomi (Shantung) herausgegebenen „Missionskorrespondenz“: Endlich Gebete in der Volkssprache (VII, 1944, 109—117); So sollt ihr beten! (VII, 1944, 205—216); Zur Frage des Morgen- und Abendgebets (VIII, 1945, 27—36).

edler, dialektfreier Sprache vorgelegt wurden. Ja selbst die Mitarbeit der Pekinger Literaten konnte das nun einmal bestehende Mißtrauen nicht mehr überwinden. So wie die Dinge lagen, hätte schon damals der Versuch von chinesischen Autoritäten ausgehen und voll und ganz gedeckt werden müssen, um durchdringen zu können.

Doch der Widerstand kam nicht bloß von Seite des einheimischen Klerus. Wider Erwarten erschien noch im Sommer 1944 im „Apostolicum“ (Tsinanfu) ein Artikel von Msgr. Jarre OFM, dem Apostolischen Vikar von Tsinanfu, der sich entgegen der klaren Weisung der Shanghaier Synode für die Beibehaltung der bisher üblichen Gebete einsetzte und in befremdender Heftigkeit den von Msgr. Weber gebotenen Gebetstext kritisierte¹⁶. Es wäre wohl ziemlich leicht gewesen, die Einwände Msgr. Jarres gründlich zu widerlegen. Aber man wollte gerade in jener gefahrvollen Zeit die Uneinigkeit der Missionsbischöfe untereinander nicht weiter hervortreten lassen.

Selbst die Versuche, die neuen Bai-hoa Gebete im Vikariat Ichow einzuführen, entsprachen nicht den gehegten Erwartungen. Gewiß, das Vikariat hatte unter den Wirren des Krieges besonders zu leiden. Es fehlte die notwendige Ruhe zu einer planvollen, reibungslosen Einführung. Doch dürften auch hier andere Gründe mitgespielt haben. Die Missionare standen wohl ziemlich geschlossen hinter ihrem Missionsbischof. Doch, wie es scheint, weniger die chinesischen Katechisten und Lehrer. Man empfand wohl die Neuerung zu sehr als das Werk der hierin unzuständigen Ausländer. Auch scheint man bei der Einführung zu wenig auf die chinesische Eigenart Rücksicht genommen zu haben. Man ließ, so wurde uns berichtet, die neuen Gebete vom Volk sprechen, und nicht wie die Wen-hoa Gebete in der herkömmlichen Weise singen. Das war freilich ein schwerer Mißgriff. Msgr. Weber ist jedenfalls frühzeitig darauf aufmerksam gemacht worden, daß auch die neuen Gebete nach den alten Gebetsmelodien zu singen seien. Das verlangte die Anpassung. Der gewöhnliche Sprechton klingt unsern Christen beim Gemeinschaftsgebet profan, der Tonus rectus aber ist dem chinesischen Ohr ein Greuel, er widerspricht den Grundgesetzen chinesischen Sprechens. Hingegen sind die alten Gebetsmelodien beim Volke sehr beliebt und, wenn richtig gehandhabt, durchaus zur Andacht stimmend¹⁷.

¹⁶ Der jüngst als Märtyrer gestorbene Bischof, der dem Verfasser dieses Aufsatzes vor und nach dieser bedauernswerten Fehde viel persönliches Wohlwollen erwies, war zu dieser Stellungnahme gegen die Gebetstexte Msgr. Webers vor allem durch die tadelnswerte Unklugheit eines seiner Missionare gedrängt worden. Gelegentlich einer Visitation fand er in einem Missionsdistrikt die neuen Bai-hoa Gebete ohne sein Wissen bereits eingeführt. Auch Msgr. Jarre gab unumwunden zu, daß seine Missionare für die neuen Gebete begeistert seien. Die Redaktion des „Apostolicum“ hatte den Artikel des Bischofs nur widerwillig veröffentlicht.

¹⁷ Als ich die neuen Bai-hoa Gebete Msgr. Webers zum ersten Male einem chinesischen Kleriker vorlegte, war seine erste unwillkürliche Frage: „Aber Pater, sollen denn die Gebete nicht mehr gesungen werden?“ Ich machte ihm sofort klar, daß selbstverständlich auch der neue Gebetstext in der altherkömmlichen Rezitationsmelodie gesungen werden mußte, und daß die neuen Texte dazu hoffentlich geeignet seien. Er solle nur selber probieren und den neuen Text gleich nach der alten Melodie „vom Blatt“ singen. Er tat es sofort, war befriedigt und von da an ein Verteidiger der neuen Gebete.

Trotz der üblen Erfahrung bei dem Experiment in Ichow, das übrigens in den Wirren und Aufregungen des Bürgerkrieges selbst unter den Missionaren wenig bekannt geworden sein dürfte, zeigte sich in der literarischen Kontroverse seit Ende des Krieges ein deutlicher *Umschwung* zugunsten einer durchgreifenden Gebetsreform. Auch die nach Kriegsende in Peking erscheinende chinesische Zeitschrift „Tuo-sheng“ (Vox Cleri) brachte mehrere Artikel, die für die Gebetsreform eintraten, doch unseres Wissens keinen einzigen, der sich dagegen aussprach¹⁸. Das war um so bedeutungsvoller, als die Zeitschrift das Sprachrohr des einheimischen Klerus war. In die gleiche Richtung zogen die führende Missionarszeitschrift „China Missionary“ (seit 1947 an Stelle der „Collectanea Commissionis Synodalis“ in Shanghai erschienen) und, nach dem Zusammenbruch der Zentralregierung (1949), die neue außerhalb des Eisernen Vorhanges erscheinende Ausgabe „China Missionary Bulletin“¹⁹. Auch auf dem Shanghaier Nationalkongreß für christliche Erziehung (Februar 1948) wurde die Notwendigkeit und Bedeutung der Gebetsreform mehrfach hervorgehoben, auch von angesehener chinesischer Seite, ohne Widerspruch zu finden. So liegt in der *theoretischen* Erörterung ein weitgehender, bedeutungsvoller *Umschwung* klar zutage.

Damit soll aber keineswegs gesagt werden, die Mehrzahl der Missionare sei sich der großen Bedeutung bewußt, welche der angestrebten Gebetsreform gerade für die missionarische Gegenwart zukommt. Aber selbst Missionare, welche die traurigen Folgen des gegenwärtigen Zustandes klar durchschauen, neigen in der ganzen Frage leicht zu lähmendem Skeptizismus und Pessimismus. Die Erfahrungen der vorausgegangenen Versuche und der Hinweis auf die gegenwärtige Lage scheinen das zu rechtfertigen. Tatsächlich wird es nicht leicht sein, einen neuen leichtverständlichen und doch sprachlich gefälligen Gebetstext zu schaffen, der allgemein befriedigt²⁰. Schon scheint die wirkliche Einführung neuer Gebete derzeit schlechthin unmöglich zu sein. Darum halten sehr viele Missionare die Frage trotz allem nicht für aktuell. Mit Resignation stellt man

¹⁸ Noch nach der Besetzung Shanghais durch die Kommunisten wurde dort in der chinesischen Missionarszeitschrift in diesem Sinne weiter geworben. Die Texte liegen mir leider nicht vor.

¹⁹ *Argentieri*, Prayers in modern spoken language (China Missionary Bulletin, 1950, 830—831).

²⁰ Die hauptsächlichste Schwierigkeit liegt im überaus entwickelten chinesischen Sprachempfinden und den hohen Forderungen, die man in China gerade an solche öffentlich gebrauchte Texte zu stellen pflegt. Besonders wenn es sich um die Einführung eines neuen schlichten Textes handelt, der an die Stelle eines literarisch anerkannten altherwürdigen Textes gesetzt werden soll. Andere Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Mangel an gründlichen Vorstudien zur Frage der zu wählenden Sprachform. Manche ausländische Missionare scheinen zu verlangen, daß für die verschiedenen Gebiete Chinas je nach der herrschen-

fest, man sei eben wieder einmal zu spät gekommen und könne die versäumte Gelegenheit nicht mehr zurückrufen.

Selbstverständlich ist unter den gegenwärtigen Umständen zunächst in keiner Weise an eine Abänderung der bisherigen Gebete zu denken. Doch wäre gerade jetzt die günstigste Zeit, in der Stille der „Verbannung“ die unbedingt notwendigen soliden *Vorarbeiten* für eine spätere tiefgreifende Reform der Gemeinschaftsgebete in Angriff zu nehmen. Nach der Rückkehr in die chinesische Mission wird das Problem der Wen-hoa Gebete wieder besonders akut werden, mehr als je zuvor. Aus den oben angeführten Gründen werden die jüngeren Jahrgänge chinesischer Christen oft kaum noch die allerwichtigsten alten Gebete wissen. Gerade diese jüngern Jahrgänge, immerhin schon halberwachsenes oder erwachsenes Jungvolk, werden auch besondere Hemmungen haben, so schwerverständliche altertümliche Gebetsformeln einzulernen. Dazu ist für die Zeit der Rückkehr mit einem großen Aufschwung des Missionswerkes, aber auch mit einer unerhörten Überlastung der zur Verfügung stehenden Missionskräfte zu rechnen. Es müßten dann bereits gute Bai-hoa Gebete zur Hand sein, um dem Missionar womöglich den unnötigen Zeitverlust mit der Erklärung kaum verständlicher Gebete zu ersparen. So stellt sich also die *Frage, was jetzt geschehen sollte*, um zur Zeit der Rückkehr bereits soweit zu sein, daß dann neue Gebete binnen kurzer Frist reibungslos eingeführt werden könnten.

III. Das Gebot der Stunde

Um wirksam zu verhindern, daß sich der gegenwärtige, missionskatechetisch unhaltbare Zustand auch in der Periode des kommenden missionarischen Neubaues fortschleppe und so auch das Missionswerk der Zukunft gefährde oder doch unheilvoll belaste, müßte jetzt in der Zeit planmäßiger Vorbereitung der neuen Missionsära Chinas wohl vor allem ein Doppeltes geschehen.

Zunächst müßte in missionarischen Fachzeitschriften *für die Änderung der Gebetsprache auf solide sachliche Weise* geworben werden. Ist doch jetzt die klassische Zeit einer heilsamen Rückschau und Besinnung. Niemand, der um die Überlastung der Missionare während der letzten Jahrzehnte chinesischer Missionsarbeit weiß, kann sich vernünftigerweise allzusehr darüber wundern, daß die ruhige und tiefere Besinnung auf das Prinzipielle im Missionswerk merklich zu wünschen übrig ließ. Dazu fehlten vor allem auch die nötigen Fachleute in der Mission selber; gegen Missions-

den Sprache (Mandarin, Shanghai-, Fukien-Kantonsprache) Gebete in den verschiedenen Sprachen ausgearbeitet werden. Von den Chinesen hingegen wird unseres Wissens eine solche Lösung allgemein und energisch abgelehnt, soweit es sich nicht etwa bloß um verschiedene Aussprache eines gemeinsamen Textes, sondern um verschiedene Formulierung des christlichen Textes handelt. Und das gerade auch von Chinesen, die aus Gebieten stammen, in welchen das Volk nicht das Mandarin spricht. Es dürfte wohl kaum ein Zweifel darüber möglich sein, daß in dieser Meinungsverschiedenheit die „chinesische“ Ansicht das Richtige trifft. Vielleicht werden wir in einem folgenden Aufsatz diese Kontroverse noch eingehender behandeln.

wissenschaftler in der Heimat nährte man nur allzu leicht Mißtrauen, so daß sich auch von dieser Seite trotz eifriger missionswissenschaftlicher Studien eine tiefere wirksame Befruchtung des Missionswerkes nur schwer herbeiführen ließ. Wenn je, so mußte man sich jetzt in der Not der Verbannung wieder mehr mit den Problemen *zeitgemäßer* Missionierung mutig und sachlich auseinandersetzen. Zu diesen Problemen gehört im chinesischen Missionsgebiet ganz gewiß auch das schwierige Problem der beim Gemeinschaftsgebet zu verwendenden *Sprache*.

Wohl geben so gut wie alle Missionare die Schwierigkeiten zu, welche die alten Wen-hoa Gebete mit sich brachten. Doch dürfte der Prozentsatz der Missionare, und vielleicht auch der Missionsobern, nicht gering sein, denen die unheilvollen missionskatechetischen Auswirkungen des alten Übelstandes nie ganz zum Bewußtsein gekommen ist. Andere haben sich nach langem innern Sträuben schließlich mit der harten Wirklichkeit abgefunden und sich daran gewöhnt, sie als einen unabänderlichen Zustand zu betrachten. Da tut vor allem sachliche missionarische Aufklärung not. Doch kann das Übel durch zielbewußte willige Zusammenarbeit der Missionare, und vor allem auch der Missionsobern, gerade jetzt noch am leichtesten behoben, beziehungsweise eine wirklich befriedigende Lösung angebahnt und gründlich vorbereitet werden. Wenn je, so ist jetzt genügend Zeit und Muße für die notwendigen vorbereitenden Untersuchungen und Arbeiten vorhanden. Bisherige Lösungsversuche sind wohl auch deshalb gescheitert, weil im Trubel missionarischen Vorwärtsdrängens in der äußeren Missionsarbeit nicht mehr genügend Kräfte für die unerläßlichen vorbereitenden Studien frei waren. Dem kann jetzt abgeholfen werden.

Um in unserer Frage wirklich voranzukommen und spätere Hindernisse möglichst zu vermeiden, müßte sich die missionswissenschaftliche Propaganda für eine gründliche Neuformung der chinesischen Gemeinschaftsgebete vor allem *das Interesse und die Unterstützung der Missionsobern*, aber auch literarisch hervorragender Katholiken des chinesischen Auslandes zu sichern suchen. Nur wenn das gelingt, ist Aussicht auf Erfolg. Nur wenn die führenden Kreise wirklich überzeugt werden, daß der bisherige Zustand nicht etwa nur eine kleine Runzel, ein Schönheitsfehler im Bild der chinesischen Missionskirche war, sondern ein ernstes, nicht leicht zu überschätzendes Hindernis gediegener Missionierung, besteht Hoffnung auf jene tatkräftige Unterstützung und Zusammenarbeit, ohne die eine bedeutende gemeinsame Schwierigkeit nun einmal nicht gelöst werden kann. In den vergangenen Jahren mußte man immer wieder den Eindruck gewinnen, ein zu großer Prozentsatz der Missionare, aber auch der verantwortlichen Führer litten noch immer *zu wenig* unter dem unerträglichen Zustand, daß so viele unserer Christen selber nicht verstanden, was sie im Gebete Gott vorsagten. So konnte es kommen, daß man die Diskussion über die Gebets-

reform wohl interessiert und amüsant fand, sich aber doch nicht verpflichtet fühlte, in der Frage irgendwelche Schritte zu einer baldigen befriedigenden Lösung zu unternehmen.

Die rechte missionswissenschaftliche Werbung für die Gebetsreform wird sodann sehr darauf achten, auch die *literarische* Seite des Problems richtig darzustellen und unter dieser Rücksicht allen berechtigten Ansprüchen gebildeter Chinesen voll und ganz zu entsprechen. Die neuen Gebete sollen nicht bloß leichtverständlich sein, sondern müssen wirklich gefallen und dem gepflegten modernen chinesischen Sprachempfinden soweit als möglich entgegenkommen. Natürlich ganz in ihrer Art, als der treffende Ausdruck schlichter kindlicher Aussprache mit dem Herrn und Vater im Himmel. Niemand wird behaupten, daß dies eine leichte Aufgabe sei. Sie kann letztlich nur von literarisch begabten Chinesen hinreichend gelöst werden. Die neuen Gebete müssen darum unbedingt von tüchtigen chinesischen Stilisten verfaßt sein. Auch nach der Veröffentlichung der ersten Versuche wird man hin und hin auf die wohlmeinende, grundsätzlich fördernde Kritik tüchtiger Literaten angewiesen sein. Doch damit handeln wir bereits von der *rechten Art der Ausarbeitung neuer Gebetstexte*.

Zunächst wären einmal die allernotwendigsten Gebetstexte neu zu redigieren. Neben den gebräuchlichsten christlichen Gebeten sollte vor allem ein gutes Morgen- und Abendgebet vorgelegt werden²¹. Dann drängt besonders die Ausarbeitung passender Meßgebete und eine Sonntagsandacht für die gemeinsame Sonntagsfeier in Abwesenheit des Missionars²². Letztere schlosse nach gutem, alten Brauch bereits eine neue Redaktion der üblichen Litaneien ein. Später wären dann noch die übrigen Gebete neu zu redigieren, die bereits das Shanghaier Konzil in seinem 45. Kanon genannt hat: Kreuzwegandacht, Rosenkranzgeheimnisse (kurze Betrachtungen für den gemeinsamen feierlichen Rosenkranz), Kommuniongebete, Sterbegebete, Gebete für die christliche Leichenfeier. Das Konzil von Shanghai hat bei seinem Dekret wohl nur an eine sprachliche Neuformung dieser Gebete, näherhin an ihre Übersetzung aus der Wen-hoa in edle Bai-hao gedacht. Das allein kam damals (1924) in Frage. Unterdessen hat die liturgische und katechetische Bewegung gewaltige Fortschritte gemacht. Jetzt müßte eine Gebetsreform noch viel tiefer greifen und auch eine *inhaltliche*

²¹ Für diesen ersten Schritt könnten wohl die von Msgr. Weber SVD vorgelegten Bai-hoa Gebete als Grundlage genommen werden. Msgr. Weber hat sich immer bemüht, literarisch tüchtige Chinesen für die Sache zu interessieren. Immer wieder hat er seine neuen Gebete mit gut gebildeten Chinesen Wort für Wort genau durchgearbeitet, verbessert und neu redigiert. Die letzte Form, während eines Sommeraufenthaltes in Peking entstanden, verwahrt der Verfasser dieses Aufsatzes. Monsignore Weber, zurzeit in Tsingtao eingekerkert, hat sein eigenes Manuskript verloren.

²² Auch dafür hätte Msgr. Weber durch Bearbeitung der liturgischen Litaneien wertvolle Vorarbeiten geleistet. Doch fürchten wir, das Manuskript sei verlorengegangen. Wir selber hatten keine Abschrift davon.

Neuformung dieser Gebete ins Auge fassen. So schön die alten Gebete waren, so entsprachen sie doch nicht in allem den berechtigten Wünschen moderner, nach den Prinzipien der liturgischen und katechetischen Bewegung ausgerichteter Gebeterziehung²³. Das wäre besonders bei der Ausarbeitung eines neuen Abendgebetes, neuer Meßgebete und einer neuen Sonntagsandacht in Abwesenheit des Missionars sehr zu beachten. Gerade weil hier missionskatechetische Fragen so sehr mitzusprechen haben, wären die neuen Gebete wohl am besten von einer *katechetischen Arbeitsgemeinschaft*²⁴ oder doch in engster Zusammenarbeit mit ihr auszuarbeiten. Natürlich nicht in dem Sinn, daß einige Fachleute in gemeinsamer Zusammenarbeit einfach neue Gebete vorlegen, welche die übrigen Missionare in stummer Ehrfurcht anzunehmen und zu loben hätten. Daß die Approbation und Einführung neuer Gebetstexte Aufgabe der bischöflichen Missionsführer ist, versteht sich ohnehin von selber. Aber schon die Vorarbeiten sollten womöglich vom Interesse der Missionsbischöfe getragen und inspiriert sein. Darüber hinaus sollten möglichst viele Missionare an dem wichtigen Unternehmen zu aktiver Mitarbeit herangezogen werden.

Die Ergebnisse der ersten versuchsweisen Ausarbeitung sollten nämlich immer wieder den Missionaren zu brüderlicher Stellungnahme vorgelegt und die Ergebnisse ihrer positiven Kritik für eine neue Korrektur möglichst verwertet werden. Eine gemeinsame Approbation der Missionsbischöfe Chinas kommt in der Zeit der Verbannung natürlich nicht in Frage. Doch stünde nichts im Wege, daß die vorläufigen Gebetstexte fallweise schon vor der Approbation des chinesischen Gesamtepiskopates beim Glaubensunterricht vor den Toren Rotchinas benützt würden. Die Auslandschinesen finden ja in den Wen-hoa Gebeten besondere Schwierigkeit, da ihre literarische Bildung im Chinesischen leichter zu wünschen übrig läßt. Selbverständlich müßte auch in diesem Falle die Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Obern eingeholt werden, sobald neue Gebetstexte beim öffentlichen Gebet verwendet würden. Solche Experimente könnten im Stadium der fortgeschrittenen Ausarbeitung gewiß viel wertvolle Erfahrung bringen. Zunächst sind wir noch sehr weit davon entfernt. Jetzt müßte vor allem die Missionsleitung und die große Masse der Missionare für die nötigen Vorarbeiten interessiert und aktiviert werden²⁵. Möchte es doch rechtzeitig gelingen!

²³ Es ist das große bleibende Verdienst Msgr. Webers, bei der Ausarbeitung der neuen Gebetstexte sich nicht mit einer bloßen Übersetzung der früheren Gebete zufrieden gegeben zu haben. Vor allem hat sich Msgr. Weber bemüht, gediegene neue Meßgebete zu schaffen. Leider kam diese besonders wichtige, aber auch besonders schwierige Arbeit nicht über die ersten Vorarbeiten hinaus. Recht wertvolle Bausteine hat Josef Kellner SJ geliefert. Es handelt sich um eine beachtenswerte lateinische Vorlage. Leider dürfte auch dieser Text zur Zeit nicht erreichbar sein.

²⁴ Vgl. ZMR 1952, 186.

²⁵ Hingewiesen sei noch auf *Bürkler*, Neue Bestrebungen und Gebete in chinesischer Volkssprache, NZM 7, 1951, 294—299.

UNIV.-DOZENT DR. PAUL HACKER, MÜNSTER I. W.

DIE LEHRE VON DEN REALITÄTSGRADEN IM ADVAITA-VEDĀNTA

Ist die Vedānta-Philosophie mit dem Christentum vereinbar? Kann die christliche Theologie mit Hilfe dieser Philosophie „entwickelt“ werden, ähnlich wie die christliche Theologie durch Thomas von Aquin mit Hilfe des Aristotelismus entwickelt worden ist? Um in diesen Fragen klar sehen zu können, haben wir den Indologen der Universität Münster um die folgende Originalstudie gebeten. Es kommt hinzu, daß diese Studie wesentlich zum Verständnis gewisser religiöser Haltungen beiträgt. Wir hoffen, daß andere Aufsätze dieser Art folgen.

Die Redaktion.

1. Die Stufenordnungen des Seins.

Unter Vedānta pflegt man in Europa die sich im Laufe des Mittelalters mannigfach verzweigende Schule der indischen Philosophie zu verstehen, die von der Lehre der Upanishaden ausgeht und dieselbe interpretieren will¹. Mehrere theologische Systeme des Hinduismus gaben und geben sich als Vedānta aus; jedes von ihnen erhebt den Anspruch, der Vedānta zu sein. Alle Richtungen des Vedānta, mit einer Ausnahme², lehren, entsprechend dem Ursprung dieses Philosophierens in den Upanishad-Gedanken, einen mehr oder weniger entschiedenen Monismus; die verbreitetste von ihnen, deren berühmtester Meister Śankara³ war, ist der Advaita-Vedānta oder genauer Kevalādvaita-Vedānta, d. h. der Monismus oder extreme Monismus.

Dieser lehrt, daß allein das Reingeistige — benannt als Ātman, Brahman, Höchster Ātman, Höchstes Brahman, auch als Höchster Herr — wahrhaft existiert. Die Vielheit der Einzelseelen ist illusorisch; nur die Allseele ist. Das Wesen dieses Ansich- oder Wahr-

¹ In Indien und ursprünglich ist *vedānta* nur ein Synonym von *upanishad*. Die auf die Upanishaden aufbauende Philosophie heißt *vedāntavāda* oder *brahmvāda*.

² Diese Ausnahme ist das System des Madhva. Vgl. H. v. Glasenapp, *Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn 1923. Aber auch Madhvas Lehre enthält viele Überbleibsel des ursprünglichen Monismus.

³ Er lebte wahrscheinlich im 7. Jahrhundert n. Chr., nach verbreiteter, aber kaum zu haltender Ansicht jedoch erst um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert. Seine Lehre faßt er kurz zusammen in der *Upadeśasāhasrī* (übers. vom Verf., Bonn 1949, Religionsgeschichtl. Texte Heft 2; dort weitere Literaturangaben).

haftseienden wird als Erkenntnislicht und substanzielle Seligkeit beschrieben; es ist wesenhaft eines, einfach, unteilbar; es ruht in unwandelbarem Sein, jede Form des Werdens — sei es Entstehen oder Entwicklung oder Veränderung oder Handeln oder Leiden — ist ihm fremd; Seligkeit, Erkenntnislicht und Sein sind in ihm identisch.

Die philosophische Stütze dieses radikalen Monismus ist ein Illusionismus (*māyāvāda*), welcher in seiner Entstehung dem Illusionismus des späten Buddhismus — den Schulen des Relativismus (*śūnyavāda*) und des erkenntnistheoretischen Idealismus (*vijnānavāda*) — verpflichtet ist. Wenn nur das Eine Reingeistige wahrhaft ist, so argumentiert man, dann muß alles, was in der Erfahrung als vielheitlich, werdend und ungeistig bekannt ist, d. h. der gesamte Inhalt der weltlichen Erfahrung, nicht-wahrhaftseind sein.

Nichtwahrhaftseind heißt nun aber nicht *nichtseiend*. Es ist für das Verständnis des Illusionismus, der hier den spiritualistischen Monismus ergänzt und verteidigt, wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß er ganz in Hinordnung auf das Ziel, welches von dieser Philosophie angestrebt wird, gedacht ist. Das Erkennen ist für den indischen Philosophen nie Selbstzweck, sondern es will zur Erlösung verhelfen. Der Monist denkt sich die Erlösung als die Realisierung des Zustandes, wo die Seele allein im reinen Geistigen und nur als dasselbe existiert. Gegenüber diesem Einen wird ihm die Welt mit all ihren Inhalten und all ihrem Getriebe wertlos. Der extreme Monismus ist von hier aus einen Schritt weiter gegangen zum Gedanken der Wesenlosigkeit der Welt. Aber diese Wesenlosigkeit interessiert ihn doch nie bloß als das Resultat philosophischer Forschung, sondern wieder nur im Hinblick auf das Ziel, die Erlösung. Nur für den Wissenden ist die Welt nichtwahrhaftseind; für den in der Welt Lebenden bleibt ihre Realität unerschüttert. Der Begriff des Nichtwahrhaftseins ist also relativ, insofern er vom Standpunkt des Erkennenden abhängt. Er ist sozusagen ein Trost für den nach Erlösung Strebenden: wenn sich nachweisen läßt, daß die Welt kein echtes Sein hat, so ist es sinnvoll und aussichtsreich, die Erlösung in der vom Monismus verstandenen Weise zu suchen.

Das Nichtwahrhaftseinde hat daher immerhin noch einen gewissen Seinsgehalt. Das radikalmonistische Philosophieren hat sich nie damit begnügt, den Inhalt der Erfahrung, das Viele, Werdende und Ungeistige in paradoxer Zuspitzung einfach als nichtexistent abzutun.

Schon bei Gauḍapāda⁴, Śankara und Maṇḍanamīśra⁵, den ältesten Advaitaphilosophen, deren Werke wir noch besitzen, finden sich Formulierungen, die der Welt eine gewisse Realität belassen. Spätere Philosophen, getrieben von der Notwendigkeit polemischer Auseinandersetzung und Verteidigung, untersuchen den besonderen Seinsgrad der Welt in ausgedehnten Diskussionen und ordnen ihn dabei in eine Stufenordnung denkbarer Realitätsstufen ein⁶. Durch diese Einordnung gewinnt der Begriff des Nichtwahrhaftseienden an Deutlichkeit; wir wollen daher nunmehr die Stufensysteme des Seins, wie sie der Vedānta aufstellt, betrachten. Wir lassen dabei die indischen Termini zunächst stehen und erläutern sie im Laufe der Untersuchung.

Erste Reihe: 2 Stufen

satya — *asatya*.

Zweite Reihe: 5 Stufen

sat — *asat* — *sadasat* — *anirvacanīya* — *pañcamaprakāra*.

Dritte Reihe: 3 Stufen

paramārthasat — *vyāvahārikasat* — *prātibhāsikasat*.

I.

Um die erste Reihe erklären zu können, müssen aus der zweiten das erste und zweite Glied vorweggenommen werden; das vierte Glied der zweiten Reihe aber setzt seinerseits voraus, daß die erste Reihe bekannt ist. Wir beginnen darum mit *sat*.

sat bedeutet „seiend“. In unreflektiertem, unphilosophischem Sinne bezeichnet das Wort die in der weltlichen Erfahrung gegebene Realität: diese ist. In philosophischem Verstande ist *sat* für den strengen Monisten natürlich nur der Ātman oder das Brahman. Wesentliche Kennzeichen dieses eigentlich und an sich Seiend-

⁴ Sein Werk, die *Māṇḍūkya-Kārikā*, ist von P. Deussen in seinen *Sechzig Upanishads des Ueda* (Leipzig 1897) übersetzt. Neuere Bearbeitung mit engl. Übersetzung: *The Āgamaśāstra of Gauḍapada*, ed. by V. Bhattacharyya, Calcutta 1943.

⁵ Über seine *Brahmasiddhi* hoffe ich demnächst eine Monographie herauszubringen.

⁶ Auch im späten Buddhismus gibt es Stufungen der Realität. Die Zusammenhänge mit denen das Vedānta sind handgreiflich, und eine historische Untersuchung müßte sie herausarbeiten. Wir wollen hier jedoch vom Buddhismus im allgemeinen absehen, wozu wir um so mehr berechtigt sind, als die Inhalte und Beziehungen der Begriffe im Vedānta von dem, was die Buddhisten in sie legen, immerhin erheblich abweichen und eine Beschreibung derselben auch ohne historische Rückblicke auf den Buddhismus möglich ist.

den sind; es ist eines und einfach; es kann nicht werden; es ist geistig; es ist nicht abhängig, sondern existiert durch sich und für sich.

Nach dieser Klarstellung können wir zur ersten Reihe übergehen. *satya* ist dasjenige, was dem als Maßstab gesetzten *sat* entspricht. Im allgemeinen Sprachgebrauch, bezogen auf sprachliche Äußerungen, bedeutet *satya* also *wahr*: eine wahre Äußerung entspricht dem, was als tatsächlich existierend anerkannt ist. In ontologischer Verwendung ist daher *satya* dasjenige, was mit dem Seienden, dem *sat*, dem Brahman übereinstimmt, indem es gleiche Merkmale wie dasselbe aufweist. Da es aber für den Monisten nur ein *sat* gibt und nichts anderes ihm gleicht, so fällt natürlich der Begriff *satya* vollständig mit dem des *sat* zusammen. Was die sprachliche Verwendung anbetrifft, so läßt sich vielleicht feststellen, daß *satya* intensiver ist als *sat*: es weist energischer auf den echten, eigentlichen Realitätsgehalt hin. Wir geben das Wort daher mit *wahrhaftseiend* wieder. Soweit ich sehe, werden von den Advaitaphilosophen *sat* und *satya* nicht bewußt differenziert.

Deutlicher als *sat* und *satya* unterscheiden sich ihre Negationen *asat* und *asatya*: während *sat* und *satya* zusammenzufallen scheinen, werden *asat* und *asatya* bewußt auseinandergehalten. *asat* ist, was einfach als nichtexistent festgestellt wird; *asatya* dagegen bedeutet nur, daß dasjenige, dem dieses Prädikat zukommt, nicht die Merkmale des *sat* an sich trägt: damit ist aber kein Nichtexistieren festgestellt. *asatya* ist darum das, was eigentlich nicht ist oder was bei genauer Erkenntnis nicht sein sollte, obwohl es doch irgendwie auf eine uneigentliche, unechte Weise existiert. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt *asatya*: unwahr. Die Unwahrheit kann zwar, gemessen am Tatsächlichen, keine Realität beanspruchen; dennoch aber läßt sich nicht leugnen, daß sie, etwa als Vorstellung, eine gewisse Existenz besitzt. Diesen Begriff der Unwahrheit überträgt nun der Advaitaphilosoph in die Ontologie; wir übersetzen mit *nichtwahrhaftseiend*. Wir werden ihn in der zweiten und dritten Reihe wieder antreffen und dabei weitere Züge seines Inhaltes erörtern. Die Übersetzung *irreal*, die für *asatya* öfters angewandt worden ist, ist zumindest irreführend.

II.

sat ist bereits abgehandelt. Zu *asat* wäre noch zu ergänzen, daß es strenggenommen das absolut Nichtexistente ist, das niemals und nirgends war noch sein kann. Musterbeispiele sind für den Inder

vor allem das Hasenhorn, das Menschenhorn und die Himmelsblume (d. h. am sichtbaren Firmament blühende Blume): dergleichen Dinge gibt es nicht und kann es nicht geben. Auf die sehr ausgebildeten indischen Theorien über das Nichtsein einzugehen erübrigt sich hier, da sie vorwiegend in nichtvedāntischen Schulen kultiviert wurden. In weniger strenger oder in hyperbolischer Ausdrucksweise ist dem Advaitaphilosophen *asat* gleich *asatya* oder *anirvacanīya*.

sad-asat heißt *seiend-nichtseiend*, d. h. sowohl das eine als auch das andere. Dieser Realitätsgrad wurde außerhalb der Vedāntaschulen von der Mīmāṃsāphilosophie des Kumāṛila anerkannt, innerhalb des Vedānta von den zwar monistischen, aber nicht illusionistischen Bhedābheda-Philosophen, d. h. von denjenigen, welche das Verhältnis zwischen dem Einen Geistigen und dem Vielen Ungeistigen als ein Zugleich von Verschiedenheit und Identität definierten: dementsprechend erklärten sie den Seinsgrad der Erfahrungswelt als ein Zugleich von Wahrhaftsein und Nichtwahrhaftsein. Wir müssen den Begriff hier kurz erwähnen, obwohl er von den entschiedenen Monisten, mit deren Lehre wir uns beschäftigen, als ganz unlogisch und daher unmöglich abgetan wurde. Denn erstens ist der Kontrast des *sadasat* zum sogleich zu erörternden *anirvacanīya* zur Aufhellung des letzteren Begriffes förderlich; zweitens wird der Begriff, obwohl er nicht anerkannt wird, von den Advaitaphilosophen in der Reihe der Realitätsgrade mitgezählt, was sich besonders daraus ergibt, daß einer von diesen, unter Mitzählung der *sadasat*-Stufe, *die fünfte Art* genannt wird: worüber unten zu handeln sein wird.

anirvacanīya heißt *unbestimmbar*; dazu ist nach älterem Brauch (Śankara, Maṇḍanamiśra) zu ergänzen *tattvānyatvābhyām*, nach jüngerem (etwa seit dem 10 Jahrhundert allgemein üblich) *sadasadbhyām* oder *sadasattvābhyām*. Die erste Ergänzung bedeutet *als ein Das oder als etwas anderes*, die zweite *als seiend oder nichtseiend*. Die vielleicht anzunehmende ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Ergänzungen kann hier unberücksichtigt bleiben, es genügt festzustellen, daß (*tattvānyatvābhyām* oder *sadasadbhyām*) *anirvacanīya* bedeutet: weder als real noch als unreal bestimmbar. *anirvacanīya* ist also die Negation von *sadasat*: letzteres ist das Sowohl-als-auch, ersteres das Weder-noch von Sein und Nichtsein. Die Geschichte der beiden merkwürdigen Begriffe ist noch nicht erforscht. Da wir aber die Betrachtung der historischen Bedingungen als erklärungs-wichtig anzusehen pflegen, sei einiges vorläufig angemerkt. Der Begriff *weder seiend noch nichtseiend* hat inner-

halb des brahmanischen Bereiches anscheinend zwei Wurzeln: die eine liegt in der kosmogonischen Spekulation, die andere in der mystischen Theologie des All-Einen.

Schon der bemerkenswerteste kosmogonische Hymnus des Rigveda (10, 129) hebt damit an, daß der Urzustand, welcher vor der Entstehung der Welt herrschte, mit den Worten beschrieben wird: „Es war damals weder Seiendes noch Nichtseiendes.“ Und mindestens 1500 Jahre nach jenem Hymnus bezieht Śankara den Ausdruck *tattvānyatvābhyām anirvacanīya* auf den Urzustand⁷: man kann nicht sagen, daß vor der Entstehung die Welt nicht war — den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts kennt der Inder nicht; was vor der Welt war, muß, so denkt er, irgendwie ihr Urzustand oder Urstoff gewesen sein. Eben deswegen kann man aber auch nicht sagen, daß damals etwas war: denn das Seiende sollte ja erst entstehen. Dieser kosmogonische Begriff des *weder seiend noch nichtseiend* verliert jedoch nach Śankara das Interesse der Philosophen.

Eine andere Gelegenheit, die Formel des Weder-noch anzuwenden, fanden die monistischen Mystiker in der Beschreibung des Absolutums. Das über alle Erfahrung Hinausreichende wird überhaupt gern mit Negationen beschrieben, und die kühnste dieser Negationen ist eben die, daß man dem Höchsten sowohl das Sein als auch das Nichtsein abspricht⁸. Es ist klar, daß Sein und Nichtsein hierbei nur das empirisch faßbare Existieren und seine Negation sein können; denn im metaphysischen Sinne ist das Absolutum ja das Seiende. Noch der Śankaraschüler Sureśvara spricht so vom Ātman als dem über Sein und Nichtsein Erhabenen⁹. Und auch die späten Buddhisten bezeichnen das Absolutum mit der Formel des Weder-noch¹⁰.

Nach den Schülern Śankaras tritt nun aber in der Verwendung der Weder-noch-Formel bei den Advaitaphilosophen ein radikaler Wandel ein. Man hatte sich, die alte Upanishadlehre mit Benutzung der Forschungsergebnisse neuerer Philosophenschulen interpretierend, daran gewöhnt, den Ātman als das Selbstevidente,

⁷ Vgl. meinen Aufsatz *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankaras* in: Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellsch. Bd. 100 (1950) S. 261 ff.

⁸ *Bhagavadgītā* 13, 12. *Kaivalya-Upanishad* 24. *Svetāśvatara-Upanishad* 4, 18; vielleicht auch *Muṇḍaka-Upanishad* 2, 2, 1.

⁹ Vgl. meine *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, 1. Die Schüler Śankaras (Mainz 1950) S. 39.

¹⁰ Candrakīrti, *Prasannapadā* (St. Petersburg 1913, Bibliotheca Buddhica 4) S. 436, 2 und 438, 4. Vgl. *Lankāvatārasūtra* (Kyoto 1923) S. 188—189.

An-sich-Klare sowie (besonders seit Maṇḍanamiśra) als das allgemeine Sein zu definieren. Dabei dachte man nun gar nicht mehr an die alte mystische Bezeichnung des Ātman als das Weder-Sein-noch-Nichtsein; unvermerkt war der Ātman, das eigentlich Unbegreifliche, zum logisch-Klaren geworden. Gewiß blieben die alten Formeln, insbesondere der Satz von der Unerkennbarkeit, neben den neuen in Gebrauch, und die selbstgenügsame Geistigkeit war auch früher schon immer als Charakteristikum des Ātman anerkannt gewesen. Unter einem gewissen Aspekt betrachtet, hatte sich im Inhalt der Lehre gar nichts geändert. Der Inder wurde sich auch keiner Abweichung vom Hergebrachten bewußt; er interpretierte bloß immer von neuem das Alte und dachte nicht entfernt daran, es abzutun oder gar anzugreifen. Auch die moderne Forschung hat die Veränderung, die sich hier vollzogen hat, bisher kaum bemerkt. Und doch ist der Wandel unverkennbar. Er besteht darin, daß bald nach der Rezeption des Illusionismus der Vedānta in einem unerhörten Maße intellektualisiert, logisiert wurde; daß die Mystik völlig in den Bereich der Logik gebannt wurde. Die Richtung der Aufmerksamkeit verschob sich. Man erklärte die Unerkennbarkeit des Ātman damit, daß er die Voraussetzung alles Erkennens sei^{10a}, und diese Funktion, Erkenntnis erst möglich zu machen, bezeichnete man mit dem in der Kontroverse zwischen den Buddhisten und der Mīmāṃsāschule des Prabhākara entwickelten Begriff der Selbstevidenz. Dem selbstevidenten Ātman gegenüber erschien dann die Welt als das gespensterhafte, widerlogische Unding, das weder ist noch nicht-ist; der Welt, nicht nur ihrem Urzustand, wurde das Prädikat *weder als seiend noch als nicht-seiend bestimmbar* beigelegt.

Inzwischen hatte nun der Begriff des *Weder-noch* bzw. des Unbestimmbaren eine neue, von der kosmogonischen und mystischen verschiedene Verwendung gefunden, nämlich in der Irrtumstheorie der Advaitaphilosophen.

Über das Irrtumspphänomen haben alle indischen Philosophenschulen viel und leidenschaftlich diskutiert; die metaphysische und erkenntnistheoretische Grundposition einer Schule kommt immer gerade in ihrer Irrtumslehre deutlich zum Ausdruck. Wir können hier nur auf den extremen Vedāntamonismus eingehen. Die Irrtumslehre lag in dieser Schule viele Jahrhunderte eher fertig vor als die Lehre von der richtigen, normalen Erkenntnis: letztere ist

^{10a} Auch diese Lehre ist schon in den ältesten Upanishaden enthalten. Vgl. *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 3, 7, 18—23; 3, 8, 11.

erst im 17. Jahrhundert¹¹ voll ausgebildet; erstere war schon im 10. Jahrhundert¹² abgeschlossen.

Diese auf den ersten Blick seltsam anmutende Erscheinung hat folgende Ursachen. Alles philosophische Denken strebt in Indien, wie gesagt, auf das Ziel der Erlösung hin. Die Unerlöstheit ist aber nach gemeinindischer Auffassung (nicht durch Sünde, sondern) durch Unwissenheit bedingt¹³; diese gilt es zu beseitigen, und zu dem Zwecke muß erforscht werden, was Unwissenheit und Irrtum ist. Für den radikalmonistischen Vedānta kommt hinzu, daß er alle weltliche Erfahrung als letztlich nichtwahrhaftseiend ansieht; daher ist für ihn ganz naturgemäß der Irrtum das Primäre, und die weltliche richtige Erkenntnis ist, metaphysisch gesehen, nur ein Sonderfall des Irrtums. Darum wird die Welt insgesamt, die alle Gegenstände der Erfahrung umfaßt, auf eine Stufe mit einem illusorischen Objekt¹⁴ gestellt; man untersucht die Natur der Sinnestäuschung und wendet die Ergebnisse dieser Untersuchung auf die Welt an.

Was nun am Irrtumspänomen in erster Linie interessiert, ist sein Realitätsgrad. Man argumentiert: Das illusorische Objekt wird wahrgenommen — also ist es nicht unreal oder nichtseiend (nicht *asat*); denn Nichtseiendes, z. B. ein Hasenhorn, wird nicht wahrgenommen. Andererseits wird es aber durch nachfolgende richtige, berichtigende Erkenntnis aufgehoben, so daß es von da an tatsächlich nicht-ist — also kann es nicht real oder seiend (nicht *sat* oder *satya*) sein; denn Seiendes kann nicht durch Erkenntnis aufgehoben werden. Der Realitätsgrad des Irrtumspänomens ist also so zu beschreiben, daß es *weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar* ist. Und das entscheidende Charakteristikum der Unbestimmbarkeit ist, wie sich aus der soeben wiedergegebenen Überlegung ergibt, die Aufhebbarkeit, d. h.: was unbestimmbar

¹¹ Von Dharmarāja Adhvarīndra in seiner *Vedāntaparibhāṣā*. Hrsg. mit englischer Übersetzung von S. S. Suryanarayana Sastri, Adyar 1942.

¹² Bei Vimuktātman in seiner *Ishtasiddhi*. Über dieses Werk hoffe ich bald eine Monographie zu veröffentlichen. Vgl. unten S. 287 ff.

¹³ Darum sieht man andererseits das wesentliche Wesen der Gottheit nicht in ihrer Heiligkeit (dieser Begriff ist fast unbekannt), sondern in ihrer Geistigkeit: die Gottheit ist das Reingeistige.

¹⁴ Wenn die Inder über den Irrtum philosophieren, so betrachten sie fast ausschließlich die Sinnestäuschung. Die gängigsten, unendlich oft angeführten Musterbeispiele sind: der Strick, der im Halbdunkel als Schlange erscheint, und die Perlmuschel, die unter den gleichen Bedingungen fälschlich als Silber angesehen wird. Die Schlange und das Silber werden als „illusorische Objekte“ bezeichnet. Man faßt also den für uns etwas schwierigen Begriff einer objektiven Existenz des Scheins.

ist, kann durch Erkenntnis aufgehoben, verdrängt, beseitigt werden.

Den gleichen Realitätsgrad wie das Irrtumspänomen hat die ganze Welt. Denn auch sie wird erfahren, nämlich in der weltlichen Erkenntnis: also kann sie nicht *asat* sein; auch sie wird, nämlich in der mystischen Innewerdung, aufgehoben: also kann sie nicht *sat* sein.

Hier wird deutlich, daß *unbestimmbar* ein Synonym von *nichtwahrhaftseiend* ist. Das Wesen des Nichtwahrhaftseienden besteht eben in seiner Unbestimmbarkeit, und diese wiederum ist im wesentlichen Aufhebbarkeit. Gleichbedeutend mit *nichtwahrhaftseiend* und *unbestimmbar* sind auch alle Ausdrücke, die *falsch* oder *unwahr* bedeuten.

Unbestimmbar ist die Welt auch in ihrem Verhältnis zum Ansichseienden, dem *Sat* oder *Ātman*. Denn man kann weder sagen, daß sie identisch mit dem *Sat* ist: dieses ist geistig und eines; sie ist ungeistig und vielheitlich — noch, daß sie verschieden von ihm wäre: denn daß sie irgendwie eine gewisse Existenz hat, drängt sich in der Erfahrung auf; da es aber nur ein ungeteiltes Seiendes gibt, kann alles was ist nur sein, insofern es das Sein des Einen Seienden hat.

Die rein negative Argumentation, die sowohl bei der Untersuchung des Realitätsgehaltes der Welt als auch bei der Untersuchung ihres Verhältnisses zum Wahrhaftseienden zu dem Begriff des Unbestimmbaren führt, unterscheidet den radikalmonistischen Vedānta von dem oben (S. 281) erwähnten älteren Bedābheda-Vedānta. Dieser vermengt in seinem Denkschema des *Sowohl-als-auch* das Absolutum mit der Welt; jener hält durch sein rigoroses *Weder-noch* beide streng auseinander und bemüht sich durch den Kunstgriff des Illusionismus zugleich, dennoch ein gewisses — eben ein scheinbares — Ineinandergreifen beider begreiflich zu machen. Gemeinsam ist beiden Schulen, daß sie der Welt nur unvollkommene Realität zugestehen: Ausdruck dafür ist sowohl der Begriff des Seiend-Nichtseienden als auch der des Unbestimmbaren. Wie die älteren Radikalmonisten, z. B. Sureśvara (s. o. Anm. 9), das Schema des *Weder-noch auf das Absolutum* anzuwenden noch keine Bedenken trugen, so konnten sie¹⁵ auch gelegentlich, ebenso wie ihre buddhistischen Vorgänger¹⁶, das *Sowohl-als-auch* auf die

¹⁵ Gauḍapāda, *Māṇḍūkya-kārikā* 4, 68—70.

¹⁶ Vgl. *Madhyamakāvatāra* 6, 23 (zitiert auf S. 176 des *Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, ed. by V. Bhattacharyya): eine subjektivistische Variante der *Sowohl-als-*

Welt beziehen. Aber bald nach Sankara war der Stand erreicht, daß man nur die Welt mit dem *Weder-noch* bezeichnete. Sie war das widerlogische Unding; der Ātman dagegen wurde sozusagen zum Schutzpatron der Logik.

Eine Kuriosität, die hier nur kurz vermerkt sei (sie hat übrigens auch eine alte buddhistische Parallele), ist der fünfte Realitätsgrad, genannt *pañcama-prakāra*, d. h. *die fünfte Art*. Der Erfinder dieses schwindelerregenden Begriffes ist Vimuktātman. Er untersucht den Realitätsgehalt des Überganges von der Un-erlöstheit zur Erlösung, die Seinsstufe der „Beseitigung der Unwissenheit“, und findet, daß dieser Zustand weder seiend, noch nichtseiend, noch beides zugleich, noch keines von beiden sei; für diesen Seinsgrad haben dann Spätere den Terminus *Die fünfte Art* eingeführt.

III.

Die Erörterungen über die Reihen *satya* — *asatya* und *sat* — *asat* — *sadasat* — *anirvacaniya* — *pañcamaparakāra* leiden bis etwa zum 10. Jahrhundert an einer Unvollkommenheit. Wenn man über das Verhältnis der Welt zum Brahman philosophiert, so ist jene *asatya*, dieses *satya*. Untersucht man jedoch das Irrtumspänomen innerhalb der Welt, dann ist die Welt *satya*, das Illusorische in ihr dagegen *asatya*. Ob man die Welt *satya* oder *asatya* nennt, kommt also ganz auf den Standpunkt an; die Begriffe sind relativ, und dieser Umstand beeinträchtigt die Klarheit der Lehre. Allmählich kam man zu der Einsicht, daß es notwendig sei, innerhalb des *Asatya* oder *Anirvacaniya* noch zwei Realitätsstufen zu unterscheiden: das Praktisch-Reale (*vyāvahārika-sat*), das den ganzen Bereich der weltlichen richtigen Erkenntnis umfaßt, und das Scheinbar-Reale (*prātibhāsika-sat*), das der Seinsgrad der Täuschungen oder Irrtümer ist. Das erstere ist, im Hinblick auf das Wahrhaftseiende, sozusagen die Illusion ersten Grades; letzteres die Illusion zweiten Grades¹⁷.

Die beiden Ausdrücke — praktisch-real und scheinbar-real — waren schon länger gebräuchlich, ohne jedoch streng unterschieden

auch-Aussage: alle Dinge haben zwei Erscheinungsformen, je nachdem man sie in Wahrheitsschau oder in befangener Sicht betrachtet.

¹⁷ Wer zuerst die Aufteilung des Unbestimmbaren in Praktisch-Seiendes und Scheinbar-Seiendes vorgenommen hat, ist noch nicht geklärt. Vimuktātman (wahrscheinlich 10. Jahrhundert) hat sie noch nicht; sie tritt auf bei Prakāśātman (*Pañcāpādikāvivarāṇa* S. 31, 1 ff.); ferner im 13. Jahrhundert bei Ācārya (Tattvaprādīpikā, S. 83, 3 ff.) und später etwa bei Dharmarāja (*Vedāntaparibhāṣā* II 27, S. 60 der oben Anm. 11 genannten Ausgabe mit Übersetzung).

und in eine Stufenordnung gestellt zu werden. Man hatte zu beweisen versucht, daß das Unbestimmbare durchaus imstande sei, in der Praxis des Erkennens und Handelns eine aktive oder passive Rolle zu spielen; ja dies sei eben ein Kennzeichen gerade des Unbestimmbaren. Andererseits blieb es auch später durchaus zulässig, die Gesamtheit der Welt als Schein oder falschen Schein zu bezeichnen, und es ist bis heute üblich geblieben, die Welt mit Sinnes-täuschungen zu vergleichen. Aber durch die klarere Unterscheidung des Scheins vom Wirklichen innerhalb des Gebietes des Unbestimmbaren gewann doch die Welt ein wenig an Realitätsgehalt; sie stand nun nicht mehr ganz auf gleicher Stufe mit der Sinnes-täuschung; man erkannte Illusionen ersten und zweiten Grades an. Beiden steht das Absolut-Reale gegenüber, das im höchsten Sinne Seiende (*paramārtha-sat*): das Brahman oder der Ātman. So ergibt sich denn die oben aufgestellte dreigliedrige Reihe. Was die deutsche Übersetzung anbetrifft, so scheint mir zweckmäßig, hier mit Anspielung auf den etymologischen Gehalt der Wörter das *Reale* oder *Wahrhaftseiende* vom *Wirklichen* oder *Praktisch-Seienden* zu unterscheiden: das Seiende und das Wirkliche fallen für den Advaitaphilosophen nicht zusammen. Denn das Wahrhaftseiende wirkt nicht, sondern ist; das Wesen des Praktisch-Seienden dagegen, welches die Illusion ersten Grades ist, besteht, wie erwähnt, gerade in seiner Verwobenheit in die Praxis des Erkennens und Handelns. Die dritte Reihe läßt sich demnach kurz durch die Begriffe Realität — Wirklichkeit — Schein wiedergeben. Dabei sind die zweite und die dritte Stufe beide „unbestimmbar“, „falsch“ und „nicht-wahrhaftseiend“, aber sie sind es in verschiedenem Maße.

Dieser Reihe könnten natürlich noch *sadasat*, *asat* und *pancama-prakāra* angefügt werden, so daß sich dann also sechs Stufen der Realität ergeben würden.

2. Vimuktātman über den Realitätsgrad der Welt.

Um das Dargelegte teils urkundlich zu belegen, teils weiterzuführen, sei nachfolgend ein Abschnitt aus der *Ishtasiddhi*¹⁸ (dem *Beweis des Anerkannten*) übersetzt und erläutert. Dies bedeutende Werk des Vimuktātman, eines Philosophen, der wahrscheinlich im 10. Jahrhundert n. Chr. gelebt hat, bemüht sich insbesondere

¹⁸ Hrsg. von M. Hiriyanna, Baroda 1933. Die übersetzte Stelle steht S. 32 ff. Die Übersetzung strebt einen Kompromiß zwischen wörtlicher Wiedergabe und klarer Verständlichkeit an. Zur Ergänzung der Gedankengänge Hinzugefügtes ist in () gesetzt.

um eine Klärung und Verteidigung des Begriffes des Unbestimmbaren. Es scheint, nachdem der Begriff bereits jahrhundertlang bekannt war, der erste umfassende — d. h. alle zu jener Zeit möglichen Einwände berücksichtigende — Traktat zu sein, der über den Gegenstand geschrieben wurde. Vimuktātman gehört der engeren Schule des Śāṅkara an; seine Ausführungen haben großes Ansehen erlangt und geben im allgemeinen die bis heute herrschende Auffassung der Schule wieder.

Zum Abschluß einer Erörterung über das Brahman stellt Vimuktātman fest: „Wir entscheiden also, gestützt auf die Beweiskraft der Offenbarung¹⁹, der Tradition²⁰, der logischen Argumentation und der direkten Erfahrung, daß allein das wie beschrieben beschaffene Brahman und nichts anderes real ist.“

Hierauf läßt er einen Opponenten sprechen (es ist üblich, in philosophischen Traktaten einen neuen Gegenstand jeweils durch den Einwand oder die Frage eines Opponenten²¹ einführen zu lassen): „»Wenn es so ist, welches ist dann die Existenzweise²² der Welt, die (dem Einen Realen) als ein Zweites gegenübersteht und den Gegenstand der Erkenntnisarten, vor allem der Sinneswahrnehmungen²³ bildet? Wenn die Welt überhaupt nicht existiert, dann haben die Sinneswahrnehmung und die anderen Erkenntnisarten keinen Gegenstand und folglich keine Gültigkeit; weder der Ritualteil noch der Erkenntnisteil (des Veda)²⁴ hätten Erkenntnisgültigkeit: denn sowohl die Basis ihrer Existenz als auch ihre Existenz selber wäre ausgeschlossen²⁵ (ersteres, weil der Veda Bezug auf die Welt nimmt; das zweite, weil er zu ihr gehört). Ferner würden die Sinneswahrnehmung und die andern (weltlichen Erkenntnisarten nicht nur ungültig sein, sondern), wenn die Welt, zu der sie gehören, nicht ist, ebenfalls nicht existieren; und Offenbarung, Tra-

¹⁹ D. h. des Veda, welcher die Schriften von absoluter Autorität, denen übermenschlicher Ursprung zugeschrieben wird, enthält.

²⁰ D. h. der alten religiösen Schriften von sekundärer Autorität, z. B. der *Bhagavadgītā*.

²¹ Auch im weiteren Verlauf der Diskussion kommt immer wieder der Opponent zu Wort. Seine Äußerungen sind hier jeweils in » « eingeschlossen.

²² *gati*, wörtlich Gang, hat bei Vimuktātman oft die Bedeutung *Existenzweise*, *Realitätsgrad*. Ungefähr synonym ist *prakāra*.

²³ Die andern Erkenntnisarten oder Erkenntnisquellen sind: Schlußfolgerung (logisches Beweisen), Belehrung (insbesondere diejenige, die durch den Veda geschieht), Analogieschluß, Selbstverständlichkeit und Nichtbemerken.

²⁴ Der „Ritualteil“ besteht im wesentlichen aus den Hymnen und Brāhmaṇa-Texten, der „Erkenntnisteil“ aus den Upanishaden.

²⁵ *āśrayāsiddhi* und *svarūpāsiddhi*, eigentlich Termini der Logik, sind hier, nach der Auffassung des Kommentars, nicht im strengen Sinne gebraucht.

dition und logisches Beweisen würden in ihrer Existenz unmöglich sein. Die Folge von dem allen wäre, daß durch dieselben das wie beschrieben beschaffene Brahman nicht erwiesen werden könnte.

Erkennt man nun, um die besagten Übelstände zu vermeiden, die (Realität der) Welt an, so gibt es nur drei Möglichkeiten der Annahme: die Welt ist vom Brahman entweder verschieden oder mit ihm identisch oder beides zugleich. Denn außerhalb dieser drei Seinsweisen ist der Beweis für die Realität eines Dinges nicht möglich.

Hat aber die Welt keine Realität, so ergibt sich der dargelegte Übelstand. Es ist ja auch unmöglich, daß man mit einem Irrealen, wie beispielsweise einem Menschenhorn oder einer Himmelsblume, wie beschrieben praktisch operieren könne.

Aber auch dann, wenn die Welt real ist, kann in keiner der drei Seinsweisen²⁶ das Brahman nachgewiesen werden.

Daraus folgt, daß, gleich ob die Welt nun existiert oder nicht, das Brahman aus den Upanishadsätzen nicht erwiesen werden kann; also ist es unbegründet, zu behaupten, daß durch das Schauen des (Brahman) der Mensch die absolute Gewinnung des Erwünschten und die absolute Vermeidung des Unerwünschten²⁷ erreiche.

Folglich muß man eine andere Seinsweise der Erlösung annehmen, oder es gibt keine Erlösung.«

Hierauf wird erwidert: In unserer These ist kein einziger Übelstand. Denn wir nehmen an, daß die Welt aus der *Māyā*²⁸ gebildet ist. Und da die *Māyā* samt ihrem Produkt (d. h. der Welt) weder als ein Reales noch als ein Irreales bestimmt werden kann, berühren die Übelstände, welche als Konsequenz beider Behauptungen — sowohl der, daß (die Welt) real sei, als auch der, daß sie irreal sei — auftreten würden, unsern Standpunkt nicht im geringsten.

²⁶ D. h. weder als verschieden von der Welt noch als identisch mit ihr noch als beides zugleich. Den ausführlichen Nachweis dieser Unmöglichkeit hat Vimuktātman in dem Teile seines Werkes, der dem hier übersetzten Stück vorhergeht, gegeben.

²⁷ Der Opponent wendet den Gedankengang so, daß als letzte Konsequenz die Existenz des Brahman und schließlich die Erlösung in Frage gestellt wird. Das geschieht aus folgendem Grunde. Die Erlösung als möglich zu beweisen und Wege zu ihrer Verwirklichung zu zeigen, ist das eigentliche Ziel alles indischen Philosophierens. Wird nun als Konsequenz eines Gedankenganges die Erlösung fraglich oder wird nachgewiesen, daß sie nicht das ist, was ein bestimmtes philosophisches System als ihr Wesen hinstellt, so wird damit das ganze System zu Fall gebracht.

²⁸ *māyā* (ursprünglich *Zauber*) ist im Advaita-Vedānta der scheinhaft existierende Urstoff der Welt.

Wir wollen es eingehender erläutern²⁹. Wenn die Welt keine Realität hat, so braucht der Monismus nicht aufgegeben zu werden. Wenn sie aber keine Irrealität hat, so treten die erwähnten Übelstände, vor allem dar, daß die Sinneswahrnehmung und die anderen Erkenntnisweisen ungültig werden, nicht auf; folglich trifft es nicht zu, daß das Brahman unerweisbar wäre. Und da nach Eintritt der Brahmanchau die Māyā und ihr Produkt zu existieren aufhören, trifft es auch nicht zu, daß die Erlösung nicht realisierbar wäre.

»Aber (sagt der Opponent) so etwas wie eine „unbestimmbare Māyā“ kenne ich nicht.«

Ich werde sie bekannt machen (d. h.: später davon handeln).

»Aber wenn die Welt keine Realität hat, dann würden ja die Sinneswahrnehmung und die andern Erkenntnisarten keine gültige Erkenntnis liefern, und folglich würden alle vorhin genannten Übelstände auftreten³⁰.«

Wo kommt denn das in der Erfahrung vor, daß bei fehlender Realität die Sinneswahrnehmung und die anderen Erkenntnisarten keine gültige Erkenntnis liefern?

»Bei einem Menschenhorn und dergleichen.«

Nein, (solche Dinge sind nicht mit der Welt vergleichbar; denn sie sind unreal, aber) die Welt hat keine Irrealität. Und wenn sie keine Irrealität hat, warum sollte sie denn nicht, wenn sie durch Fehlen der Realität einem Menschenhorn ähnlich wird, durch Fehlen der Irrealität einem Realen ähnlich sein?

»(Wenn du die Vergleichbarkeit mit dem Menschenhorn nicht gelten läßt, so nenne ich ein anderes Beispiel:) Daß bei Fehlen der Realität (des Objektes die Erkenntnisarten) keine gültige Erkenntnis liefern, ist an Beispielen wie dem Traum ersichtlich.«

Dann kennst du ja doch ein Unbestimmbares; denn du läßt Beispiele wie das Menschenhorn fahren und führst solche wie den Traum an, welche sowohl der Realität als auch der Irrealität er-mangeln.

«Auch der Traum ist ein Reales.«

Dann ist aber nicht die Irrealität der Grund der Erkenntnisungültigkeit; denn (wenn der Traum real ist) kommt ja auch bei Fehlen derselben Erkenntnisungültigkeit vor (nämlich im Falle des Traumes).

²⁹ Bemerkenswert ist im folgenden die rein negative Argumentation.

³⁰ Der Opponent versteht (wie er besonders deutlich auch mit seinem nächsten Einwand beweist) nicht, daß *keine Realität besitzen* (= nicht-wahrhaftseiend sein) nicht gleich *irreal* (= nichtseiend) sein ist.

»Der Traum ist ein illusorisches Ding.«

Ist das ein Reales oder ein Irreales? In beiden Fällen liegt der erwähnte Übelstand vor.

Man könnte nun erklären³¹: »Das illusorische Ding sind zwei reale Dinge, welche nicht unterschieden werden³²; oder: »es ist ein reales Ding, welches als ein anderes reales Ding erscheint³³, und die darauf bezügliche Erkenntnis ist ungültig.«

Dann kann man aber nicht sagen, daß die Sinneswahrnehmung und die andern Erkenntnisarten (im Traum) keine gültige Erkenntnis liefern; denn (im Traum) ist ihr Objekt nicht solcher Art. Nun könnte man (mit ganz advaitischem Argument) sagen: »Die Traumerkenntnis ist deswegen ungültig, weil ihr Objekt ein Unbestimmbares ist, und dasselbe gilt auch von der wachen Erkenntnis.« Das trifft aber nicht zu; denn (die wache Erkenntnis) wird nicht (durch berichtigende Erfahrung) aufgehoben. Oder warum sollte die Traumerkenntnis nicht richtige Erkenntnis sein, wenn sie, ebenso wie die wache Erkenntnis, ein Unbestimmbares als Objekt hat? (Denn die letztere gilt doch immerhin als richtig.) Sagt man: »Deswegen, weil sie aufgehoben wird«³⁴, so wäre zu erwidern: Dann kommt die Ungültigkeit ja daher, daß (die Erkenntnis) aufgehoben wird, nicht daher, daß ihr Objekt ein Unbestimmbares ist³⁵.

Ferner: Sagt man, daß die Ungültigkeit, welche auch für wache Erkenntnisse, ebenso wie für Träume, nachzuweisen versucht wird, das Nichtsein des Wesens (des Erkannten) und seiner Wirkung nach der Aufhebung sei, so stimme ich zu. Wenn sie jedoch ein Nichtsein schon vor (der Aufhebung sein soll), so ist zu sagen, daß ein solches (Nichtsein) auch beim Traume nicht vorliegt. Sagt man, daß die Aufhebbarkeit sich aus der richtigen Erkenntnis des wahren Sachverhalts um das reale Ding ergebe, so stimme ich auch dem zu. Wenn aber die aufhebende Erkenntnis immer, oder die

³¹ Es folgen zwei Ansichten, welche auf verschiedene Weise erklären, inwiefern (wie oben vom Opponenten behauptet) beim Traumgesicht Realität vorliegt und worin sein illusorischer Charakter besteht.

³² Anspielung auf die Irrtumstheorie der Mīmāṃsāschule des Prabhākara. Vgl. die oben Anm. 9 genannte Abhandlung, S. 115 f.

³³ Anspielung auf die Irrtumstheorie des Nyāya und der Mīmāṃsāschule des Kumārila.

³⁴ Nämlich durch die mystische Realisierung des Einen Geistigen. Wenn Vimuktātman kurz vorher gesagt hatte, sie werde nicht aufgehoben, so ist das vom empirischen Standpunkt aus gemeint.

³⁵ Vimuktātman legt Wert auf den Nachweis, daß innerhalb der Sphäre des Unbestimmbaren durchaus gültige oder richtige Erkenntnis möglich ist.

Aufhebbarkeit schon vor der berichtigenden Erkenntnis, bestehen soll, so erwidere ich, daß beides auch für den Traum nicht zutrifft. Also: wie bei der Traumwelt, obwohl sie unbestimmbar ist, bis zum Erwachen das gesamte in ihr verlaufende weltliche und vedische Operieren mit Aktionen, Aktionsfaktoren, Erkenntnisarten, Erkenntnisobjekten usw. unangefochten verläuft — und durch im Traum selbst liegende Ursachen³⁶ die auf einen wahrhaftseienden Gegenstand³⁷ bezügliche Erkenntnis, welche jene Welt umstößt, entsteht —, so ist auch hinsichtlich des Wachzustandes (bis zum transzendenten Erwachen) alles als unwidersprochen bestehend anzusehen.

»Da der illusorische Charakter der Wachwelt schon vor dem Erwachen bekannt ist³⁸, so wäre ja das Operieren mit ihr nicht vernunftgemäß; der Traum dagegen ist bis zum Erwachen nicht als illusorisch bekannt, folglich wäre das Operieren mit ihm angemessen.«

Das ist kein Fehler. Denn bekanntlich hören Truggebilde wie Zauberspuk, Luftspiegelungswasser, Fata-morgana-Erscheinungen, Doppeltsehen, Verlust der Orientierung und dergl., obwohl ihre illusorische Natur (abstrakt) erkannt ist, doch vor dem richtigen Erwachen (d. h. vor der anschaulichen Erkenntnis des wahren Sachverhalts) nicht zu existieren auf.

»Aber wenn auch der Schein noch fortbesteht, so kann doch ein auf ihn bezügliches und durch ihn motiviertes praktisches Verhalten nicht mehr stattfinden; ebenso dürfte es ein solches auch hier (beim Welt-Schein), nicht mehr geben.«

Richtig; auch hier gibt es ein solches wirklich nicht, abgesehen von dem Schein (eines praktischen Verhaltens), ganz wie beim Traum. Daß der Schein aber vor dem Erwachen auch bei Truggebilden wie dem Zauberspuk usw. nicht aufhört³⁹, gibst ja auch du zu.

Also: wie beim Traume, so besteht auch beim Wachzustand vor dem Erwachen kein Widerspruch des Scheines der Welt und des Operierens in ihr. Aber praktische Verhaltensweisen, welche von dem festen Glauben an die wahrhaftseiende Natur der Welt motiviert sind, kommen nach der Einsicht in ihren illusorischen Charakter nicht mehr vor. Handlungen und Unterlassungen dagegen, welche durch die Erkenntnis ihrer illusorischen Natur moti-

³⁶ Z. B. das geträumte Tigergebrüll, das den Schlafenden weckt.

³⁷ Wahrhaftseiend ist die Welt des Wachens natürlich nur im Verhältnis zur Traumwelt. Vgl. oben III (S. 286 f.).

³⁸ Nämlich durch Unterricht in der Advaitaphilosophie.

³⁹ -*anivṛttim* zu lesen; vgl. *Ishtasiddhi*-Ausgabe, Additions (S. 693).

viert sind, kommen wohl vor. Ferner können solche, die durch den bloßen Schein motiviert sind, ebenso wie vorher noch vorkommen. Auch im Weltleben kommen ja gewisse Handlungen und Unterlassungen, beispielsweise mit Bezug auf süße Dinge, vor, die durch den Schein (d. h. die falsche Erkenntnis), dieselben seien bitter oder dergl., motiviert sind — obwohl die illusorische Natur des (Scheins) eingesehen ist. Darum ist, obwohl die Unbestimmbarkeit der Welt erkannt ist, doch bis zum Erwachen⁴⁰ alles praktische Verhalten möglich.“

⁴⁰ Vimuktātman unterscheidet hier scharf zwischen der abstrakten Einsicht in die nichtwahrhaftseiende Natur der Welt und dem unmittelbaren Erleben des Einen Geistigen. Letzteres hält er für möglich, aber man spürt aus seinen Worten heraus, daß es ihm doch etwas recht Fernes und Fremdes ist.

KLEINE BEITRÄGE

P. DR. BENNO M. BIERMANN OP, WALBERBERG

EIN NEUES MONUMENTALWERK DER MISSIONSGESCHICHTE

Für die Missionsgeschichte ist eine genügende Dokumentation wesentliche Grundlage. Das hatte Prof. Schmidlin erkannt, der seinem 1911 gegründeten Institut als Aufgabe auch die Publikation von Archivalien stellte. Für diesen Zweck sind wir aber in Deutschland in übler Lage, insofern unsere Archive höchstens sporadisch und zufällig einige Missionsdokumente aufweisen. So ist auch vom Institut trotz vielfacher Bemühungen in dieser Beziehung nur wenig erreicht worden. Wir Deutschen müssen uns damit abfinden, daß diese Arbeit wesentlich vom Ausland übernommen wird.

Nun läuft seit dem Weltkriege in *Portugal* eine Unternehmung, die in ihren Zielen alle bisherigen Publikationen von Missionsdokumenten in den Schatten stellt. Portugal, seit Pombals Zeiten säkularisiert, erinnert sich, daß es katholisch ist, und legt großes Gewicht darauf, die alte katholische Tradition wieder aufzudecken und ins Licht zu stellen. Darin wetteifern Staat und Kirche. Nur der Staat ist in der Lage, ein solches Unternehmen zu finanzieren, wie es hier das Ministerium der Kolonien getan hat. Nach der Vorrede des I. Bandes der *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente* hat der Herausgeber António da Silva Rêgo¹ einen doppelten Plan gefaßt: einmal, sämtliche *Dokumente* zu veröffentlichen, die sich auf die Geschichte der portugiesischen orientalischen Missionen beziehen, ob sie sich in nationalen oder ausländischen Archiven befinden; dann aber auf Grund dieser Dokumente eine neue *Geschichte* der portugiesischen Missionen herauszugeben.

Bisher sind erschienen von der *Documentação* Bd. I 1499—1522, Lisboa, Agência Geral das Colónias 1947, XXVII+473 pp. gr. 8°. — Bd. II 1523—1543, Lisboa 1949, XVII+390 pp. — Bd. III 1543—1547, Lisboa 1950, XXVII+579 pp. — Bd. IV 1548—1550, Lisboa 1950, XXVII+599 pp. — Bd. V 1551—1554, Lisboa 1951, XXXI+538 pp. Dazu erschien von dem Geschichtswerk Bd. I: *História das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia 1500—1542*. Lisboa, Agência Geral das Colónias 1949, XXXIX+559 pp im selben Format.

Nach dem Rhythmus der Quellenpublikation ist es kaum zu erwarten, daß der 2. Band der *Historia*, wie der Autor noch in der Vorrede zum 3. Bande hofft, bis Ende 1952 erscheinen kann, da er die Jahre 1542 bis 1580 umfassen soll. Bei so großen, von vielen Dingen abhängigen Werken sollte man sich hüten, Termine anzugeben, solange nicht alles feststeht. Die Schwierigkeiten und Möglichkeiten lassen sich von vornherein nicht völlig übersehen. Das hat sich auch bereits in anderen Dingen gezeigt. Zunächst erwies es sich in den anormalen Kriegsverhältnissen unmöglich, die Studien in den ausländischen

¹ Geboren im Norden Portugals studierte Antonio da Silva Rêgo im Seminar zu Macao. 10 Jahre war er Pfarrer der portugiesischen Mission in Singapore, studierte dann Geschichte an der Universität Löwen und wirkt seit 1946 als Professor der Geschichte des Portugiesischen Reiches an der Escola Superior Colonial. Seit 1938 hat er verschiedene Werke, besonders über die Geschichte der Portugiesen im Orient und in Afrika (Angola) herausgegeben.

Archiven durchzuführen. Für die erste Zeit war aber dort wenig Material zu erwarten, weshalb die ersten Bände sich auf die Ausgabe der Dokumente in portugiesischen Archiven beschränken. Für die Zeit von 1542 an ist das Archiv der Gesellschaft Jesu in Rom von der allerhöchsten Bedeutung. Aber die Jesuiten lehnten die Herausgabe ihrer Dokumente ab, da sie selber seit langem an deren Herausgabe arbeiten. Die Documentação beschränkt sich deshalb auf den Abdruck der von den Jesuiten veröffentlichten Dokumente, soweit sie für ihre Zwecke in Betracht kommen. Dabei glaubt sie sich auf die wissenschaftliche Wiedergabe der Dokumente verlassen zu dürfen. Die kritischen Bemerkungen der Jesuiten-Ausgaben werden zum großen Teil nicht mit abgedruckt, weil man die Jesuiten-Ausgaben nicht ersetzen, sondern auf sie hinweisen will. In der Vorrede zum 2. Band (VIII) schrieb da Silva Rêgo: „Es ist unsere Absicht, die missionarische und soziale Aktion der Portugiesen im ganzen Orient zu studieren, das heißt in Indien, Ceylon, Malaka und den benachbarten Ländern China, Japan und den Molukken“. Aber schon im folgenden Band (p. XIII) folgt eine Einschränkung: „Der vorliegende und die folgenden Bände beschäftigen sich mit den portugiesischen Missionen in Indien. Es werden also nicht publiziert die vorliegenden Dokumente — es gibt deren viele — über Ceylon, Molukken, Malaka usw., soweit sie nicht notwendig sind zum Verständnis der indischen Verhältnisse. Wir hoffen aber, mit der Hilfe Gottes später auch die anderen portugiesischen Missionen im ganzen Orient zu studieren, und reservieren die Publikation der jetzt übergangenen Dokumente für diesen Zeitpunkt“. In den ersten beiden Bänden wurden alle Dokumente wörtlich abgedruckt. Vom III. Bd. an sollen angesichts der Menge der Dokumente einige nur im Auszug geboten werden, die für die Sache weniger wichtig erscheinen (Bd. III, p. XIII). Übrigens ist diese Zusammenfassung von Dokumenten sehr selten angewandt worden und wäre bei der Fülle des Stoffes öfter zu empfehlen, insbesondere bei bereits publizierten und allgemeiner zugänglichen Stücken.

Ausgenommen von der Publikation sind die *päpstlichen Bullen* mit wenigen Ausnahmen, „nicht allein, weil sie bereits in Spezial-Sammlungen veröffentlicht sind (Bullarium Patronatus Portugalliae, hrsg. von Levy M. Jordão in 4 Bdn. mit einem Nachtragband von A. de Graça Barreto, Lisboa 1868—1879 und dem Corpo diplomático Portuguez, 14 Bde, Lisboa 1862—1910, das die Beziehungen zwischen Portugal und der römischen Kurie betrifft), sondern auch weil sie kein direktes Zeugnis für die portugiesische Missionsaktion darstellen. Nichtsdestoweniger werden andere päpstliche Dokumente veröffentlicht“ (I, p. XIII s). Bisher habe ich kein päpstliches Dokument in der Sammlung gefunden, was ich bedaure, da diese Dokumente, auch wenn sie nicht Zeugen portugiesischer Tätigkeit sind, die Grundlage für diese Tätigkeit bilden.

Die D. ist nicht die erste Publikation von Missionstexten, auch abgesehen von den oben genannten beiden Sammlungen. Sehr viele Dokumente des ersten Bandes waren schon veröffentlicht in den Cartas de Alfonso de Albuquerque (ed R. A de Bulhão Pato, 7 Bde. Lisboa 1884—1935). Einige Dokumente sind in allen Bänden entnommen dem Archivo Portuguez Oriental (6 in 10 Bdn Nova Goa 1857—1876), dann dem Archivo Histórico Portuguez (8 Bde. Lisboa 1903—1915) und der Sammlung Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa 1892). Vom 3. Bde. an nehmen die in den von P. Schurhammer SJ veröffentlichten Epistolae S. Francisci Xaverii 2 Bde. Rom 1944/45 und die von P. Wicki SJ herausgegebenen Documenta Indica, 2 Bde. Rom 1948/50 einen großen Raum ein. Der 2. Bd. der Doc. Ind. konnte noch nicht benutzt werden. Nicht zu vergessen sind die Werke Schurhammer-Voretzsch: Ceylon, 2 Bde.,

Leipzig 1928 und Schurhammers Zeitgenössische Quellen zur Zeit des hl. Xaver, Leipzig 1932 neben seinen sonstigen zahlreichen Veröffentlichungen. Die Zeitg. Quellen hätten viele Hinweise gegeben, werden aber nie zitiert. Die Angabe früherer Veröffentlichungen der Dokumente fehlt manchmal. Schon publizierte Dokumente werden soweit möglich, mit den Originalen verglichen.

Über die *Quellen* der Dokumente wird zu wenig gesprochen; nur ein kurzer Vermerk Bd. III, p. VIII. Nur wenn alle Archive und Bibliotheken angegeben sind, die durchgearbeitet wurden oder noch durchgearbeitet werden müssen, kann man volles Vertrauen auf die Vollständigkeit der Publikation haben, wie das etwa bei Schurhammer, *Zeitgenössische Quellen* S. XXXVIII—XLVII vorbildlich geschehen ist. In jedem Band sollte ein Verzeichnis der benutzten Literatur stehen, das nur unvollkommen durch das Literaturverzeichnis der *Historia* Bd. I ersetzt wird. Das Verzeichnis der benutzten Sigel mit Erklärung wird erst in Bd. IV geboten.

Da für die Veröffentlichung von Dokumenten in Portugal keine bestimmten Regeln festgelegt sind, hat da Silva Rêgo in der Vorrede des I. Bandes selber solche Regeln aufgestellt, in denen er sich an die Regeln der Commission Royale d'histoire von Brüssel 1922 anschließt. Die Dokumente werden nicht in moderner Schreibweise, sondern mit den Eigenheiten der jeweiligen, oft regellosen Orthographie wiedergegeben unter Anwendung gewisser Vereinfachungen. Die Abkürzungen werden aufgelöst und unter dem Text vielfach vermerkt. Die Dokumente werden im allgemeinen in chronologischer Ordnung geboten, wenn diese auch nicht überall streng durchgeführt wird. Zur Erklärung werden manche wertvolle Noten beigefügt, die wohl vermehrt werden könnten, insbesondere durch Angabe von Personalien der genannten Persönlichkeiten. Dazu bietet ja die nebenherlaufende Geschichte auch die Erklärung für viele Fragen, die sich in den Dokumenten ergeben könnten.

Die Absicht des Herausgebers ist es nicht, ein billiges Loblied auf die alten Portugiesen und ihre Großtaten zu singen. Er will offen vor der wissenschaftlichen Welt die Zeugnisse der Archive vorlegen, wie sie Kunde geben von ihren Fehlern und Tugenden, den Motiven ihres Handelns, ihrer Reaktion gegenüber den fremden Verhältnissen des Orients, und ihren Bemühungen, diese Fremdheit im Lichte der Liebe und des Evangeliums zu begreifen (I, p. VI). Den inneren Wert und Gehalt der Documentação zeigt für die ersten beiden Bände, daß heißt bis zur Ankunft Xavers, am besten der I. Bd. der *Historia* da Silva Rêgos. Bisher ist diese Periode der Missionsgeschichte Indiens noch nie ernstlich erforscht und aus den Quellen beschrieben worden. P. Schurhammer hat in einem Artikel im *Arch. SJ* IV, Rom 1935 die Bekehrung der Paraver behandelt. Auch Marcellino da Civezza OFM hatte bereits für die Franziskanergeschichte eingehende Studien im Torre do Tombo in Lissabon gemacht und daraufhin in seiner *Storia Universale delle Missioni Franciscane* eine Reihe der dortigen Archivalien benutzt (Bd. VI, Prato 1881). Ich selber habe ein Ähnliches versucht, wenigstens bezüglich der ersten Dominikanermissionare, bis 1548 in der *ZM* 26, Münster 1936 und *ArchFFrPr.* X, Rom 1940; aber niemand hat die Gesamtmission wegen der fehlenden Dokumentation eingehend und befriedigend behandeln können.

Diese Lücke wird jetzt ausgefüllt. Aus beherrschender Kenntnis der Zeitgeschichte erstet ein lebensvolles Bild, das unseren heutigen Begriffen von „Mission“ zwar fremd gegenübersteht, aber dennoch einer gewissen Schönheit nicht entbehrt. Es war eine Zeit rauher Kämpfe um die Herrschaft zur See mit den türkischen Händlern — eine Fortsetzung des Kampfes der Christen

gegen die Türken im Mittelmeer —, verbunden mit dem Versuch, in möglichst friedlicher Weise mit der ansässigen Bevölkerung zusammenzuleben und feste Stützpunkte zu gewinnen. Die Spanier konnten in Amerika weite Länder erobern und zur führenden Klasse der Gesamtbevölkerung werden. In Ost-Indien mit seinen zahllosen Völkern, seinen mächtigen Königreichen und starken Kulturen war dies für das kleine Portugal, zumal bei der weiten Entfernung, unmöglich. Die Portugiesen konnten die See beherrschen, sie konnten durch ihren Handel Einfluß gewinnen und Tausende an sich ziehen, die durch den Handel Vorteil von ihnen erwarteten oder ihren militärischen Schutz genossen. Erst allmählich konnte dann der christliche Sauerteig die ganze Masse in den von den Portugiesen beherrschten Gebieten durchdringen; aber das ist geschehen und die christlichen Portugiesen-Städte haben trotz aller Rückschläge und allen Niederganges in völlig heidnischer Umgebung die Jahrhunderte überdauert und ihren Einfluß auf ganz Indien ausgestrahlt und noch heute zeugen sie von großer Vergangenheit.

Interessant sind viele Einzelheiten, wie der Kampf gegen die Kastenvorurteile, die man nur durch Gewinnung von Massen überwinden konnte. Deshalb bemühte man sich, den portugiesenfrendlichen König von Cochin zu bekehren, und der große Gouverneur Alfonso de Albuquerque selber hielt ihm die erste Katechese, allerdings ohne ihn wirklich gewinnen zu können. Das gelang besser bei dem Arel oder Hafenkommendanten von Cochin Antonio Real, der mit allen seinen Untergebenen Christ wurde. Dann die Bekehrung der Paraver an der Fischerküste durch den bekehrten Großhändler D. João da Cruz. Bisher unterschied man vielfach eine Zeit der Apostolischen Kommissare vor der Einrichtung der Hierarchie. Da Silva Rêgo läßt noch *einen* Apostolischen Kommissar gelten und führt die Reihe der Generalvikare Indiens auf. Wenn der Verfasser meinen Artikel im Archivum Fratrum Praedicatorum 1934 gelesen hätte, wäre er wohl zur Erkenntnis gekommen, daß es Apostolische Kommissare in Indien nie gegeben hat, daß D. Duarte Nunes nicht Bischof von Laodicea war, sondern mit dem in den Dokumenten genannten Episcopus Dumensis identisch ist, daß der Franziskanerbischof Torquemada wahrscheinlich niemals in Indien war, und das sich auf diese Weise das Durcheinander in den bisherigen Darstellungne löst. Ich habe den vollen Beweis a. a. O. noch nicht erbracht, aber möchte an anderer Stelle darauf zurückkommen. Wenn die Nachricht von Soledade stimmt, daß der Franziskaner Frei Gaspar 1503 in Coulam blieb und dort bei einem Angriff der Mauren fiel, so steht auch fest, daß damals dort der Dominikaner Frei Rodrigo von Albuquerque als Vikar zurückgelassen wurde, der nach einer Notiz vom 12. August 1511 im Ordensarchiv zu Rom gleichfalls in Indien getötet wurde (dazu ZM 26 1936, S. 178 s). Es hätte zur Vorgeschichte der Mission in Coulam wohl erwähnt werden dürfen, daß dort im 14. Jahrhundert der Dominikaner Fr. Jordan Catalani von Sévérac gewirkt hatte und dort im Jahre 1329 zum Bischof ernannt worden war, wenn wir auch über seine Tätigkeit daselbst keine genauere Kunde haben (vgl. dazu Henri Cordier, Les Merveilles de l'Asie par le P. Jourdain Catalani de Sévérac. Paris 1925 p. 32 ss). Von besonderem Interesse ist die Darstellung der Auffindung der Gebeine des hl. Apostels Thomas und der Thomaschristen, aber es fehlt die kritische Stellungnahme. Nichtportugiesische Literatur wird sehr wenig verarbeitet und zitiert. Als Einlagen sind fünf Karten beigegeben, die leider primitiv gezeichnet sind und zudem nur die Namen, nicht einmal die Lage der Ortschaften angeben. Für ein solches Werk hätte ein Fachmann oder ein kartographisches Institut beigezogen werden müssen. Die Benutzung der

Historia wird erleichtert durch sorgfältige Indices, wobei die Ordnung leider nach den Vornamen getroffen ist (der Autor hat in der Documentação im 1. Band die gewohnte Ordnung durchgeführt, im 2. Band nach den Vornamen, vom 3. Band an wieder nach Familiennamen geordnet).

Wie gesagt, berichtet Band I der Historia über die Geschichte Indiens bis zur Ankunft des hl. Franz Xaver entsprechend den Dokumenten des Bd. I—II der Documentação (1499—1543). Deshalb sind die Briefe des hl. Franz und die Aktenstücke zur Vorbereitung der Reise von 1541 an in den III. Bd. der Doc. aufgenommen worden. Aber daneben finden wir in Bd. III—V außer Ergänzungen für die Documenta Indica der Jesuiten auch bedeutsame Aktenstücke für die Entwicklung der Kirche in Indien überhaupt. Ich erwähne den Brief von Frei Vicente de Lagos OFM vom 1. 1. 1549 über das berühmte Kolleg von Cranganore neben sonstigen Erwähnungen dieses Kollegs mit einer Reihe von Dokumenten der Franziskanermissionare, deren Tätigkeit durch den Bericht des Franziskanerprovinzials Frey Clemente de Santa Eyria von 1722—1724 (V, 395—513) näher beleuchtet wird. Auch über die Dominikaner, die 1548 ihr erstes Kloster in Indien hatten, finden wir mehrere unveröffentlichte Dokumente. Der Herausgeber verspricht auch über ihre Tätigkeit im folgenden Band eine zusammenfassende unveröffentlichte Darstellung zu bringen, wobei es sich gewiß um die gleichfalls 1722 von Frei Amaro de S. Thomas, dem Provinzvikar von Indien, eingereichte Geschichte handelt, die aber von Frei Jacintho da Encarnaçao 1679 geschrieben war (vgl. BM V, p. 223 und VI, p. 208). Von mindestens gleichem Interesse sind die Briefe und Instruktionen der Könige und Vizekönige und anderer Laien, sowie des Bischofs von Goa, wenige von den Weltpriestern, die uns zeigen, daß auch unter ihnen apostolische Männer lebten.

Angeichts der fünf vorliegenden Bände der *Documentação* und der *Historia* Bd. 1 kommt uns zum Bewußtsein, welch großen Schwierigkeiten die Portugiesen sowohl militärisch-politisch wie religiös gegenüberstanden. Es war eine Unternehmung, wo jeder Einzelne oft und oft sein Leben aufs Spiel setzte, wo überall Gefahren drohten und Möglichkeiten lockten. Wir haben in den letzten Jahrzehnten zur genüge erfahren, daß ein solches Leben wahre Kultur an sich nicht fördert, und wundern uns nicht über die Klagen, die immer wieder über die Mißstände laut werden, bei weltlichen und geistlichen Personen, über Machthunger und Habsucht, Sinnlichkeit und Schwäche. Aber um so größer steht in diesem Wirrwarr die christliche Religion und Mission. Sie bringt schließlich den Ausgleich. Sie hält die Ideale hoch, sie mildert die wilden Triebe, sie schafft Stätten des Friedens, christliche Familien, christliche Gemeinden, christliche Kirchen mit Liturgie und Lehre als Mittelpunkt christlichen Lebens. Die Bruderschaften schließen die Eifrigen in Werken der Barmherzigkeit und der Frömmigkeit enger zusammen und es erwächst unter Führung apostolischer Männer lebendiges Christentum im Heidenland. Das zeigen uns die alten Dokumente, die so lang im Staub der Archive geschlafen haben. Deshalb danken wir den Männern, die sie in rastloser Arbeit ausgegraben und für die weitere wissenschaftliche Arbeit bereitgestellt haben. Nur wenige Mitarbeiter stehen dem Herausgeber zur Verfügung, denen er in der Vorrede mehrfach seinen Dank ausspricht. Er brauchte für diesen Zweck eine ganze Reihe von geschulten Kräften, um das Werk über die mit der wachsenden Ausbreitung der Missionen wachsenden Schwierigkeiten hinweg zum glücklichen Ende zu führen. Mit Spannung sehen wir den folgenden Bänden entgegen.

JOSEF WICKI SJ, ROM

DAS ERGEBNIS DER NEUESTEN XAVERIUS-FORSCHUNGEN

Zur 400jährigen Wiederkehr des Todesjahres

Es ist gewiß eine erfreuliche Feststellung, daß im Zeitalter der Missionswissenschaft und der erstarkenden einheimischen Missionskirchen in Afrika und Asien einer der größten und mutigsten Pioniere der Neuzeit, Franz Xaver, ein stets wachsendes Interesse gefunden hat. Seit Schurhammers zusammenfassender Studie i. J. 1922 *Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert*¹ sind zahlreiche und namhafte neue Forschungen und Untersuchungen entstanden, die z. T. in der holländischen Zeitschrift für Missionswissenschaft *Het Missiewerk* 1949 von M. Van Oss CJCM kurz behandelt wurden².

Um hier schon Bekanntes nicht zu wiederholen, möchte ich besonders mehrere dort fehlende Arbeiten nachtragen und auf die allerneuesten Forschungen, sofern sie schon vorliegen oder zum Jubiläumsjahr erscheinen sollen, hinweisen; einige Studien über die Verehrung des Heiligen und verschiedene Desiderata der Xaveriusforschung werden den Abschluß bilden.

Als bedeutendste Veröffentlichung des letzten Jahrzehnts darf wohl die kritische Ausgabe der *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* gelten, die nach jahrelangen Vorarbeiten unter sehr schwierigen Verhältnissen noch während des Feldzuges in Italien 1944—45 als Band I und II der neuen *Series Missionum* in den *Monumenta Historica SJ* herauskam. Seit langem war diese Abteilung geplant gewesen³, aber infolge vieler Schwierigkeiten, die nicht zum geringsten Teil im Mangel an Patres und in der besonders mühsamen Arbeit, die sehr zahlreichen Missionsdokumente (Handschriften und alte Drucke) zu sammeln, zu sichten, abzuschreiben und zu kommentieren, bestanden, konnte das von vielen Seiten dringend gewünschte Vorhaben jahrzehntelang nicht ausgeführt werden⁴. Für die östliche Abteilung war es selbstverständlich, daß man mit der Zeit Xavers zu beginnen hatte, durch den die großen Missionen der Gesellschaft Jesu in Indien, auf den Molukken und in Japan begründet und die in China und Aethiopien⁵ vorbereitet wurden. Da die Ausgabe der *Monumenta Xaveriana* I seit Jahrzehnten ausverkauft und trotz vieler Verdienste nicht ohne Grund kritisiert worden war⁶, wurde seit langem eine gründliche Neuauflage gewünscht. Ursprünglich sollten nun die Briefe des Heiligen zugleich mit denen seiner Mitarbeiter in chronologischer Folge erscheinen; man ließ aber diesen Plan wegen der überragenden Gestalt Xavers fallen, so daß seine Schriften und die seiner Mitbrüder getrennt veröffentlicht wurden. Von Anfang an ging das Bestreben dahin, eine soweit möglich *endgültige* Ausgabe mit einer allgemeinen Einleitung und entsprechenden Einzeleinführungen und

¹ *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 12 (1922) 129—65.

² *Naar de definitieve Levensbeschrijving van de H. Franciscus Xaverius* 28 (1949) 50—56.

³ Vgl. D. Fernández Zapico SJ y P. Leturia SJ, *Cincuentenario de Monumenta Historica SJ* in *Arch. Hist. SJ* 13 (1944) 23—24.

⁴ *Ebd.* 34—35, 39—40.

⁵ Vgl. *Epistolae S. Fr. Xaverii aliaque eius scripta* I (edd. G. Schurhammer et J. Wicki, Romae 1944) 235; II 42.

⁶ *Ebd.* I 140*—43*.

Kommentaren, die dem modernen Stand der Wissenschaft entsprachen, zu besorgen⁷. Die ausgewählte Fachbibliothek des P. Schurhammer sowie die systematische Sammlung aller irgendwie erreichbaren einschlägigen Handschriften und alten Drucke waren wesentliche Vorbedingung. So war es möglich, durch genaues Vergleichen den besten Text herauszufinden und ihn allein, u. U. durch andere Abschriften verbessert, zu drucken⁸, während die Varianten der wichtigsten Texte im kritischen Apparat zusammengestellt wurden⁹. Dadurch schied ohne weiteres eine große Anzahl minderwertiger Texte aus der Sammlung aus, die noch in den *Monumenta Xaveriana* Aufnahme gefunden hatten¹⁰, wie auch manche unechte¹¹ oder gefälschte Briefe¹². Neben einer kleineren Anzahl von neuen Briefen¹³ und dem Nachweis, daß Xaver einen Brief eigenhändig auf Portugiesisch geschrieben hat¹⁴, bot die Ausgabe u. a. auch eine Sonderstudie über die Professformel des Heiligen, die Sebastião Gonçalves 1614 in seine *História* aufgenommen hat, die aber höchst wahrscheinlich als spätere Nachahmung zu betrachten ist¹⁵. — Bei der Veröffentlichung der spanischen und portugiesischen Briefe war es sehr notwendig, sich auf eine feste Editions-technik zu einigen, zumal sowohl in Spanien wie in Portugal und bei den Monumenta-Bänden bis in die neueste Zeit bedeutende Unterschiede nicht nur in der Transkription, sondern auch in der Zitationsweise usw. vorkamen¹⁶. Besonders schwierig war das bei den portugiesischen Dokumenten, da in Portugal ältere Texte entweder vollkommen modernisiert wurden (wobei zu beachten ist, daß in diesem Jahrhundert allein bisher vier verschiedene Systeme für die Orthographie und Akzentuierung in Gültigkeit waren), oder mit Vorliebe paläographisch wiedergegeben werden (ohne Auflösung der zahllosen Abkürzungen, mit den oft völlig willkürlichen großen und kleinen Buchstaben und der ebenso unbrauchbaren alten Interpunktion usw.). Hier handelte es sich vor allem darum, einen brauchbaren, vernünftigen Mittelweg ausfindig zu machen,

⁷ Ebd. I 144*.

⁸ In den *Monumenta Xaveriana* wurden die verschiedenen Abschriften oder Übersetzungen *nacheinander* gedruckt; der Leser sollte selbst entscheiden, welches der beste Text sei (s. *Epistolae* I 139*).

⁹ Ein etwas merkwürdiges Urteil über diesen kritischen Apparat ist bei J. Sola, *Las cartas de San Francisco Xavier* I (Barcelona 1948) S. XII zu lesen, der schreibt: „No es que haya que desatender las variantes, pero tampoco hay que caer en su idolatría. Entra en mucho en estos lances el factor subjetivo, en la elección de esas variantes, para incorporarlas a la categoría de críticas. Además en tanta arena apenas se hallan unos pocos granos de fino metal que valga la pena“.

¹⁰ Z. B. die vielen wertlosen Texte des P. Teixeira (s. *Epistolae* I 80*—83*, 177*).

¹¹ Vgl. Schurhammer, *De Scriptis spuris S. Fr. Xaverii* in *Studia Missionalia* 1 (1943) 1—50; ferner *Epistolae* II 522—24.

¹² Selbst Sola nahm noch 1948 trotzdem und trotz der Warnung des P. Gros solche Fälschungen in seine Ausgabe auf.

¹³ Angegeben in den *Epistolae* I 145*.

¹⁴ Ebd. I 289. Die Sache ist wegen des angeblichen Sprachtalents Xavers von einiger Bedeutung; der Brief spricht eher gegen eine solche Annahme.

¹⁵ Siehe *Epistolae* II 575—81.

¹⁶ Noch in dem 1943 erschienenen Band *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola* (Bd. 66 der MHSJ) wurde die spanische Orthographie der alten Handschriften modernisiert, nicht aber die der portugiesischen.

der sowohl der philosophisch getreuen Wiedergabe der Texte, wie der leichteren Benutzung des Lesers entsprach und schließlich auch als Richtlinie der künftigen Monumenta-Bände gelten konnte. Diese Arbeit wurde in zahlreichen Sitzungen und Beratungen des nun international gewordenen Mitgliederstabes der *Monumenta Historica SJ* geleistet, was zur Folge hatte, daß die späteren Bände sich einander viel mehr gleichen als die früheren.

Einige *Auswirkungen* der *Epistolae S. Fr. Xaverii* sind auch sonst schon sichtbar. So veröffentlichte P. Pedro Arrupe eine gefällige *japanische* Ausgabe in Auswahl, die trotz der hohen Auflage von 20 000 Exemplaren besonders bei den Nichtkatholiken guten Absatz fand¹⁷. In *Deutschland* hat Elisabeth v. Vitzthum ihre ansprechend geschriebene Übersetzung der Xaveriusbriefe bei der dritten Auflage nach den *Epistolae* durchgesehen; freilich hätte hierin noch etwas mehr geschehen können¹⁸. Die große und stark verbreitete Sammlung BAC (Biblioteca de Autores Cristianos) bereitet gegenwärtig durch P. Felix Zubillaga, den Vizedirektor der Mon. Hist. SJ, eine Gesamtausgabe in spanischer Sprache vor, wobei auch die Einleitung und der Kommentar der *Epistolae* weitgehend herangezogen werden. In *Portugal* nahm Antonio da Silva Rego viele Xaveriusbriefe in seine Dokumentensammlung über das Padroadô in Indien auf¹⁹.

Außer den Übersetzungen fand die neue textkritische Xaveriusausgabe manche andere Verwertungen, die nicht leicht vorausgesehen werden konnten. So besorgte P. Ramón Gaviña SJ eine volkstümliche Ausgabe der ersten Biographie des Heiligen, die 1580 der portugiesische Pater Manuel Teixeira SJ in Góá verfaßt hatte. Statt jedoch die stark entstellten und oft ganz wertlosen Texte und Exzerpte der Briefe, die sich in diesem Werk finden²⁰, wieder abzdrukken, setzte Gaviña die entsprechenden authentischen Texte der *Epistolae* ein (u. U. noch mehr als bei Teixeira erhalten war)²¹ und erfüllte so nach gut 370 Jahren des ersten Biographen eigenen Wunsch²². Gaviña gab auch 1951 die bekannte Schrift *Flores indici* des ungarischen Jesuiten Gabriel Hevenesi auf spanisch neu heraus unter dem Titel *Flores de la India*²³. In dieser Blütenlese aus den Schriften Xavers wird ein Kernspruch des Heiligen für jeden Tag des Jahres zum Betrachten vorgelegt, der nun ebenfalls aus den *Epistolae* (und nicht mehr nach den älteren, oft unzuverlässigen und sehr frei gestaltenden Autoren) zitiert wird.

Seit der Veröffentlichung der *Epistolae* sind inzwischen einige *neue Funde* zu verzeichnen. Als P. Schurhammer 1947 eine Reise nach Spanien unternahm, machte ihn dort P. Miguel Aizpuru auf Fragmente eines verloren gegangenen Xaveriusbriefes aufmerksam. Darin bittet der Heilige Johann III. von Por-

¹⁷ Mündliche Mitteilung des P. Arrupe.

¹⁸ Siehe die Besprechung in *Arch. Hist. SJ* 20 (1951) 192—93.

¹⁹ *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia III—V* (Lisboa 1950—51).

²⁰ Siehe Anm. 10.

²¹ *Manuel Teixeira, Vida del bienaventurado Padre Francisco Xavier . . . Edición preparada por el P. Ramón Gaviña* (Bilbao 1951). — Siehe ebd. 138⁴².

²² Vgl. *Epistolae* I 80*.

²³ *Gabriel Hevenesi SJ, Flores de la India o documentos entresacados de las preciosas cartas del santo apóstol de las Indias Francisco Javier SJ y distribuidos por todos los días del año. Nueva edición renovada por el P. Ramón Gaviña SJ.* (Bilbao 1951).

tugal anfangs 1545, gerichtliche Zeugnisse und Testamente nur dann anzuerkennen, wenn der Betreffende vorher die Sakramente empfangen habe; ferner wünscht er für die Orte, wo Portugiesen im Osten lebten, die Verleihung von Ablässen am Feste der Kirchenpatrone. Die Glossen, die der königliche Sekretär, Pedro de Alcáçova Carneiro, zu den Vorschlägen machte, sind am Rand der Fragmente ebenfalls noch erhalten²⁴. Ein ganz unerwarteter Fund wurde auch in der Universitätsbibliothek Basel gemacht, wo zwei Exemplare einer deutschen Übersetzung des Xaveriusbriefes vom 15. Januar 1544 aufbewahrt werden, die 1545, wahrscheinlich in Augsburg, gedruckt wurden²⁵.

Ferner ist in den letzten Jahren eine ansehnliche Reihe von *Sonderstudien* über den Heiligen erschienen. So behandelt Schurhammer die *Jugendprobleme des hl. Franz Xaver*²⁶, wobei man allerdings weniger an die Kindheit und die Entwicklungsjahre des zukünftigen Apostels zu denken hat als vielmehr an seinen Geburtsort, seine Nationalität, seine Vorfahren und besonders an das Familienwappen. Es erschien ferner eine neue textkritische Ausgabe mit Kommentierung der vier päpstlichen Breven Pauls III. (1540), durch die Xaver zum Apostolischen Nuntius ernannt und als solcher mit besonderen Vollmachten ausgestattet wurde²⁷. Die Breven sind auch deswegen von Bedeutung, weil sie wohl die Hauptklärung für die zahlreichen Reisen Xavers bilden. Im Zusammenhang mit ihnen stehen ferner die *Facultates et gratiae spirituales S. Francisco Xaverio pro India Orientali concessae*²⁸, die im Zeitraum von 1542 bis 1549 erbeten und gewährt wurden. Über die *Bekehrung der Paraver* (1535—37) veröffentlichte Schurhammer schon früher eine eigene Untersuchung²⁹, die sich mit den Quellen, der Zeit und der Zahl der Neophyten beschäftigte. Ein zeitgenössisches Echo fand weiterhin Xavers Aufruf an die Universität von Paris (15. Jan. 1544), die Missionierung des Ostens durch den Einsatz der Intellektuellen zu fördern³⁰. Ein dankbares Gebiet war ferner Xavers Aufenthalt in Japan. Seine Angaben über die Entdeckung dieses Landes durch die Portugiesen (1542—43) dienen zur Aufhellung der Berichte des bekannten, aber umstrittenen Schriftstellers Mendes Pinto³¹. *Der hl. Franz Xaver in Japan (1549—1551)*³² bildete den Stoff zu einer weiteren gründlich durchgearbeiteten Monographie des P. Schurhammer. Unglücklich war hingegen der Versuch des P. Guillermo Ubillos SJ, den Heiligen als Missionar von Min-

²⁴ Die Fragmente wurden von P. Schurhammer in *Arch. Hist. SJ* 16 (1947) 177—81 unter dem Titel *Ein neuer Xaveriusbrief* veröffentlicht.

²⁵ Siehe J. Wicki, *Der älteste deutsche Druck eines Xaveriusbriefes aus dem Jahre 1545* in *NZM* 4 (1948) 105—09.

²⁶ Siehe *Studia Missionalia* 2 (1946) 73—129.

²⁷ Vgl. J. Wicki, *Der Hl. Franz Xaver als Nuntius Apostolicus* in *Studia Missionalia* 3 (1947) 107—30.

²⁸ Ebd. 131—153 von P. Schurhammer veröffentlicht.

²⁹ *Arch. Hist. SJ* 4 (1935) 201—33.

³⁰ Henri Bernhard-Maitre, *La lettre de Xavier à l'Université de Paris (1545) in Chine Madagascar* (mai 1949) 7—10.

³¹ Vgl. G. Schurhammer, *O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543*, Separata dos „Anais“, II série, vol. I (Lisboa 1946).

³² *Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (Beckenried, Schweiz 1947). Die Studie war vorher auch in der *NZM* 2 (1946) als Artikelserie erschienen.

danao (Philippinen) zu bezeichnen³³. — Mehrere Aufsätze beschäftigten sich mit den Ideen Xavers. So bemühte sich P. Ignacio Iparraguirre, den Einfluß der Exerzitien des hl. Ignatius auf Xaver und ihre Verbreitung durch diesen im Osten nachzuweisen³⁴. Zwei Beiträge untersuchten die Predigtweise bzw. die Katechese des Apostels von Indien und Japan³⁵. Juan Antonio Eguren SJ, Missionar in China, ist der Verfasser einer vom Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras preisgekrönten Untersuchung über juristische Gesichtspunkte im Missionsapostolat des Heiligen (seine Stellung als Apostolischer Nuntius, königlicher Visitator und Ordensoberer)³⁶.

Neben Valignanos *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542—64)*, die in ihrem ersten Teil ein abgerundetes Xaveriusleben und besonders im zweiten Teil viele wertvolle Angaben über seine Mitarbeiter enthält³⁷, bedeutete für die Xaveriusforschung die systematische und kritische Ausgabe der Briefe seiner Gefährten in den *Documenta Indica I—II (1540—53)*³⁸ einen weiteren und beträchtlichen Fortschritt. Dadurch wurden nicht bloß die 1887 von P. L. Delplace oft recht unzuverlässigen *Selectae Indiarum Epistolae*³⁹ und andere Teilpublikationen abgelöst, sondern alles erreichbare Material gesichtet und herausgegeben. Überaus nützliche Vorarbeiten dazu waren Schurhammers *Quellen*⁴⁰ und Streits *Bibliotheca Missionum*⁴¹, die in Einzelheiten verbessert und ergänzt werden konnten, aber im ganzen als äußerst brauchbare und zuverlässige Führer dienten. In den *Documenta Indica* ist von Xaver oft die Rede. Sie zeigen, wie die Mitbrüder ihn beobachteten und beurteilten⁴². Sie geben uns auch ein anschauliches Bild ihres Charakters und ihrer Lebensschicksale, was selbstverständlich auch für die Xaveriusbiographen von großer Bedeutung ist. Silva Rego bietet uns endlich in fünf Bänden *Documentação* des Padroados in Indien⁴³ den weiteren Hinter-

³³ *La evangelización de Mindanao in Príncipe de Viana* 6 (1945) 160—64.

³⁴ *Los Ejercicios espirituales Ignacianos, el método misional de S. Francisco Javier y la misión jesuítica de la India en el siglo XVI* in *Studia Missionalia* 5 (1950) 3—43.

³⁵ J. Wicki, *Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver. Ein Beitrag zu seiner Predigtweise und Katechese* in *NZM* 2 (1946) 85—103; John Carroll, *St. Francis Xavier. Model of Catechists in China* *Missionary Bulletin* 3 (1950) 43—48; diesem Verfasser standen die neuesten Forschungen noch nicht zur Verfügung.

³⁶ *Javier en las Indias Orientales. — Aspectos jurídicos de su actuación misionera* in *Misiones Extranjeras* 1 (1949) 101—24.

³⁷ Ed. J. Wicki, Rom 1944 (Bd. 2 der *Bibliotheca Instituti historici SJ*).

³⁸ Ed. J. Wicki, B. 1 Rom 1948, Bd. 2 1950 (MHSJ).

³⁹ Die Mängel fühlte der Herausgeber selbst, wie er in der Einleitung S. IV gesteht. Tatsächlich sind ihm nicht wenige grobe Lesefehler unterlaufen; auch in bezug auf die Auswahl der Handschriften läßt die Ausgabe viel zu wünschen übrig, da oft minderwertige Texte geboten oder schwierige einfach unvollendet gelassen werden.

⁴⁰ *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer . . . zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538—1552). 6080 Regesten und 30 Tafeln* (Leipzig 1932).

⁴¹ Rob. Streit OMI, *Bibliotheca Missionum IV, Asiatische Missionsliteratur 1245—1599* (Aachen 1928).

⁴² Siehe dort die Inhaltsverzeichnisse in Bd. I 862—64, in Bd. II 655—57.

⁴³ Die fünf Bände umfassen die Zeit von 1499—1554 und erschienen seit 1947.

grund für die religiösen Verhältnisse Goas und der andern portugiesischen Niederlassungen, in denen z. T. auch Xaver gewirkt hat. Leider weist dieses gewiß willkommene Quellenwerk nebst andern Mängeln gelegentlich beträchtliche Lücken auf, da Schurhammers *Quellen* und Streits *Bibliotheca* nicht herangezogen wurden.

Neben diesen Quellensammlungen und z. T. im Anschluß an sie entstand eine Reihe Einzelstudien über Persönlichkeiten, die eng mit Xavers Namen verbunden sind. Da ist ein recht sympathischer Artikel des P. Mário Martins über die 26 Briefe Xavers an *Francisco Mansilhas*, seinen Mitarbeiter an der Fischerküste, zu nennen⁴⁴, während der Zusammenstoß des Heiligen mit P. Antonio Gomes, dem unglücklich regierenden Rektor des Kollegs S. Paulo in Goa, zu einer Kontroverse mit Manuel da Costa führte⁴⁵. Im Zusammenhang mit Gomes' Anschauungen über die einheimischen Seminaristen seines Kollegs steht *Franz Xavers Stellung zur Heranbildung des einheimischen Klerus im Orient*⁴⁶, die darin bestand, daß er die Schulen für einheimische Knaben sehr förderte, aber von ihnen noch nicht unmittelbare Erfolge für das Priestertum erwartete⁴⁷. Eine Frucht jedoch seiner Bestrebungen, die damals heranreife, war der junge Brahmane *Pedro Luis* aus Quilon, der seit 1547 im Dienste der Jesuiten stand und Xaver wohl sicher gekannt hat; er trat später in den Orden ein, wurde Priester und erwies der Mission viele nützliche Dienste⁴⁸. Über Antonio *Criminali*, den der Heilige sehr hoch schätzte, führte Schurhammer Massaras Forschungen weiter und gab mit einem wertvollen Kommentar *Valmeranas Leben und Briefe Antonio Criminalis, des Erstlingsmartyrers der Gesellschaft Jesu* heraus⁴⁹. In absehbarer Zeit soll ferner ein neues Leben des P. Gaspar *Barzäus* aus Goes (Holland) auf Niederländisch erscheinen. Über den von Xaver erwähnten Bonzen *Ninshitsu* schrieb P. *Johannes Laures* SJ, Tokyo, eine interessante Studie⁵⁰, aus der hervorgeht, daß der Bonze schon 1556 und nicht erst kurz vor 1583 starb. Schließlich ist noch eine Untersuchung über die Methode der Heidenbekehrung und die Unterweisung der Christen zu nennen, die nach dem Vorbild und den Richtlinien Xavers von seinen Untergebenen eingehalten wurde⁵¹.

Weitere Forschungen betreffen die Verehrung des Heiligen. Für Deutschland untersuchte Prälat Georg Schreiber die verschiedensten Formen seines Kultes

⁴⁴ *As cartas de S. Francisco Xavier a Francisco Mansilhas* in *Brotéria* 54 (1952) 513—20.

⁴⁵ G. da Costa, *Portugal nas „Cartas de S. Francisco Xavier“* in *Brotéria* 43 (1946) 437—47 und G. Schurhammer, *Portugal nas „Cartas de S. Francisco Xavier“ (Uma resposta)* ebd. 44 (1947) 207—21.

⁴⁶ J. Wicki in *Studia Missonalia* 5 (1950) 93—113.

⁴⁷ Vgl. auch J. Wicki, *Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrhundert)* in NZM, Supplementa II, *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Beckenried 1950) 21—27 (Festschrift Dr. L. Kilger OSB).

⁴⁸ Siehe J. Wicki, *Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit (ca. 1532—1596)* in NZM 6 (1950) 115—26.

⁴⁹ In *Arch. Hist. SJ* 5 (1936) 231—67.

⁵⁰ *Notes on the Death of Ninshitsu, Xavier's Bonze Friend* in *Monumenta Nipponica* 8 (1952) 407—11.

⁵¹ J. Wicki, *Die Mitbrüder Franz Xavers in Indien. Methode ihrer Heidenbekehrung und Unterweisung der Christen (1545—1552)* in *Schriftenreihe der NZM III* (Beckenried 1947). Die Studie war vorher erschienen in NZM 3 (1947).

und kam dabei zu sehr interessanten Ergebnissen⁵². Eine ähnliche Studie schrieb über den *innerschweizerischen Raum* (mit Luzern als Ausgangspunkt und Zentrum) Prof. J. Beckmann SMB. Auch hier konnten die mannigfaltigsten Arten der Verehrung (Theater, Bruderschaften, Altäre, Bilder, Xaveriuswasser usw.) festgestellt werden⁵³. Der Volkstümlichkeit des Heiligen auf der Insel *Mallorca* ging Pedro Blanco Trías SJ nach⁵⁴, der schon früher eine analoge Studie über *Katalonien* herausgegeben hatte⁵⁵. P. J. Laures SJ interessierte sich für das Bild Xavers im Bewußtsein der *Japaner* in der Vergangenheit und Gegenwart⁵⁶, während Schurhammer die *annamitische* christliche Literatur auf Xaverius hin einer Sichtung unterzog⁵⁷.

Gegenwärtig sind zahlreiche Werke oder Beiträge über den Heiligen im Druck oder in Vorbereitung. An Quellen ist der dritte Band *Documenta Indica* (1553—1557) im Manuskript abgeschlossen und dürfte wohl 1953 erscheinen; er enthält u. a. die ersten Nachrichten und Berichte über das Sterben Xavers in Sanzian, die Überführung des unversehrten Leibes nach Goa und zeigt in aller Deutlichkeit die gewaltige Krise der goanesischen Ordensprovinz, die durch die lange Abwesenheit und den Tod ihres Vorstehers verursacht wurde. Im Druck ist in Coimbra die schon erwähnte *História dos religiosos da Companhia de Jesus ... nos reynos e provincias da India Oriental*, deren ersten Teil (bis 1570 reichend) P. Seb. Gonçalves SJ 1614 in Goa vollendete. Das Werk wurde z. T. in der Absicht geschrieben, die europäischen Autoren in diskreter Weise zu verbessern und ihre Angaben zu ergänzen; da die ersten fünf Bücher ein in sich abgeschlossenes Xaveriusleben bieten, ist es auch für unsern Gegenstand von großer Bedeutung⁵⁸.

An Einzelstudien sind u. a. schon verfaßt von P. Schurhammer eine kritische Untersuchung über *die Taufen des hl. Franz Xaver* (in der Literatur und in Wirklichkeit), die in den *Studia Missionalia* herauskommen soll, ferner vom Schreiber dieses Beitrages ein Artikel über den Verlauf des Anno Santo von 1550 in den Missionsländern (mit besonderer Berücksichtigung Xavers in Goa). Als wichtigste Neuerscheinungen der schon recht zahlreichen Biographien dürften die Xaveriusleben des bekannten P. James Brodrick SJ (London) und des P. Schurhammer sein, der nach gut 35 Jahren unverdrossener Arbeit den ersten Teil (Europa) der großangelegten Lebensbeschreibung in Bände der Öffentlichkeit vorlegen kann. In diesen beiden Werken wird auch das Ergebnis der zahlreichen neueren Forschungen voll zur Geltung kommen.

⁵² *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und ibero-amerikanischer Sakralkultur* (Düsseldorf 1936), besonders S. 166—222.

⁵³ *Die Verehrung des hl. Franz Xaver in der Innerschweiz* in *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde* (Luzern 1938) 53—67.

⁵⁴ *Popularidad de san Francisco Javier en Mallorca* (Palma de Mallorca 1948).

⁵⁵ *Notes sobre la popularitat de Sant Francesc Xavier a Catalunya* (Barcelona 1931).

⁵⁶ *Franz Xavers Bild im Bewußtsein der Japaner* in *Schweizer Rundschau* 49 (1949) 627—34.

⁵⁷ *Annamatische Xaveriusliteratur* in *Missionswissenschaftliche Studien* (Aachen 1951) 300—14 (Festgabe Prof. Dr. J. Dindinger OMI).

⁵⁸ Ein Aufsatz über den Verfasser und sein Werk ist für das 4. Heft der *NZM* 1952 vorgesehen.

Manche Gebiete blieben freilich bisher noch wenig oder unzureichend bearbeitet. So steht z. B. noch eine befriedigende, kritische Ausgabe der ersten Biographie Teixeiras immer noch aus. Auch die Prozeßakten der Selig- und Heiligsprechung verdienten es, durchgearbeitet und *vollständig* herausgegeben zu werden. Die Bedeutung der Mystik in seinem Leben und in seinen Entschlüssen wäre auch eine Studie, die gewiß Interesse finden dürfte.

Wenn man abschließend all die vielen großen und kleinen Werke und Beiträge, die allein in den letzten Jahren erschienen, überschaut — außer den genannten sind noch verschiedene Übersetzungen seiner Briefe, mehrere Monographien und zahlreiche Artikel, die auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erheben, erschienen —, so wird einem klar, daß die Forschung über Xaver immer mehr der historischen Wirklichkeit nahe kommt und daß er selbst nach 400 Jahren eine durchaus lebensnahe Persönlichkeit ist und von allen Jesuitenheiligen als der bekannteste und volkstümlichste zu gelten hat.

MITTEILUNGEN

Wechsel in der Schriftleitung

Prof. Dr. Max Bierbaum hat das Amt der Schriftleitung an der ZMR niedergelegt, weil er der Vollendung des 70. Lebensjahres entgegengeht und mit anderen Ämtern überlastet ist. An seine Stelle ist Prof. Dr. Thomas Ohm getreten. Prof. Bierbaum wird aber weiterhin an der Zeitschrift mitarbeiten. Wir benützen diese Gelegenheit, um ihm für alles herzlichst zu danken, was er, namentlich in den schweren Zeiten des Krieges und den Nachkriegsjahren, für die Zeitschrift getan hat.

Die Redaktion

TAGUNG FÜR MISSIONARE

In den verschiedensten Kreisen regt und zeigt sich ein leidenschaftlicher Drang nach Fortbildung, nach Erweiterung des Wissens und Könnens. Man denke an die Mediziner-Tagungen mit ihrem starken Besuch. Für Missionare ist bisher in Deutschland kein entsprechender Kursus veranstaltet worden. Und doch könnte gerade für sie ein solcher nützlich und anregend sein. Die Welt von heute ist nicht diejenige von gestern, und das Kommende wird ein anderes Gesicht haben als das Gegenwärtige. Deswegen tragen sich das Institut für Missionswissenschaft an der Universität Münster und das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen mit dem Plan, im Jahre 1953 einen Kursus für Missionare zu veranstalten, — zur gegenseitigen Aussprache, Anregung, Planung und Beratung. Zeit, Ort und Thema sind noch nicht festgelegt. Wir warten in dieser Hinsicht noch auf Anregungen von seiten der Missionsobern und Missionare. Die geeignete Zeit wäre vielleicht die Pfingstwoche und der geeignete Ort Münster i. W., wegen der Unterbringungsmöglichkeiten (im Collegium Borromaeum volle Pension pro Tag etwa DM 6,—), wegen der Missionsbibliothek usw. Gedacht ist an eine Dauer von 8 Tagen. Als Referenten kommen im allgemeinen nur solche in Betracht, die in der Mission tätig waren oder noch sind. Die Vertreter der Wissenschaft werden nur in der Diskussion sprechen. Es soll an jedem Vor- und Nachmittag nur je ein Vortrag stattfinden. Die übrige Zeit steht dann für die Diskussion zur Verfügung.

Wir wären dankbar, wenn sich möglichst viele zu unserem Plane äußerten. Alle Anregungen und Vorschläge werden nach Möglichkeit berücksichtigt werden. Außerdem wären wir dankbar, wenn die Missionsobern Missionare namhaft machten, die als Referenten in Frage kommen. Je mehr Missionsorden und -gesellschaften und Missionsgebiete durch Referenten vertreten sind, umso besser.

Thomas Ohm

UNIV.-PROF. DR. THOMAS OHM OSB, 60. JAHRE

Am 18. Oktober d. J. vollendet Prof. Dr. Thomas Ohm OSB sein 60. Lebensjahr. Es ist fast stehender Brauch geworden, Männern des öffentlichen Lebens zu dieser oder ähnlicher Gelegenheit ein besonderes, ehrendes Gedenken zu widmen. Die ZMR hat als das einzige Organ der deutschen katholischen Missionswissenschaft an erster Stelle Recht und Veranlassung, diesem Brauch zu folgen und Herrn Prof. Ohm die aufrichtigsten Glückwünsche darzubringen. Denn Prof. Ohm hat sein Leben und Arbeiten ausschließlich in den Dienst der wissenschaftlichen Erforschung des katholischen Missionswesens gestellt.

1892 zu Westerholt in Westfalen geboren, trat Thomas Philipp Ohm 1912 in die Erzabtei der Missionsbenediktiner in St. Ottilien ein. Dieser Schritt entschied über sein ganzes Leben, gleicherweise auch über sein wissenschaftliches Arbeiten. Wegen einer mehrjährigen Unterbrechung des normalen Studienganges durch den ersten Weltkrieg fand die Ausbildung des in Stahlgewittern gehärteten Ordensmannes („In der Hölle von Verdun vor zwanzig Jahren.“ München 1936.) erst 1924 ihren Abschluß. Seine Dissertation über „Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin“ (Münster 1927) darf in der Rückschau als ein zweiter Angelpunkt angesehen werden, der für die Arbeitsweise des angehenden Missionswissenschaftlers richtungweisend wurde.

Der weitere Lebensgang des jungen Gelehrten gab seinem Schaffen das endgültig bestimmende Gepräge. Auf die kurze Lehrzeit an der Ordenshochschule in St. Ottilien 1925/26 folgte von 1926 bis 1932 die Dozententätigkeit an der theologischen Fakultät Salzburg. 1932 wurde er zum Professor ernannt. Im gleichen Jahr erhielt Th. Ohm einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft in Würzburg. Diese Jahre des akademischen Wirkens waren nicht nur mit theoretischen Untersuchungen ausgefüllt; sie gaben Prof. Ohm auch die Möglichkeit zu ausgedehnten „Feld“-Forschungen in den verschiedensten Missionsgebieten der katholischen Kirche. 1927/28 weilte er in Ostasien, 1930 in Indien, 1933/34 in Süd- und Ostafrika, 1936 wiederum im Fernen Osten, 1951 ein zweites Mal im „schwarzen Erdteil“.

So mischte das Leben selbst die Elemente, die Prof. Ohms missionswissenschaftliches Wirken kennzeichnen: Benediktinertum, theologische Spekulation, erfahrene Objektnähe. Die zahlreichen literarischen Veröffentlichungen sind der sprechende Ausdruck dieser neuartigen, ganz persönlichen Betrachtungsweise. In jedem Buch, in jedem Aufsatz, in jeder Vorlesung und jedem Vortrag verateten sich die Anliegen des Mönches, des Gelehrten, des Menschen: „Benediktinisches Mönchtum im fernen Osten“, „Indien und Benediktinertum“, „Heidenmission und Liturgie“, „Die Liturgie als Mittel religiöser Unterweisung in den Missionsländern“, „Die hl. Schrift als Missionsmittel“, „Die Gebetsgebärden in der Regel und im Leben des hl. Benedikt“, „Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum“, „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“, „Äußere Ruhe und innere Frömmigkeit“, „Begeisterung und Mission“, „Vom heiligen Sehen und Schauen, Hören und Lauschen“ — all das ist ebenso Gegenstand seiner tiefgründigen Erwägungen wie die „Kulturen, Religionen und Missionen in Japan“, Indien und China, wie das „Christentum und Volkstum in den Missionsländern“ oder die „Akkomodation und Assimilation in der

¹ Vgl. die Bibliographie Prof. Dr. Th. Ohm OSB in „Ecclesia Apostolica“ 1952, 7—11.

Heidenmission“ und die „Systematik der katholischen Missionslehre“. Offen und voller Verständnis für die menschlichen Nöte der Missionschristen macht der Mensch im Gelehrten sich zum Anwalt missionsärztlicher Fürsorge, zum bekümmerten Sprecher für „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“, stellt er Christentum und christliche Frömmigkeit in asiatische Sicht, deutet buddhistische Frömmigkeit und indische Erlösungssehnsucht, weist Wege vom Christentum des Abendlandes und des Ostens in die Zukunft.

Der zweite Weltkrieg unterbrach ein anderes Mal das wissenschaftliche Werk des Gelehrten. 1946 erhielt Prof. Ohm einen neuen Lehrauftrag in Würzburg, im gleichen Jahre wurde er der Nachfolger Schmidlins an der Universität Münster. Die Umwandlung des missionswissenschaftlichen Seminars zum Institut für Missionswissenschaft an der Universität Münster 1952 ist nicht nur Verdienst des unermüdlischen Schaffenseifers Prof. Ohms, sondern gleicherzeit auch Anerkennung seiner Leistungen. Wir hoffen und wünschen, daß dem verehrten Jubilar noch lange Jahre gesegneter Wirksamkeit geschenkt seien, un die reiche Ernte seines Lebens einbringen zu können. Ad multos et proficuos annos!

P. Jos. Glazik MSC, Münster

NEUBESETZUNG DES MISSIONSWISSENSCHAFTLICHEN LEHRSTUHL AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität München ist Dr. P. Suso Brechter OSB von St. Ottilien berufen worden, der sich durch seine Untersuchungen über die Quellen zur angelsächsischen Mission Gregors des Großen einen Namen gemacht hat. Wir begrüßen den Gelehrten, der seine Tätigkeit in München mit dem Wintersemester 1952/53 aufnimmt, im Kreise der Missionswissenschaftler und wünschen ihm zum Neuaufbau der Missionswissenschaft an der Alma Mater Monacensis Gottes Segen.

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INSTITUTS FÜR MISSIONS-
WISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN 17. 9. 1952 (München, Ludwigs-
heim, Pettenkofenstr. 28, 15 Uhr).

Anwesend: S. D. Fürst Erich Waldburg-Zeil, Gräfin Marg. Quadt (Missionsvereinigung kath. Frauen und Jungfrauen), die Prälaten Solzbacher und Dossing, die Professoren Dr. Th. Ohm, Dr. Joh. Beckmann, Dr. J. P. Michels, Dr. Alphons Mulders, Dr. Joh. Thauren, sowie Dr. P. B. Biermann, P. J. A. Otto, P. Januarius Grewe, P. Koppelberg, P. Thomas Still, Subregens C. Neuhäusler.

1. Allgemeiner Bericht. Zunächst berichtete der 1. Vorsitzende nach einer Begrüßung der Anwesenden über den Anlaß der Generalversammlung, das Ausscheiden des verdienten 2. Vorsitzenden Prof. Dr. Max Bierbaum und erbat die Zustimmung der Versammlung zu der Ernennung seines Nachfolgers Prof. Dr. Thomas Ohm. Dann wies er auf die Notwendigkeit internationaler Zusammenarbeit hin. Prof. Thauren von Wien hatte bereits als Mitglied der wissenschaftlichen Kommission maßgebend für die Durchführung des diesjährigen Aachener Kongresses mitgearbeitet. Bei Gelegenheit dieses Kongresses

hatte man mit den Herren aus der Schweiz und Holland Fühlung genommen. S. D. begrüßte sodann die drei Professoren P. Michels OP, Beckmann SMB (Schweiz) und Mulders (Nijmegen, Holland) und teilte mit, daß am Morgen vor dem Notar der Brief an das Amtsgericht in Münster unterzeichnet worden sei, in dem der Antrag gestellt wurde, in den Namen des Instituts die Bezeichnung „Internationales“ Institut wieder einzufügen, die unter dem nazi-stischen Regime 1934 hatte gestrichen werden müssen.

Darauf berichtete der Schriftführer über die vorige Generalversammlung oder Mitgliederversammlung des Institutes (23. Juli 1951 im Hause der hl. Kindheit zu Aachen). Er führte aus:

Da der ausführliche Bericht bereits in der ZMR 1951, 296—300, veröffentlicht wurde, brauchen wir nicht auf die Einzelheiten einzugehen. Der Erfolg der auf der damaligen Tagung beschlossenen Werbeaktion für die ZMR und das Institut — es gingen ca. 180 Briefe und Werbe-Exemplare hinaus — war leider minimal, ganze 12 neue Abonnenten. Der Hauptpunkt der Versammlung war die Planung für den damals bevorstehenden Int. Ak. Missions-Kongreß von Aachen, für den unter den Veranstaltern das Institut die Hauptverantwortung übernommen hatte. Er liegt nun hinter uns und ist zu einem guten Erfolge geworden. Heute wird es unsere Aufgabe sein, unserem Vorsitzenden S. D. sowohl wie den Aachener Herren, welche die Last der Organisation getragen haben, den Dank des Instituts auszusprechen, dabei Prof. Thauren nicht zu vergessen, der mit seiner Erfahrung und seinem Rat wesentlich zum Gelingen der Tagung beigetragen hat.

2. *Kassenbericht.* Prälat Solzbacher berichtete über den Kassenstand. Nach dem auf der vorigen Mitgliederversammlung verlesenen Bericht betrug der Bestand am 20. Juli 1951 DM 3018,98. Dazu kamen im Jahre 1951 an Mitgliederbeiträgen DM 157,50, an besonderen Gaben (MVer. d. kath. F. u. Jfr.) DM 50,—, so daß sich der Bestand 1951 auf DM 3246,11 erhöhte.

Davon gingen 1951 ab: DM 449,75 an Druckkosten, DM 1091,29 an Honoraren. Hinzu kamen die Kosten für die Kommissionsversammlungen von Limburg und Frankfurt, Reise-, Porto- und Propagandakosten in Höhe von DM 782,25, so daß der Bestand der Kasse bis Ende 1951 auf DM 922,82 herabsank.

Zu dieser Summe kamen im Jahre 1952 bis zum 10. September an Beiträgen der Institutsmitglieder DM 1242,—, an besonderen Zuschüssen der PKW und des PWG (letzteres für 1951) je DM 1000,—, vom LMV München DM 300,—, vom Kultusministerium DM 2000,—, so daß die Summe auf DM 6466,20 stieg.

Davon gingen 1952 ab als Druckkosten inkl. 200 Werbe-Exemplare DM 1001,30 für Heft 1—3, als Honorare 986,65; dazu rückständige Druckkosten-Zuschüsse für 1950 und 1951 von DM 1040,60, für nachgelieferte Hefte DM 73,07. Dazu kommen wieder Unkosten für die Tagung der Kommission in Unkel, Propaganda-, Porto- und Reisekosten mit DM 471,20, insgesamt DM 3572,82, so daß am 10. September 1952 als Bestand übrig bleiben DM 2893,38.

3. *Wahlen.* Punkt der Tagesordnung waren die nach § 8 der Satzung vorzunehmenden Wahlen des Vorsitzenden und des geschäftsführenden Ausschusses. Der erste Vorsitzende hatte den Wunsch ausgesprochen, von seiner Wiederwahl abzusehen; aber die Versammelten baten ihn mit großer Dringlichkeit, die Wahl anzunehmen und auf dem Posten auszuharren. S. D. erklärte sich bereit, für die nächsten zwei Jahre den Vorsitz weiter zu führen. Schriftführer und Kassenwart wurden wiedergewählt, wobei man dem Schriftführer

eine Hilfe in der Person des im April 1953 einzustellenden Assistenten des Inst. für Missionsw. an der Universität Münster in Aussicht stellte.

4. Tätigkeit des Instituts. Der Schriftführer berichtete über die Tätigkeit des Instituts seit der letzten Mitgliederversammlung. Für das Zusammentreten des geschäftsführenden Ausschusses und der wiss. Kom. sind in den Statuten keine Termine festgesetzt. Nach § 16 werden sie gehalten nach Bedarf. Wegen des bevorstehenden Aachener Kongresses und wegen der dem Ausschuß nach § 14 n. 1 der Statuten obliegenden Sorge für die Gestaltung der Fachzeitschrift wurde aber ein vierteljährliches Zusammentreten verlangt. So trafen wir uns am 17./18. 9., am 7./8. 11. 1951, am 28./29. 2. und am 4./5. 6. 1952. Vom Kongreß war bereits die Rede. Was die ZMR angeht, so wurde die jeweilige Vorlegung des MS als technisch unmöglich abgelehnt. Wohl aber sollten die Hefte besprochen und Wünsche vorgelegt werden. So wurden in den Versammlungen neue Themen vorgeschlagen und neue Mitarbeiter benannt. Es wurde insbesondere hingewiesen auf die Wichtigkeit der Missionstheorie und grundsätzlicher Artikel. Als Themen wurden z. B. vorgeschlagen: Die Beziehungen des Missionsgedankens zu modernen Geistesströmungen; Mission und Menschenrechte, Mission und die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Heidegger, Existenzphilosophie), Mission als theologisches Problem heute.

Am 7./8. Nov. 1951 wurde besonders besprochen der Einbau der missionskatechetischen Arbeit in die ZMR durch Prof. Thauren, der gemäß Beschluß unter den Schriftleitern auf dem Umschlag zu nennen ist und dem ein bestimmter Raum in der Zeitschrift jeweils zur Verfügung steht. Die religionswissenschaftlichen Artikel sollen stets die Beziehung zur Mission betonen. Die Schriftleiter müssen miteinander in Verbindung stehen und sich öfter treffen. Nach einem heutigen Beschluß der W. Kom. gehören zur Redaktion Prof. Ohm an Stelle von Prof. Bierbaum, Prof. Steffes, Prof. Thauren und P. Otto.

Am 28./29. Februar wurde vorgeschlagen, abwechselnd mit der Rundschau eine Revue des Revues zu veröffentlichen, deren Redaktion Herr Jos. Peters übernommen hat. Ab Heft 3 sollte auf Vorschlag von Herrn Prof. Bierbaum eine Rubrik eingefügt werden: Aus der Praxis, in Fortsetzung der Tradition der ZMR, die früher die Beiblätter zur Missionspraxis veröffentlichte. Die Missionare sollten dafür um kurze Beiträge und Anregungen gebeten werden. Man wollte den Verlag bitten, das Heft um 4—8 Seiten zu erweitern, was bei Erhöhung des Abonnementspreises auf DM 15,— keine Schwierigkeiten haben könnte.

5. Planung und Werbung. Es folgte das Referat von Prof. Ohm über Planung und Werbung. Ohm erklärte: In diesem Moment zum 2. Vorsitzenden berufen, könne er keine ausgearbeiteten Pläne vorlegen. Was die Entwicklung der Zeitschrift angehe, so wolle er nur hinweisen auf die notwendige Ausgestaltung der Literaturberichte, auf die Aufnahme von Artikeln in nichtdeutscher Sprache und eine andere Basis der Berichterstattung.

Was die M. W. Abhandlungen und Texte betrifft, so ist ein Heft in Druck und steht eine Reihe von Abhandlungen in Aussicht. Den Druck hofft Prof. Ohm mit Hilfe der Dt. Forschungsgemeinschaft und der Regierung von Rheinland-Westfalen durchführen zu können.

Drittens wies Ohm hin auf den für 1953 geplanten Kursus für Missionare, dessen Mitträger das Inst. sein soll (vgl. die Mitteilung S. 307), sowie auf die Wichtigkeit von Kursen für Missionsschwester (Unterricht, Katechese, Krankenpflege). Ohm wies ferner auf die Wichtigkeit eines miss. wiss. Lehrstuhls für

die Universität Würzburg, wo Marianhiller, Benediktiner und die Mitglieder des Missionsärztlichen Instituts Vorlesungen erwarten. Wir müssen diesbezüglich bei der Regierung vorstellig werden, aber auch einen Kandidaten vorschlagen können.

6. *Beiträge.* Dann wurde zunächst der Mitgliederbeitrag besprochen. Wenn als Abonnementspreis für die Zeitschrift DM 15,— erhoben werden, wie die Dt. Forschungsgemeinschaft es bei ihren Zuwendungen zur Bedingung machen will, muß der Institutsbeitrag erhöht werden. Prof. Ohm will den Versuch machen, die Forderung der Dt. Forschungsgemeinschaft rückgängig zu machen. Deshalb soll es vorläufig bei DM 15,—bleiben.

7. *Statuten.* Schließlich wurde auf Grund der Erweiterung des Instituts eine Änderung von § 1, 3 und 15 der Statuten vorgeschlagen, in der folgenden Fassung:

§ 1. . . . Es besteht aus Männern der Wissenschaft, vor allem Leitern katholischer missionswissenschaftlicher Institute, ferner aus Freunden der Bestrebungen des Institutes.

§ 3. hinter „nicht nur Einzelpersonen sondern auch“ wird eingefügt: „wissenschaftliche Institute“ . . .

§ 15. „Der wissenschaftlichen Kommission gehören an die Mitglieder des geschäftsführenden Ausschusses, der Redaktion und vom 1. Vorsitzenden im Einvernehmen mit der Kommission zu berufende Fachgelehrte.“

Die neue Fassung wurde angenommen als Weisung für die Auslegung der Paragraphen bis zur endgültigen Beschlußfassung auf der nächsten Mitglieder-Versammlung.

BESPRECHUNGEN

Gerhard Rosenkranz, Das Lied der Kirche in der Welt. Verlag Haus und Schule. Berlin und Bielefeld. 200 S. Hbl. DM 6,20.

Es war eine verdienstvolle Aufgabe, die Verbreitung des evangelischen Kirchenlieds in den Missionsgebieten der ganzen Erde zu untersuchen und eine erste Bestandsaufnahme dieses Liedgutes in der Welt zu machen. In geographischer Ordnung der deutschen evangelischen Missionsgebiete im ost- und mittelasiatischen, im niederländisch-indischen, im indischen, im vorderasiatischen, im afrikanischen und im amerikanischen Raum werden die kirchlichen Gesänge untersucht und zusammengestellt. Die Missionare lieferten die Quellen und Übersichten aus ihren Wirkungsbereichen. Die Darstellung bringt aber nicht nur eine Zusammenstellung der Gesänge in den einzelnen Missionsräumen, sondern sucht sich auch mit grundsätzlichen Fragen der christlichen Eingeborenenmusik und des eingeführten Liedguts zu befassen. Daß sich die Arbeit auf den kirchlichen Bereich beschränkt und nicht in stärkerem Maße die Eigenart der Eingeborenenmusik in den verschiedenen Räumen, im besonderen die musikpsychologische Haltung ihrer Einwohner, sowie das historische Werden der eigenen Kultmusik wie der christlichen Musik der Missionen heranzieht, mag als ein Mangel des Buches erscheinen. Doch wird der mit solchen Problemstellungen Vertraute bei der Schwierigkeit der Quellenlage und dem Mangel an einschlägiger Literatur für diese Beschränkung Verständnis aufbringen, so sehr eine Weiterführung dieser Untersuchungen im Sinne der vergleichenden Musikforschung und Ethnologie zu wünschen wäre.

In der Einführung weist der Vf. auf die Grundprobleme der missionarischen Musikpflege hin und verweist an Beispielen auf Formen der Musik der Eingeborenenkulte, im besonderen des Buddhismus, des Islam, des Konfuzianismus und Schintoismus. Er sieht bei jeder Missionierung drei Epochen, die erste, die die kultischen Eigengesänge zurückdrängt, die zweite, in der neben den eingeführten fremden Kultgesängen in ihrem Geiste eigene sich zu entwickeln beginnen, die dritte, die eigene gottesdienstliche Formen und Gesänge aus dem Volkstum im christlichen Kult entwickeln. Während in der katholischen Mission durch Liturgie und Kirchensprache der wesentliche Teil des Gottesdienstes festgelegt ist und dem Kirchenlied in der Landessprache nur eine außerliturgische Entwicklung bleibt, ist in der evangelischen Mission das Problem des Kirchenlieds zentral. Mit Recht betont der Vf., daß für die europäischen Missionen das Problem darin besteht, daß sie über das „Werden eines eingeborenen Kirchenlieds in den werdenden Kirchen wachen, es mit allen Kräften fördern und jegliche innere Beeinträchtigung von ihm fernhalten“, daß also nicht die Übernahme und Übersetzung der europäischen Kirchenlieder als Ideal erscheint.

Wie weit diese Entwicklung eines eigenständigen christlichen Lieds im Gegensatz zu übernommenen europäischen Kirchenliedern in den einzelnen Missionsgebieten sich durchgesetzt hat, das behandeln die Kapitel über diese Missionsräume. Kirchenlieder in der Landessprache auf die europäische Originalmelodie sind vorzugsweise in den Eigengesangbüchern der Missionen enthalten und verbreiten so die europäischen Melodien in Kulturkreisen, die in ihrem Musikempfinden diesen fernstehen. Die Übernahme bestehender Volksmelodien stößt dadurch auf Schwierigkeiten, da ihr ursprünglicher Sinn vielfach Missionaren nicht klar ist und die Gefahr der Übernahme lasziver Ausdrucksmelodien besteht. Die Erkenntnis des eigenen musikalischen Ausdruckswerts der Melodien

unabhängig vom Wort ist für die missionarische Praxis von besonderer Bedeutung.

Das Werden eigener christlicher Gesänge ist in den einzelnen Missionsgebieten unterschiedlich weit entwickelt. Die Darstellung des derzeitigen Stands der Entwicklung der Eigengesänge, wie der historischen Stufen der Einführung von Gesangbüchern mit Übersetzungen europäischer Kirchenlieder unter Beibehaltung der europäischen Melodien werden in den einzelnen Missionsräumen dargestellt. Dabei wird das Vorherrschen der deutschen Kirchenlieder, in ihrer Herkunft und Fassung meist nach der Herkunft der Missionare gewählt, deutlich. Während textlich nicht nur Übersetzungen, sondern auch Angleichungen des Inhalts an die Vorstellungswelt der Eingeborenen geschaffen werden, und damit Rücksicht auf das Empfinden der Eingeborenen genommen wird, ist die Melodie ohne Akkommodationsversuche adoptiert oder von europäischer weltlicher Musik übernommen. Hier liegt ein wichtiges Problem in der Entwicklung von Eigengesängen. Eingeborenkompositionen von Kirchenliedern sind bisher selten; nur in wenigen Missionsgebieten, wie in Japan oder China, wird die Melodiefrage durch Zurückgreifen auf sehr alte einheimische Gesänge gelöst. Aus den Darlegungen des Vf. geht hervor, daß in der missionarischen Praxis diese musikalische Frage der textlichen gegenüber zurücktritt. Sie ist jedoch von außerordentlicher Wichtigkeit für die Entwicklung eines eingeborenen Liedguts. Erst wenn Worte und Weise aus dem Geiste des missionierten Volkstums geschaffen werden, ist die dritte Epoche der Missionsgeschichte, von der Rosenkranz spricht, erreicht. Nach seiner Übersicht über das Liedgut der Missionen bestehen dazu „erst zaghafte Anfänge“ (S. 184).

Wenn man in dem Buch auch eingehende Begründungen und Auseinandersetzungen mit dem ortsgegebenen Musizieren vermißt, so ist die Überschau des Vf. über das Kirchenlied in den evangelischen Missionen und seinen derzeitigen Stand von großer Bedeutung. Es scheint, daß in der katholischen Mission die Entwicklung eines selbständigen Kirchenlieds der Eingeborenen in manchen Gebieten (Vgl. Tegethoff, Die Kirchenmusik in den Missionen, in: Fellerer-Lemacher, Handbuch d. kath. Kirchenmusik 1949; Giov. Dindinger, Bibliografia sull'additamento della musica indigena agli usi liturgici e religiosi, in: Il pensiero missionario XII, 1940 u. a.) weiter entwickelt ist.

Köln

Fellerer

Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailing vor München 1950. Erich Wevel Verlag. XVI u. 544 Seiten.

Ohm legt uns hier eine umfassende religionsgeschichtliche Untersuchung über ein Thema vor, das ins Herzstück der Religion vorstößt — und zugleich ein echtes Missionsbuch ist. Denn es geht in ihm um grundlegende Probleme der Missionsarbeit. Hier wird ein Durchblick durch die ganze Religionsgeschichte sowohl im Querschnitt durch alle Religionen der Erde wie auch im Längsschnitt durch ihre geschichtliche Entwicklung gegeben, und immer von diesem Zentralpunkt aus gesehen.

Der Vf. beginnt mit einer genauen Bestimmung der Begriffe. Er untersucht, was die Heilige Schrift, die Theologie und die Philosophie über den Begriff der Liebe und insbesondere der Gottesliebe zu sagen haben, und geht ein auf die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die sich mit dem Worte „Liebe“ verbinden. Schließlich grenzen sich dabei zwei Bezirke ab, in denen sich die Liebe vollziehen kann. Der eine ist der Bezirk der natürlichen Liebe und damit das,

was die Griechen Eros nannten. Der andere ist der Bezirk der übernatürlichen Liebe, die das NT und das Christentum mit „Agape“ und „Caritas“ bezeichnen. Diese Liebe steht im Mittelpunkt des christlichen Denkens. Das NT spricht nur selten von den rein natürlichen Liebesbeziehungen und den Begriff des Eros, jener Liebe, die aus dem sinnlichen und geistigen Begehren kommt, nennt es überhaupt nicht.

Den nichtchristlichen Religionen ist die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Liebe fremd. Aber sie kennen alle die Liebe zu Gott, die neben der Gottesfurcht das Grundelement der Frömmigkeit bildet. Der Vf. bringt in seinem Buche den Nachweis, daß es keine Religion gibt, für die die Liebe zu Gott nicht irgendwie ein bestimmender Faktor des religiösen Lebens ist. Auch die primitiven Völker und Religionen wissen um sie und sprechen von ihr in ergreifenden Zeugnissen. Sie findet sich auch in jenen Religionen, deren nüchterner, rationaler Charakter keinen Raum für sie zu bieten scheint, wie in den Religionen Chinas oder in so stark willensmäßig geprägten Religionen wie dem Islâm. Selbst da, wo von Hause aus gar keine Gottesbeziehung vorhanden ist wie im Buddhismus, gibt es „Liebe zu Gott“. Der Buddhismus wird erst fähig zur Ausbreitung, als auch er „Götter“ gefunden hat, die geliebt werden können; und im Islâm entfaltet sich die Liebe zu Gott in der sufitischen Frömmigkeit zu einer tiefen Innerlichkeit und hinreißenden Glut.

Aus dieser Feststellung ergibt sich nichts Geringeres als die überwältigende Tatsache, daß das menschliche Herz ganz allgemein und von Natur aus auf die Liebe zu Gott angelegt ist. Die Liebe zu Gott ist also ein Grundphänomen des Religiösen. In den einzelnen Religionen ist die Liebe verschieden in ihrer Intensität. Auch in der Art dieser Liebe gibt es tief greifende Unterschiede. Wir finden in den verschiedenen Religionen alle Arten und Stufen der Liebe von der ausschweifenden religiösen Sexualität bis hin zur sublimiertesten Gestalt rein geistiger Liebe. Es lohnt sich, in dem Buch von Ohm die Fülle von Zeugnissen nachzulesen, die hier angeführt sind. Diese Lektüre ist nicht nur ein großer ästhetischer Genuß, sondern noch mehr eine nicht hoch genug einzuschätzende Bereicherung des eigenen religiösen Lebens, denn jene Zeugnisse können für uns zu einem Maßstab für die Echtheit, die Tiefe und die Hingebungsbereitschaft unserer eigenen Liebe zu Gott werden. Im Spiegel der fremden Religionen kann unsere eigene Frömmigkeit an Klarheit und Weite gewinnen.

An dieser Klarheit und Weite ist es dem Verfasser offensichtlich vor allem gelegen. Ihm liegt jede ästhetische Überbewertung der nichtchristlichen Religionen durch aus fern. Aber er weicht der drängenden Frage nicht aus, die sich jedem Leser angesichts der in diesem Buch angeführten Zeugnisse aufdrängen muß: Was hat denn angesichts solcher Aussagen der nichtchristlichen Religionen das Christentum noch Besonderes? Kann es gegenüber der indischen Bhakti-Frömmigkeit und sufitischen Liebesglut noch seine Überlegenheit und seinen Absolutheitsanspruch aufrecht erhalten? Sind nicht diese Frömmigkeitsäußerungen in der Liebe zu Gott dem Christentum überlegen?

Die Antwort, die der Verfasser gibt, knüpft an die Bestimmung der Begriffe an, die er am Anfang des Buches gegeben hat. Er führt den Nachweis, daß die Gottesliebe der nichtchristlichen Religionen kaum einmal über jene begehrende Liebe hinausgeht, die seit Plato den Namen „Eros“ trägt. Auch da, wo diese Liebe die Gestalt der sublimiertesten Geistigkeit annimmt, kommt sie über den



natürlichen Bereich des menschlichen Suchens und Sehns und über eine natürliche Hingabe nicht hinaus. Das gilt auch da, wo von Gnade gesprochen wird. Wie Ohm feststellt, fehlen in den nichtchristlichen Religionen die Voraussetzungen, unter denen ein übernatürliches Leben und damit auch übernatürliche Liebe möglich ist. Die Gottesliebe der nichtchristlichen Religionen reicht an keiner Stelle an die übernatürliche Liebe heran, die wir Agape nennen. Vor allem fehlt ihr der feste Untergrund geschichtlicher Offenbarung, den das Christentum besitzt. In den nichtchristlichen Religionen ist alles menschliche Spekulation, fromme Dichtung und Mythos.

Dennoch hat die nichtchristliche Gottesliebe religiöse hohe Bedeutung. In ihr spiegelt sich echtes und glühendes Gottsuchertum. Sie ist ein Zeugnis dafür, zu welchen Höhen der Eros emporzusteigen vermag. Dieses heiße, liebende Begehren Gottes scheint etwas von jener Begnadung in sich zu tragen, die das Wesen der Begierdetaufe ausmacht. Es ist eine Spur der auch in den nichtchristlichen Religionen ausgestreuten ewigen Wahrheit und ein Widerschein ihres Lichtes, jenes *logos spermatikos*, den Clemens von Alexandrien und vor ihm schon Jesus selbst (Mt 8, 10 f.) und Paulus (Röm 1, 19 f.; Röm 2, 14 f.) den Heiden zubilligen. Auch Ohm bekennt sich ausdrücklich zu dieser Deutung. Er lehnt darum die Auffassung ab, die in den nichtchristlichen Religionen nur Verderbtheit und Widerspruch gegen die Wahrheit sehen will; sondern er sieht in dieser Gottesliebe eine Vorstufe und Brücke zur christlichen Gottesliebe. Als Missionswissenschaftler liegt dem V. daran, die Anknüpfungsmöglichkeiten der missionarischen Verkündigung an die nichtchristliche Gottesliebe herauszuarbeiten, andererseits aber auch vor allem Synkretismus zu warnen, in dem die christliche Gottesliebe ihrer Eigenart und Überlegenheit beraubt würde. Das Buch von Ohm ist eine so gründliche und umfassende Arbeit, daß man es in recht vielen Händen sehen möchte. Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, wenn man es zu den Standardwerken der religionsgeschichtlichen Untersuchungen zählt. Es ist zugleich ein Buch von echt katholischer Weite und verbindet mit den Vorzügen gründlicher und umfassender wissenschaftlicher Arbeit eine bleibende Aktualität. Denn die Fragen, die hier angeschnitten werden, sind von überzeitlicher Bedeutung. Die Liebe zu Gott wird immer das Herzstück der Religion bleiben, und alle Frömmigkeit wird immer einmünden müssen in die Liebe zu Gott. Wir können darum dem Vf. für dieses weitschauende Buch nur von Herzen danken.

Auch dem Verlag gebührt für die sorgfältige und gediegene Ausstattung des Buches unsere besondere Anerkennung und unser Dank.

Friedrich Richter

Schilling, Dorotheus, OFM, *Hospitäler der Franziskaner in Miyako (1594—1597)*. Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1950. 93 Ss.: Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. Erstmals in der NZM V 1949 1—18, 98—110, 189—202, 258—275; VI 1950 35—47.

In dieser Arbeit mit klarer Gliederung will der Verfasser († 1950) die Gründung (I), Finanzierung (II) und den Betrieb zweier Franziskaner-Hospitäler in Miyako (Kyōto) darstellen. Mit großer Sorgfalt hat er vor allem die in den verschiedenen Franziskanerquellen verstreuten Angaben gesammelt (gelegentlich werden auch andere Quellen herangezogen) und so ein recht anschauliches Franziskaneridyll entworfen. Trotz des kurzen Bestehens dieser Krankenhäuser war es eine zwar in Japan nicht neue, aber darum nicht weniger verdienstvolle

Missionsinitiative. Der positive Ertrag dieser Arbeit, d. i. die Darstellung von Zeit und Ort, Hilfsmitteln und Methoden, Personal der Leitung, Ärzten und Gehilfen, ist deshalb ebensowohl für den Missionshistoriker wie für die Geschichte des Spitalwesens in Japan von Interesse; es ist zu wünschen, daß einmal die Geschichte der Jesuitenospitäler in Japan, namentlich des großangelegten Jakobusspitals in Nagasaki, das Bild vervollständigt.

Der Verfasser hat sich damit nicht begnügt. Er hat auch versucht, die *Hintergründe* aufzuhellen, die, wie er glaubt, dem Bau und der Finanzierung jener Hospitäler einen dramatischen Charakter verleihen. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf die Aufgabe des Historikers, der „besonders in streng wissenschaftlichen Arbeiten, vor der Behandlung auch weniger angenehmer Seiten seines Objektes nicht zurückschrecken“ dürfe, „falls er nicht zum Verdreher der Wahrheit und Verräter an seiner erhabenen Sendung werden will“. Ist es ihm gelungen, durch eine objektive, unvoreingenommene Darstellung der Tatsachen dieser Aufgabe gerecht zu werden? Zu unserm großen Bedauern (denn wir haben den Verfasser in langjährigem freundschaftlichen Verkehr schätzen gelernt) zwingt uns die Kenntnis der geschichtlichen Quellen und die Liebe zu eben jener von ihm angerufenen historischen Wahrheit, diese Frage zu *verneinen*. Er hat sich derart von den ganz einseitigen, teilweise geradezu leidenschaftlich erregten Schriften der Franziskaner von Manila blenden lassen, daß er sich nicht mehr zu einer ruhigen, vorurteilslosen Wertung der Ereignisse erheben konnte. Dies ist nicht etwa auf den Mangel an andern Quellen zurückzuführen, da ihm die reichen Bestände der Ajuda-Bibliothek in Lissabon, der Accademia de la História in Madrid, der Marsden-manuscripts im Britischen Museum in London usw. natürlich zugänglich waren. Der Grund ist vielmehr die ganz übersteigerte Wertung der Berichte der *einen* Seite und die Unterschätzung und Nichtbeachtung der Schriften der andern.

Ausgehend von der Feststellung, daß die Franziskaner trotz des entgegenstehenden Breves Gregors XIII. bona fide und auf eine genügende Rechtslage gestützt nach Japan gekommen seien, übersieht er vollständig, daß *die Jesuiten*, vorab der Doctor juris *Alexandro Ualignano*, der damals bereits seit 20 Jahren als höchster Oberer aller Jesuitenmissionen in Portugiesisch-Asien und in der Interessensphäre der Portugiesen in Japan und China ständig mit Rechtsfragen aller Art zu tun hatte, ferner der *Bischof Dom Pedro Martins*, der Magister Artium und Doctor Theologiae war, ebenso sein Coadjutor und Nachfolger, der *Bischof Dom Luis Cerqueira*, der in Coimbra und Evora Theologie gelesen hatte, *und viele andere an der Rechtsgültigkeit des Breve „Ex Pastoralis Officio“* von Gregor dem XIII. *durchaus festhielten*. Nach ihnen waren die Franziskaner *gegen* das päpstliche Schreiben in Japan eingedrungen, lebten und wirkten also zu Unrecht in der dem Japanbischof unterstehenden Japandiözese. Solange es also den Franziskanern nicht gelang, die bestehende Rechtslage eindeutig zu ihren Gunsten zu ändern, konnten sie sich über die Haltung der Jesuiten, die für jenen Zeitpunkt das Kommen anderer Orden für verfrüht ansahen, vom *Rechtsstandpunkt* aus nicht beklagen.

Aber es handelte sich hier gar nicht ausschließlich um einen juridischen Gesichtspunkt, sondern ebenso sehr um eine *missionsmethodische Frage* von größter Tragweite. Selbst wenn sich die Franziskaner in Manila berechtigt glaubten, nach Japan zu gehen, war doch noch ernstlich zu prüfen, ob nicht die Jesuiten als sie das Breve Gregors XIII. erwirkten, sehr triftige Gründe gehabt hatten, in jenem Stadium der Missionierung Japans keine anderen Orden zur Hilfe herbeizurufen. War es nicht weit besser, wenn sich diese Ordensleute vorläufig

intensiv mit der Missionierung der Philippinen befaßten und erst zu günstigerer Zeit auf ihre Japanpläne zurückkamen? Oder suchten sie in Japan vielleicht doch etwas anderes als einfachhin das Heil der Seelen? Wenn man die Frage nach der Gunst oder Ungunst ihres *damaligen* Erscheinens in Japan stellt, muß man sich folgendes vor Augen halten:

Nachdem einmal (1575) die große Konversionsbewegung eingesetzt hatte, ging es den Jesuiten, die noch die einzigen Missionare im Lande waren, um nichts Geringeres als um die *Gewinnung von ganz Japan* für den christlichen Glauben. Die Zeit, wo die Bekehrung von einigen Hunderten von Gläubigen das anzustrebende Ziel darstellte, war endgültig größeren Gesichtspunkten und Möglichkeiten gewichen, auch als vorübergehend die erste große Verfolgung (1587) die ganze Mission zu entwurzeln schien. Ihr Vorgehen muß man deshalb in dieser historischen Schau sehen. Schon auf dem dreifachen Missionskonsult 1530/81 in Usuki, Azuchi und Nagasaki waren sie sich bewußt, daß ihre geringe Zahl für die überreiche Ernte nicht genügen konnte. Sie stellten sich deshalb schon damals (also vor dem ersten Eintreffen der Franziskaner in Japan) die Frage, ob nicht *andere Orden* nach Japan einzuladen seien. Nach eingehender Beratung entschieden sie sich aber, einstweilen darauf zu verzichten und statt dessen die *Heranbildung eines einheimischen Klerus* nach Kräften zu fördern. Sie zweifelten dabei keineswegs, daß auch die anderen Orden in Japan Erfolge zeitigen würden, aber sie fürchteten, daß durch das Eintreffen der Mendikanten eines der Hauptmotive der vielen Bekehrungen, nämlich die *Einheit der christlichen Kirche* gegenüber der Zersplitterung der buddhistischen Sekten, zerschlagen würde; daß durch das verschiedene Vorgehen der anderen Orden, durch ihre mindestens in den ersten Jahren notwendig herrschende Unkenntnis des japanischen Brauchtums und der politischen Lage, durch Kompetenzstreitigkeiten, wie sie sich leider an sovielen Stellen in Asien schon gezeigt hatten, in den Reihen der Christen und Katechumenen ein bedrohlicher Riß entstehen würde. Was die neu hinzukommenden Ordensleute damals Gutes wirken konnten, hätte nach Auffassung der durch lange Erfahrung und sorgsame Beobachtung mit der japanischen Umwelt vertraut gewordenen Jesuiten in gar keinem Verhältnis gestanden zu dem Schaden, den ihr Kommen *in jenem Zeitpunkt* dem Fortgang der Bekehrung verursacht haben würde.

Das wirkliche Vorgehen der 1593 von Manila herübergekommenen Franziskaner hat nicht dazu beigetragen, die Jesuiten vom Gegenteil zu überzeugen. Zunächst einmal gaben sich die Mönche bezüglich der wahren Gesinnung Toyotomi Hideyoshis einer gefährlichen Täuschung hin. Sie liebten es, mündlich und schriftlich immer wieder zu betonen, Hideyoshi habe es auf sich genommen, ihr Vater zu sein und betrachte sie als seine Söhne. Aus dieser nur aus völliger Unkenntnis der wahren Lage erklärbaren Auffassung zogen sie in ihrem Wirken die Folgerung: entgegen der wahren Absicht Hideyoshis bauten sie in Miyako eine große Kirche, hielten ganz offen ihren Gottesdienst, predigten und trieben Seelsorge, als ob keinerlei Verbot sie hindere. Die Japaner, die mit ihnen zu tun hatten, erschrakten nicht wenig über dies gefährliche Vorgehen, versuchten auch ein über das andere Mal die Franziskaner von ihrem Irrtum abzubringen, aber ohne Erfolg. Sie zogen sich deshalb vorsichtig von den spanischen Mönchen zurück, um nicht in eine (an sich so leicht vermeidliche) Katastrophe hineingerissen zu werden.

Ebenso täuschten sie sich über die religiöse Lage der japanischen Kirche. Wenn sie glaubten, die Jesuiten hätten sich aus Angst vor dem drohenden Martyrium verkrochen und die japanischen Christen seien verlassen und müßten nun

durch die Mönche aus den Philippinen zu einem mutigen Bekenntnis des christlichen Glaubens angeeifert werden, so ging diese Auffassung völlig an der Wirklichkeit vorbei. Jahrzehntlang hatten die Jesuitenmissionare um der Glaubenspredigt wegen immer wieder ihr Leben, ihre Häuser und alle Habe aufs Spiel gesetzt, wo dies für den Aufbau der japanischen Kirche notwendig schien. Es war leicht, das Leben einzelner oder vieler Glaubensboten dem Martyrium auszusetzen, aber nachher? Die erste Frage war immer die nach dem Bestand und der Ausbreitung der japanischen Kirche. Ihre behutsame Haltung war diktiert von der Vorsicht, nicht die japanische Christenheit noch schlimmeren Gefahren, wohl gar gänzlichem Untergang, auszusetzen. Wie sollten sie es da begrüßen, daß die Mönche aus den Philippinen, die in ihrem blinden Vertrauen die der Gesamtheit drohende Gefahr nicht sahen, den Zorn des Gewalthabers heraufbeschworen? — Endlich ist festzuhalten, daß sich die Neuankömmlinge nicht etwa neue Missionsfelder suchten, sondern sich in den von den Jesuiten begründeten Gemeinden niederließen, dort ihre Bruderschaften einführten und durch ihre von Wunder- und Visionsberichten reichlich angefüllten Predigten die Christen zu sich herüberzuziehen suchten. Wie indiskret sie bisweilen von den Christen Almosen fast zu erpressen suchten, zeigen einige dem Verfasser wohl unbekannte Quellen über ihr Bemühen bei der Mutter und Schwägerin von Augustin Konishi Yukinaga; die Version, die der Verfasser von diesem Auftritt gibt, ist erheblich zu korrigieren.

Eine Rezension ist nicht der Ort, auf die einzelnen Punkte einzugehen. Wer die Vorgänge mit objektiver Ruhe erkennen möchte, wird an den obigen Gedankenängen nicht vorübergehen können. Der unglückliche Gegensatz zwischen zwei christlichen Völkern Europas auf japanischem Boden, den Spaniern und Portugiesen, und zwischen zwei großen, um die Glaubensverkündigung unter den nichtchristlichen Völkern sehr verdienten Orden, den Franziskanern und den Jesuiten, ist ohne Zweifel ein Schatten in der aus vielen Gründen so glorreichen Geschichte der alten japanischen Kirche. Wir sind mit dem Verfasser völlig einig, daß sich der Historiker nicht scheuen darf, die geschichtlichen Vorgänge ohne falsche Rücksichten nach Möglichkeit aufzuhellen; aber es muß mit jenem ruhigen, unvoreingenommenen Urteil geschehen, wie es P. Schilling in so manchen anderen seiner historischen Arbeiten, leider nicht in der gegenwärtigen, an den Tag gelegt hat.

Rom

Joseph Franz Schütte SJ

J. Grenfell Williams, Moses — the Man on the Mountain. London 1950. Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, 150 S. Kart. 2 s. 6 d.

Diese populär-wissenschaftliche Biographie des großen Basutoführers ist für weitere Kreise berechnet. Den Hintergrund bildet die unruhige Zeit des beginnenden 19. Jahrhunderts, als Chakas Zuluhorden in Südafrika nicht unbeträchtliche Völkerbewegungen verursachten. Wie der Berg Thaba Bosigo charakteristisch heraussteht im Profil des Landes, so hebt sich auch die Gestalt des Gründers der Basuto-Nation aus den Wirren der Zeit heraus. Ein wertvoller Beitrag ist diese Moshesh-Gestalt zum Kapitel: Rolle des Individuums im Stammkollektivismus der sogen. Naturvölker. Ein edler Mensch, der trotz starken Herrscherwillens nie gewalttätig wurde und mit gesunder menschlicher Diplomatie die schwierigen Zeitverhältnisse zu meistern verstand. Ihm zur Seite, fast ein Menschenalter lang, der Missionar Casalis, eine Pioniergestalt der Basutomission, dem es wohl weithin zu danken ist, daß Moshesh's Leben

ein solcher Erfolg wurde, daß in einer Zeit, da viele afrikanische Völker dahinschwanden, hier ein neues Volk sich zusammenschloß und bildete, das heute zum größten Teil christlich ist. Tragisch mutet es an, wie Moshesh kurz vor seinem Sterben sich bereit erklärte, die heilige Taufe zu empfangen, wie er Boten durchs Land sendet, alle zu seiner feierlichen Taufe einzuladen, wie er aber dann am 12. März 1870 in der Nacht vor seiner Taufe still von hinnen geht. Ein wahrhaft großer Afrikaner!

Münster i. W.

B. Kromer CSSp

NEU EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden kurz angezeigt.

Auer, Dr. Johann: *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. 2. Teil: Das Wirken der Gnade. Freiburger theologische Studien, 64. Heft. Freiburg, Herder 1951. XII, 266 Seiten, kart. DM 10,50.

Beck, Dr. Alois: *Meßerklärung*. Nach dem Rundschreiben Papst Pius XII. „Mediator Dei“. 3., unveränderte Aufl. o. O. (1950), 131 Seiten.

Bopp, Linus: *Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung*. Wege zu einer gültigen Pastoration. Freiburg, Herder 1952. 84 Seiten, kart. DM 4,80 (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. 4).

Hinrichs, Carl: *Thomas Müntzer*. Politische Schriften. Halle/Saale, Max-Niemeyer-Verlag 1950, 101 Seiten (Hallische Monographien Nr. 17), geb. DM 8,60.

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. II. Jahrgang 1949, 2. Lieferung 172 Seiten, 3. Lieferung 174 Seiten, je Lieferung DM 5,—. Verlag Ashendorf, Münster (Westf.).

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. 3. Jahrgang 1950. Im Sammelordner in Ganzleinen und mit Stechmechanismus DM 19,—. Verlag Ashendorf, Münster (Westf.).

Lippert, Peter, SJ: *Abenteuer des Lebens*. 8°. 192 Seiten, Titelbild. Leinen DM 10,40. Verlag „Ars Sacra“ Josef Müller, München 1934.

Ludwig, Josef: *Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese*. (Neutestamentliche Abhandlungen, XIX. Band, 4. Heft.) VIII, 112 Seiten, 1952, Verlag Ashendorf, Münster (Westf.). Kart. DM 7,50.

Noske, Gerhard: *Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie*. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1952. 122 Seiten. DM 5,40.

„Terra Carmeli“, Jahrbuch zur Pflege karmelitanischen Geistes und Forschung karmelitanischer Geschichte. Herausgegeben von der Provinz der Unb. Karmeliten Bayerns zum 7. Centenarium der Überreichung des Skapulieres. 110 Seiten Großoktav mit zwei Kunstdrucktafeln. Verlag Josef Kral & Co., Abensberg/Ndb. Kart. DM 5,—.