

Franziskanerexpeditionen, bis gegen Ende des Jahrhunderts unter Martinez und Johann von Escalona eine bleibende Missionierung mit dem Erfolg gelang, daß schon um 1630 P. Alfons Benavides zuerst 80 000 und dann gegen eine halbe Million Neubekehrte zählen konnte<sup>101</sup>. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts rückten die Minoriten Städte und Dörfer gründend auch in Neuleon und Arizona ein<sup>102</sup>. Dagegen kam es in Niederkalifornien seitens der Franziskaner wie der Jesuiten nur zu vorübergehenden Erfolgen, bis sie gegen Ende des 17. Jahrhunderts stabiler wurden<sup>103</sup>.

## Sadhu Sundar Singh.

Von Prof. Dr. M. Meinertz in Münster i. W.

Seit dem Buche Heilers über diesen „Apostel des Ostens und des Westens“, das bei Reinhardt in München erschienen ist (1924, 234 S.), beschäftigen sich unsere Zeitschriften wieder ausgiebig mit dem eigenartigen indischen Christen. Heiler hat es verstanden, mit seiner Einfühlungsfähigkeit und Darstellungskunst ein so lebendiges und sympathisches Bild des Sadhu zu zeichnen, daß es auf den empfänglichen Leser seinen Eindruck nicht verfehlen kann<sup>1</sup>. Dabei überrascht es, daß der Marburger Religionshistoriker seine eigenen Anschauungen vom Christentum in viel „positiverer“, der katholischen Auffassung näher stehender Art darbietet, als man es nach seinen früheren Schriften erwartet. Außerdem treibt ihn freilich seine Liebe zu dem Helden und die verwandtschaftliche Art, in der er sich ihm innerlich verbunden fühlt, dazu, die kritische Sonde an den Berichten über sein Leben oft gar zu zaghaft zu handhaben.

Die Bekehrung Sundars von der Sikhreligion zum Christentum, seine Lebensschicksale und seine Missionsreisen durch den Punjab, nach Afghanistan, Kaschmir und namentlich nach Tibet sind von einem solchen Kranz wunderbarer Ereignisse umgeben, daß man staunt und sich die Frage nach der geschichtlichen Beglaubigung ernsthaft vorlegt. Heiler stellt diese Frage natürlich auch, und er weist darauf hin, daß

<sup>101</sup> Vgl. seinen Bericht bei Civezza und an die Propaganda (oben 83). Seit 1598 mit Oñate, 1582 Martyrium von 3, 1540 Aufpflanzung des Kreuzes durch Markus von Nizza, 1539 Entdeckung durch Franziskaner.

<sup>102</sup> 1602 P. Andreas von Leon, 1603 Zalduendo in Coaguila, 1604 zu den Moquis an der Grenze Arizonas, 1626 P. Couta bis zum Rio Blanco.

<sup>103</sup> Mit Vizcaino 6 Franziskaner 1596 und 3 Karmeliter 1602, mit Ortega 1632 Nava, 1633 Zufñiga und 1636 Roque de Vega S. J., die Jesuiten Cortes und Bordel 1642/48. Vgl. oben 83 und den Schluß des mexikanischen Abschnitts in meiner Missionsgeschichte.

<sup>1</sup> Vgl. meine beiden Aufsätze über Sadhu Sundar Singh in der Kölnischen Volkszeitung Nr. 342 und 364 vom 7. und 14. Mai 1924.

die Seele des Sadhu „ganz in der Sphäre des geistigen Wunders lebt“, weshalb ihm alles, was er in der sichtbaren Welt schaut und erfährt, zum „Zeichen und Wunder“ werde. Dabei bekennt er sich ausdrücklich zu den Forschern, „die die aus dem Rationalismus geborene Wunderscheu des modernen Menschen ablehnen und eine streng supranaturalistische Weltanschauung vertreten“ (S. 139). Das ist ganz die katholische Auffassung, aber sie setzt selbstverständlich umsichtige, von den Methoden scharfen, geschichtlichen Denkens getragene Kritik voraus. Der eben genannte Hinweis Heilers auf die Sphäre des geistigen Wunders, in der der Sadhu lebt, ist nicht ausreichend und löst die Frage noch nicht völlig. Die Berichte selbst müssen kritisch untersucht und untereinander verglichen, ja auch, soweit wie möglich, an Ort und Stelle nachgeprüft werden, wobei natürlich auch sonderbar klingende Aussagen, die bei Heiler nicht zu finden sind, in den Kreis der Erwägung hineingezogen werden müssen. Von katholischer Seite hat H. Hosten in einer Reihe von Artikeln<sup>1</sup> sich dieser Aufgabe bereits unterzogen, von protestantischer Seite hat sich namentlich der Pfarrer Oskar Pfister in Zürich scharf mit Heiler auseinandergesetzt<sup>2</sup>. Solche Ausführungen sind wohl zu beachten, obwohl sie auch noch nicht alles restlos klären. Es ist aber bemerkenswert, daß Heiler in den liberal-protestantischen Kreisen namentlich durch sein ausdrückliches Bekenntnis zu einer „streng supranaturalistischen Weltanschauung“ angestoßen hat. Pfister spricht (S. 158) von „supranaturalistischer Scheu vor freimütiger wissenschaftlicher Untersuchung des Stoffes“, und der eine der beiden Herausgeber der Zeitschrift H. Haas beklagt in einem Pfisters Kritik unterstreichenden Nachwort den „doch recht massivem Wunderglauben Vorschub leistenden Supranaturalismus“ (S. 169). In Wirklichkeit braucht „Supranaturalismus“ natürlich mit massivem Wunderglauben durchaus nicht zusammenzugehen, er steht den Wunderberichten vielmehr grundsätzlich völlig frei gegenüber, er ist freilich auch nicht a priori einseitig gebunden wie die „antisupranaturalistische“ Weltanschauung.

Wenn die wunderbaren Berichte aus dem Leben des Sadhu auch vollständig ausscheiden, so fällt damit, wie allgemein anerkannt wird, auf seine persönliche Wahrheitsliebe auch nicht der geringste Schatten.

<sup>1</sup> The Catholic Herald of India 1923, 419 ff. Vgl. zu diesen mir nicht zugänglichen Artikeln Alf. Våth S. J. in: Die katholischen Missionen 1923/24, Heft 9, S. 218 ff. Våth kündigt hier noch einen weitem Aufsatz darüber an.

<sup>2</sup> Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 39 (1924) 145—169. Schon früher hatte Pfister (a. a. O. 37 [1922] 18 f.) in einer Kritik des Buches des Schweizer Pfarrers Schaeerer entschieden Stellung genommen und u. a. gesagt: „Wie werden die Katholiken ins Fäustchen lachen, nachdem man auf protestantischer Seite ihre Wundersucht so oft verspottete, daß nun im protestantischen Lager Historietten auftauchen, die den offiziellen Kirchenheiligen Roms als reinen Waisenknaben in bezug auf supranaturale Kraftausweise erscheinen lassen!“

Vielmehr haben wir es bei ihm mit einer lauterem, sittlich und religiös hochstehenden Persönlichkeit zu tun. Man kann seinen Bekehrungsvorgang psychologisch wohl so erklären, daß sich das persönliche Erlebnis unwillkürlich in die ihm aus dem Neuen Testament wohlbekannten Formen der paulinischen Bekehrung ergoß. Das bestätigt aber nur — ohne daß tatsächlicher übernatürlicher Gnadeneinfluß ausgeschlossen zu werden braucht —, wie sehr Züge paulinischer Art und Frömmigkeit das Leben des Sadhu bestimmen. Er ist weithin in den Geist des Neuen Testamentes eingedrungen und steht besonders unter dem Einfluß der machtvollen Persönlichkeit des Gottmenschen selbst. Zur Gottheit Christi wird ein unzweideutiges Bekenntnis abgelegt, wobei ihm freilich vor allem sein persönliches, in reichem Maße ekstatisches Verhältnis zum lebendigen Christus maßgebend ist. Eine ergreifende Christumystik lebt in Sundars Seele, und — was das Bemerkenswerteste ist — sie vermeidet durchaus die Klippe moderner indischer Mystik, nämlich den Pantheismus oder auch nur pantheisierendes Schwärmen.

Hier findet man ganz katholische Grundzüge der Frömmigkeit, wie ja Sundar überhaupt von katholischen Heiligen wie Franziskus und katholischen Büchern wie der Nachfolge Christi stark beeinflusst ist. Einseitig wird er dadurch, daß er für dogmatische Begriffe kein Verständnis hat und so gänzlich untheologisch veranlagt ist. Dadurch entgeht ihm manches wertvolle Glaubensgut oder wird von ihm ganz oder halb unrichtig verstanden. Am verhängnisvollsten ist für ihn der gänzliche Mangel des Kirchenbegriffes und damit eng zusammenhängend ein übersteigter Subjektivismus. Hier liegt tatsächlich ein protestantischer Grundzug seines Wesens vor. Und es ist interessant, daß Heiler sich in folgender Weise einmal (S. 166) dazu äußert: „So viele von den christlichen Heiligen des Altertums, des Mittelalters und der neueren Zeit hatten Ekstasen und Visionen wie der Sadhu, aber keiner hätte gewagt, seine persönlichen Offenbarungen der kirchlichen Überlieferung überzuordnen, wie es dieser tut. Sie alle unterstellten ihre ekstatischen Eingebungen und Schauungen bedingungslos dem Urteil der Kirche. Dieser Vergleich enthält keinen Vorwurf gegen die Frömmigkeit des Sadhu, die auch in ihrer Selbstgewißheit und Selbstgenügsamkeit wundersam leuchtet; er zeigt nur, daß andere von den großen christlichen Heiligen ein noch umfassenderes Ideal der Demut verwirklichten.“

Mit Sundars Subjektivismus ist überhaupt kein Kirchenbegriff vereinbar, auch nicht der von Heiler selbst. Ja, die eben zitierten Worte könnte man sogar gegen Heilers eigene Auffassung ausspielen. Und es ist bemerkenswert, daß Pfister gerade hier sich gegen Heilers „katholisierende Denkweise“ richtet, die durchaus unprotestantisch sei. „Was Heiler Demut nennt, diese Unterordnung der höchsten religiösen

inneren Erlebnisse, ist für Paulus und das protestantische Denken nichts anderes als knechtische Beugung unter Menschen.“ Und das sei auch die Grundstimmung Sundars. Freilich darf man Paulus in diesem Zusammenhang nicht ohne weiteres nennen. Denn er ist Apostel Jesu und als solcher von den Uraposteln, die ihm „die Rechte der Gemeinschaft“ gaben, anerkannt, er sucht immer wieder die Verbindung mit den Uraposteln und beruft sich auf die Überlieferung, er betont die Einheit und den kirchlichen Zusammenhang. Heiler hat durchaus recht, von einem „umfassenderen Ideal der Demut“ zu sprechen, und tatsächlich ist nur bei diesem Ideal die Aufrechterhaltung des vollen und unverfälschten christlichen Heilsgutes möglich.

„Die Inder brauchen notwendig das Wasser des Lebens, aber nicht im Becher Europas“, so sagt Sundar einmal recht schön. Aber wenn dieses Wasser nicht im Sande versickern soll, muß es doch in einem festen Gefäße dargeboten werden. Theologische Arbeit ist nun einmal unerläßlich, so wenig man Theologie mit Frömmigkeit verwechseln darf. Heiler verlangt eine neue Summa theologica, „wie sie für das Abendland der Aquinate in unübertrefflicher Weise geschaffen hat“. Auf diesem Gebiete erwächst unserer Missionstheologie noch manche wichtige Aufgabe. Aber wenn auch Theologie mit Frömmigkeit nicht identisch ist, so dürfen sie doch nicht voneinander getrennt werden. Darüber finden sich bei Heiler auch manche schöne Worte. Und wieder ist es bezeichnend, daß Pfister damit recht unzufrieden ist. Es ist interessant, etwa folgende Sätze von Heiler (S. 209) und von Pfister (S. 165 f.) nebeneinanderzustellen:

Heiler: „Es fehlt der modernen Theologie großenteils die Berührung mit dem unmittelbaren Frömmigkeitsleben. Darum arbeitet sie mit falschen Voraussetzungen und falschen Maßstäben; darum wird unter ihren Händen die Kritik aus einem nützlichen Instrument eine tödliche Waffe . . . Und eine systematische Theologie, die von einer völlig anderen ‚Weltanschauung‘ ausgeht, wird immer das Wesen des Christentums und seine Glaubenswahrheiten falsch deuten.“

Pfister: „Die Gefühlsverschwommenheit und begriffliche Unklarheit, die methodische Leichtfertigkeit und affektgeleitete Willkür haben einen bedenklichen Grad in der Theologie erreicht. Ich glaube nicht, daß es besser wird, wenn man noch mehr als bisher die wissenschaftlichen Prinzipien vernachlässigt und das Gebet zur Richtschnur für die Richtigkeit theologischer Sätze macht.“

Ich weiß nicht, ob Heiler von Pfister richtig verstanden worden ist. Für Sundar Singh liegt tatsächlich die Gefahr vor, von der Pfister spricht, wenn sie bei ihm auch dadurch gemildert ist, daß er den ganzen biblischen Christus anerkennt — er spricht scharfe Worte gegen die liberale Bibelkritik, die er geradezu eine geistige Influenza nennt — und als wirklich lebendige übermenschliche Persönlichkeit

empfindet. Ob Heiler aber wirklich die subjektiven „Eingebungen des Heiligen Geistes“ mit seinen Worten von der betenden Theologie als maßgebendes Prinzip hinstellen will, scheint mir nicht sicher. Jedenfalls sind seine Worte vom Standpunkt der katholischen Theologie aus richtig zu verstehen, ja von hier aus sind sie sogar allein in ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite zu würdigen und haben sich sowohl für eine gesunde Theologie als eine lebendige Frömmigkeit bewährt. Außerhalb der Kirche liegen freilich jene Gefahren vor, von denen der liberale protestantische Theologe spricht. Soweit sie innerhalb der Kirche bei einzelnen Platz greifen, werden sie bald aus dem kirchlichen Glaubensbewußtsein heraus von selbst oder ausdrücklich ausgeschieden.

Für die katholische Mission ist jedenfalls das Problem viel brennender, wie der christliche Glaubensschatz dem indischen Denken und Empfinden nähergebracht werden kann. Daß hier auch Klippen drohen, zeigt das Beispiel des katholisch gewordenen Hindu namens Brahmabandhav Upadhyaya<sup>1</sup>. Aber Schwierigkeiten sind dazu da, daß man sie überwindet; ein teilweise verunglückter Versuch kann aufgenommen, verbessert und vertieft werden. Und auf diesem Wege kann auch das Beispiel des Sadhu anregend wirken. Wie weit er selbst noch weiterer Entwicklung fähig ist, ob seine weitgehend katholisch gefärbte Christusfrömmigkeit ihn der Kirche näherführen, ob ihm überhaupt der Kirchengedanke in seiner zwingenden Notwendigkeit als Voraussetzung für seinen eigenen Missionssinn aufgehen wird, wer will es sagen? Aber lernen kann man von seiner Christusbegeisterung, von der eindringenden Kraft seiner Gleichnisbildungen, von seiner christlichen Frömmigkeit in indischer Form.

In echter katholischer Weitherzigkeit wird man dem Sadhu auf jeden Fall herzliche Zuneigung entgegenbringen. Auch Alf. V äth S. J. nennt ihn<sup>2</sup> einen Mann „von aufrichtiger, kindlicher Frömmigkeit und von einer gewinnenden Güte und Liebe“. Ebenso zählt ihn der französische Jesuit Grandmaison in seiner Untersuchung über das Problem der Heiligkeit außerhalb der Kirche<sup>3</sup> zu den „amis de Dieu“, die begnadet sind und vorbildlich wirken. Vielleicht ist der Sadhu ein Wegebereiter für die Christianisierung Indiens. Es lohnt sich, ihn zu beobachten, von ihm zu lernen — auch von seinen dogmatischen Mängeln, die gerade den Anlaß zur Besinnung auf Verbesserung bilden können — und an seiner lautern Persönlichkeit sich zu erheben.

<sup>1</sup> Vgl. Alf. V äth S. J., Die deutschen Jesuiten in Indien, Regensburg 1920, 177 ff.; G. Schulemann, Christliche Sadhus, in: Hochland 21 (1923/24) 287—300.

<sup>2</sup> Die kathol. Missionen 1923/24, 225.

<sup>3</sup> Recherches de science religieuse 13 (1922) 1—29. S. 16 nennt er seine Lehre „un christianisme évangélique, arrêté, semblerait-il, avant le développement dogmatique de l'époque des Pères“.