

Laienmönchtums, die heute so stark diskutiert wird,³⁷ auch von dieser Seite gestellt. Was sich bei uns im Abendland nur schwer verwirklichen läßt, scheint sich im Missionsland von selbst anzubieten. Die ganze Polarität zwischen Mönchtum und Priestertum, die dem abendländischen Mönchtum von der Geschichte auferlegt wurde, kann so vom jungen einheimischen Mönchtum des Missionslandes ferngehalten werden. Damit wäre jene klösterliche Form wiedergefunden — und auch der römischen Kirche wiedergeschenkt —, die überhaupt am Anfang der monastischen Entwicklung stand und sich im östlichen Mönchtum bis heute erhalten hat. So kann auch von der mönchmissionarischen Bewegung ausgesagt werden, was von der Mission schon immer gilt: Sie wirkt zurück auf die Heimat und befruchtet das christliche Leben der Heimatkirche.³⁸

³⁷ Dazu B. REETZ, Laienmönchtum, in *Benediktin. Monatsschrift* 28 (1952) 185 ff., und E. HEUFELDER, Laienmönchtum. Ebda 31 (1955) 260 ff.

³⁸ Diese gesunde Wechselbeziehung Heimat—Mission und Mission—Heimat kam auch auf der letztjährigen Missionstudienwoche in Wien mehrmals zur Sprache.

HINDERNISSE DER CHRISTLICHEN ISLAMMISSION

von Dr. Erika Unger-Dreiling

Obleich es an ernstlichen Bemühungen um ein echtes Gespräch mit den Moslems nicht mangelt, hat die christliche Islammission doch nur relativ bescheidene Erfolge zu verzeichnen. Dieser Sachverhalt stellt den interessierten Beobachter, besonders wenn er in einem islamischen Lande lebt, vor die Frage, warum dem Missionsbemühen der Kirche nicht reichere Früchte beschieden sind.

Die äußeren Verhältnisse sind allerdings nicht in allen islamischen Ländern die gleichen. So wird man sich etwa in Saudi-Arabien, wo der Gläubige ähnlich der Sitte des mittelalterlichen Europas von der Behörde zum Gotteshaus gebracht wird, vernünftigerweise keinen Siegeszug des Evangeliums erwarten. Aber z. B. in Ägypten, wo die besonders im Schulwesen außerordentlich regen christlichen Missionen ihren Einsatz leisten, müßten die Taufregister doch ein wenig anwachsen. So möchte man wenigstens meinen.

Von vereinzelt Bekehrungen zum Christentum abgesehen (als vereinzelt sind im Hinblick auf das Gesamtkonzept auch einige hundert oder tausend Taufen zu betrachten), kann man jedoch von einem Missionserfolg im eigentlichen Sinn nicht reden, und einige wesentliche Ursachen für das Mißverhältnis zwischen missionarischem Einsatz und Erfolg mögen nun im folgenden aufgezeigt werden.

1.

Von ägyptischen Verhältnissen ausgehend, wird uns sogleich ein *Fehlkontakt* zwischen Christen und Moslems einsichtig. Wie bereits erwähnt, können die christlichen Missionen ihre Tätigkeit, vom Staatsgesetz gedeckt, ausüben, was uns nicht dazu verleiten darf, von moslemischer Toleranz zu reden. Was auf den ersten Blick als Toleranz erscheint, weist sich nämlich auf den zweiten Blick als etwas anderes aus, als Duldung nämlich. Es ist leicht einzusehen, daß Toleranz und Duldung zwei grundverschiedene Einstellungen zu einem Partner ausdrücken. Das Toleranzprinzip anerkennt den Partner als gleichwertig, das Duldungsprinzip beruht auf einem Inferioritätsstandpunkt. So wird das Christliche vom Islam nicht toleriert, sondern geduldet. Die Duldung ist dadurch begründet, daß Christen (und Juden) Besitzer der heiligen Bücher, nämlich der Thora und der Bibel, sind. Diese Duldung stellt aber — und das ist das Eigentümliche — das Christliche nicht (als Inferiores) neben den Islam, sondern integriert es organisch gemäß dem Prinzip, daß Muhammad der letzte Prophet und alle vorhergehende Offenbarungen in seiner Offenbarung zusammengefaßt ist. Dadurch wird der eigentliche Erbe des eigentlich Christlichen nicht der vollendete Christ, sondern der vollendete Moslem.

Dieser Sachverhalt möge mit den Worten islamischer Autoren dargelegt werden.

In *Sure 2, vv. 51-54* lesen wir: „Aber als Jesus auf ihrer (nämlich der Juden) Seite Unglauben sah, sagte er: ‚Wer wird mein Helfer sein auf dem Wege Gottes?‘ Da sagten die Apostel: ‚Wir sind die Helfer Gottes, wir glauben an Gott, und Du lege Zeugnis ab, daß wir Hingegebene (*Moslems*) sind...“¹

Danach wäre also der innerlich Gott ganz *Hingegebene*, der Vollendete (christlich ausgedrückt: der Heilige) *Moslem*. Das ist keine isolierte koranische Interpretation, sondern ein dem religiösen Lebensstil der Moslems auch heute noch inkorporiertes Bewußtsein, von dem ausgehend sich jede andere Religion verdeutlichen kann. Ein Beispiel: Von dem 1950 verstorbenen hinduistischen Heiligen *Ramana Maharshi* wird berichtet, daß ihn einmal eine Gruppe moslemischer Pilger besuchte und nach dem Kernpunkt seiner geistlichen Lehre fragte. Er antwortete mit einem Wort: „Islam“ (Hingabe) — „und sie saßen schweigend zu seinen Füßen, glücklich, daß er ihr tiefstes geistliches Ideal verstanden hatte.“²

Wenn wir diesen Gedankengang der organischen Eingliederung alles wesentlich Religiösen, d. h. der Hingabe, Islam, auf das Christliche eingengt, fortsetzen, dann kämen wir mit *M. Sadeddin Evrin* zu

¹ *Islam* und *Moslem* von *salama* = *sich* (Gott) *hingeben*, *ganz ausliefern*; vgl. Shaykh MAHMOUD SHALTOUT, Rector of Al-Azhar University: ‚The Ascension of Jesus‘, *Magallatul Azhar* 1960, 1

² RONALD FUSSEL: ‚The Teachings of Sri Ramana Maharshi in the Light of Buddhism‘, *Religious Digest*, no. 27, (Ceylon 1960) 16

folgendem Schluß: „Wenn das Christentum die Welt beherrscht, wird die Mentalität, die dem Geiste Jesu zuwiderläuft, an Stärke zunehmen. Das institutionelle Christentum ist nicht der Weg Jesu. Die Spiritualität Jesu hat ihre Erben vor und nach dem Mittelalter eher in islamischer Umgebung als unter den Christen gefunden. Der Glaube des Islam ist, daß Jesus über dem weißen Minarett der Omayyadenmoschee in Damaskus wiederkommen wird. Das ist natürlich symbolisch zu verstehen. Es heißt: Wenn sich die Spiritualität Jesu in seinem Erben manifestiert hat, wird auch ihre besondere Beziehung zur islamischen Religion offenbar werden wie die Beziehung des weißen Minaretts zu der Omayyadenmoschee und den anderen Moscheen. In diesem Zusammenhang steht die folgende Hadid (Überlieferung), die von Omar in Tirmizi's Buch ‚Elhatm‘ berichtet wird: ‚Ich schwöre bei ihm, der mich mit der Wahrheit sandte‘ (sagt Omar), ‚daß wir den Sohn Mariens als meinen Nachkommen finden, und das ist besser für ihn als seine eigenen Apostel‘. Das heißt: Wenn der Erbe Jesu ein Anhänger Muhammads ist, dann wird er der Welt für das Verstehen der Spiritualität Jesu nützlicher sein als die christliche Lehre, die von den Aposteln überliefert wurde.“³

Das heißt mit anderen Worten: Das institutionelle und konfessionelle Christentum, wie es sich heute in den verschiedenen christlichen Gemeinden darstellt, hätte den Geist Jesu verloren, wäre also legitimer Nachfolger der Synagoge, was den Formalismus, den Legalismus und den toten Buchstaben anbelangt, und das der eigentlich christlichen Konzeption nach Christliche könnte und müßte sich im Rahmen der islamischen Gemeinschaft bewähren. „Ich sah, daß der Sinn des Christentums darin besteht, sich von irdischer Gottesverehrung zu befreien und sich vom Haken der imitativen Religion zu lösen. Die Einheit des heiligen Gottes ist der Tempel des Geistes . . . Das wurde durch Jesus geoffenbart, der der Geist Gottes ist und vom Heiligen Geist ausging.“⁴

So weit die moslemische These, aus der dann logischerweise die Antithese gegen das Christentum folgt, die *Tahrif-Verderbnis* heißt. Die islamischen Theologen erheben gegen das Christentum den Vorwurf, daß es die Heilige Schrift „verfälscht“ habe. So schreibt der berühmte Kommentator des Koran, Imam Fachrud-Din Razi in seinem Kommentar *Tafsir-i-Kabir*: „*Tahrif* bedeutet ‚verändern‘, ‚von der Wahrheit hinwegwenden‘.“ Islamische Gelehrte führen dazu aus, daß es zwei Arten von ‚Verderbnis‘ gebe: erstens die ‚Verderbnis des Sinnes‘ (*Tahrif-i-Manawi*) und zweitens die ‚Verderbnis der Worte‘ (*Tahrif-i-Lafzi*). Nach Ansicht der meisten Gelehrten könne man in Bezug auf das Evangelium nur von „Verderbnis des Sinnes“ reden, denn wie Imam Buschari berichtet, sagte Ibn Abbas: „Das Wort *Tahrif* bedeutet ‚etwas von seinem ursprünglichen Wesen abwenden‘, und es gibt keinen

³ M. SADDÉDIN EVRIN: *Eschatology in Islam* (Istanbul 1960) 47 s.

⁴ MAHMUD SHABISTARI: *Gulshan-i-Raz*, zit. bei M. SADDÉDIN EVRIN, a.a.O., 48

Menschen, der ein einziges Wort dessen abändern könnte, was von Gott kommt, so daß ... die Christen nur insofern verderben konnten, als sie den Sinn der (Heiligen) Schrift falsch verstehen.“⁵

Der Vorwurf der „Verfälschung“ — es wäre der *spiritus extinctus* im paulinischen Sinne (*spiritum nolite extinguere!*) — wird dann auch begründet. Es ist ein Grundgedanke der islamischen Apologie, darauf hinzuweisen, daß der islamische Gottesbegriff lauter und monolithisch ist im Gegensatz zu dem aus zwei ganz heterogenen Elementen zusammengesetzten christlichen Gottesbegriff: dem jüdischen Jahwe-Erlebnis nämlich und der hellenistisch-griechischen Philosophie. Dabei wird betont, daß den Christen das Unvereinbare dieser beiden Geistesrichtungen nicht einmal zu Bewußtsein komme.⁶ Aus der ganzen Argumentation wird für den christlichen Beobachter die tröstliche Tatsache klar, daß das Unbehagen der Moslems gar nicht dem eigentlich christlichen Gottesbegriff gilt, sondern den theologischen Lehrstreitigkeiten. „Wenn wir die Kirchengeschichte aufmerksam lesen, sehen wir, daß die christliche Welt schon seit dem dritten Jahrhundert ... vom Ehrgeiz des Klerus, von Spaltungen und Streitereien über die absurdesten Unnützlichkeiten entstellt war. Die Christen ... hatten sich so sehr in alle Arten von Bosheit, Haß und Mißgunst gesteigert, daß sie das Christentum aus der Welt jagten durch ständige Kontroversen über die Art und Weise, wie es zu verstehen wäre ...“⁷

So sehen wir, daß die Integrierung des eigentlich Christlichen in das Islamische (mit Ausklammerung des Kirchlichen) das Bekehrungserlebnis grundsätzlich erschwert — nicht nur dogmatisch, sondern auch psychologisch. Ein *converti*, ein ‚Sich-Hinkehren zu jemandem‘, um dann mit (*con!*) ihm zu sein, setzt nämlich ein *averti* voraus, ein ‚Sich-von-etwas-abkehren‘, um von da aus die Neuorientierung zu vollziehen. Dieses „Abwenden“ vom „Islamischen“ zum „Christlichen“ hin fällt beim Moslem völlig aus. Ebenso kommt das Hinwenden zum Kirchlichen nicht in Frage, da eine „unantastbare menschliche Autorität“, die das Fundament des *Sentire cum Ecclesia* ist, einen tatsächlichen dogmatischen Widerspruch gegen den islamischen Gottesbegriff darstellt.

Von christlicher Seite wäre nun auf einen Gedankensprung hinzuweisen: Es gehe nicht an, den Begriff „Islam“ einmal für das geistliche Ideal aller Religionen, die vollkommene Hingabe an Gott, zu verwenden und zugleich das ganze System der koranischen Legal- und Moralvorschriften damit zu bezeichnen. Man kann sich terminologisch insofern anschließen, daß man die wirklich Frommen jeder Religion als „Moslems“ (*Hingegebene*) bezeichnet, also als Heilige: aber das bedeutet nicht, daß sie auch „institutionelle“ und „konfessionelle“ Moslems sein müßten. Verständnis für diese Distinktion wird der Christ nicht finden, weil für den

⁵ JOHN A. SUBHAN: *Islam, Its Beliefs and Practices* (Lucknow 1938) 16 s.

⁶ ABDO S. AHMED: *The Correct Way of Life* (New York 1959) passim

⁷ M. A. DRAZ: *Initiation au Koran* (Le Caire 1950) 107

Moslem der „innerliche“ Islam unweigerlich auch mit dem „äußerlichen“, koranischen, Islam zusammenfällt.

2.

Damit kommen wir zu einer zweiten grundlegenden Schwierigkeit der christlichen Islammission: die absolute Ablehnung der Trennung von Religion und Leben. Der Islam ist nicht eine Religion, sondern eine Lebensform, und zwar eine Form, die erstens alle Aspekte des gemeinschaftlichen Lebens, den politischen, sozialen und wirtschaftlichen, umfaßt (ganz im Gegensatz zum Christentum, dessen Reich „nicht von dieser Welt“ ist, obgleich es sich seiner Aufgabe, die Welt wie ein Sauerteig zu durchdringen, bewußt ist) und zweitens den Leib der Seele harmonisch gleichordnet, eine Askese im christlichen Sinn also nicht kennt und kennen kann.

Belegen wir diese Einstellung wieder mit den Worten islamischer Autoren!

„Islam ist nicht, wie einige Kurzsichtige meinen, eine theologische Religion oder ein Glaube, der nur die geistige Seite des Menschen berücksichtigt und seine Beziehungen zum Universum, zum Leben und zu seinen Mitmenschen — seien es Individuen, Familien oder Völker — vernachlässigt. Islam ist im Gegenteil eine umfassende Überzeugung, aus der sich ein integrales und universelles Lebenssystem ergibt, auf dem eine ausgeglichene Nation basiert. Eine solche Nation ist im Koran folgendermaßen beschrieben: ‚Und so haben Wir dich zu einer erhabenen Nation gemacht, damit du der Träger des Zeugnisses seiest für die Menschen‘“⁸.

„Islam als Führung des Menschen ist notwendig im Einklang mit den Eigenschaften der menschlichen Natur. Islam akzeptiert sie als menschliche Natur und versucht, sie als solche zu erhalten, ohne sie in eine engelgleiche Natur verwandeln zu wollen.“⁹ „Das Glück des Menschen kann sich nicht voll verwirklichen, wenn nicht beide, sein Leib und seine Seele, ihr mäßiges Teil an Freude genießen ohne Extreme, und wenn er seine Rechte und Pflichten nicht im Lichte seiner Beziehung zu Gott, seinen Landsleuten und zu der Menschheit ordnet in einer ausgeglichenen Weise ohne Extreme. Wenn wir alles durchgehen, was Islam an Glaubens- und Sittenlehre, an gottesdienstlichen Vorschriften und religiösen Gesetzen gebracht hat, dann werden wir finden, daß alle in der gleichen Sphäre liegen: der Sphäre der Sorge für den Leib und die Seele, des Menschen als eines Individuums und eines Mitgliedes der Gesellschaft.“¹⁰

⁸ Sure 2. v. 143. — YOUSSEF AL-KARADAWI & AHMED AL-ASSAL: ‚Islam: Its Origin and its Future‘, *Magallatul Azhar* (1960) 10

⁹ MOHAMMED EL-BAHAY: ‚Islam as a System of Life‘, *Magallatul Azhar*, (August 1959) 46

¹⁰ Shaykh MAHMOUD SHALTOUT, Rector of Al-Azhar University: ‚The Source of Immortality in Islam‘, *Magallatul Azhar* (August 1959) 42

Natürlich ist es auch das Ziel des Christentums, die Welt zu heiligen, ja der christliche Mystiker fühlt sich sogar für Stein und Stern, für Pflanze und Tier, für die ganze Schöpfung ausnahmslos verantwortlich; aber seine Methode ist von der des Moslem grundverschieden, eben die Aufgabe, besser: Überhöhung seiner selbst, die Askese, — während der Moslem methodisch durch die Pflege der eigenen Persönlichkeit, so wie sie in ihren naturgegebenen Grenzen sich darstellt, wirken will.

Die christliche Besinnung auf die geistliche Aufgabe, der Verzicht auf das Mit-Herrschen in der Welt, die Trennung vom politischen und wirtschaftlichen Leben werden somit als ein Versagen in religiöser Hinsicht gewertet. Die Religion werde dadurch „ein Anhängsel des Lebens, in einem Nebengebäude untergebracht wie ein Motorrad, das man nur zu bestimmten Gelegenheiten benützt“, in der Askese fechte der Mensch den „Kampf der Reinheit in falschen Begriffen“ (man fights the battle of purity in wrong terms).¹¹

Das praktische Glaubensbekenntnis des überzeugten Moslem kann daher gar nicht anders lauten: „Islam ist ein sich selbst genügender und aus sich selbst wachsender Lebenskodex, der erfüllteres und reicheres Leben bietet. Islam stillt alle Sehnsüchte des menschlichen Herzens wie keine Religion je zuvor. Islam lehrt uns, daß wir zwischen Gott und dem Leben keine Beziehung erkannt haben, wenn wir nicht alles so tun, daß wir es nicht ohne Ihn tun können: Wünsche befriedigen, mit Menschen umgehen, Geld verdienen, ein Buch lesen, eine Prüfung bestehen, das Belangloseste und das Bedeutsamste. Wenn wir Gott unendlich, gütig und allmächtig nennen, so heißt das nicht, daß wir ihn wirklich suchen. Eine leere Wiederholung dieser Attribute beruhigt nur unseren Geist, aber entflammt nicht unsere Seele. Deshalb fordert der Islam, jegliche Handlung mit einem mündlichen Gebet zu beginnen und zu vollenden . . . Wenn wir Gott und die Religion nicht so auffassen, werden sie . . . eine ‚Ein-Tag-in-der-Woche-Angelegenheit‘. Diese belebende Lehre des Islam ist es, die seine Existenz rechtfertigt und ihn hoch über alle anderen Religionen erhebt“¹². Somit wäre der Islam „die glückliche Synthese der jüdischen These und der christlichen Antithese und darüber hinaus die Integration neuer Elemente, die erweitern und bereichern.“¹³

Im Spiegel dieser moslemischen Selbstanalyse erblickt sich der Christ in beklemmender Nähe, beklemmend deshalb, weil ihn so wenig vom Moslem trennt, eigentlich nur ein Einziges, aber gerade deshalb so Aus-schlaggebendes: das „in Christo“.

3.

Von der Christologie her wollen wir deshalb nun die dritte grundlegende Schwierigkeit betrachten, die sich der christlichen Islammission in den Weg stellt. Es ist ein großes Paradox — und man kann daher

¹¹ MIRZA MOHAMMAD HUSSAIN: *Islam and Socialism* (Lahore 1924) 214

¹² s. Anm. 1

¹³ M. A. DRAZ: *La Morale du Coran* (Le Caire 1950) 231

auch nicht von einem Mißverständnis zwischen Christen und Moslems sprechen, sondern höchstens von einem Rand- oder Teilverständnis —, daß sich die beiden großen monotheistischen Religionen nicht auf einem gemeinsamen Nenner finden können. Die Lehre von der Einheit Gottes (*Tawhid*) steht im Mittelpunkt der koranischen Verkündigung, mit bewußter Spitze gegen das Christentum in *Sure 112* formuliert: „Sprich: Gott ist ein einziger, der ewige Gott. Er gebiert nicht und wird nicht geboren, und keiner ist ihm gleich.“

Wie soll man also von dieser dezidierten Erklärung zu der christlichen Argumentation überleiten, daß Gott in ewiger Zeugung einen Sohn zeugt, der Mensch und dennoch gottgleich ist? Es scheint eine Unmöglichkeit zu sein, und dennoch glauben wir, einen gangbaren Weg gefunden zu haben.

Zunächst einmal müssen wir festhalten — deshalb wurde der islamische Standpunkt eingangs so ausführlich zitiert —, daß das Unbehagen gegenüber der Trinität viel mehr der manchmal nicht gerade erbaulich vor sich gegangenen leidenschaftlichen theologischen Spekulation und Kontroverse gilt als dem eigentlich christlichen Gott, dem Lebendigen Jahwe des Sinai. Die *crux* reduziert sich schlicht und einfach auf die Frage: Darf man von Gott Ähnlichkeit mit dem Menschen — auf göttliche Weise natürlich, *per excellentiam* — aussagen oder nicht? Die Moslems sind sich in der Verneinung dieser Frage durchaus nicht einig. Streng abgelehnt wird eine solche Ähnlichkeit nur von der Sekte der *Muatazila*, die damit auch alle anthropo-analogen Attribute Gottes im Koran ablehnt und als Allegorien wertet. Der orthodoxe Islam hat diesen Schritt nicht vollzogen. So finden wir im Koran in den Namen Allahs Eigenschaften, die *per analogiam* gebildet sind, wie z.B. *assamija* „der Hörende“, *assahid* „der Sehende“, ja sogar *al-mutakabbar* „der Hochmütige.“¹⁴ Damit ist der Weg offen für folgenden Schluß: Wenn Gott dem Menschen *per excellentiam* ähnlich ist in niedrigen, sinnlichen Fähigkeiten wie Sehen und Hören — warum sollte er ihm nicht als sein Schöpfer (*al-chaliq*) ähnlich sein in dem Höchsten, mit dem er den Menschen begabte, nämlich im „Leben geben“? Was sagen die koranischen Gottesnamen zu dieser Frage aus? Wir finden im Koran 99 Namen Gottes, neben denen der „höchste Name“ (*esm el-atham*) steht. Er ist nur den Heiligen bekannt. In der *Sure El-Naml* (die Ameise) heißt es, daß möglicherweise einer der vier von den 99 bekannten Namen der „höchste Name“ sei. Diese vier in Betracht kommenden Namen sind: *arrahman*, der Barmherzige; *arrahim*, der Erbarmer; *alhaj*, der Lebendige, und *alqajum*, der, den man genau mit dem schönen Worte der griechischen Kirchenväter: „Selbstleben“ (αὐτοζωής) übersetzen kann.

¹⁴ zu der Betrachtung über den Namen Allahs s. MOHAMMED ATTOSI: *Al-maqsid el-esna, sharh esma' Allah el-husna* [Eine gute Bestrebung: Erklärung der herrlichen Namen Gottes] (Kairo 1961)

Wir sehen also, daß vom Koran her gesehen keine grundsätzliche Schwierigkeit besteht, als Oberbegriff für die Bestimmung des göttlichen Wesens das „Leben“ zu nennen, und daß an den „höchsten Namen“ vielleicht doch eine vom islamischen Gedankengut ausgehende Trinitäts-erklärung angeknüpft werden könnte. Diese würde freilich vom christlichen Theologen große Sachkenntnis und viel liebevolles Einfühlungsvermögen in die Mentalität und den religiösen Lebensstil der Moslems erfordern. Aber wenn wir die großen Schwierigkeiten und Hindernisse der christlichen Islammission an unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen, dann dürfen wir gerade deshalb den kleinen positiven Ansatzpunkt nicht übersehen. Auch im Hinblick auf ein vielleicht relativ geringes Ergebnis darf ein großer Aufwand an wissenschaftlicher Mühe nicht gescheut werden; denn in der Geographie, in der sich die Menschen auf ihrer Wanderung zum Ewigen hin orientieren, kommt es nicht auf die Aussichten an, sondern auf die Einsichten . . .

DAS KREBSWUNDER XAVERS — EINE BUDDHISTISCHE LEGENDE?

von Georg Schurhammer SJ

Einleitung. Das sogenannte Krebswunder, wonach ein Krebs Xaver ein in den Molukken in einem Sturm im Meer verschwundenes Kruzifix an den Strand zurückbrachte, ist vielleicht die volkstümlichste Anekdote im Leben des Heiligen. Sie ist seit der 1613 in Rom erschienenen italienischen Ausgabe des großen Xaveriuslebens LUCENAS, dem vielgelesenen populären Leben des SOPRANIS von 1622 und der Heiligensprechungsbulle von 1623 immer wieder in der hagiographischen, poetischen und panegyrischen Literatur sowie von Malern, Bildhauern und Stechern bis in unser 20. Jahrhundert hinein verherrlicht worden. Trotz der seichten Spöttereien *Voltaire's* setzte der Bericht seinen Siegeslauf unbehindert fort, bis im Jahre 1905 ein Kämpfer in die Arena trat, der hoffte, ihm den Todesstoß versetzen zu können. In der ersten Auflage seiner *Légendes hagiographiques*, die in diesem Jahre in Brüssel erschienen, schrieb der berühmte Bollandist Hippolyte DELEHAYE: „L'histoire du crucifix de saint François-Xavier tombé dans la mer et rapporté par un cancre est empruntée à la mythologie japonaise“ (S. 34). Er zitierte dafür das bekannte Xaveriusleben von Dominique BOUHOURS SJ, *Vie de saint François-Xavier*, livre 3, und fuhr fort: „La légende japonaise est rapportée par A. B. MITFORD, *Tales of Old Japan*, London 1871, p. 40—43. L'emprunt a été signalé dans la *Revue des traditions populaires*, 15 août, 1890. Je suis redevable de ces indications à M. E.