

MÜHLBERGER, JOSEPH B., *Glaube in Japan. Alexandro Valignanos Katechismus, seine moraltheologischen Aussagen im japanischen Kontext*. St. Ottilien: Eos Verlag 2001. V/391 S., ISBN 3-8306-7068-0.

Das Buch ist in seinem Textteil ein unveränderter Neudruck der in Rom bereits 1994 erschienenen Dissertation; neu sind nur im Anhang Spezialregister der japanischen buddhistischen und nicht-buddhistischen Termini und der Sanskrit- und Paliwörter (333–347) sowie ein allgemeines Sach- und Personenregister (348–391), in welchem zudem die genannten Termini ebenfalls wieder vorkommen.

Der I. Teil (8–43) ist der Darstellung der Muromachi-Zeit (1333–1573) gewidmet, wozu auch die Begegnung mit Europa und ein Überblick über die Anfänge der christlichen Mission in Japan gehören. Der II. Teil (44–125) behandelt die japanischen Religionen (Shintoismus und Buddhismus) unter Würdigung speziell ihrer Ethik. Der III. Teil schließlich (126–287) lautet „A. Valignano und Japan“. Er enthält zunächst einen Abriss seines Lebens (129–138), dann einen Überblick über seine Rolle als Visitor und die von ihm vorgefundenen Probleme und ihre Lösung (139–160). Im Rahmen dieser Visitation hat Valignano als Novizenmeister in Usuki 1580/81 seinen Katechismus verfaßt, der als Unterrichtsbuch für Katechisten dienen sollte. Die Darlegung seiner Ausführungen in diesem Katechismus über Moral, Sakramente, aber auch über die Erlösung durch Christus und die Eschatologie und ihr Vergleich mit japanischen religiösen Vorstellungen folgt dann auf 100 Seiten (168–269).

Dazu gehört zunächst die ausdrückliche Kritik von Buddhismus und Shintoismus. Im Buddhismus bemängelt er vor allem, daß er keinen letzten radikalen Unterschied zwischen Gut und Böse kenne (169). Moralische Einzelkritik übt er vor allem an Pädophilie (175, 222), Verbot der Schlachtung von Tieren (175), Selbstmord durch „seppuku“ (176, 214f.), Abtreibung und Kindstötung (176, 215f.). Als in den ethischen Konsequenzen katastrophal sieht er vor allem die allzu leichte Sündenvergebung ohne Reue und Besserung an, so besonders im Amida-Buddhismus, den er in dieser Hinsicht mit dem Luthertum vergleicht (176–178, vgl. 236). Muß man ihm einerseits eine relativ gute Kenntnis des japanischen Buddhismus zubilligen, so hat er andererseits dessen ethische Kraft verkannt (178f.), den Shintoismus aber in seinem Eigencharakter kaum erkannt (179f.). – Innerhalb der Darstellung des Dekalogs wird bei Bildern und Kultgegenständen besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Anbetung allein Gott gebührt (203f.). Beachtlich ist die flexible Fassung des Sonntagsgebotes, das für viele japanische Christen praktisch nicht oder selten zu erfüllen war (207f.). In den staatlichen Ordnungsvorstellungen paßt sich der Autor an konfuzianische Rechtsprinzipien an (210). Eine Anpassung an die hier strengeren japanischen Moralvorstellungen ist auch die Nicht-Erwähnung von Mord und geheimer Schadloshaltung bei Vorenthaltung des gerechten Lohns (225), ebenso wie die fehlende Thematisierung von Armut und Sklaverei (226f.). Die Sakramente werden vor allem als Kraft und reale Hilfe zu einem wirklichen sittlichen Leben verstanden, zu dem der Mensch einerseits rein aus eigener Kraft kaum fähig ist, woran er andererseits nicht in einem falschen „Sola fides“ verzweifeln soll (235–237). In alldem vertritt V. eine gute Kenntnis der Väter und ebenso der mittelalterlichen Theologen, wobei Augustinus und Thomas von Aquin seine bevorzugten Autoren darstellen (270f.).

Die Arbeit stellt sicher einen aner kennenswerten Beitrag für die japanische Missionsgeschichte dar. Leider sind bei dem unveränderten Neudruck nicht nur die Druckfehler unverändert geblieben, sondern auch ein bei einem Kenner der japanischen Missionsgeschichte kaum begrifflicher Fehler wie der, daß die 26 Märtyrer in Nagasaki 1597 den Feuertod erlitten (132; richtig dagegen 280).

KL. SCHATZ S. J.

KLOSTERKAMP, THOMAS, *Katholische Volksmission in Deutschland* (Erfurter Theologische Studien; Band 83). Leipzig: St. Benno Verlag 2002. 365 S., ISBN 3-7462-1576-5.

Die „Volksmission“ kennen die heute unter 50-Jährigen praktisch nur noch vom Hörensagen. Und doch hat sie den deutschen Katholizismus von 1850 bis nach dem 2. Vatikanum wesentlich geprägt. Die vorliegende Arbeit, im Wintersemester 2001/2002 in Erfurt als Dissertation angenommen, sucht einerseits – nachdem die erste Phase der

Volksmissionen von 1849 bis zum Kulturkampf vor allem durch Gatz eine wissenschaftliche Untersuchung erfahren hat – eine Geschichte der katholischen Volksmission in Deutschland zwischen 1880 und 1945 zu bieten. Daneben ist sie personenzentriert auf den Oblatenpater Max Kassiepe (1867–1945), der als Volksmissionar, Gründer und Vorsitzender der Missionskonferenz (seit 1912) und Inhaber verschiedener Leitungsposten seines Ordens (1910–1913 und wieder 1926–1932 Provinzial der Deutschen Provinz, 1920–1926 Generalassistent in Rom, 1932–1940 Rektor in Aachen, 1940–1945 Superior in Essen) zwischen den Weltkriegen die führende Gestalt der volksmissionarischen Bewegung in Deutschland war. Auch seine Obernütigkeit und die äußere Entwicklung seines Ordens in Deutschland wird in der Darstellung mitbehandelt. Außer dem Archiv der Oblaten sind sehr viele andere Ordensarchive konsultiert. Freilich stützt sich die Arbeit in den generellen Feststellungen über die Entwicklung der Volksmission vor allem auf die bereits gedruckten Quellen, d. h. einerseits die zeitgenössischen Publikationen, andererseits vor allem die ausgiebig zitierten Arbeiten von Scholten über die Volksmission der Redemptoristen. Nur der Nachlaß Kassiepes (= K.) selbst bietet wesentlich Neues; ansonsten sind die Ordensarchive vor allem ergänzend für Personaldaten herangezogen.

Nach einer doppelten Hinführung („Volksmission – Was war das?“, 5–53, einem ausführlichen geschichtlichen Überblick über die Volksmissionen vom 16. Jhd. bis zu ihrer Unterbrechung durch den Kulturkampf – „Max Kassiepe – Wer war das?“, 54–76) behandelt der zweite Teil die Periode von 1880 bis 1918 („Volksmission und das Etablieren der städtischen Seelsorge im Industriezeitalter“). Wie auch in den folgenden Kap. wird dabei der Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der Seelsorge immer ausführlich hergestellt. Letzterer ist nach dem Kulturkampf vor allem dadurch beschrieben, daß es in den Städten zur Vermehrung der Seelsorgsstellen, jedoch noch nicht zu einem Konzept der Großstadtseelsorge kommt (80f.). Auch in den Volksmissionen wurde methodisch im wesentlichen das frühere Konzept beibehalten, wenngleich die Not einige Neuansätze erzwang, um vor allem an die „Gleichgültigen“ heranzukommen, etwa eine intensivere Vorbereitung durch Schriften und Hausbesuche engagierter Laien, so bei der Kreuzbacher Volksmission 1911 unter Führung des Franziskanerpaters Hüfner (98–100).

„Volksmission zur Konsolidierung der Großstadtseelsorge und zur Integration Fernstehender 1918–1939“ – dies ist die Periode, die vor allem mit dem Namen von K. verbunden ist. Die ersten Jahre (1919–1923) standen unter dem Zeichen der politischen Instabilität der Weimarer Republik, die bei äußeren Hindernissen, die Missionen schwierig machten, innerlich verunsicherte und damit gerade Empfänglichkeit schuf. Jetzt auch erst konnten Volksmissionen in der Diaspora stattfinden, nicht zuletzt in Sachsen, wo sie vorher staatlich verboten waren. Gerade wegen der Beanspruchung aller Kräfte wurde jedoch von den Missionaren, vor allem K. selbst, kein Veränderungsbedarf gesehen (159f.), wenngleich die Defizite von einzelnen Missionaren wie Briemele und Hüfner schon durchaus konstatiert und vor allem die soziale Realität ungeschminkt wahrgenommen wurde (167). – Die Volksmissionen von 1924 bis 1933 liefen im wesentlichen in den alten Bahnen weiter. Jedoch kam die Infragestellung von zwei Seiten: der Tatsache, daß es immer weniger gelang, die „Fernstehenden“ zu erreichen, und dem Kontrast zu den neuen religiös-kirchlichen Akzentsetzungen der akademischen Elite. Auf der einen Seite konnte man sich immer weniger verhehlen, daß bei nach wie vor vollen Kirchen im großstädtischen Milieu nur noch eine Minderheit erreicht wurde (219f.). Dem suchte die von holländischem Vorbild inspirierte und von Redemptoristen vorangetriebene, zuerst 1924 in Hannover praktizierte „Haus- und Kapellenmission“ zu entsprechen, die – in einer sehr penetrant-forschen und heute sicher nicht mehr akzeptablen Weise – allen Fernstehenden nachging und sie „flächendeckend“ anzusprechen suchte (228–236). Die Aufwendigkeit ihrer Vorbereitung ließ sie nicht generell praktikabel werden; ihre Impulse (mehr Hausbesuche, intensivere Vorbereitung, längere Dauer) wurden jedoch weiterentwickelt (250, 272–276).

„Ist die Volksmission noch zeitgemäß?“ – Diese Anfrage kam vor allem aus den Kreisen der neuen liturgischen Bewegung und ihrer Spiritualität. Die Tatsache, daß die Volksmission in den Predigtenhalten den Akzenten des 19. Jhdts. verhaftet blieb, ihre

primär „negative“ Ausrichtung auf Meidung der schweren Sünde durch Angst vor der Hölle (gerade nach K. unerlässlich: 144) und ihre Orientierung mehr an den unteren Volksschichten setzte sie gerade in den 20er Jahren der Kritik aus, auch bei einzelnen reformbewußten Volksmissionaren. Diese Kontroversen, die 1939 in der Auseinandersetzung um das Buch K.s „Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart“ gipfeln sollten, zeichneten sich bereits 1923–1926 in dem Streit mit P. Stephan ab (221–224), dann 1935 in der Antwort K.s auf Theodosius Briemle OFM, der eine Änderung der Missionsmethode im Sinne der drei Forderungen „Mehr christozentrisch – mehr liturgiebetont – mehr Hausmission“ verlangte. Konnte K. der ersten und dritten Forderung zustimmen, so war für ihn die zweite gleichbedeutend mit „Weltfremdheit“ und „religiöser Überfeinerung“ bzw. mit Überwiegen des Gefühls und des religiösen „Erlebnisses“ gegenüber Verstand und Wille (270–272). Zur eigentlichen Auseinandersetzung K.s mit der Liturgischen Bewegung in den Jahren 1939–1941 (299–312), bereits mehrfach, vor allem von Maas-Ewerd, behandelt, erfährt man dennoch einiges Neue aus dem Nachlaß K.s, bzw. den an ihn gerichteten Briefen.

Der Wiederbeginn der Volksmissionen nach dem 2. Weltkrieg steht nicht mehr unter der Führung K.s, der jetzt seinen Abschied nahm. Neue inhaltliche Akzente der „Lebensordnung in Christus“ setzte der „Werler Plan“ von 1947 (318f.). Bei der Missionskonferenz 1947 setzten sich die Vertreter einer entschiedenen Neuorientierung durch (325f.). Freilich war das Gros der Volksmissionare in der Zeit vorher geprägt und übernahm zwar die neuen Predigtpläne, jedoch nicht ihren Geist (331). Die verschiedenen miteinander ringenden Vorstellungen fanden nicht mehr zu einem Konsens. Das Ende der Volksmission nach dem 2. Vatikanum traf insofern nicht eine in ihrem Selbstverständnis bis dahin intakte Einrichtung.

In dem letzten Kap. „Volksmission und Deutscher Katholizismus 1880–1945. Zusammenfassende Interpretation und Ausblick“ (337–360) bemüht sich der Autor um eine geschichtliche Einordnung und Gesamtwürdigung. Er bietet sie unter dem Stichwort „Einseitigkeit“ als gemeinsamen Nenner für Katholizismus, Volksmission und die Persönlichkeit von K., und dies nicht als Vorwurf und bloßen Mangel, sondern als geschichtliche Kraft und Notwendigkeit. Gerade ihre „Einseitigkeit“ machte die Kraft und den Erfolg der Volksmission aus: ihre konsequente Zentrierung auf Bekehrung, Abkehr von der Todsünde (weniger auf „Glaubensvertiefung“), auf „letzte Dinge“, Beichte, „Beharrlichkeitsthemen“ und nicht zuletzt auf „sinnlich vermittelte Kirchlichkeit“ (344). Und sie war gerade dadurch erfolgreich, daß sie es mit einem „verschütteten Glauben“ zu tun hatte, zu dem die Sehnsucht irgendwie noch wach war (345). Darin hat sie eine wesentliche geschichtliche Bedeutung für die Schaffung und immer neue Bestätigung des katholischen Milieus, setzte andererseits aber auch dieses Milieu voraus und verfiel mit ihm.

Gibt es eine Möglichkeit, etwa im Sinne einer „Neu-Evangelisierung“, das bleibende Anliegen der sicher als solche überholten Volksmission in neue Formen zu fassen? Der Autor stellt am Schluß diese Frage. Viele innere Sperrn und Blockaden, nicht zuletzt, daß nicht nur Wort, sondern auch Sache der „Mission“ unter Christen zum Negativbegriff geworden ist, stehen dem entgegen. Zu Recht stellt der Autor fest, daß es hier letztlich nicht um irgendwelche pastoralen Methoden, sondern um Identitätsfindung der Christen in der modernen Gesellschaft geht. Als bleibende Punkte kristallisieren sich folgende drei heraus: 1. Missionarische Seelsorge bedarf des „Milieus“; 2. Es bedarf der akzeptierten Methoden mit „Sensibilität für die religiösen Konturen der Moderne“; 3. Es bedarf der charismatischen Persönlichkeiten (358f.).

Nicht immer ist es gelungen, den Ausgleich zwischen einer Gesamtgeschichte der Volksmission und einer (auch andere Aspekte, wie die eigene Ordensgeschichte, berührenden) Biographie Kassiepes zu finden. Generell wertvoll sind jedoch die vielen Statistiken, Missions- und Predigtpläne. Ein Fehler sei korrigiert: Die Jesuiten haben nach der Stadtmission 1919 in Saarbrücken eine Ordensniederlassung nicht gegründet (165).

KL. SCHATZ S. J.