

Christi und Pauli; 2. über die altchristliche (begrifflich, religiös, künstlerisch, im Leben und Klassikerstudium mit den Gefahren, bes. nach Chrysostomus und Augustinus); 3. gegenüber dem frühmittelalterlichen Germanentum in seinem Verhältnis zur christlichen Antike (bes. bei den Angelsachsen und Deutschen nach Gregor); 4. in der hochmittelalterlichen Religions- und Kulturgemeinschaft (Europäismus und Kreuzzüge); 5. als Sieg des Europäismus im Spätmittelalter (was man missionarisch besser als seine Niederlage bezeichnen müßte); 6. als Vorherrschaft des Europäismus in der Entdeckungsmision (im unduldsamen Zeitgeist, spanischen Herrschaftsbereich, in Südafrika und Portugiesisch-Indien, Japan, Aethiopien und Malabar); 7. Hochblüten der Akkommodation in der indischen und chinesischen Praxis wie bei den amerikanischen Naturvölkern des 17. Jh.; 8. unter der Weltherrschaft der weißen Rasse im 19. Jh. bei den kulturarmen Völkern und niederen Schichten; 9. Anbruch einer neuen Zeit infolge der steigenden Rassenemanzipation Indiens, Chinas und Japans wie der Neger und Mohamedaner. In den allgemeinen Grundlinien sind die Ergebnisse richtig und neben meiner Missionsgeschichte auch unsere Spezialuntersuchungen in der ZM und anderswo herangezogen, aber doch nicht hinreichend die Belege im einzelnen gebracht.

Der II. systematische Teil will Akkommodation und Europäismus in ihrer erstrebenswerten Verknüpfung nach den theoretisch-praktischen Postulaten darstellen: 1. Begriff, Berechtigung und Notwendigkeit der Akkommodation und in etwa des Europäismus; 2. allgemeine Richt- und Grenzlinien (Verkörperung des Berufsideals im Glaubensboten, Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum, äußere Erscheinung und christlich-europäische Kultur, andererseits Beibehaltung der europäischen Formen in der Lateinsprache, Philosophie, Liturgie und kirchenrechtlich); 3. unter Völkern niederer Gesittung (der schwächste Teil trotz der Benützung von Dufonteny usw.); 4. in den Ländern des Islam (nach den Grundsätzen von Lavigerie usw.); 5. in der östlichen (gemeint fernöstlichen) Kulturwelt (für die fremden Glaubensboten, einheimischen Priester, Ordensleute und Christen, in der Glaubensverkündung und als künstlerische Anpassung unter Anführung der Gründe Für und Wider mit den Folgerungen); 6. gegenüber den orientalischen Kirchen in der Unionsbewegung usw.; 7. Rückblick und Ausblick. Auch hier gilt, daß außer meiner Missionslehre manche Einzeluntersuchungen z. B. der Löwener Missionswoche benützt und zitiert werden, aber dennoch nicht quellenmäßig genug und m. E. auch nicht weitgehend genug hinsichtlich der Akkommodation wegen der europäischen Einschränkungen, wie schon die Ausführungen des Vf. in den KM und seinem Upadyayawerk in dieser Richtung lagen.

Schmidlin.

Johanns, Pierre, S. J., *Vers le Christ par le Vedanta*. I.: Cankara et Ramanuja. Traduit de l'Anglais par Michel Ledrus S. J., p. XI et 252. Louvain Museum Lessianum, 1932.

Die in diesem Buche vereinigten Abhandlungen erschienen zuerst in der Monatsschrift *The Light of the East* (Calcutta), in der sich sanskritkundige Missionare bemühen, die Lehre des Katholizismus in Verbindung mit einer vertieften philosophischen und theologischen Erfassung und Ausdeutung der indischen Gedankenwelt der hinduistischen Intelligenz näher zu bringen. Nach dem Verf. gibt es keine wichtigere These des Aquinaten, welche sich nicht irgendwie in der weiträumigen Philosophie des Vedanta wiederfände. Es bleibt indes der grundlegende Unterschied bestehen, daß die betreffenden Anschauungen in der Vedanta systemlos, unorganisch neben einanderstehen, bei Thomas aber wesentliche Teilglieder einer einheitlichen, umfassenden Wahrheit und Grundanschauung sind. Mit tiefem Verständnis weist P. Johanns darauf hin, daß in der Vedanta der innere Wahrheitsausgleich fehlt, indem die einzelnen Teilwahrheiten so überbetont und ausgedehnt werden, daß sie den Bereich anderer Erkenntnisse und Wahrheiten

zu unrecht verengen. Der Verf. greift aus der indischen Geisteswelt zwei außerordentlich markante Gestalten heraus, Cankara (8. Jahrh. n. Chr.) und Ramanuja (12. Jahrh. n. Chr.). Bei der Entwicklung des Lehrinhaltes der Cankara-Philosophie wird vor allem Nachdruck auf die Herausarbeitung der Gottesidee gelegt. P. Johans kommt zum Ergebnis, nicht zuletzt durch die Interpretation des Tattvamasi, daß hier weder ein subjektiver noch ein objektiver Pantheismus gelehrt werde, sondern die Geistigkeit Gottes, dem die Fülle der Wahrheit, Schönheit und Güte zukomme und der, unbegreiflich in sich, nur einer analogen Erkenntnis unsererseits zugänglich sei. Schwieriger liegen die Dinge im Systeme Ramanujas. Auf dem Hintergrunde eines latenten Pantheismus wird die Gottesidee allseitig entwickelt, Brahma erscheint als der letzte Träger von allem, in wesenhafter Unveränderlichkeit und Unendlichkeit als akzidentelle Causalität und als Persönlichkeit usw. Trotz pantheistischer Grundlage wird die Persönlichkeit Gottes in sich, in seinen Attributen, wie in seinen Beziehungen zur Welt mit allem Nachdruck behauptet. Denn Gott ist wesenhaft Erkenntnis. Es gibt also ein erkennendes, göttliches Ich, das gleichzeitig Träger von Emotionen und Wünschen ist, ohne dadurch irgendwie in Abhängigkeit zu geraten. Die Seele, ein Ebenbild Gottes, stellt die Attribute Gottes in ihrer endlichen Art dar. Sie ist Substanz, doch im Hinblick auf Gott nur Modus. Trotz ihrer endlosen Vergangenheit ist die Seele noch nicht im Besitze ihrer Vollkommenheiten. Denn egoistische Taten, die sie vollbrachte, unterwarfen sie der Materie, der Schuld und der Notwendigkeit einer reinigenden Seelenwanderung. Die Welt dient zur Strafe der Seele. Gott ist zwar der Ursprung der Welt, aber er trägt für sie keine Verantwortlichkeit, weil er nur schuf, was die Seele egoistisch begehrte. Das tiefe Leid der Welt weckt im Sünder eine reuige Haltung und weckt in Gott barmherzige und verzehrende Liebe. Beides zusammen löst die Seele schließlich aus ihrer leidhaften, verhängnisvollen Situation. Die Seele entwindet sich, vor allem in der „Bhakti“ ihren irdischen Verirrungen und Verwirrungen und findet ihren Wesenszusammenhang mit Gott wieder. Das Endergebnis aus der Philosophie Cankaras und Ramanujas, die nach dem Verf. mit einander auszugleichen wären wie Aristoteles und Plato, ist daß sie auch in ähnlicher Weise für das Christentum fruchtbar gemacht werden könnten. Cankara entwirft einen hohen Gottesbegriff, aber zur Welt findet er kein richtiges Verhältnis. Nach Ramanuja ist die aktuelle Welt ewig, aber die ideale geht ihr logisch voraus. In der Uebereinstimmung der Realität mit der Idealität liegt die ewige Seligkeit. Die Seele kann sich in der idealen und realen Ordnung realisieren. In der idealen Welt begegnen Gott und Seele einander in gegenseitiger Liebe. Auch Ramanuja findet kein eindeutiges Verhältnis zur Welt. Aber was bei Cankara und Ramanuja fehlt, ließe sich aus andern Teilen des Vedanta ergänzen. So ergibt sich, daß neben vielen andersartigen Gedankengängen starke Ströme des indischen Geisteslebens in ideeller und seelischer Bereitschaft bis zu den Toren der Offenbarung führen. Es folgt daraus für die Missionare die Notwendigkeit ihrer Durchforschung und ihrer Confrontierung mit der christlichen Philosophie, die auch ihrerseits aus solcher Auseinandersetzung starke Antriebe erfahren würde.

J. P. Steffes.

Kleinere Besprechungen.

Mit wissenschaftlicheren Ansprüchen, aber im Grunde nicht über die beim Vf. bekannten Theorien hinausgehend und ohne jeden quellenmäßigen Apparat bietet der katholische Akademikerverband in seiner „Bücherei des Kathol. Gedankens“ (Buch 11, 59 SS. 12 für 1,20 Mk.) die Straßburger Rektoratsrede von Prof. Albert Ehrhard über das Christentum im römischen Reich bis Konstantin in neuer Aufmachung für eine breitere Öffentlichkeit. Mit der ihm eigenen geistvollen Pragmatik und Großzügigkeit schildert das Büchlein zuerst die innere