

es heute viel zu wenig Leute, die das tun könnten, da die Priestererziehung auch in Indien immer noch im Geist europäischer Scholastik geschehe. Wenn die Kirche ihren universalen Anspruch an die Welt verwirklichen will, ergänzte Houang, muß sie zunächst ihr eigenes Gewissen erforschen und z. B. erkennen, daß es nicht angeht, Kirchengeschichten zu schreiben, in der viele hundert Seiten Europa, aber nur drei Seiten Asien berücksichtigen. Es ist gut, so meinte er, Thomas oder den Codex Juris Canonici zu studieren, aber es ist zugleich wichtig zu erkennen, daß China Sünden und Unsittlichkeiten hat, über die sowohl bei Thomas als auch im Codex nichts gesagt wird, auf die aber die Kirche, wenn sie Weltkirche ist, ihr Augenmerk zu richten und für die sie Gesetze bereit halten müßte.

Die Inder erwarten von den Christen Europas aber in erster Linie etwas viel Schlichteres: sie erwarten von ihnen das *heilige Leben*, sie brauchen nicht den europäischen Luxus, sondern Menschen mit einer solchen Lebensweise, wie sie z. B. Ghandi gehabt hat, der gerade durch seine Armut die Menschen von seinen Zielen überzeugte. „Europa sollte sich in seinen Christen geistiger führen“, war auch die Bitte des Arabers.

Die Völker erwarten von Europa Respektierung ihrer Freiheit und Förderung ihrer eigenen Entwicklung, von den Christen aber ein „Lächeln“ bei der menschlichen Begegnung. „Mancher ist zum Kommunismus gekommen, weil er keinem Christen begegnet ist“ (Houang). Sie erwarten von ihnen „die glühende Liebe“, die heute besonders die chinesischen Christen nötig haben. Denn ihr Herz ist zerrissen von der Liebe zu ihrem Vaterland, das die Christen ausschließt, und von der Liebe zu Christus, von dem sie glauben, daß er die einzige Rettung ihres Landes ist. Prof. Houang rief die Christen in Europa auf, sich der Chinesen anzunehmen, die um ihres Glaubens willen in Europa zu Gast sein müssen. Er rief sie auf zur praktischen Hilfe, vor allem aber zum Gebet. Dieses Gebet allein kann den christlichen Chinesen in ihren Versuchen beistehen. Es sind schwere Versuchen: die Versuchung, an eine antikommunistische Armee anstatt an den Sieg Christi zu glauben, die Versuchung, im fremden Lande „Hütten zu bauen“, die Versuchung, das Christentum als nationalen Messias für China anzusehen. —

Viele der studentischen Hörer haben in diesem Jahre in Gemen zum ersten Male das „De profundis“ der Missionsländer vernommen und die Sehnsucht nach dem „neuen Lied“, das der *einen* Kirche zu singen aufgegeben ist. Mehr aber als alle Worte und Diskussionen verband die christlichen Vertreter ihrer Länder und Nationen das gemeinsame Gebet. Unvergessen bleiben die abendlichen Stunden in der Burgkapelle, in der das Vaterunser in 22 Sprachen erklang und Marienlieder in ebensovielen Sprachen gesungen wurden.

DR. WINFRIED PETRI, SCHLIERSEE

#### EINE NEUE GESCHICHTE DER INDISCHEN PHILOSOPHIE <sup>1</sup>

Für eine Geschichte der indischen Philosophie besteht im deutschen Sprachgebiet ein dringendes Bedürfnis. Außer den kurzen einbändigen Darstellungen von O. Strauß (1925) und H. v. Glasenapp (1949), die zudem mehr deskriptiv als historisch gehalten sind, gibt es nur einzelne monographische Arbeiten, meist aus älterer Zeit (H. Oldenberg!), die weder eine allgemeine Einführung in die indische Geistesgeschichte noch einen alle Epochen umfassenden Überblick zu

<sup>1</sup> Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Bd. Salzburg 1953. Otto Müller Verlag. XLIX u. 496 Seiten.

geben vermögen. Das an sich bedeutende Werk von *P. Deussen* (1894 ff.) liegt schon Jahrzehnte zurück und ist zu stark dem späteren Vedānta verhaftet, um für die Zeit der frühen Upaniṣaden als unvoreingenommen gelten zu können. Das in englischer Sprache geschriebene vierbändige Werk von *S. Dasgupta* (1922 ff.) ist zwar eine überaus nützliche Materialsammlung und für den tiefer Eindringenden unentbehrliche Fundgrube von Handschriftenzitataten und Lehrmeinungen, entbehrt jedoch der straffen systematischen Ordnung und Prägnanz, die dem europäischen Wissenschaftler vertraut ist; außerdem ist es teilweise vergriffen und für Privatleute kaum erschwinglich. Demgegenüber legt der bekannte Wiener Indologe jetzt den I. Band eines Werkes vor, das sich durch Schärfe der historischen und philologischen Methode, Klarheit des Stils und Sachlichkeit des Urteils der besten Tradition deutscher Forschung würdig einreihet, dabei aber so handlich und preisgünstig gestaltet wurde, daß man hoffen darf, es wird die große Verbreitung, die man ihm wünschen muß, auch tatsächlich finden.

Der Vf. hatte ein dreifaches Ziel vor Augen: Er wollte (1) eine Gesamtdarstellung der indischen Philosophie bis auf die Gegenwart geben, dabei (2) wirklich das Wesen und die Entwicklung der einzelnen Systeme schildern und die Ergebnisse seiner dreißigjährigen Forschungsarbeit auf diesem Gebiet (3) möglichst gut lesbar auch einem weiteren Kreis zugänglich machen. Soweit man nach dem I. Bande urteilen kann, hat er dieses Ziel erreicht. Am ehesten ist das Werk Fr.s mit *Hans Lietzmanns* „Geschichte der Alten Kirche“ zu vergleichen. In beiden Fällen kann nur der Fachgenosse ermessen, wieviel Arbeit, Mühe und Scharfsinn sich hinter der schlichten und ansprechenden Darstellung verbergen. Wissenschaftlich ist besonders anzuerkennen: die selbständige Arbeit aus den Quellen heraus (allerdings leider ohne Berücksichtigung von Handschriften) und der ständige Blick auf die Entwicklung und Wechselwirkung der philosophischen Strömungen. Gerade darin unterscheidet sich das vorliegende Werk von manchen Vorgängern und spiegelt auch den allgemeinen Fortschritt der indischen Philologie in den letzten Jahrzehnten wider, die immer mehr von der monographischen und deskriptiven zur enzyklopädischen und historischen Betrachtungsweise übergeht, wie es die Erschließung neuer Quellen und Zusammenhänge mit sich bringt. Ursprünglich hatte Fr. ein umfangreiches Handbuch mit ausführlicher Behandlung aller bisherigen Forschungsergebnisse und weitläufigen Quellen- und Literaturangaben geplant. Die statt dessen gewählte Beschränkung zwang ihn zum Verzicht auf eingehende Rechtfertigung seiner speziellen Auffassungen (siehe dazu aber die Vorbemerkungen in den einzelnen Abschnitten des Literaturverzeichnisses!), auf alle Polemik und auf Behandlung außerindischer Einflüsse. Gerade dieses letzte wird man bedauern, darf aber annehmen, daß das Werk an Lesbarkeit und Übersichtlichkeit dadurch nur gewonnen hat. Der Vf. hat es streng vermieden, europäische Fragestellungen und Formulierungen in die indischen Gedanken hineinzufragen. Pointiert geistreiche Wendungen wird man vergeblich suchen; dafür sind vorzügliche kurze Zusammenfassungen der Ergebnisse am Schluß der einzelnen Abschnitte zu finden. Ebenso geht jedesmal ein Überblick über die äußere Geschichte und die Quellen voraus. Wichtige Textstellen werden im deutschen Wortlaut zitiert. Auch die philosophischen Termini sind grundsätzlich — und zwar sehr gut — übersetzt; in Klammer ist der indische Ausdruck beigefügt. Am Ende des Buches stehen Literaturhinweise und über 200 Anmerkungen. Das zwölfseitige Register ist aufgeteilt in Namen, Sachen und indische Termini (letztere in der Reihenfolge des Sanskrit-Alphabets). Damit ist auch für den Philologen alles getan, was in dem gegebenen Rahmen möglich war.

Der „Geschichte der indischen Philosophie“ ist eine „Einführung in indisches Denken“ aus der Feder von *Leo Gabriel* vorausgeschickt, deren Wortpointen gegenüber dem schlichten Stil Fr.s etwas eigenartig anmuten. Auch wird man nicht jeder Ansicht *Gabriels* ohne weiteres zustimmen. Etwa, daß das nachupanisadische indische Denken eine Abfall- und Deszendenzform dieser ersten Spekulation sei [XXIX], oder daß die Selbsterlösung des Menschen erst vom Buddha verkündet sei [XXXIII]. Die Bedeutung von Atomismus wie insbesondere Theismus kommt gegenüber der „vedischen“ Alleinheitslehre etwas kurz. Und sind Sāmkhya und Buddhismus wirklich nur „Kontrastfiguren“ zu dieser Lehre [XXX]? Immerhin ist das positive Bemühen um eine verdiente Würdigung des indischen Denkens von rein philosophischer Seite her sehr stark anzuerkennen und hebt sich angenehm von der auf Ignoranz und abendländischen Hochmut gegründeten ästhetisierenden Graecomanie mancher Geisteswissenschaftler ab, in die auf sachliche Art eine Bresche zu schlagen sowohl den beiden Autoren als auch dem Referenten gelegen ist.

Nach dem eigenen Vorwort Fr.s kommt dann eine Einleitung über Perioden und Überlieferung der indischen Philosophie. Der Vf. setzt den Durchbruch theistisch-religiöser Strömungen, der schließlich zum modernen Hinduismus führte, in Parallele zu dem Eindringen des Hellenismus in der griechischen Philosophie und unterscheidet drei Perioden: 1. die Philosophie der älteren Zeit, die in den klassischen Systemen gipfelt und bis etwa 1000 n. Chr. reichte, 2. die Philosophie der späteren Zeit, von der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bis zur Gegenwart — und 3. Ansätze neuen indischen Philosophierens unter dem Einfluß europäischer Vorbilder in den letzten Jahrzehnten. Den großen Vedānta-Lehrer Sankara versetzt er offenbar an den Beginn der 2. Epoche, obwohl er vielleicht doch eher noch der 1. zuzuordnen wäre. Deren Darstellung beginnt in dem vorliegenden Bande mit der „Frühzeit“ (Veda, Epos, Anfänge des Yoga, Buddha, Jina) und bringt dann aus der „Zeit der Systeme“ noch Sāmkhya und klassisches Yoga. Im ganzen darf das Buch für sich selbst sprechen. Nur folgende Bemerkungen seien gestattet.

Die Wasserlehre (49) reicht nach den Studien von *H. Lüders* über Varuṇa, die Fr. nicht mehr benutzt hat, bereits bis in die eigentliche vedische Zeit zurück. Interessant ist der Gedanke, daß die Seelenwanderung in ihrer ältesten Form einen ständig wiederholten Wechsel zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben darstellte (50). Sehr beachtlich scheint dem Ref. die Verbindung der Feuerlehre mit dem Brahman-Begriff über agni vaiśvānara (72) und die Vermutung, daß die Lehre, nach der aus dem Atem (prāṇa) die Lebenskräfte und Organe des menschlichen Körpers und aus diesem wieder die Welten hervorgehen, durch dem Mythos vom Urmenschen (puruṣa) angeregt sei (86). In den Ausführungen über die alte Philosophie im Epos, insbesondere den Mokṣadharmā, erkennt man viel fruchtbare Quellenarbeit des Vf. Hier sind wesentliche Fortschritte gegenüber früheren Forschern erzielt worden, die wohl Bestand haben werden. Hervorgehoben sei: die Aufdeckung von Wurzeln der im Jaina- und Vaiśeṣika-System zu findenden naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise in dem Gespräch zwischen Bhṛgu und Bharadvāja (Mbh. 12, 183—187 [124 ff.]), die klare Unterscheidung zwischen tapas (Askese) und Yoga (134) und das tiefe Verständnis für die Auffassung vom psychischen Organismus (107) und die ethische Bedeutung der Verbindung von Sinnesorganen und Objekten (111), woraus sich auch eine Verknüpfung des Buddhismus mit früheren Vorstellungen ergibt.

Die Behandlung des Buddhismus beschränkt sich im vorliegenden Bande auf die Lehre des Buddha selbst. Der Vf. legt überzeugend dar, wie hinter den von ihm als ursprünglich angesehenen Konzeptionen eine starke Persönlichkeit durch-

schimmert, die weder ganz neue philosophische Gedanken noch unfruchtbare Spekulationen wollte, auch kein einheitliches System geschaffen hat, wohl aber in der Erlösungslehre neue Wege gegangen ist, wobei sich mehrere Stufen der inneren Entwicklung im Lebenswerk des Buddha abzeichnen: Am Anfang steht die Verkündung der vier edlen Wahrheiten — und am Ende die ausführliche Darstellung des Erlösungsweges. Die Schwerverständlichkeit der wichtigen Lehre vom abhängigen Entstehen (*pratityasamutpāda*) wird durch die darin erfolgte Verschmelzung von „Durst“ und Nichtwissen als Ursachen des Leides begründet (211). Den landläufigen Auffassungen, der Buddha habe die Existenz von Ich und Seele geradezu geleugnet und das Nirvāṇa sei gleich „Vernichtung“, tritt Fr. mit Recht entgegen, indem er sagt, daß solche Fragen damals als für die praktische Erlösung irrelevant bewußt vermieden wurden (225).

In der Darstellung der Jaina-Lehre lehnt sich der Vf. an *W. Schubring* an und zeigt, wie bei weitgehender äußerlicher Übereinstimmung mit dem Buddhismus doch innerlich die größte Verschiedenheit obwaltet (252; 262). — Am Schluß dieses Kapitels stehen noch kurze Bemerkungen über die deterministische Lehre der Ajīvika-Sekte (271).

Großen Raum beansprucht die Behandlung des Sāṃkhya, die ausschließlich auf die epischen Texte gestützt ist (474). Nach Ansicht von Fr. geht die im Hinduismus später so weit verbreitete Auffassung des göttlichen Geistes als männlich und seiner Schöpferkraft als weiblich auf *Pañcaśikha* zurück, der Seele (*ātman*) und Urmaterie (*prakṛti*) als Mann und Weib einander gegenüberstellte und aus dieser Gegensätzlichkeit ihre Verschiedenartigkeit herleitete (316). Religionsgeschichtlich nicht minder interessant sind die Ausführungen darüber, wie sich in Indien die Psychologie im Anschluß an die Erlösungstheorie entwickelt hat (324) — nicht nur im Sāṃkhya, sondern auch etwa im Buddhismus. Die Lehre von der dreifachen Bindung und Erlösung stammt aus dem *Vaiśeṣika*. Diese Vorstellung, daß die Verstrickung in den Wesenskreislauf durch 3 Ursachen — nämlich Nichtwissen, Leidenschaften und Werke — bewirkt werde, anstatt durch Nichtwissen allein, konnte sich aber im Sāṃkhya nicht halten (339). Ebenso originell wie einleuchtend ist die Vermutung Fr.s, daß die Reinstoffe (*tanmātrāṇi*) nur Lückenbüßer in der späteren Evolutionsreihe seien, die erst unter dem Druck äußerer Angriffe auf die Lehre konzipiert wurden (348).

Sehr beachtlich in philosophischer und theologischer Hinsicht ist die vom Vf. herausgearbeitete Sāṃkhya-Lehre, nach der das Interesse der Seele den Anstoß zum Wirken der Materie gibt (375). „Solange die Seele nicht erlöst ist, hat die Urmaterie ihr gegenüber die Verpflichtung, für sie zu wirken und ihre Erlösung herbeizuführen, und diese Verpflichtung ist es, welche die Welterschöpfung veranlaßt . . .“ (406). Neben dieser Verpflichtung (*adhikāra*) stehen als zweite Ursache des Weltgeschehens die Werke (406). Im übrigen beruht die scheinbare Verstrickung der Seele in das Dasein auf einem Irrtum, den es nur zu beseitigen gilt (379). Das ganze Weltspiel nimmt ein Ende, „sobald sich die Seele die erlösende Erkenntnis angeeignet hat, welche ihr die Materie durch ihr Wirken vermitteln will“ (380). Es wäre eine dankbare Aufgabe, diese Gedanken mit dem Illusionismus des — im Gegensatz zum dualistischen Sāṃkhya — extrem monistischen *Vedānta* zu konfrontieren. Vielleicht wird Fr. in einem späteren Bande darüber selbst etwas sagen.

Das klassische Yoga-System des *Patañjali*, dem der letzte Teil des Schlußkapitels gewidmet ist, war wie der Buddhismus in erster Linie praktisch interessiert. Seine theoretischen Anschauungen decken sich weitgehend mit denen des Sāṃkhya (409). Die wichtigsten neuen Gedanken entstammen, neben einigen Anregungen aus dem *Vaiśeṣika*, dem Buddhismus — insbesondere der Schule

der Sarvāstivādin (412). Neben psychologischen Begriffen ist hier vor allem die Lehre von der Umwandlung (pariṇāma) zu nennen (414), wonach Seiendes nur aus Seiendem entsteht. Theologisch interessant ist das Aufkommen des Gedankens an einen höchsten Gott (īśvara), dessen Wirken durch Mitleid veranlaßt ist und der dem Yogin seine Gnade zuwendet. Solche theistischen Elemente sind dem Yoga aber, wie Fr. sehr richtig betont, ursprünglich fremd und nur äußerlich eingefügt (425). Dies wird die Behandlung der eigentlichen theistischen Systeme in einem späteren Bande deutlich zeigen.

## AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

J. HOFINGER SJ, MANILA

### BAUSTEINE ZU EINER MISSIONSKATECHETIK

*Im Anschluß an Jungmanns „Katechetik“ \**

Immer wieder hört man Klagen, selbst in gut entwickelten Missionsgebieten fehle es noch vielfach an gediegenen katechetischen Handbüchern<sup>1</sup>. Gewiß darf man daraus allein noch nicht auf mangelhafte katechetische Ausbildung des Missionspersonals schließen. Missionare und Missionshelfer erhalten ihre katechetische Ausbildung eben meistens im lebendigen Unterricht. Der kann natürlich auch ohne Textbuch ausgezeichnet sein. Aber selbst dann dürfte es gut sein, den Missionaren und Katechisten für ihre spätere Wirksamkeit eine gute gedruckte Zusammenstellung der Missionskatechetik mitzugeben. Doch wird man kaum übersehen können, daß die katechetische Ausbildung der künftigen Glaubensboten streckenweise noch reichlich zu wünschen übrig läßt. Daß es noch oft genug an der klaren Erkenntnis der leitenden Grundsätze und an einer gediegenen methodischen Einführung fehlt. Überall dort könnte ein gediegenes Lehrbuch der Missionskatechetik besonders wertvolle Dienste leisten im Sinne ernster katechetischer Besinnung, zielklarer Anregung und Wegweisung.

Das alles weiß man selbstverständlich auch in Missionskreisen. Aber von der Erkenntnis des Notstandes ist — gerade auch in der Mission — meist noch ein weiter Weg bis zur wirksamen Behebung. Die Frage ist darum wohl so zu stellen: Auf welche Weise kommen wir für die einzelnen größeren Missionsgebiete am ehesten zu katechetischen Handbüchern, welche ihre wichtige Aufgabe wirklich hinreichend erfüllen? So wurde z. B. auf der letztjährigen Tagung der Missionare in Münster (25.—29. Mai) ernstlich der Gedanke erwogen, ob man nicht versuchen könnte, in planvoller Zusammenarbeit zwischen katechetisch geschulten Missionaren und den Fachleuten in der Heimat zum gewünschten Ziele zu gelangen. Die Antwort der Missionare auf diesen bemerkenswerten Vorschlag war ziemlich einheitlich: Wohl müßten katechetische Handbücher schließlich in der Mission selber ausgearbeitet werden. Das sei gerade die besondere Aufgabe von katechetischen Arbeitsgemeinschaften, die aus katechetisch geschulten Missionaren wenigstens in jedem größeren Missionsgebiet gebildet werden müßten. Dabei sei der einheimische Klerus möglichst heranzuziehen. Doch schließe das

\* J. A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. Herder, Freiburg Br. 1953. X u. 314 S. — Vgl. ZMR 38, 1954, 171 f.

<sup>1</sup> Über das chinesische Missionsgebiet siehe J. Hofinger SJ, *Die katechetische Situation in China vor 1949*, in ZMR, 1952, 94.