

berichte von Schebesta damit vergleicht. Überhaupt wird der ungeschulte Leser zu leicht den Eindruck erhalten, als ob die Arbeiten von Schmidt in jeder Hinsicht das letzte Wort der Ethnologie darstellten; eine Unterscheidung von gesicherten Ergebnissen und hypothetischen Rekonstruktionen hätte doch wenigstens angedeutet werden sollen. — Die jedem Kapitel beigegebene Bibliographie erleichtert es jedem Interessierten, sich in die behandelten Fragen zu vertiefen; dabei wird manches schon von selbst seine Ergänzung und seinen Ausgleich finden. — Die beiden letzten Kapitel behandeln Probleme der Akkulturation und der missionarischen Integration religiöser Werte der „primitiven“ Religionen.

St. Augustin

Joseph Henninger SUD

Heislbetz, Josef: *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Quaest. disputatae, 33). Herder/Freiburg 1967; 232 S., DM 20,80

Obwohl der Genitiv des Buchtitels recht undeutlich klingt, bietet die Arbeit von H., einem Schüler Karl Rahners, eine gründliche Erörterung der zu einer „Theologie der Religionen“ gehörigen gegenwärtigen Fragemöglichkeiten. Die Untersuchung ist auf weiten Strecken eine Ausarbeitung, Applizierung und dogmengeschichtliche Ergänzung der von Rahner aufgezeichneten dogmatischen Perspektive sowie ein Resümee dessen, was die in den letzten Jahren stark angewachsene Literatur vorgetragen hat. — Zunächst wird, vor allem im Anschluß an AT und NT, der universale Heilswille Gottes beschrieben (17—69). Schon hier spielen Begriffe wie Offenbarung, Natur, Übernatur bzw. Gnade, implizit und explizit eine wichtige Rolle. Rahner folgend behandelt Vf. in den weiteren Kapiteln das Verhältnis von Religiosität und Religion, die legitime Pluralität nichtchristlicher Religionen (70—110), den Unterschied zwischen allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte (134—143). Sodann wird die Frage nach der Sünde und Erbsünde bzw dem Bösen (oder der Depravation) in den Religionen aufgenommen (144—175) und in einer vielleicht umständlichen, aber sachlich überzeugenden Weise nachgewiesen, daß die relative heilsgeschichtliche Legitimität nichtchristlicher Religionen nicht im Widerspruch dazu steht, daß in diesen Religionen „illegitime Elemente“ zu finden sind (176—199). Abschließend wird an Hand der traditionellen Problematik der *promulgatio Evangelii* nach der Legitimität der Religionen in der Zeit nach Christus gefragt (200—218). — HEISLBETZ hat sich also sehr viel und sehr Schweres vorgenommen und geht mutig ans Werk. Eine „Theologie der Religionen“ betrifft notwendig immer auch die Kardinalprobleme des christlichen Glaubens als solchen; dies hat H. erneut unter Beweis gestellt, obwohl hier auch die Ansatzpunkte für kritische Erwägungen liegen, die gegen das Buch vorgebracht werden können. M. E. bleibt H. mehr als nötig an dem Modell sowie an den Begriffen und Vorstellungen einer scholastisch konzipierten Theologie orientiert. Eine gewisse Fixierung etwa auf die Erörterung der Erbsünde, auf moral-theologische Aspekte des Naturgesetzes (d. h. dessen absolute Geltung und geschichtliche Vermitteltheit) sowie auch eine stark spekulative Diskussion des Offenbarungsbegriffs u. a. belasten die Gedankenführung und verhindern es, daß neue Fragen und Einsichten entwickelt werden. Andererseits ist freilich die Intention, die nichtchristlichen Religionen möglichst positiv zu würdigen und die dieser Absicht entgegenstehenden traditionellen Bedenken und Hemmungen zunächst system-immanent aufzuarbeiten, sehr wohl berechtigt und immer wieder erforderlich; bei dieser Bemühung gelingen H. vorzügliche Einzelanalysen, z. B. zur Frage der „Natur-

sakramente“ (113—123), der „Uroffenbarung“ und des „Mythos“ (123—134), der promulgatio (205—212).

Es kann hier nicht im einzelnen auf die zahlreichen interessanten und wichtigen Probleme eingegangen werden, die das Buch aufwirft, andeutet, „impliziert“. Nur einiges möchte ich besonders erwähnen: H. spricht häufig von den Religionen als „konkreten Heilswegen“; zwar werde ich des öfteren von ihm zustimmend zitiert (so daß ich mich über ein hohes Maß von Übereinstimmung freue), doch geht H. mit unüberhörbarem Schweigen über meine Unterscheidung der Heilswege hinweg, ohne sie auch nur zu referieren (ich erwähne dies wirklich nur, weil es zur Sache gehört); für so miserabel aber kann ich meinen Vorschlag immer noch nicht halten. Der Grund für dieses Vorgehen ist vielleicht darin zu sehen, daß H. einen im Grunde arg traditionellen Begriff von Offenbarung verwendet, der übrigens bisweilen in einer kaum noch verstehbaren Sprache vorgebracht wird (vgl. 136—138). H. unterscheidet zwischen „natürlicher“, „allgemeiner“ und geschichtlicher Offenbarung, doch bleiben diese Differenzierungen für mich ziemlich abstrakt und phänomenfern. — Häufig spricht Vf. von der Zusammengehörigkeit von Religion und Volk und von der Pflicht des Nichtchristen, seiner „völkischen“ Religion anzugehören (vgl. 91, 95 f, 98, 176, 213). Diese Redeart ist mindestens insofern mißverständlich, als doch die bedeutenden Religionen, die es unserer Theologie wirklich schwer machen, keine Volksreligionen, sondern Universalreligionen sind und zudem homogene Zonen „völkischer“ Religion kaum noch existieren. — Die spezifische Problematik des Islam als einer Religion post Christum natum wird nicht verfolgt. — Die Grundthesen, daß Religion eine Weise der Beziehung zu „Gott“ darstellt (78) und Religiosität sich nach dem Willen Gottes immer in Religion äußern soll (70), erscheinen mir als allzu selbstsicher. (Aber auch in anderen Fragen, z. B. bei der Diskussion des Themas, unter welchen Bedingungen Gott die Polygamie tolerieren könne und warum [193—197]), spricht H. von der Position eines theologischen Totalwissens aus, dem ich persönlich nicht folgen kann.) Die Frage, ob eine a-religiöse Darstellung dessen, was „Religion“ meint, möglich und gerade als solche auch Heil erschließend ist und vielleicht sogar „gottgewollt“ (um dieses schlechte Deutsch zu verwenden), wird leider nicht hinreichend untersucht; dies ist entschuldbar, insofern die Frage nicht exakt zum Thema des Buches gehört, aber mir drängt sie sich bei der Lektüre auf, und da auch manches sonst nicht Erwartete behandelt wird, hätte sie hier doch einige Aufmerksamkeit verdient.

Es könnten noch weitere Bedenken angegeben werden, die auch eine Reihe von Details betreffen, z. B. die Ausführungen über Polytheismus, Magie, „Religion und Moral“ (158—169), exegetische Einzelurteile (etwa 144 f), die Bezeichnung „Polytheist“ ist Sokrates (108), die nicht weiter erläuterte Bedeutung und Funktion der Ansicht, Gott habe seine explizit geschichtliche Offenbarung „durch Wunder garantiert“ (138, 173, 201). Die Terminologie „legitim“ und „illegitim“ erscheint mir immer weniger geeignet, da sie Gott einseitig zum legislator stilisiert. — Vor allem scheint es mir notwendig (das gilt allerdings auch, ich gebe es zu, für meine eigene Arbeit, die 1962/63 geschrieben wurde), jene Probleme, die sich aus einer kritisch-hermeneutischen (demythisierenden) Reflexion sowie aus dem Ereignis der Säkularisierung ergeben, bei der theologischen Interpretation der Religionen künftig stärker als bisher mitzubedenken. Insofern jedoch die dogmatische Erörterung eines so wenig erschlossenen Themas wie der „Theologie der Religionen“ damit zu beginnen hat, die in der bisherigen theologischen Denk- und Sprechweise bereitliegenden Möglichkeiten auszuschöpfen, muß gesagt wer-

den, daß die Arbeit von HEISLBETZ eine nützliche Zusammenschau darstellt und für weitere Studien äußerst wichtige Anregungen und Hinweise bietet, die nicht zuletzt für die Missionswissenschaft von zentraler Bedeutung sind. Man wird H. auch darin zustimmen, daß eine „wissenschaftstheoretische Klärung“ des Verhältnisses von Religionswissenschaft und Theologie erforderlich ist (vgl. 220 f).

Bonn

H. R. Schlette

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie — International Yearbook for the Sociology of Religion, hrsg. von Joachim Matthes u. a., Bd. 5. Westdeutscher Verlag/Köln und Opladen 1969; 196 S., DM 39,—

Diese Lieferung der nunmehr bekannten und geschätzten Veröffentlichung (vgl. ZMR 1968, 237f und 1969, 182) bietet zehn gediegene Beiträge zum Thema *Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern* als Teil I zu dem weiter gespannten Arbeitstitel *Religion, Kultur und sozialer Wandel*. Die Bedeutung der Thematik für die Missionswissenschaft liegt auf der Hand. Die noch in Unterentwicklung gehaltenen Länder der Dritten Welt, vorab Lateinamerika, weisen eine stattliche Zahl von Veröffentlichungen zum Thema auf. Leider kommen in diesem Band nur Asien und Afrika zur Behandlung, Lateinamerika bleibt ganz außer Betracht. Warum wohl? Dort stellen sich doch die Probleme mit erhöhter Vehemenz. Auf zwei missionstheoretische Beiträge sei eigens verwiesen: A. CAMPS, *New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries* (182—193; deutsche Zusammenfassung: 194); J. S. ROUCEK, *The Roles and Criticisms of the Christian Missions in Africa* (156—179; deutsche Zusammenfassung: 180 f).

Münster

Werner Promper

Loiskandl, Helmut, SVD: *Edle Wilde, Heiden und Barbaren*. Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen (St. Gabieler Studien, 21). St. Gabriel-Verlag/Mödling bei Wien 1966; 220 S., DM 14,50

Diese Dissertation (München) behandelt eine methodische Frage der Sozialpsychologie: die Wertung der Fremdkulturen. Dieses wichtige Problem stellt sich stets bei der Annäherung an fremde Völker und Kulturen (Entwicklungshilfe, Mission). Vf. hat eine Unmenge Autoren (vornehmlich ARNOLD GEHLEN und TALCOTT PARSONS) und Ansichten zum Vergleich und zur Klärung dieser Frage herangezogen. Fremdheit nennt er eine Kategorie der grundsätzlichen Andersartigkeit. Er geht dabei ausführlich auf Stämme grundkultureller Art in Afrika ein (Pygmäen und Buschmänner in ihren Beziehungen zu Negern und Europäern und umgekehrt). Gerade bei diesen kleineren Gruppen tritt deutlich ein hoher Integrationsgrad im kulturellen Verhalten zutage; bei der Differenzierung höherer Kulturen besteht eine größere Individualisierung und daher innerhalb der Gruppe eine größere Distanz. Für den außerhalb der Gruppe stehenden Beobachter deutet bereits die Anerkennung einer sozialen Rollenstruktur (die im Grunde bei jeder Kultur vorhanden ist) auf eine gewisse Vertrautheit mit diesen Fremden hin. Wenn man eine andersgeartete Gruppe nur als eine Ganzheit (z. B. nur als *Arbeiter*) qualifiziert, kann man daraus schließen, daß man geistig Abstand genommen hat. Dieses Verhalten kann man auch ethnischen Gruppen gegenüber annehmen; man betrachtet diese dann als „Wilde, Heiden und Barbaren“. Gewöhnlich findet da kaum Kulturaustausch statt. Eine solche Einstellung war bereits bei den Ägyptern, Griechen, Römern, Juden sowie im christlichen Mittel-