



N12<518362524 021

N12<501462738 021



ubTÜBINGEN



Prof. Barth ✓

Z 71/728

622
Faulref.
TR

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

55. JAHRGANG
JANUAR 1971 · HEFT 1

Inhalt

ACHILLES MEERSMAN, O.F.M.: The Suppression of Konkani in Goa 1
Berichte: Zur „Theologie der Religionen“ 19 · Literaturbericht 33 · Mitglieder-
versammlung 38 · Neue Satzung 39 · European Conference on Mission Studies
(Oslo) 41
Mitteilungen 42 · *Besprechungen* 43 · *Eingesandte Bücher* 80



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

U.P. 1971
1. JAN. 1971

GK I 85

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin
in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Josef Glazik MSC
unter Mitarbeit von
em. Univ.-Prof. Dr. A. Antweiler und P. J. A. Otto SJ

Redaktionsassistent: Dr. Werner Promper

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) ist das Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Sie erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von 320 Seiten. Verkaufspreis für Mitglieder durch Mitgliedsbeitrag abgegolten. Jahrespreis für Nichtmitglieder DM 25,—, für Studenten DM 20,—; Preis je Einzelheft DM 6,50, für Studenten DM 5,20 (im Inland incl. 5,5 % USt).

Für die Redaktion bestimmte Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an die *Redaktion der ZMR, 44 Münster (Westf.), Johannisstraße 8—10.*

Das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.* ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V. R. Nr. 68 eingetragen. Mitglieder können nicht nur Einzelpersonen werden, sondern auch juristische Personen und Körperschaften. *Zahlungen* für das Internationale Institut können überwiesen werden über PSA Köln 6287 (Sparkasse der Stadt Aachen [für Konto Nr. 26 013]), Jahresbeitrag DM 25,—.

Erster Vorsitzender: Univ.-Prof. Dr. BERNWARD WILLEKE OFM (87 Würzburg, Franziskanergasse 7), Zweiter Vorsitzender: Dr. WERNER PROMPER (44 Münster, Josefstraße 2), Schriftführer: P. Dr. REINER JASPERS MSC (44 Münster, Warendorfer Straße 14), Schatzmeister: P. PAUL KOPPELBERG CSSp, Vorsitzender des Deutschen Katholischen Missionsrates und Präsident des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder in Deutschland (51 Aachen, Stephanstraße 35).

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1971 . Printed in Germany

Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Josef Glazik, Münster (Westf.)

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster (Westf.) Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. — Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Druck und Verlag: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

55. Jahrgang
1971



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1971 · Printed in Germany

Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Josef Glazik, Münster (Westf.)

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster (Westf.). — Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Druck und Verlag: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

GKI 85

Inhalt des 55. Jahrgangs 1971

Abhandlungen

<i>Daut, W.</i> : Die „halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts	171
<i>Dumoulin, H.</i> : Theologische Aspekte des christlichen Dialogs mit dem Buddhismus	161
<i>Hacker, P.</i> : The Christian attitude toward non-Christian Religions	81
<i>Meersman, A.</i> : The suppression of Konkani in Goa	1
<i>Waldenfels, H.</i> : Überlegungen zu einer japanischen Theologie	241

Kleine Beiträge

<i>Antes, P.</i> : Justitia — Gerechtigkeit Gottes?	270
<i>Baumgart, W.</i> : Politik und Religion in Syrien im 19. Jahrhundert	104
<i>Heinrichs, M.</i> : Franziskus von Assisi — japanisch?	280
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Le Dieu du Coran et le Dieu d'Abraham	266

Berichte

<i>Antweiler, A.</i> : Biologie der Religion	273
<i>Antweiler, A.</i> : Die Zukunft der Religion	98
<i>Hacker, P.</i> : Berichte zur „Theologie der Religionen“	19
<i>Promper, W.</i> : Literaturbericht	33 108
<i>Seumois, A.</i> : European Conference on Mission Studies (Oslo)	41

Mitteilungen

Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts	38
Satzung des Internationalen Instituts	39
Todesnachrichten (G. Schurhammer SJ, G. Walter OFMCap)	285
Von der Universität Münster	42
Promotionen: Jaspers, Müller	42
Rütti, Vallée	285
Vorlesungsplan SS 1971	116
Vorlesungsplan WS 1971/72	286
Von der Universität Würzburg: Ehrenpromotion Dumoulin	43
Eingesandte Bücher	80

Besprechungen

<i>Aagaard, J.</i> : Mission, Konfession, Kirche (Schütte)	43
<i>Adler, G.</i> : Revolutionäres Lateinamerika (Comblin)	117
<i>Alzheimer, G. W.</i> : Vietnamesische Lehrjahr (Haas)	296
<i>Amalorpavadas, D. S.</i> : Destiné de l'Eglise dans l'Inde (Plattner)	44
<i>Amalorpavadas, D. S.</i> : Post-Vatican Liturgical Renewal in India (Plattner)	45
<i>Amalorpavadas, D. S.</i> : The Theology of „Indirect Evangelisation“ (Waldenfels)	45

Annuaire du Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande (Promper)	117
Atlas zur Kirchengeschichte (Promper)	118
<i>Baraúna, G. (Ed.):</i> Die Kirche in der Welt von heute (Dreier)	67
<i>Bartz, W.:</i> Sekten heute (Grunert)	297
<i>Bates, M. S. (Ed.):</i> China in Change (Haas)	204
<i>Baumgartner, J.:</i> Missionswissenschaft im Dienst der Weltkirche (Otto)	118
<i>Baumgartner, J. (Hrg.):</i> Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft (Camps)	287
<i>Bea, A.:</i> Die Geschichtlichkeit der Evangelien (Rusche)	315
<i>Becker, J.:</i> Israel deutet seine Psalmen (Reinwald)	315
<i>Berkowitz, M. I. / Brandauer, F. P. / Reed, J. H.:</i> Folk Religion in an Urban Setting (Masson)	139
<i>Betti, E.:</i> Allg. Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften (A.-Th. Khoury)	230
<i>Beyerhaus, P. (Hrg.):</i> Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika (P. Gregorius)	218
<i>Beyerhaus, P.:</i> Die Grundlagenkrise der Mission (Masson)	119
<i>Biesterfeld, W.:</i> Der platonische Mythos des Er (Hummel)	298
<i>Blinzler, J.:</i> Die Brüder und Schwestern Jesu (Köster)	316
<i>Boelens, M.:</i> Die Klerikereche in der Gesetzgebung der Kirche (Antweiler)	68
<i>Bornemann, F.:</i> Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes (Haas)	121
<i>Bouche, D.:</i> Les villages de liberté en Afrique Noire française (Harding)	121
<i>de Broucker, J.:</i> Dom Helder Câmara (Gordan)	123
Cahiers des religions africaines 1970 (Murray)	140
<i>Casper, B.:</i> Das dialogische Denken (Grunert)	299
<i>Castelli, E. (Ed.):</i> Le mythe de la peine (A.-Th. Khoury)	219
<i>Cerfaux, L.:</i> Geistliches Itinerarium des hl. Paulus (Ernst)	231
Church Crossing Frontiers (Hastings)	45
<i>Comblin, J.:</i> O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana (Gordan)	204
<i>Comblin, J.:</i> Mitos e Realidades da Secularização (Gordan)	205
<i>Comblin, J.:</i> História de la teología católica (Noemi)	69
<i>Comblin, J.:</i> O Provisório e o Definitivo (Gordan)	70
<i>Comblin, J.:</i> Théologie de la révolution (Antweiler)	198
<i>Conroy, Ch.:</i> Peruvian Journal (Promper)	205
<i>Cook, H. R.:</i> Highlights of Christian Missions (Booz)	205
<i>Cornelis, E.:</i> Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen (Hacker)	19
<i>Creemers, W. H. M.:</i> Shrine Shinto after World War II (Uyttendaele)	140
<i>D'Antonio, W. / Pike, F. B. (Ed.):</i> Religión, revolución y reforma (Promper)	200
<i>Devanandan, P. D. / Thomas, M. M. (Ed.):</i> Christian Participation in Nation-Building (Mattam)	46

<i>Delekat, L.</i> : Phönizier in Amerika (Loretz)	220
<i>Dumoulin, H. (Hrg.)</i> : Buddhismus der Gegenwart (Van Bragt)	220
<i>Dumoulin, H. (Hrg.)</i> : Christlicher Dialog mit Asien (Van Bragt)	221
<i>de Egaña, A. (Ed.)</i> : Monumenta Peruana V (Promper)	207
<i>Eggert, J.</i> : Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika (Bühlmann)	207
<i>L'Eglise Orthodoxe Roumaine</i> (Luykx)	311
<i>Enomiya-Lassalle, H. M.</i> : Zen-Meditation für Christen (Van Bragt)	222
Enseignement catholique dans le monde (Bühlmann)	123
<i>Enzler, F. (Hrg.)</i> : Priester — Presbyter (Antweiler)	70
<i>Etudes d'histoire africaine I</i> (Brunner)	137
<i>L'Evangile au coeur du développement</i> (Hajjar)	208
<i>Evdokimov, P.</i> : Gotteserleben und Atheismus (A.-Th. Khoury)	312
<i>Färber, K. (Hrg.)</i> : Krise der Kirche — Chance des Glaubens (Gordan)	232
<i>Fiolet, H. / Von der Linde, H.</i> : Fin del cristianismo convencional (Comblin)	71
<i>Follereau, R.</i> : Allein kannst du nicht glücklich sein (Friesenegger)	232
<i>Forster, K. (Hrg.)</i> : Das Christentum und die Weltreligionen (Dörmann)	47
<i>Fries, H.</i> : Herausgeforderter Glaube (Meyer)	71
<i>Fries, H. / Stählin, R.</i> : Gott ist tot? (Meyer)	72
<i>Gheddo, P.</i> : Il difficile camino dell'India (Schütte)	48
<i>Gigon, O.</i> : Die antike Kultur und das Christentum (Grochtmann)	57
<i>Gill, J.</i> : Konstanz und Basel-Florenz (Wiedemann)	73
<i>Gleason, P. (Ed.)</i> : Catholicism in America (Fransen)	124
<i>González de Cardedal, O.</i> : Meditación teológica desde España (Comblin)	73
<i>Govinda, A.</i> : Der Weg der weißen Wolken (Servais)	223
<i>Greschat, H.-J.</i> : Kitawala, Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika (P. Gregorius)	300
<i>Guida delle Missioni Cattoliche</i> (Promper)	208
<i>Gundolf, H.</i> : China zwischen Kreuz und Drachen (Van Hecken)	209
<i>Gusinde, M.</i> : Von gelben und schwarzen Buschmännern (Mohr)	223
<i>Haas, H. / Nguyễn Bao Cong</i> : Vietnam — the other Conflict (Auf der Maur)	288
<i>Hardon, J.</i> : Gott in den Religionen der Welt (Schlette)	140
<i>Hasenfuß, J.</i> : Kirche und Religionen (Grunert)	301
<i>Hauben, M.</i> : Contribution à la solution ... du mariage africain (Reuter)	126
<i>Heiler, F.</i> : Das Gebet (Antweiler)	142
<i>Hillman, E.</i> : The Wider Ecumenism (Dörmann)	48
<i>Hindliff, P.</i> : The Church in South Africa (Masson)	128
<i>Hofinger, J. / Buckley, F.</i> : The Good News and Its Proclamation (Promper)	50
<i>Hofinger, J. / Sheridan, T. J.</i> : The Medellín Papers (Promper)	51
<i>Hollenweger, W. J.</i> : Enthusiastisches Christentum (Comblin)	312

<i>Hopwood, D.</i> : The Russian Presence in Syria and Palestine 1843—1914 (Baumgart)	105
<i>Hornman, W.</i> : De rebel — Der Guerilla-Priester (Gordan)	74
<i>Hortelano, A.</i> : La Iglesia del futuro (Donoso)	232
<i>Illich, I. D.</i> : Almosen und Folter (Promper)	201
<i>Italiaander, R.</i> : Im Namen des Herrn im Kongo (Glazik)	128
<i>von Ivanka, E.</i> : Rhomäerreich und Gottesvolk (Luykx)	313
<i>Jaeschke, E. (Hrg.)</i> : Zwischen Sansibar und Serengeti (Masson)	129
<i>Jansen, A.</i> : Die Kirche in der Großstadt (Comblin)	74
Japan Christian Yearbook 1969—1970 (Promper)	210
Jedem Menschen eine Chance (Verstappen)	233
<i>Jedin, H. (Hrg.)</i> : Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Wiedemann)	125
<i>Kampungu, R.</i> : Concept and Aim of Okavango Marriages (P. Gregorius)	129
<i>Kasting, H.</i> : Die Anfänge der christlichen Mission (Gatzweiler)	131
<i>Kawerau, P.</i> : Die ökumenische Idee seit der Reformation (Hoegerl)	74
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Der theol. Streit der Byzantiner mit dem Islam (Hajjar)	132
Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz 1970 (Promper)	51
<i>King, N. Q.</i> : Religions of Africa (Theuws)	226
<i>Klostermaier, K.</i> : Christ und Hindu in Vrindaban (Hacker)	25
<i>Kratz, M.</i> : La mission des Rédemptoristes belges au Bas-Congo (Auf der Maur)	133
<i>Kreiner, J.</i> : Die Kulturorganisation des japanischen Dorfes (Spae)	58
<i>Kuhl, J.</i> : Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium (Furger)	52
<i>Kürzinger, J.</i> : Die Apostelgeschichte (Rusche)	289
<i>Lehmann, M.</i> : Leitfaden der Ostkirchen (Hajjar)	313
<i>Lemieux, L.</i> : L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada (Promper)	210
LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil (Graf)	189
<i>Luca da Caltanissetta</i> : Diaire congolais 1690—1701 (Rath)	211
<i>Maertens, Th. / Frisque, J.</i> : Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe (Promper)	75
<i>Ma'oz, M.</i> : Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840—1861 (Baumgart) 104 (Hajjar)	143
<i>Maurier, H.</i> : Essay d'une théologie du paganisme (Hacker)	29
<i>Mbiti, J. S.</i> : African Religions and Philosophy (Theuws)	302
<i>Merlo Pick, V.</i> : Grammatica della Lingua Swahili (Meganek)	226
<i>Metz, J. B.</i> : Teología del mundo (Comblin)	233
<i>Molinski, W. (Hrg.)</i> : Unwiderrufliche Verheißung (Waldenfels)	59
<i>Monzel, N.</i> : Katholische Soziallehre (Dreier)	233
Mort, funerailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango (De Rop)	227

Müller, K. E.: Kulturgeschichtliche Studien zur Genese ps-islamischer Sektenbildung (Khoury, P.)	303
Mynarek, H.: Existenzkrise Gottes? (Furger)	235
<i>Nguyèn Tien Huu</i> : Dörfliche Kulte im traditionellen Vietnam (Haas)	143
Nuscheler, F. / Zwiefelhofer, H. (Hrg.): Christliche Revolution (Comblin)	53
Nuscheler, F. / Zwiefelhofer, H. (Hrg.): Entwicklungsprobleme der Ökumene (Comblin)	236
Oosthuizen, G. C.: The Theology of a South African Messiah (Herrmann)	227
Ortega, B.: Repertorio para el estudio de las iglesias en la sociedad de América Latina (Promper)	53
O'Shaughnessy, Th.: Muhammad's Thoughts on Death (Henninger)	304
<i>Pallas, P. S.</i> : Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs (Hummel)	59
Panikkar, R.: Offenbarung und Verkündigung (Klostermaier)	54
Pavese, F.: Interrogativi del Postconcilio sulle Missioni (Glazik)	54
Pesch, R.: Die Vision des Stephanus (Rusche)	289
Pire, D.: Baut den Frieden! (Antweiler)	75
Pire, D.: Vivre ou mourir ensemble (Antweiler)	76
Piryns, E.: Japan en het christendom (Masson)	211
<i>Ratzinger, J.</i> : Einführung in das Christentum (Comblin)	78
Religion und Religionen. Festschrift <i>Mensching</i> (Khoury, A.-Th.)	304
Renouveau de l'Eglise et Nouvelles Eglises (Bühlmann)	213
Revista de História de América (Promper)	213
Richardson, W. J.: The Poor Church (P. Gregorius)	290
Rousseau, H.: Les religions (Schlette)	305
Ruegg, D. S.: The Study of Indian and Tibetan Thought (Hummel)	61
Rzephkowski, H.: Thomas von Aquin und Japan (Waldenfels)	214
<i>Sabet, H.</i> : Der gespaltene Himmel (Schlette)	306
Saeculum Weltgeschichte V (Antweiler)	236
Saher, P. J.: Evolution und Gottesidee (Bröker)	307
Samartha, S.: Hindus vor dem universalen Christus (Hänggi)	56
Sandford, J. S.: Gottes vergessene Sprache (Furger)	317
Sartory, Th.: Eine Neuinterpretation des Glaubens (Rusche)	314
Sausser, E.: Symbolik der katholischen Kirche (Schlette)	228
In Search of a Theology of Development (Comblin)	240
Seler, E.: Ges. Abh. zur amerikan. Sprach- u. Altertumskunde (Miranda)	79
Sierksma, F.: Tibet's Terrifying Deities (Hummel)	63
Das heidnische u. christliche Slawentum (de Halleux)	216
de Sousberghe, L.: Unions consécutives entre apparentés (Reuter)	229
Sydral, R. A.: To the End of the Earth (Waldenfels)	292

<i>Schelbert, G.</i> : Das Missionsdekret des II. Vaticanums (Otto)	133
<i>Schempp, H.</i> : Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage (Comblin)	309
<i>Schildenberger, J. u. a.</i> : Die Bibel in Deutschland (Rheinwald)	318
<i>Schlette, H. R.</i> : Aporie und Glaube (Furger)	319
<i>Schmucker, J.</i> : Die primären Quellen des Gottesglaubens (Comblin)	78
<i>Schnider, F. / Stenger, W.</i> : Die Ostergeschichten der Evangelien (Comblin)	238
Schreiben der deutschen Bischöfe . . . Glaubensverkündigung (Comblin)	78
<i>Schütte, J. F.</i> : Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia (Willeke)	135
<i>Schwartz, A.</i> : Armenpfarrer in Korea (G. V.)	291
<i>Schwarz, R.</i> : Menschliche Existenz und moderne Welt (A.-Th. Khoury)	238
<i>Stange, H. O. H. (Hrg.)</i> : Deutscher Index zu <i>Rüdenberg-Stange</i> , Chinesisch- deutsches Wörterbuch (Van Hecken)	230
<i>Stirnemann, H. (Hrg.)</i> : Ökumenische Erneuerung in der Mission (A. Seu- mois)	216
<i>Storme, M.</i> : La mutinerie militaire au Kasai en 1895 (Harding)	136
<i>Streit-Dindinger</i> : Bibliotheca Missionum XXVII (Camps)	292
<i>Tarancón, V. E.</i> : Unidad y pluralidad en la Iglesia (Comblin)	79
<i>Tebaldi, G.</i> : Il gatto in trappola — La Malalingua (Luykx)	65
Temenos (Grunert)	310
<i>Thils, G.</i> : Christianisme sans religion? (Schlette)	66
<i>Thils, G.</i> : Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes (Hacker)	22
<i>Tibawi, A. L.</i> : American Interests in Syria 1800—1901 (Baumgart)	106
<i>Torres, C.</i> : Vom Apostolat zum Partisanenkampf (Promper)	201
<i>Torres, C.</i> : Revolution als Aufgabe des Christen (Promper)	202
Towards a Theology of Development (Comblin)	240
Tribus (Sagaster)	310
Umanesimo ed evangelizzazione (Camps)	294
<i>van Leeuwen, A. Th.</i> : Revolution als Hoffnung (Comblin)	289
<i>van Zantwijk, R. A. M.</i> : Servants of the Saints (Miranda)	67
<i>Vaughan, B. N. Y.</i> : Structures of Renewal (Hoffmann)	202
<i>Vekemans, R.</i> : La prerrevolución latino-americana (Promper)	203
<i>Viering, E.</i> : Togo singt ein neues Lied (Storme)	137
<i>Vo Duc Hanh, E.</i> : La place du catholicisme . . . (Haas)	295
<i>Voulgarakis, E. A.</i> : Apophygè askéseos hierapostolés . . . (de Halleux)	138
<i>Wick, J. (Ed.)</i> : Documenta Indica XI (Camps)	138
<i>Wickler, W.</i> : Biologie der Zehn Gebote (Antweiler)	273
<i>Wirth, B.</i> : Imperialistische Übersee- und Missionspolitik (Shih)	218
<i>Zananiiri, G.</i> : L'Eglise et l'Islam (Hajjar)	314

THE SUPPRESSION OF KONKANI IN GOA

by Achilles Meersman, O.F.M.

By the end of the 17th century, when the Portuguese decided to suppress Konkani, the language spoken in Goa, their once so vast an empire in the East had vanished. The Dutch had captured their strongholds and settlements in Ceylon and South India and except for Macao and what they called their Solor and Timor Archipelago, also those farther east. At the same time the Nayaks of Ikkeri had seized their forts on the Kanara Coast and though they did not eliminate them completely, henceforth they were very much dependent on and controlled by them. On the other hand the English, besides being entrenched in various ports and places, controlled the Persian Gulf trade and to a large extent also that of North-West India. The only portions of their former possessions in India they retained were the Goan Provinces of Ilhas, Bardez and Salsette and the island of Angediva, the enclaves in the north comprising territories in and around Bassein and Damaun and the lonely ports at Chaul, south of Bombay and Diu on the Gulf of Cambay. But their hold on Goa itself was precarious to say the least. On several occasions the Dutch blockaded their harbours. For a number of years the Mahrattas constituted a threat to their security. As late as 1683 they invaded the Goan territories and it was only because they had to defend their own borders against Mogul incursions that they lifted the siege and Goa was saved. Moreover the Goa treasury was almost permanently exhausted which made it impossible to recruit and equip an army sufficiently strong to guarantee its safety¹. Finally they could not depend on the loyalty of the own inhabitants, not even of all those who had been christianized.

It was in these circumstances that the authorities in Goa decided to suppress Konkani and make the use of Portuguese compulsory in their territories. They were of the opinion that by making the population Portuguese-speaking they would attach them more closely to themselves. Moreover it would be impossible for the people of the surrounding areas who up to then withstood all attempts to make them Christians to converse with them and perhaps influence them. We must bear in mind that many Christians in Goa had as yet not shed all traces of their former religion and were still attached to some of its ancient rites and practises. This move was therefore both of a political and a religious nature.

It might be well to add here that a relatively large section of the population was already acquainted with Portuguese like today, so many

¹ M. J. G. DE SALDANHA, *História de Goa*, Vol. I (Nova Goa 1925) 180ff.

Indians speak and write English. After all during this period Portuguese was the commercial language in great parts of the east. In India even the Dutch and the English made use of it in their commercial dealings, also in their negotiations with the Courts of Indian Princes. Many treaties were drawn up in Portuguese². According to an English dispatch of 25 July 1719, it was "the common language of India amongst all Europeans"³. If Portuguese was so prevalent in other parts, how much more in Goa, where the Portuguese had been in control for so many years. Their descendants, the educated, those employed in Government-service, the Clergy, all knew and made use of Portuguese.

However, the imposing of a foreign tongue on a population did not originate neither in Goa nor during this period, neither would it be the only country where in the course of history such a policy would be introduced. Thus Dom Pedro Fernandes Sardinha († 1556), the first Bishop of Brazil, who incidentally served as Vicar General of the Goa Archdiocese before his elevation to the episcopacy, prescribed the use of Portuguese both for the missionaries and the local people⁴. And in 1683 the Spanish King made it compulsory for the Philipinos to learn Spanish⁵.

In the course of the following year, on 27 June 1684, the Viceroy, Dom Francisco de Távora, Conde de Alvor (1681—6) issued a decree (*Alvará de Lei*) in which after determining that in future widows were allowed to remarry, the Portuguese language was imposed on the population. The relevant portion of this law runs as follows,

"... it is not less proper that the natives (of these territories) cease making use of their own language and all learn to speak Portuguese... moreover it is more convenient for the Parish-priests to instruct them more adequately in the Mysteries of the Faith, in which (Konkani) perhaps they do not explain (them) as their importance demands or because the Parish-priest is not an expert in the language of the country or because the Parishioners do not know Portuguese; hence the lack of one or the other causes damage on the political level as well as to the spiritual welfare of the souls... and in order to foster communication among all, the natives will apply themselves to the study and use of the Portuguese language and the Parish-priests and the schoolmasters will teach the children Christian Doctrine in the same idiom so that in time it will become the common (language) for all, without making use of the maternal (tongue)... for which I assign three years within which all will in general speak in the Portuguese tongue and they will use it in all the contacts and contracts they make in our territories and not in any manner (use) the language of the country under pain of proceedings against them..."⁶.

² Bombay Record Office, Vols. marked Portuguese idiom.

³ J. TALBOYS WHEELER, *Madras in the olden Days* (Madras 1861) II, 307.

⁴ V. WILLEKE, *P. Vicente do Salvador als Missionshistoriker*: NZM 21 (1965) 299.

⁵ A copy of this decree is preserved in the Archives at Pastrana, Spain.

⁶ (J.H. DA CUNHA RIVARA), *Ensaio Histórico da Língua Konkani*, in: *Grammatica da Língua Konkani composta pelo Padre THOMAZ ESTEVÃO* (Nova Goa 1857) LXXI.

The above gives the contents of the law as far as imposing Portuguese and suppressing Konkani is concerned. It has to a large extent been translated from Cunha Rivara's transcription of the decree. On reading it one gains the impression that its execution and implementation would concern the clergy very much, almost exclusively, they and the schoolmasters, the latter often employed by the clergy in their schools. However, when going through the original, one discovers that the enforcing of its provisions was to be the task of all those holding authority. We read:

"And all shall observe this *Alvará de Ley* exactly ... and it shall be promulgated in all the territories of this State in order that it come to the notice of all. It shall be notified to the Chancellor of the same State, to the Captains of the Provinces and Forts, the Parish-priests of the churches, the households, the ministers of justice, officials and persons who should have a knowledge of it, in order that they may observe and obey it and have it obeyed..."⁷

Subsequently the Viceroy sought the approval of the King for his decree. A Procurator of the Crown and, so we presume a number of Councilors studied the law, agreed with it and in accordance with their views the King gave his royal assent in an *Alvará* dated 17 March 1687. In the decree the King only stresses the benefits he thought the State would derive from its introduction. It is curious to note that he does not single out the clergy as the ones to implement the provisions of the law. He only speaks of officials and others⁸.

As has been noted above, the clergy too had to concern themselves with executing the original decree of 1684. Now it is strange that the same clergy largely ignored its provisions. Thus we find that two Franciscans, Manoel das Entradas and Jorge das Saídas from Varatojo,

⁷ "E este aluará de ley se cumpra inteiramente ... e se publicará em todas as terras deste Estado para q. venha à noticia de todos. Notificação até ao Chrel. do mesmo Estado, Cappitães das terras e fortzas. delle, Parochos das Igras., casados os ministros de justiça officiaes e psas. a que o conhecimento disto pertencer para q. ally o cumprão e guardem e fação cumprir." Historical Archives of Goa (HAG), *Monções do Reino* (MR), Vol. 49, f. 291.

⁸ "... me escreueo o dito Conde VRey em carta de 20 de Janro. do anno passado de seis centos oitenta e seis em razão de ser conveniente, justo e necessario que eu mandasse confirmar o dito Aluará da Ley e ao q. respondeo o Prodr. de minha Coroa a que se deu uista. Hey por bem e me praz de confirmar (como por este confirmo) o dito Aluará da Ley, uistas as razões de conueniencias assim políticas como para a conseruação de meus Vassalas no Esto. da India se seguem da execução delle. Pello que mando ao meu VRey ou Goudr. do mesmo Estado e ao V. gl. de minha fza. delle e mais ministrao offes. e pessoas a que pertencer, cumprão e fação cumprir este *Aluará* de confirmação de ley muito inteiramente como nelle se conthê e se declara no que mandou passar o dito Conde de Aluor VRey, sem dúuida nem contradição algũa e com as mesmas pennis, preuilegios e circumstancias contheadas na dita Ley..." HAG, MR, Vol. 52, f. 86. CUNHA RIVARA, p. LXXII, reproduces only that portion which commences with *uistas as razões* and ends with *da execução delle*.

a well-known Friary in Portugal, whose members were specially trained to preach missions were invited to conduct such missions in Goa. They preached for Portuguese congregations and also for Konkani-speaking ones. Since they did not know this language they made use of interpreters. Thus the Venerable Joseph Vaz served as such and for some months accompanied them from village to village. This was after he returned from Kanara, somewhere between 31 January and 16 Juli 1684 and 25 September 1685 when he joined the Oratorians⁹, hence after the promulgation of the decree suppressing Konkani. After his departure others took his place, for we know they continued their apostolate, though some Vicars did not welcome them in their Parishes¹⁰.

Further in the Statutes enacted in Goa for the Franciscan Province of St. Thomas in 1686 and 1697 where they speak about what has to be observed in the Parishes, many of them in Bardez, they administer, nothing is said about teaching Portuguese to the Parishioners in accordance with the decree of 1684, something one would expect were they serious about obeying its provisions. This strikes one, as in other places they refer to the decrees of the Provincial Synods which had to be observed in the Parishes¹¹.

In the years 1689—90, João da Paixão, a member of the Franciscan Province of the Mother of God, traversed parts of Kanara and Sunda to administer the Sacraments to the Catholics who for a long time had not been able to receive them. He visited among others the villages of Geddem and Chandor in Kanara, Karwar, Sodashivghar and Cabo de Rama in Sunda¹². Now the Christians both in Kanara¹³ and Sunda¹⁴ were of Goan stock. To administer to these people João da Paixão must have used Konkani, thus proving that at least some Friars knew this language and made use of it, even if it was outside Goa. We may presume that Fr. João did the same within its borders.

We also find that even after a decade had passed since the promulgation of the decree of 1684, a number of books were written in Konkani partly for the benefit of Parish-priests, Missionaries, Confessors and Preachers, as is clearly stated in the titles. They were a grammar, a

⁹ S. G. PEREIRA, *Life of the Venerable Joseph Vaz* (Galle 1953) 30.

¹⁰ Letter of King to Viceroy, February 1688, HAG, MR, Vol 53, f. 163.

¹¹ A. MEERSMAN, *Statutes of the Franciscan Province of St. Thomas the Apostle in India, 1686—1697*, Studia No. 13—14 (1964) 327—9.

¹² Report of JERÓNIMO DOS REIS, Vic. Prov., dd. 20 Jan. 1691. HAG, MR, Vol 53 B, ff. 514—15.

¹³ That the Catholics of Kanara were almost exclusively of Goan extraction is stated in the Statistics of 1722, where we also find the village of Chandor mentioned, not however, Geddem. A. MEERSMAN, *Some eighteenth Century Statistics of the Archdiocese of Goa and of the Diocese of Cochim*: Indian Church History Review 2 (1968) 105.

¹⁴ That most of the Catholics in Sunda too were originally from Goa is stated in the Jesuit Report of 16 November 1751. HAG, MR, Vol. 124A, f. 255.

vocabulary and a *Confessionário* and were composed in the years 1694—6, the first by Simão Álvares, the other two by the same and his father, Lourenço Álvares¹⁵.

That neither the Archbishop nor the Franciscans in their Parishes of Bardez were concerned about observing the decree of 1684 is clear from the following. In 1698 Dom Agostinho da Anunciação, Archbishop of Goa (1691—1713), conducted a visitation of the Parishes in Bardez and in a writing, dated 2 Dec. 1698, he certified the following:

“... I have seen and heard most of the Religious (Franciscans of the St. Thomas Province) instruct and preach in the mother-tongue of the people to the edification of the faithful and the confusion of the pagans who thus heard their own errors refuted in their own language”¹⁶.

Perhaps it was due to this statement of the Archbishop that on 16 December 1700 the Viceroy was able to write the following to the King:

“By this letter I am supplying the information which your Majesty ordered me to do concerning the Religious of St. Francis and their Missions. It is certain that they are working very much in accordance with their obligations”¹⁷.

Some years after this a Franciscan, Domingos de S. Bernardino, wrote a book or booklet in Konkani. It was an explanation of the Creed¹⁸. This Friar at one time taught Konkani and in 1713 functioned as Commissary of the Holy Office for Bardez¹⁹. In 1720 we find him as Parish-priest of Parra in Bardez²⁰. Later he was elected Vicar Provincial to complete the term of the Provincial, Manuel do Nascimento, who had died (1726—7) and Provincial of the St. Thomas Province (1730—3)²¹.

That during this period there was an ample supply of Konkani-speaking Friars for the Parishes in Bardez and elsewhere is evident from the memorial the Provincial, Clemente de S. Iria (1721—4) composed around the year 1722. He writes:

“The Province of St. Thomas has had up to thirty-two Masters in the language (Konkani) and excellent preachers in the same idiom. In the last few years thirteen of the best have died, but even today notwithstanding the bad

¹⁵ CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, pp. CXVII, CCXXI.

¹⁶ The Portuguese original and an English translation of the whole document can be found in: A. MEERSMAN, *Notes on the Study of Indian Languages by the Franciscans*, NZM 16 (1960) 52—53.

¹⁷ “Senhor, Por esta carta vejo o que V. Magestade me mandó sobre os Religiosos de São Francisco e suas Missões: he certo que obrão muy conforme às suas obrigações...” Viceroy to King, 16 December 1700. Quoted by FORTUNATO COUTINHO, *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^e siècle) à nos jours* (Louvain 1958) 70. CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, p. LXXXVII also refers to this document.

¹⁸ CUNHA RIVARA, p. CLXV; MARCELLINO DA CIVEZZA, O.F.M., *Saggio di Bibliografia sanfrancescana* (Prato 1879) 431.

¹⁹ F. X. DA COSTA, *Anais Franciscanos em Bardês* (Nova Goa 1926) 10.

²⁰ HAG, MR, Vol 86A, f. 39.

²¹ A. MEERSMAN, *The Provincials of the ancient Franciscan Provinces in India*: Archivum Franciscanum Historicum (AFH) 60 (1967) 96.

times and the shortage of personnel we still have eleven who are continuously occupied in the pulpits, preaching Missions and on other days when there is a concourse of people. In imitation of their predecessors, they and more than forty others do the same in the confessionals. The latter, though they do not preach in the language, since for this there is need of an extensive vocabulary, know and understand enough for the confessional”²².

From the manner in which the Provincial expresses himself, the Franciscans of his Province were not observing the decree of 1684, nor did they seem to have any intention of doing so.

From the above and the absence of any reactions or references to the decree on the part of others, it is clear that neither the Franciscans nor others observed the law suppressing Konkani. Hence it comes as a surprise that in the twenties and thirties of the 18th century, the Franciscans began insisting on the implementation of the decree. Thus the Procurator of the St. Thomas Province, obviously on behalf of the Provincial, requested the Viceroy, Dom João de Saldanha da Gama (1725—32), to insist on the observance of the decree. This he did by virtue of a *portaria*, dated 11 November 1728. But it lasted only a few days, when, so it seems; it was withdrawn²³. Subsequently the same Procurator, Ubaldo da Visitação, requested an official copy of the royal letter confirming the original law. The copy he received bears the date of 20 December 1728²⁴. A few years later the Provincial and some Friars of the St. Thomas Province requested the authorities in Lisbon to issue a document ordering the law of 1684 to be strictly observed²⁵. This was done by virtue of a *Provisão* of the *Conselho Ultramarino* or Department of Overseas Affairs, dated 19th Jan. 1732 and addressed to the Viceroy. It runs as follows:

“I make known to you Viceroy and Captain General of the State of India that (the following) was represented to me on the part of the Provincial and other Religious of the Order of St. Francis of the Province of St. Thomas in India. By virtue of an *alvará* of 17 March 1687 and by another issued to him when the Count of Alvor was Viceroy of this State (1691—6), I confirmed for him that the inhabitants of these territories should speak Portuguese and that they be catechized and instructed in the same, since it was considered

²² CLEMENTE DE S. IRIA, *Notícia do que obravão os Frades de S. Francisco, Filhos da Provincia de S. Thomé*, Publ. by A. DA SILVA REGO, *Documentação para a História do Padroado Português no Oriente*, 12 Vols (Lisboa 1947) V, 407.

²³ Report of DOMINGOS DE S. BERNARDINO, dd. 27 Nov. 1732. A. MEERSMAN, *Annual Reports of the Franciscans in India, 1713—1833*. The first part of this collection has been published in: *Studia*, No. 25, 1969.

²⁴ It might be mere coincidence, but it is remarkable that in 1728 a decree was promulgated ordering the Indians, even those in the interior of Maranhão, to learn Portuguese. M. WERMERS, *O Carmo em Portugal* (Lisboa-Fátima 1963) 239.

²⁵ It might be well to point out that only the Friars of the St. Thomas Province, who were in charge of the Church in Bardez, were involved in this controversy and not the Friars of the other Province, that of the Mother of God.

useful for the welfare of those souls and would contribute towards the security of those areas. This was observed up to the present, when the Archbishop of this city (Goa) by virtue of a Pastoral ordered that they should cease to teach Portuguese and forbade any of the native Brahmins to learn it. And since the Province of the supplicants finds itself in possession of those Parishes, which constitute these territories, to administer them and on account of the experience (they have) on the spiritual as well as on the political plane for the preservation of the State, they are aware of the harm which this provision will cause, in which the Archbishop did not have the right to interfere, (therefore) they asked me to grant him the favour to order him to observe the said *alvarás*. In deference to the same, it seems (good) to me to order you to say that you oblige the supplicants to observe the said *alvará*²⁶ in the same manner they have always been observed and to command the Procurator of the Crown of this State to use the means which are permitted (to see) that the Archbishop does not infringe on the royal jurisdiction and to revoke the orders which he may have promulgated against this *alvará*."

A later hand has added the following

"Of this either they have denied (the authenticity) of the copy because from a reply made by de Conde de Sandomil, Viceroy (1732—41), on 19 January 1734—5 it appears that the allegation referred to in this same letter was not as in truth it should be"²⁷.

When perusing the above document, we find a number of points which strike us and which raise a number of questions. In the first place we are likely to ask whether it is true that the Franciscans were the original inspirers of the decrees of 1684—7. Is it reasonable to presume that the scribe charged with drafting the reply, since it was the Franciscan Provincial and a number of Friars who had requested the present statement, took it for granted that they were the original instigators and accordingly formulated his conviction. After all the draft does contain a number of inaccuracies such as the statement regarding the implementation of the decrees and the impression he gives as if the Franciscans were administering all the Parishes in Goa. But even if we accept the imputation as correct, we are equally obliged to conclude that they were the only ones to inspire and support them. It is too much to believe that the Viceroy merely at the suggestion of the Franciscans introduced the legislation imposing Portuguese and suppressing Konkani and that the King then approved it. Others must have been consulted as well. Hence the Franciscans alone cannot be held responsible for this measure. Further from this document we cannot infer that it was malice which prompted the Franciscans to seek the introduction of the legislation and that it was the culmination of years of laziness and indiscipline on the part of the

²⁶ Of this document CUNHA RIVARA, p. LXXIII, publishes only the above. The rest we are taking from the still extant original.

²⁷ "Desta carta se tem negado o treslado, perq de hũa resposta feita plo Sor. VRey Conde de Sandomil em 19 de Janeiro de 1734(5) consta q. a allegação referida nesta mesma carta não for como na verde. devia ser." This note bears no date. HAG MR, 101A, f. 676.

Friars, as has been suggested²⁸. If this were the case, would the authorities have listened to them at all? Moreover, as has already been noted, there is no evidence that the Franciscans or anybody else for that matter bothered very much about enforcing them. In other words they did not enjoy any popularity among the majority of the Franciscans. It seems that only the Provincials and a few Friars supported the proposal to impose Portuguese. But we should not accuse them of bad faith. They may honestly, though shortsightedly, in accordance with the ideas current in the contemporary world, have considered it a good measure. It is a fact that the Provincials who functioned as such at the times the decrees were published were men of some standing. Of Diogo da Madre de Deus (1683—6) it is said that he exerted himself to collect sufficient funds to support the boys and orphans at Reis Magos, that as Provincial he saw to it that the church of Colvale, damaged during the Mahratta invasion of 1682, was repaired and that he succeeded in obtaining grants for the missionaries engaged in the Mission around Quilon²⁹. As far as Ignacio do Rosario, Provincial (1686—9), is concerned, in two documents

²⁸ This is one of the theses of CUNHA RIVARA in his *Ensaio Histórico da Lingua Konkani*. Hence he compiled a kind of *Chronique scandalous* of the Portuguese Franciscans in India. This has been taken over by others: RANGEL, *Grammatica de Konkani* (Nova Goa 1933), Introduction; FORTUNATO COUTINHO, *Le régime paroissial*, 65 ff.; JOSÉ PEREIRA, *Gaspar de S. Miguel O.F.M., Arte da Lingoa Canarim, Sintaxis Coppiosissima, A syntax of standard Konkani*, published in: *Journal of the University of Bombay, N.S.*, 36 (1967) Part II, p. 7; Idem KAREL PRIKRYL, *Principia Linguae Brahmanicae, a Grammar of Standard Konkani*, *Archiv Orientalni* 36 (Prague 1968) 630. There is no doubt that many disorders occurred among the Friars. But it is equally true that the Franciscans produced several authors who wrote in Konkani, compilers of vocabularies and grammarians, among the latter GASPAS DE S. MIGUEL, described by Dr. JOSÉ PEREIRA as the greatest Konkani Grammarian of all times. The Friars owed their reputation for indiscipline partly to the following. Frequently they were involved in controversies with certain instances regarding the occupancy of Parishes or with the Captains and landlords regarding exploitation. Those opposed to them would frame charges against them, one of them being that they did not know Konkani. This would be brought to the notice of the authorities who without much investigation would order the Friars to apply themselves to its study. The documents containing these orders have in turn been used to prove that indeed the Friars neglected this study. To give a single instance, in 1654 on complaints against them the authorities ordered them to found language-schools (HAG, MR, Vol 23 A, f. 100), whereas courses in Indian languages had been introduced long before this. In another place the present writer has given further information regarding the Franciscans and Indian languages. A. MEERSMAN, *Notes on the study of Indian Languages by the Franciscans*: NZM, 16 (1960) 40—54; Idem, *The Ancient Franciscan Provinces in India, 1500—1835*, Part II, Chapters 4, 10. This volume is being published.

²⁹ CLEMENTE DE S. IRIA, 465, 468, 478.

emanating from the Viceroy he is described as a man of "known virtue and with a very good reputation"³⁰.

But why did the Provincial and a number of Friars in 1732, when the decrees had been disregarded to such an extent that not even certain officials were aware of their real contents, petition the authorities for a re-confirmation of their validity. It cannot be ignorance of or opposition to Konkani, as at the time Domingos de S. Bernardino was Provincial (1730—3), the same who had taught Konkani and had written a booklet on the Creed in the same language. But chiefly as Commissary of the Holy Office he had become acquainted with conditions in Bardez. Cases of superstition were on the increase. Participation in certain rites was commonplace not only in Bardez, but in other parts of Goa as well. Thus we find a number of documents dating back to around 1725, from which it appears that the authorities were concerned about the ceremonies accompanying Hindu marriages in which, especially in the singing of certain hymns, Christians took part³¹. And from a letter of 1731 we know that in two Pastorals the Archbishop of Goa excommunicated "Christian men serving the Hindus in their ceremonies by carrying portable stands and umbrellas"³². Certain villages were very much affected as will appear further down. Besides there was always the threat on the part of the Mahrattas and others to seize Goa. And many inhabitants, also from among the Christians, were abetting them. It must be to these disorders the Provincial refers where he says that were due to the non-observance of the decrees of 1684—7.

That there were others who thought in the same way as the Provincial and wanted the decrees maintained is clear from what an Inquisitor wrote in 1731. Since it also discloses the reasons why certain sections considered the measure important and continued to support it, it might be well to include the following rather extensive quotation:

"The first and foremost reason for this so lamentable a decline (refers to a loss of souls) is that they no longer observe the law of Dom Sebastião³³ of glorious memory and the Goan Councils³⁴ which forbid the natives of the

³⁰ Goa, 24 Jan. 1688, Archivo Histórico Ultramarino, Lisboa (AHU), DOcs Avulsos, India, Caixa 34; Goa, 28 Oct. 1688, HAG, MR, Vol. 53, f. 360.

³¹ HAG, MR, Vol 99A, f. 93 ff.

³² "... os homens Christãos que servem aos gentios nos ministérios delles levarem andor e sombreiros." King to Viceroy, 5 March 1731, HAG, MR, Vol. 99, f. 41. An *andor* was a kind of portable stand used by the Hindus to carry the images of their deities in procession. The Christians too used them to carry their statues in procession.

³³ Dom Sebastião, King of Portugal, 1568—78. I do not know of any such legislation promulgated by this King. By a law of 4 Dec. 1567 he did make it compulsory for the non-Catholics of the city of Goa to attend lectures on Christian Doctrine. This was later extended.

³⁴ As far as I am aware, none of the Councils held in Goa ever imposed Portuguese. Quite the contrary, they prescribed a knowledge of Konkani on

country to speak the language and oblige them to make use of the Portuguese idiom only^{34a}. Because they do not oblige them to observe the prohibition, it results in so great and in so grievous evils and irreparable harm to their souls and even to the Treasury of His Majesty. Thus since I, though unworthy, have become the Inquisitor of this State, the (following) villages have come to ruin: Nadora, Revora, Pirna, Assonora and Aldona in the Province of Bardez; in Salsette (the villages) Conculim, Assolna, Dicarpalli, Consua and Aquem and on the Island of Goa Bambolim, Curca and Siridião and at present the village of Bastora the Gancars³⁵ of which all find themselves prisoners and others accused and in the same manner their wives and children, since because they only speak the language of the country the Botos³⁶ and Grous³⁷ of the temples (from across the border) secretly come to these villages and (discuss) the doctrines of their sect with the men and women and persuade them to give alms for the said *pagodes* (temples) and for the decorations, reminding them of the good fortune all their forefathers enjoyed in supporting them and telling them that because they failed in the said obligation, the misfortunes they experience have overcome them. Convincing them in this manner, they move them to give the said alms and to go to the *pagodes* and there make offerings and perform sacrifices and other diabolical ceremonies, abandoning the Law of Jesus Christ which at Baptism they professed. This would not happen if they only knew the Portuguese language, because not knowing the local (idiom) they would not be able to communicate with the *Botos*, *Grous* and other servants of the *pagodes*, who only know the same native language of the country. And thus would cease the great harm which is inflicted on the Christian community who being but feebly rooted in the Faith, are easily inclined towards that which they teach..."³⁸

The above reveals the basic motives why certain sections, whose good faith we must presume, supported such a radical measure as suppressing the mother-tongue of a people. To be sure it was shortsighted and unrealistic and highly unjust, but was not considered such in those days. They felt justified especially when what they envisaged was the elimination of superstition, something which had to be achieved at all costs.

That the Franciscans during this particular period insisted on the observance of the decrees of 1684—7 was also due to an issue of a

the part of the Parish-priests. *Bullarium Patronatus Portugalliae*, I, 123. Re communication with non-Catholics, the Council of 1585 has several decrees. Ibidem, 68.

^{34a} Remarkable that the Inquisitor was unacquainted with the decrees of 1684—7, a proof that they had fallen into disuse.

³⁵ A Gancar is a member of the agricultural community which exists in each Goan village. They share in the income of the communal lands. S. R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, Vol. I, Coimbra, 1919, 416.

³⁶ Boto (Bodhisatvas), a Hindu priest or educated Brahmin. Though all Brahmins are of the priestly caste, not all are trained to exercise their priesthood. Dalgado, I, 141.

³⁷ A Grou (Guru), though the term is frequently used to denote a sacred teacher who himself is an ascetic, was an individual of the Sudra Caste who served in the temples and was a devotee of Shiva. Dalgado, I, 444.

³⁸ CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, p. C.

different nature. In 1721 Dom Ignacio de S. Theresa became the Archbishop of Goa. He functioned as such for many years up to 1739. Twice he was a member of a *Junta* which governed Portuguese India in the absence of a Viceroy, from July 1723 to September 1735 and again from January to October 1732. In the course of his career he met with a good deal of opposition either because he invited it or because the times were such. He was involved in a number of controversies, one of which concerned the Franciscans. The conflict with them revolved on the provision of churches, a right inherent in the episcopal office and on the prior right of the Secular Clergy to the parishes. But the Holy See had granted permission to the Religious to fill the office of Parish-priest and in Missions entrusted to them, for all practical purpose their Provincials did the appointing. Besides this there is another point to be considered. As a matter of fact in India neither the Bishop nor the Provincials could provide the Parishes with Pastors. These rights had been granted to the Portuguese Kings. By virtue of the so called *Padroado* rights and the privileges they enjoyed as Grandmasters of the Order of Christ the disposal of Parishes and the bestowal of benefices was exclusively in their hands. As later the Marquis of Alorna drawing on his own experience as Viceroy (1748—50) informed and warned his successor that during his time the Archbishop and others wanted the churches to depend solely on the Ordinary and not on the Order of Christ to which they by right belong³⁹.

Notwithstanding, Dom Ignacio sought to gain control of the Parishes. At the same time he wanted Goan Seculars of whom there was a sufficiently large number, to be appointed and who had a prior claim on their occupancy. The Religious would then be relieved of their posts. As a matter of fact around 1600, Dom Aleixo de Menezes had substituted the Religious in the Parishes around Old Goa. In the course of the 17th century various attempts were made to do the same in Salsette and Bardez. As far as the Franciscans in the Parishes of Bardez are concerned, they clung to them and refused to surrender them. This is understandable as they had founded them and moreover needed the income to support those working there and if possible to contribute towards the upkeep of their study-houses and missions elsewhere. The problem would become more acute as the Dutch and English monopolized the Eastern trade and impoverished Goa. Notwithstanding it would have been wiser and more appropriate had they retired from the Parishes of their own accord. They would then have been able to dedicate themselves to more specialized forms of the apostolate and to have dispatched more men to the missions. But even though they did not follow this course, it would be unjust to accuse them and make them bear all the blame.

³⁹ *Instrução do ... Marquez de Alorna ao seu successor*. Annotated and published by F. N. XAVIER (Nova Goa 1856, 1903) 96.

In the end the Padroado authorities were responsible and it was up to them to remove them when the time came to do so. But chiefly for political reasons they maintained them.

A few years after he had taken possession of his See, Archbishop Ignacio sought and obtained permission to dispose of the Parishes in Bardez. According to a decision of the Department of Overseas affairs, dated 7th April, 1728, he was allowed to provide these Parishes with Secular Priests who knew the language of the country and were otherwise qualified and in case such were not available with Regulars. He was also empowered to remove any Franciscan who did not come up to the above mentioned standard⁴⁰. Is it mere coincidence that about the same time the King perhaps anticipating such a move issued a decree, dated 5 July 1728, forbidding the Religious or anybody else under severe penalties to seek Bulls or favours from the Holy See, something which was later repeated by a royal order of 4 August 1760⁴¹? Whatever it may be, when the Archbishop began implementing the provisions of the decree he was opposed not only by the Franciscans, but also by others who had grievances against him. The Archbishop himself and the Franciscan Provincial were appalled at the lack of restraint on the part of the opponents⁴². Hence the Viceroy decided to suspend the execution of the decision and refer matters to Lisbon. Thereupon the King, on 12 April 1731, instructed the Archbishop, until the whole affair was reviewed and a final decision taken, to nominate for the Parishes of Bardez those Friars who were qualified and in case of a vacancy to grant jurisdiction to the Friars the Provincial proposed⁴³.

But all along the Archbishop had his supporters who favoured his policy of removing the Franciscans from Bardez. Thus on 4 Jan. 1730 the *Procuradores* of the *Câmara Geral* of Bardez requested the confirmation of the decree, obviously the one of 7 April 1728, excluding them⁴⁴. A number of months later on 16 December 1730 the King refused to grant this request and asked the Viceroy for information⁴⁵. A group of *Gancares* forwarded a similar petition as the *Procuradores*, for in a letter of the Viceroy to the King, dated 16 January 1732, we read the following:

⁴⁰ CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, p. LXXIX. ⁴¹ HAG, MR, Vol. 118A, f. 20.

⁴² CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, p. LXXX.

⁴³ "Por carta de 12 de Abril 1731 fuy servido recomendar ao Arcebispo Primas desse Estado que emquanto eu não tomava a última resolução sobre as controversias que havia entre elle e os Relligiosos da Prouincia de S. Thomé da Ordem de S. Francisco desse mesmo Estado sobre parrochiar as Igrejas de Bardes era seruido interinamente ordenar que aos Relligiosos que estão parrochiar ... as ditas Igrejas l^{he} desse jurisdição pa. o fazer e vagando alguma desse tambem jurisdição ao que o Prellade regular l^{he} propuzesse..." Copia da Carta de S. Magde. de 27 de Março de 1744, HAG, Cartas Ordens Portarias, No 17, Vol. 795 f. 38.

⁴⁴ HAG, MR, Vol. 99 f. 36.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 35.

"The letter the Gancares of Bardez wrote to Your Majesty does not seem to me to be genuine, but was made at the request of and due to persuasion on the part of the Archbishop. I do not doubt that many of the *Gancares* want native Clergymen as their Parish-priests on account of the liberty which will result from this and also I do not doubt that Your Majesty granting this, the harm will be caused concerning which I gave an account to Your Majesty which Your Majesty approved . . ." ⁴⁶.

From the above it is clear that the Archbishop was bent on obtaining full control of the Parishes in Bardez and that the manner in which he went about it to gain supporters for his policy was in the eyes of the Viceroy suspect. Moreover in another letter, also of 16 January 1732, the Viceroy wrote to the King that the Archbishop was acting against the *privilégios da Ordem de Christo* which would result in the *ruína do Estado* ⁴⁷.

At the time the Archbishop was agitating to be allowed to remove the Franciscans from their Parishes in Bardez, one of the arguments he used to justify his demand was that they were not conversant with the language of the country. He even wrote to the King who on 3 April 1732 replied that in case there were Friars deficient on this point, he should remove them and send them to their Superior ⁴⁸. But the Friars in India countered by asserting that Konkani was no longer required and referred to the Conde de Alvor. Moreover they accused the Archbishop, as we have seen, that he had forbidden the teaching of Portuguese, especially to the Brahmins, something which was equally unjust. However, there seems to

⁴⁶ "A Carta que escreuerão a V. Magde. os gancares de Bardes não me parece affectada mas feita a requerimento ou por persuações do Arcebispo Primas, não duuido que muitos dos Gancares queirão clérigos naturaes por seus Párochos pella Liberdade que disso lhes resulta e tãobem não duuido que concedéndolhe V. Magde. esta graça se seguirão os prejuizos de que ja dei conta a V. Magde. a qual V. Magde. aprovou e me comprometo no q. ella contem, alem do q. se me offerece dizer a V. Magde. que esta materia esta cometida a meza de Consciencia e que V. Magde. foi seruido declarar que aquelle Tribunal tocava." Goa, 16 Jan. 1732. Viceroy." HAG, MR, Vol. 99, f. 40. A refutation of the allegations of the Gancares was written by one of the Friars: Discurso apolo-gético em que se monstra a falsidade da queixa que os Canarins com informe do Bispo de Goa, D. Ignacio de S. Teresa, remeterão ao Conselho do Ultramar contra os Religiosos Francisconos, Párocos da Provincia de Bardes. É nell' Archivio della Torre del Tombo de Lisbona. Marcellino da Civezza, *Saggio*, No. 148. CUNHA RIVARA who seems to have been rather fond of collecting scandals regarding the clergy gives the following description of Archbishop Ignacio de S. Teresa. He refers to the Instruction of the Marquis de Pombal, a very suspect source, and a letter of the Viceroy, dd. 27 January 1729: "No Arcebispo, alem da hypocrisia e fanatismo prevalecia o orgulho, a arrogancia e a ambição de metter debaixo de sua jurisdicção não so a todos os Regulares, mas o Estado temporal da India". *Ensaio Histórico*, p. LXXIX.

⁴⁷ HAG, MR, Vol. 99 f. 211.

⁴⁸ HAG, MR, Vol. 101 B, f. 1141.

have been some doubt as to the veracity of this accusation. The only place where it is found is in the letter of the Department of Overseas Affairs, dated 19 January 1732. But a later hand, after 19 January 1734—5, had added a remark that the authenticity of the copy had been questioned as it contained a false allegation⁴⁹. Though it is not said which statement was considered false, it seems that it concerned the Archbishop's prohibition to teach Portuguese.

Subsequently in Goa both the Viceroy, Conde de Sandomil (1732—41), and the *Mesa da Consciencia* sided with the Archbishop as far as his insistence on the Vicars knowing Konkani is concerned⁵⁰. They found that what the Archbishop demanded was not against the decrees of 1684—7. Obviously they were hardly acquainted with them. But even though the Archbishop had won a point, he was bent on obtaining full rights over the Parishes in Bardez. Hence the language-dispute with which this problem was bound up, continued. The Franciscans too refused to surrender and appealed to Lisbon. The King reacted to this appeal and sent the following instruction to the Viceroy:

"I make known to you, Conde de Sandomil, Viceroy and Captain General of India, that on considering the representation which the Procurator General of the Province of St. Thomas of this State made, that the *Alvará* which orders that the natives of the country speak the Portuguese language and be catechized and instructed in it, it seems to me (good) to order that you see to it that the *Alvará* of 1687 be strictly observed and chiefly that in the schools the Portuguese language be taught and you will take special care that the Parish-priests and others are acquainted with the language of the country and that they be examined according to what my orders dispose. El Rey, Lisboa, 16 April 1739⁵¹".

This instruction of the King contains a contradiction. On the one hand he orders the *Alvará* of 1687 to be observed and on the other that the Parish-priests be conversant with Konkani and be examined in the same language. Had the King himself or another interpreted the suppression of Konkani in this manner or had the Franciscan Procurator in his application suggested it? In that case the Franciscans had modified their stand.

But even then, though Dom Ignacio de S. Theresa had died in 1739, the controversy did not abate, for by a writing of 27 March 1744, the King ordered that what he had determined in his letter of 12 April 1731, should be observed⁵². The Friars were maintained in the Parishes of Bardez.

But that same year, a new Archbishop, Dom Lourenço de S. Maria O.F.M. (1744—50) arrived from Portugal. Had he together with other instructions received any regarding the implementation of the decrees of 1684—7. At any rate on 21 November 1745 he ordered them to be strictly

⁴⁹ Note 27.

⁵⁰ CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, p. LXXXI. ⁵¹ HAG, MR, Vol. 109, f. 126.

⁵² Note 43.

observed. But like all other such orders hardly any attention was paid to them⁵³.

During the period the controversy regarding the observance of the suppression-decrees raged, there were always among the Missionaries a number who studied Konkani and made use of it. There were some who did so because the Archbishop insisted on its use in the Parishes. Others cultivated it for its own sake and because they considered the measure unjust. Thus we find that Karel Prikryl S.J. in the years 1748—61 studied Konkani and wrote a Grammar which has recently been published by JOSÉ PEREIRA⁵⁴. And in 1758 THEOTONIO JOSEPH S.J. published a *Compendium of Christian Doctrine* in three parts, the first of which was in Konkani⁵⁵. As far as the Franciscans are concerned we do not hear of any Konkani writings they produced. But though our sources are scanty, there is evidence that throughout there were at least some who knew the language. We have seen that in 1722 they still had a goodly number who were acquainted with Konkani, some of whom were still alive during the period they clashed with the Archbishop. Then in the years 1766—7 we find that a large percentage of the Friars knew Konkani, some of whom had studied it before the last of the 1722 group had died.

The years 1766—7 were crucial for the Franciscans in Bardez, for it was in those years they were expelled from their Parishes there. Here too the language issue served as a reason to bring about their removal.

According to COUTINHO their expulsion was chiefly due to agitation on the part of a political organization, the *Câmara de Bardez*. The members of this body assembled a dossier of complaints and forwarded it to the authorities in Goa⁵⁶. The correctness of this statement is borne out by documents which are still extant. In a letter, dated Lisbon, 23 April 1766, the Secretary of State writes to the Viceroy that he is forwarding an undated petition of the *Câmara de Bardez* asking the King to order the removal of the Franciscans from their Province. They supply the King with a number of reasons why they are making the request, among them "that they (the Franciscans) are completely ignorant of the language of the country, that they cannot know it as up to the present they have never known it"⁵⁷, quite a comprehensive accusation and on this account quite innocent and eminently refutable.

The move to expell the Friars however, did not receive unanimous support. When the people in Bardez were informed about it, many protested and in petitions addressed to the King defended the Friars and urged their retention. They emanated from the following villages and

⁵³ CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, pp. CV—CVI.

⁵⁴ Note 28.

⁵⁵ CUNHA RIVARA, *Ensaio Histórico*, p. CLXV.

⁵⁶ COUTINHO, *Le régime paroissial*, 74.

⁵⁷ HAG, MR, Vol. 139, f. 405, 409. That it was the *Câmara Geral de Bardez* that requested the removal of the Friars is clear from other testimonies as well. *Ibidem*, Vol. 143 B, ff. 847, 877.

parishes: Sirula, Siolim, Verula, Socorro, Colvalle, Nagoa, Parra, Pilerne, Connaca, Guirim, Tivim, Anjuna, Mapuça and Nelur. They are all dated between 18 January and 5 February 1767. Besides expressions in favour of the Friars they contended that the request was made by "persons without character who had never been commissioned to make such a request"⁵⁸.

But what concerns us here most is whether the contemporary Friars were unacquainted with Konkani as the members of the *Câmara de Bardez* contended. This has bearing on the veracity of their other accusations as well. Now we find that the Provincial, Mathias de S. Rita (1766—8), on 26 November 1766 gave orders to the Secretary of the Province to compose a list of those Friars who were then still manning the Parishes of Bardez and to append to each name a note whether he knew Konkani. From this list it is clear that the vast majority were acquainted with this language⁵⁹. Further on 9 February 1767 the same Provincial requested Christovão de S. Rita, a member of the Province and Konkani examiner of the Archdiocese by appointment of Archbishop António Taveira da Neiva Brum (1750—75), to examine the Friars and list those who were conversant with Konkani. His list contains the names of forty Friars, more than sufficient for the Bardez Parishes⁶⁰. This represents a very high percentage, as according to the statistics of 1 February 1770, there were only 122 Friars in the whole Province including Students, Lay brothers and those absent in Portugal or on the quest. Finally from the offices certain Friars, mentioned in the same statistics, occupied, it is evident that the Franciscans were to say the least interested in Konkani. Thus Manoel de S. Maria is given as *Mestre da lingoa da terra* at St. Francis Friary, Old Goa; José da Conceição as *Examinador de Moral e Lingoa da Terra pello Exmo. Snor Diocezano* at Reis Magos; Christovão de S. Rita as *Mestre da Lingoa da terra* at Reis Magos; Francisco de S. Thiago as *Examinador de Moral e Lingoa pello Excmo Snor Diocezano* at Oxel⁶¹.

As in the past the reason why certain sections agitated for the removal of the Franciscans from Bardez, was not that they were ignorant as far as Konkani is concerned. They were of another order, but this has already been described in another place.

⁵⁸ HAG, MR, Vol. 143 B, ff. 839—877. That the petitions from the *Gancares* of these places were sent to Portugal is certain. They can be found in the Biblioteca Nacional of Lisbon, MSS, Caixa I, 4^{bis}, doc. 18, as Fr. E. R. Hambye, S.J. of de Nobili College, Poona, kindly informed the present writer.

⁵⁹ Appendix I.

⁶⁰ Appendix II.

⁶¹ HAG, MR, 144 B, f. 632 pp.

Appendix I

List of Franciscan Parish-priests of the Bardez Parishes, composed by the Secretary of the St. Thomas Province, Manoel de S. Rita, 26 Nov. 1766.

Reis Magos, Alexandre da Piedade, 35, Sabe a lingua do Paiz ⁶².
Nerul, Manoel do Rosário, 36, Sabe a lingua.
Candolim, Bernardo de S. Rita, 64, Sabe a lingua.
Calangute, Faustino de S. Anna, 43, See Appendix II
Linhares, Estacio de Christo, 61, Sabe a lingua.
Pilerne, Antonio de Nossa Senhora, 60.
Guirim, Luiz da Madre de Deus, 58, Sabe a lingua.
Nagoa, Lucas de S. Diogo, 67.
Parra, António da Encarnação, 44, Sabe a lingua.
Anjuna, João da Madre de Deus, 44, Sabe a lingua.
Siolim, João do Espírito Santo, 56, See appendix II.
João da Trindade, 73, Sabe a lingua.
Oxel, Vicente da Madre de Deus, 47, Sabe a lingua.
Colvale, Manoel de S. Maria, 44, Sabe a lingua.
Revora, Henrique de S. Anna, 47, See appendix II.
Tivim, Luiz da Encarnação, 42, Sabe a lingua.
Moirá, António da Paixão, 76, Sabe a lingua.
Mapuça, Manoel de Jesus, 57, Sabe a lingua.
Aldona, João de S. Quiteria, 46.
Naxinola, Manoel de S. Clara, 46.
Ucassaim, José de Jesus, 33, Sabe a lingua.
Socorro, António de S. Rita, 38, Sabe a lingua
Pomburpa, Manoel Eusebio dos Martyres, 49.
Clemente da Resurreição, 58, Sabe a lingua.
Penha de França, António de Padua, 46,
José de Egypto, 32, Sabe a lingua.
Sirula, José da Conceição, Sabe a lingua.

This list was signed by Manoel da Penha de França on 28 November 1766 and witnessed by Jacinto de Jesus Maria. Bears the seal of the Province and its authenticity testified by a Notary Public ⁶³.

Appendix II

O M. R. P. Examinador Diocezano da lingua deste Paiz Fr. Christovão de S. Ritta passe certidão jurado dos Religiosos observantes filhos desta sancta Provincia q. sabem a lingua desta terra q. falão os naturaes della. Manoel da Penha de França, 9 Fevro de 1767. Fr. Mathias de S. Ritta, Minro, Proval.

Em cumprimento da ordem do N. M. R. P. Mo. Provincial Fr. Mathias de S. Ritta eu Fr. Christovão de S. Ritta relligioso observante de N. P. S. Franco. fo. da Provincia do Appo. S. Thomé nesta India Oriental e nella ex-Deffor. e examinador da lingua do paiz pello Exmo. e Rmo. Snor. Arcebo. Diocesano, D. Anto. Taveira de Neiva Brum. Certifico em como sabem a lingua q. neste Paiz falam os naturaes delle os Relligiosos abaixo nomeados.

Mathias de S. Ritta, Provincial; João da Madre de Deus, Ex-Prov.; António de S. Ritta, Ex-Definidor; Clemente da Resurreição, Ex-Definidor; Luis da

⁶² The number indicates the age of the Friar mentioned. "Sabe a lingua do paiz" means: He knows the language of the country i. e. Konkani.

⁶³ HAG, MR, Vol. 143 B, ff. 775—6.

Madre de Deus, Ex-Definidor; António da Paixão, Ex-Definidor; Luis da Encarnação, Ex-Definidor; Manoel de S. Maria, Ex-Definidor; Vicente da Madre de Deus, Ex-Definidor; João da Trindade, Ex-Definidor; António da Encarnação, Ex-Definidor; Bernardo de S. Ritta, Ex-Definidor; Estacio de Christo, Ex-Definidor; João do Espírito Santo, Ex-Definidor; Manoel de S. Francisco, Ex-Definidor; Thomas de S. Luzia, Ex-Definidor; Manoel da Conceição, Definidor; José da Conceição, Mestre; Manoel do Rosário, Mestre; Nicolao de S. Ritta, Guardiam; José de S. António, Guardiam; Caetano da Conceição, Guardiam; Caetano de S. Anna, Guardiam; José de Jesus Maria, Guardiam; Henrique de S. Anna, Guardiam; Alexandre da Piedade, Guardiam; José de S. Anna; José das Chagas; António da Penha de França; António de S. Thomas; Domingos de S. Francisco; Caetano de Jesus Maria; Estevão da Expectação; Bernardo de S. Anna; Felix de S. João; Faustino de S. Anna; Joaquim de S. Anna; Francisco de S. Quiteria; Philipe da Conceição; José de Egito.

Por exame q. tenho feito a huns e p. pleno conhecimento q. tenho de outros o juro in Verbo Sacerdotis, Collegio de S. Boaventura, 9 de Fbro. de 1769. Sd. Christovão de S. Ritta. Signed and sealed. Certified by Manoel da Penha de França, Secretary of the Province, Conv. de S. Frco. 12 de Fbro. de 1767. Counter signed: In testimonium veritatis, Fr. Ignacio de S. Theresa ⁶⁴.

⁶⁴ Ibidem, f. 787.

BERICHTE

ZUR „THEOLOGIE DER RELIGIONEN“

von Paul Hacker

1. **Cornelis, Etienne, OP:** *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen* (= *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*. Cerf/Paris 1965; deutsch von R. M. Zadow, OP). Bonifacius-Druckerei/Paderborn 1967; 195 S., DM 19,50
2. **Thils, Gustave:** *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Casterman/Tournai 1966; 204 p., FB 150,—
3. **Klostermaier, Klaus:** *Christ und Hindu in Urindaban*. Hegner/Köln 1968; 158 S., DM 11,80
4. **Maurier, Henri, P. B.:** *Essai d'une théologie du paganisme*. Préface de J. Daniélou, S.J. Orante/Paris 1965; 327 p., F 21,—
Dazu die deutsche Übersetzung:
Maurier, Henri: *Theologie des Heidentums. Ein Versuch*. Übersetzt von J. Bettray, SVD. Bachem/Köln 1967; 293 S., DM 28,—

Die Fertigstellung der nachfolgenden Ausführungen ist durch mehrere Ursachen verzögert worden, u. a. dadurch, daß der Rezensent angesichts der postkonziliaren Entwicklungen seinen eigenen Standpunkt auf der Grundlage der Hl. Schrift, der Tradition und der indischen Religionsgeschichte zu durchdenken für nötig hielt. Dies hat einstweilen zu vier Publikationen geführt: 1. „Interpretation und Benutzung“ (anlässlich von R. PANIKKAR, *Christus der Unbekannte im Hinduismus* [ZMR 1967, 259—262]), 2. Besprechung von R. PANIKKAR, *Kultmysterium...* (*Theol. Revue* 1967, 369—377), 3. „The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture“ (ZMR 1970, 161—185), 4. „The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church“ (ZMR 1970, 253—278). Die beiden letztgenannten Arbeiten sind gedacht als Anfang und als Anregung zu einer Neubesinnung; sie implizieren teilweise eine Antwort auf Thesen, wie sie von Cornelis, Thils und andern aufgestellt worden sind. Cornelis, Thils und Klostermaier ähneln sich in ihrer Grundhaltung, die derjenigen von R. Panikkar nahesteht und deren spekulative Begründung vor allem Karl Rahner in seinem revolutionären Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ gegeben hat (in: RAHNER, *Schriften zur Theol.* Bd. 5 [1962] 136—158). MAURIER unterscheidet sich von allen diesen Autoren. Die Auseinandersetzung mit CORNELIS und THILS muß oft auch auf RAHNER Bezug nehmen; sie könnte, wenn auf alles eingegangen würde, ein Buch füllen. Das gleiche gilt für die von KLOSTERMAIER aufgeworfenen (nicht durchdiskutierten) Probleme. Ich beschränke mich überall auf ein paar Aspekte.

1. Das Werk von CORNELIS wird hier nach der deutschen Übersetzung von Zadow besprochen. Doch gilt für diese der gleiche Vorbehalt, der am Ende dieses Berichts bezüglich der deutschen Übersetzung von MAURIERS Arbeit ausgesprochen ist. Wo Zadows Übersetzung nicht genau genug zu sein schien, hat Rez. daher das französische Original zitiert (in solchen Fällen sind zwei Seitenzahlen angegeben: zuerst die des Originals, dann die von Zadows Übersetzung).

CORNELIS betont, daß die Theologie an der Einheit des Alten mit dem Neuen Testament festhalten müsse (S. 9). Aber er gibt diesem zweifellos gesunden Grundsatz eine recht seltsame Anwendung. So wie das überlebende Judentum eine ständige Anklage und Infragestellung für das Christentum sei, so seien es auch die heidnischen Religionen (12), aus denen C. den Buddhismus zu besonderer Betrachtung auswählt. Der Christ müsse sich dem Buddhismus „öffnen“, um ihn zu „verstehen“, ja er müsse „sich der Verführung durch den Buddhismus aussetzen“ (97; *accepter d'éprouver la séduction* S. 105 des Originals). C. fragt: „Les Pères de l'Église se sont-ils défendus d'éprouver la séduction que dégage la pensée de Platon?“ (118f; 109). Es scheint, C. überträgt die modische Wertschätzung des „angefochtenen Glaubens“ in die missionarische Situation. Aber die Haltung des christlichen Glaubens ist Parrhesie und Plerophorie, ganz ohne Infragestellung oder gar mit Willen erfahrene „Verführung“; vgl. etwa Heb 3, 6. 14; 6, 11. Wenn der Glaube „Verführung“ zuließe, d. h. die Bereitschaft, fremden Religionen in dem Sinne, wie es C. und in ähnlicher Weise auch Panikkar vorschlägt, in gewisser Weise zuzustimmen — ob ihn dann der hl. Paulus mit einem Schild hätte vergleichen können, der alle feurigen Pfeile des Feindes auslöscht (Eph 6, 16)? Was die Väter anbetrifft, so kann ihre Haltung zu den griechischen Denkern in keiner Weise als Bereitschaft, sich verführen zu lassen, beschrieben werden. Sie haben Wahrheit und Irrtum unterschieden und wußten sehr wohl, warum und in welchem Maße sie Ideen der Philosophen „benutzen“ durften und mußten. Vgl. hierzu die 1., 2. und 4. meiner oben genannten Publikationen.

CORNELIS zählt verschiedene Einschätzungen des Heidentums auf, die in der christlichen Theologie vorgekommen seien (36ff und 56ff). Er selber hält es mit RAHNER. Er zitiert zustimmend Rahners Ansicht, die heidnischen Religionen seien „legitime, positiv von Gott gewollte Heilswege“ (42), und R.s „Transzendentalismus“ formuliert er in eigenen Worten: Die Vernunft müsse «discerner que l'élan vers l'absolu qui anime l'affirmation religieuse est issu de la même racine que sa propre exigence critique» (41; 38).

Da solche Ansichten, schlicht gesagt, der Schrift und Tradition fremd sind, können die Beweise, die Cornelis in dieser Richtung versucht, nicht überzeugen (41—46). Auf solche Versuche, die sich ja nicht nur bei C. finden, habe ich eine positive Entgegnung versucht in der dritten meiner oben genannten Publikationen. Hier nur ein paar Bemerkungen. — C. bagatellisiert die atl. Warnungen vor den falschen Göttern und Kulturen mit einem sehr fragwürdigen Argument: dieselben seien „von einem Eifer geformt, der nicht nur religiös ist“ (41). Daß das NT nicht anders urteilt als das AT, verschweigt er. Methodisch wäre einzuwenden, daß C. den Unterschied zwischen den von der Bibelkritik vermuteten Vorstufen und dem kanonischen Text nicht beachtet und daß er manchen biblischen Aussagen einen Sinn unterschreibt, den sie nicht haben, z. B. dem Noebund, den Prophetenworten über Cyrus und der Stelle Dan 11, 36—39, die nach seiner Meinung ein positives Urteil über heidnische Kulte impliziert (46). Zudem zieht er außerbiblische Ansichten über den Noebund und die Völkerengel heran (59f); aber diese Ansichten besagen nichts über eine Legitimität und Heilsbedeutung heidnischer Kulte.

Der Buddhismus ist für C. besonders interessant, weil er „die apriorische Heilsidee rein verwirklicht“: er „weicht . . . nicht von einer wahrhaft transzendentalen Soteriologie ab“ (128). Das ist von dem Rahnerschen Ansatz her sehr verständlich. Nach Rahner ist „Theologie wesentlich Heilstheologie“ (*Mysterium salutis* II, 409). Eine solche Anthropozentrik würde im Buddhismus sogar einen

passenderen Anwendungsbereich finden als im Christentum; denn die buddhistische Lehre ist *nur* Heilslehre. Darum wäre es ganz sinnvoll, den Buddhismus — in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen, nicht nur den ältesten — mit den Ausgangspunkten des Rahnerschen Denkens zu vergleichen: mit dem (Maréchal-schen, letztlich subjektreflexiven) „Transzendentalismus“ und mit der Existenzphilosophie. Der Vergleich mit dem katholischen Christentum aber, mit der Absicht, Ähnlichkeiten aufzudecken, ist unter der Herrschaft solcher Philosophien doch eine geistige Strapaze.

C. sieht richtig, daß die buddhistische *maitrī*, der christlichen *ἀγάπη* ähnlich, im System des Mahāyāna-Buddhismus „unerklärt bleibt“ (130). Hier, wie auch in dem — auch den Laienbuddhismus auszeichnenden — Enthusiasmus für die Reinheit der Moral, wären in der Tat Ansatzpunkte für eine fruchtbare Konfrontation mit dem Christentum — denn auch dieses ist in die Welt eingetreten als eine Religion, die absolute Sittenreinheit verlangte. C. übersieht die Wichtigkeit der Moral im Buddhismus nicht (vgl. etwa 111), aber er ist doch wenig daran interessiert.

Statt dessen liest man Sätze wie die folgenden: „Bref, tout se passe comme si le Bouddha avait perçu, six siècles à l'avance, le message de Jésus: 'Qui cherchera à épargner sa vie la perdra, et qui la perdra la conservera' (Luc, 17, 33). A notre avis c'est bien le sens de cette parole évangélique qu'avait à l'origine la doctrine bouddhique de l'*anatta* (sic), du 'non-soi' ou du renoncement à toute activité égocentrée“ (146; 131). „Eine solche Religion steht dadurch im Gegensatz zum Theismus, daß sie dem Göttlichen keinen personalen Charakter zuerkennt, aber sie setzt mit dem Monotheismus dem Polytheismus einen wesentlich einheitlichen und allgemeinen Begriff des Göttlichen (sic) entgegen. Daher ist es legitim, die Lehre vom *dharmakāya* mit dem Prolog des heiligen Johannes (sic) und der Lehre vom *corpus mysticum* (sic) in Beziehung zu setzen“ (140f.). „Der einzige Führer (sic) des Asketen auf seinem langen Weg ist das Leiden... Diese Bemühung, die nur die gekreuzigte Existenz (sic) im Blick hat, setzt eine Hoffnung voraus, ohne die sie sinnlos wäre“ (161). „Überspitzt könnte man sagen, daß Buddha jenen höchsten Augenblick der gläubigen ‚Entmythologisierung‘ vorbereitet, der im Kreuzestod Jesu erreicht wird, denn sein radikaler Verzicht auf die Welt schiebt diese nicht einfach beiseite, sondern führt sie gerade zu ihrem eigentlichen Sinn“ (sic) (162). „Buddha richtete die Aufmerksamkeit der Seinen auf den Vorgang, der das Leiden gebiert. Er sieht in der Erkenntnis des Geheimnisses dieses Mechanismus den einzigen Weg zur Befreiung (sic). Die Einführung in das Geheimnis ist also eine *paideia*, die zum *nirvāna* führen soll. Ebenso (sic) erkennt der Hebräerbrief (12, 5—6) dem Leiden einen erzieherischen Wert zu“ (165).

Die Strapazen, die in den zitierten Stellen dem christlichen Leser, der etwas vom Buddhismus weiß, zugemutet werden, sind vom Rez. jeweils mit *sic* bezeichnet worden. Die *anattā*-Lehre hat mit der christlichen Selbstverleugnung nur eine nominelle Ähnlichkeit. Einen „Begriff des Göttlichen“ gibt es im Buddhismus nicht. Zum *dharmakāya* vgl. etwa A. BAREAU in: *Die Religionen Indiens* III (= *Die Religionen der Menschheit*, 13. Stuttgart 1964; Bespr.: ZMR 1969, 310—314), Index s. v. Nur ein Mißverständnis europäischer Darstellungen kann zu dem Einfall führen, den *dharmakāya* mit dem Johannesprolog und (!) dem *corpus mysticum* „in Beziehung zu setzen“. Daß die Welt durch den Weltverzicht für den Buddhisten „erst zu ihrem eigentlichen Sinn“ komme, sodann Buddhismus und Christentum parallelisierende Ideen wie die, daß die (das Leid überwindende!)

Selbstbefreiung des Buddha irgendwie den (durch das Leid erlösenden!) Kreuzestod Jesu vorbereite — diese und andere Behauptungen von CORNELIS verlieren nur dann etwas von ihrem grotesken Charakter, wenn das Christentum anthropozentrisch verzerrt wird. Nur dann wird es auch einigermaßen verständlich, daß, wie C. findet, „in einem bestimmten Sinne . . . auch für den Buddhisten ‚alles Gnade ist‘“ (152). Die Worte „alles Gnade ist“ stehen bei C. in Anführungszeichen. C., der französisch schreibt, denkt dabei wohl zunächst an G. BERNANOS, durch dessen *Journal d'un curé de campagne* das Wort «tout est grâce» bekanntgeworden ist. Da C. aber offensichtlich von RAHNER beeinflusst ist, muß man das Wort bei ihm im RAHNERschen Sinne verstehen, umso mehr als sich auch bei RAHNER (*Kirche und Sakramente* [Freiburg 1960 = *Quaestiones disputatae*, 10] 16) der Satz findet: „weil ja alles Gnade ist“. In der Tat kann man einigen Sinn in Cornelis' Behauptung nur dann finden, wenn man ausgeht von RAHNERs Gnadenbegriff — der in manchen Formulierungen (so a.a.O.) die kühnsten *gratia-irresistibilis*-Lehren überbietet und zugleich im Zwielficht eines supernaturalisierten Naturalismus erscheint (vgl. etwa RAHNER, *Schriften z. Theol.* IV, 67ff). Nach CORNELIS ist es der „fade Geschmack, den der Mißbrauch der Dinge dieser Welt hinterläßt“, was „in der Verbindung mit dem Glauben (sic!) zu einem nützlichen Hinweis auf dem Wege zum Heil“ wird — und das berechtigte zu sagen, auch für den Buddhisten sei in einem gewissen Sinn „alles Gnade“! Die Verbindung zu RAHNER liegt hier in dem Gedanken, daß der Mensch, so wie er ist, in sich etwas vorfindet, was ihm zum Wegweiser zur (RAHNERschen) „Selbsttranszendenz“ wird, so daß im „Glauben“ — der ganz unexplizit sein kann — das (RAHNERsche) „selbstverständliche Geheimnis“ aus dem „Modus der Ferne“ in den „Modus der Nähe“ rückt, was nach RAHNER eben die „Gnade“ wäre (*Sch. z. Th.* IV, 77). Diese verbindenden Gedanken spricht CORNELIS nicht aus; aber nur im Rahmen des Rahnerschen Existenzidealismus bekommen seine Behauptungen einen Sinn.

Merkwürdigerweise sagt CORNELIS dann aber doch, daß das Kreuz „für die Heiden und auch für die Buddhisten eine Torheit ist“ (168). Und: „Die heidnischen Religionen müssen . . . ‚ihr Leben verlieren‘, um in Christus in einer geläuterten Form wieder aufzuerstehen“ (67). Aber das bleibt ein Widerspruch. Man sieht nicht, wozu Kreuz und Auferstehung Jesu noch notwendig waren, wenn man außerhalb des Neuen Bundes so weit kommen kann, wie es RAHNER, PANIKKAR, CORNELIS und viele andere heute darstellen.

CORNELIS' Gedankengang ist oft abrupt; man sieht oft nicht genau, worauf er hinaus will oder was seine eigentliche These ist. Besonders lange Darlegungen dieser Art sind die über die Taufe (77—92) und über Weltentsagung (169—185). Die Daten der indischen Religionsgeschichte sind oft (zurückhaltend ausgedrückt:) recht ungenau berichtet (aber solche Ungenauigkeit ist auch bei Unkenntnis indischer Sprachen durchaus vermeidbar, wie auf katholischer Seite etwa H. DE LUBAC und auf protestantischer ALBERT SCHWEITZER bewiesen haben). CORNELIS' Buch ist interessant, weil es die Ausstrahlung RAHNERscher und PANIKKARscher Ideen dokumentiert — auch in der Religionsgeschichte, wo sich diese Ideen in katastrophaler Verwirrung auswirken.

2. G. THILS unterscheidet sich von CORNELIS im Denkstil und in der Absicht seiner Studie. Er will einen Überblick (*tour d'horizon*, 10) über die Probleme geben, eine Art Bestandsaufnahme (*relevé*, 197). Dabei läßt er eine große Zahl von Autoren zu Wort kommen; er schreitet bedächtig abwägend und distinguierend voran. So ist sein Buch, obwohl es eindeutig für gewisse heute verbreitete

Meinungen, einschließlich derjenigen von CORNELIS, Stellung nimmt, von Wert auch für den, der seine These nicht zu billigen vermag: der Leser wird herausgefordert, die eigene Position zu überdenken.

Daß Gott einem Menschen auch außerhalb der verfaßten Kirche das ewige Heil schenken kann, bestreitet kein Katholik. Mit einigen Theologen nimmt THILS an, daß eine solche Rettung nicht nur auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis geschehe, sondern eine wie immer ergehende Offenbarung voraussetze. THILS handelt über diese Themen ausführlich. Wie aber können Offenbarung und Heil den Außenstehenden zukommen? Zur Diskussion dieser Frage stellt THILS eine dankenswerte Distinktion auf. Bezüglich der Heiden fragt er: «Vont-ils jouir de ces bienfaits divins malgré leur religion, dans leur religion, par leur religion? Ou peut-être, malgré elle, en elle et par elle, tout à la fois?» (131). THILS selber neigt zu der Ansicht, daß die Heiden das Heil *durch* ihre Religionen erlangen. Darum zitiert er auch zustimmend aus RAHNERS Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ und aus H. R. SCHLETTES Buch *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg 1963; vgl. ZMR 1964, 292—296). SCHLETTES radikale These, die heidnischen Religionen seien der ordentliche, die Kirche der außerordentliche Heilsweg (a.a.O. 85) wird von THILS jedoch nicht erwähnt. Er begnügt sich damit, SCHLETTES negative (und daher etwas mildere) Formulierung zu referieren: die Kirche sei nicht „gleichsam die privilegierte Schar jener, die auf dem ... ordentlichen Heilsweg dahinschreiten, während ‚die andern‘ ... allenfalls auf irgendeine außerordentliche Weise von Gott gerettet werden“ (SCHLETTE 95, THILS 190).

THILS' Darlegung der Probleme sieht streckenweise wunderschön konsequent aus: als sei die Theologie nach früheren bloßen Annäherungen nun endlich zum Ziel der Erkenntnis fortgeschritten. Zwar gibt es in den heidnischen Religionen Entartungen (110) und Unbestimmtheiten (142), aber die Religionen können als «le fruit et le support d'une révélation universelle» angesehen werden (94). *In* ihnen und *durch* sie, durch ihre Lehren und Riten, kann der Mensch sein Heil finden (163; 184). Zwar bleibt das Christentum als Heilsweg «un *terme*» vers lequel conduisent les diverses religions non chrétiennes» (186). Aber solange bis das Evangelium einem Menschen als *sufficenter credible* vorgelegt ist (163f), bleiben die Religionen „legitim und verpflichtend“ (148).

Aber dieses Gedankengebäude, das in seiner Mitte so klug geplant und solide ausgeführt scheint, hat seine Schwächen im Fundament und in der Spitze. Das Fundament ist — der Sache nach, wenn auch nicht in THILS' Darstellung — die hl. Schrift und die Tradition, die letztere in ihrer Bezeugung durch die Väter. THILS handelt ziemlich ausführlich über den noachitischen Bund (69—71; 75—79; 123f). Er zieht dazu auch rabbinische und frühchristliche Überlieferungen heran. Aber er baut seine These nicht allein auf einer Interpretation des Noebundes auf. Er läßt diesem seine Bedeutung: der Noebund sichert den Bestand der geschaffenen Welt (78). Ein Anachronismus ist es, daß THILS (mit J. DANIELOU) Noe einen „gläubigen Heiden“ nennt“ (71); vgl. hierzu meine Bemerkung in: ZMR 1970, 166. Daß die Kulte der Heiden sowohl im AT als auch im NT verurteilt werden, verschweigt THILS nicht. Aber er entschärft diese Urteile, indem er die (rhetorische) Frage aufwirft, ob die betr. Stellen nicht eher „pastoral“ zu verstehen seien. Prediger und Propheten aller Zeiten, meint THILS, pflegen diejenigen, «qui risquent de nuire à leurs ouailles», pessimistisch zu beurteilen (139). Aber kann man eine Fülle von eindeutigen Aussagen der Hl. Schrift derart unwesentlichen? Die Theologie würde sich selbst aufheben, wenn sie dem hier implizierten Relativismus Raum gäbe. Die Wölfe, die die Schafe schädigen wol-

len, schaden unausweichlich auch ihrem eigenen Heil. — Nicht weniger unbefriedigend ist THILS' Auswertung der Väterzeugnisse. Er ist geneigt, JUSTINS Lehre vom λόγος σπερματικός auszudehnen zur These einer „Universaloffenbarung“ (99f). Er erwähnt Äußerungen alter Theologen über persönliche Offenbarungen und über Prophetentum (102ff). Aber er arbeitet nicht klar heraus, *was* die Väter bei den Heiden anerkannt, was sie verworfen und ob sie den positiven Elementen eine Bedeutung für das ewige Heil zuerkannt haben. Sonst würde sich ein Ergebnis herausstellen, das mit der These von der Rettung *durch* die Religionen unvereinbar ist; vgl. meine eingangs dieses Artikels genannte 4. Publikation. — Im Numeri-Kommentar des ORIGENES (16, 1) findet sich eine Stelle, die auch CORNELIS (a.a.O. 20, Anm. 6) angeführt hatte, die THILS (107) von CORNELIS übernimmt und in der gesagt ist, daß Gott auch solchen, die heidnische Opfer feiern, seine Gegenwart gewähre. ORIGENES sagt das mit Bezug auf Balaam. Aber er fügt ausdrücklich hinzu: „Er manifestiert sich jedoch nicht in den Opfern, sondern Er zeigt sich dem, der vor Ihn kommt.“ Man fragt sich, warum THILS diese Stelle anführt, obwohl sie eindeutig *gegen* die These spricht, daß das Heil *durch* die fremden Religionen erlangt werde.

Wenn man Schrift und Väter gelten läßt, so steht es nicht günstig mit der Grundlegung der „Theologie der Religionen“ im Sinne von RAHNER, CORNELIS, THILS, SCHLETTE und andern. Ebenso fragwürdig wird die These, wenn man das Wesen der Kirche in Betracht zieht. Nach RAHNER (zitiert bei THILS, 189) ist die Kirche nur ein „Vortrupp“, nur „die Gemeinschaft derer, die ausdrücklich bekennen können, was sie *und* die andern zu sein hoffen.“ THILS bemängelt an dieser These mit Recht, daß in ihr die kirchlichen Wirklichkeiten, insbesondere die sakramentalen, nicht zur Geltung kommen. Er möchte die Rolle der Kirche darin sehen, daß sie «par sa seule présence lumineuse <dévoile> aux non-chrétiens le dessein de Dieu sur eux-mêmes et sur leurs propres religions» (190), daß sie ein „Zeuge“ sei für die Völker (191). Aber ist denn das alles?

In der Frage des Verhältnisses des einzelnen Nichtchristen zur Kirche bedient sich Thils einer juristischen Terminologie. Diese, den Vätern noch fremd und anscheinend besonders in den letzten Jahrhunderten ausgebildet, hat einen beachtlichen Vorteil. Strenger als gewisse Redensarten unserer Zeit macht sie (um einmal eine solche Redensart zu gebrauchen:) den *Anspruch* Gottes deutlich. Aber sie hat ihre Grenzen. Im NT ist den Christen das Gebot gegeben, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, die Völker zu Jüngern zu machen und sie zu taufen (ein Gebot, das bei Thils merkwürdig verblaßt); bezüglich der Heiden jedoch wird zwar betont, daß Glaube und Taufe zum Heil notwendig seien (Mk 16, 16), aber es wird ihnen kein «*précepte d'être baptisé*» (THILS 147) gegeben. Dagegen ist gesagt, daß diejenigen, die erwählt sind, das ihnen bekanntgemachte Evangelium glaubend annehmen (Apg 2, 47; 13, 48; 1. Thess 1, 4; 2. Thess 2, 13; 1. Pet 1, 2 u. a. St.) oder daß sie, obwohl das Ziel noch nicht sehend, bekannt werden mit dem, der ihnen das Evangelium mitteilt (Apg 8, 26—39; 10, 1—11, 18). Die heilswirksame Annahme der Offenbarung hat also doch wohl Tiefen, die von bloß juristischer Argumentation nicht erreicht werden. In der Tat ist diese in der traditionellen Theologie durch manche Lehrstücke eingeschränkt und kompensiert. Heute aber tritt die juristische Argumentation in umgekehrter Richtung auf. Vereinfacht ausgedrückt: nicht, um ein „Gebot, sich taufen zu lassen“, sondern, um ein Recht, ungetauft zu bleiben, zu erweisen. Rahners Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ beginnt zwar mit der These: „Das Christentum versteht sich als“ (nicht: „ist“!) „die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann“ (*Schr.*

z. Th. V 139); aber in seinem Hauptteil liest er sich doch wie ein Rechtsgutachten zur Frage: Wie kann Gott es machen, Menschen außerhalb des Christentums zu retten? Thils formuliert das juristische Argument in traditionellerer Form, aber doch unverkennbar von Rahners Thesen (wenn auch nicht von dessen „Transzendentalismus“) beeinflusst: «Ceux qui, en toute honnêteté, ne perçoivent pas dans l'Église catholique ce qui la rend normalement *sufficenter credibilis*, peuvent, et même, en un certain sens, doivent demeurer fidèles à leur religion, comme à l'institution qui, pour eux, hic et nunc, est voulue par Dieu, légitime et obligatoire» (153; ähnlich 185).

Die postkonziliare Lage der Kirche im allgemeinen und der Mission im besonderen drängt aber zu der Frage, ob RAHNER'S Lehre, die nebst den von ihm inspirierten Vulgarisationen zur Schaffung dieser Situation mitgewirkt hat, nicht das Ihrige dazu beiträgt, die „ausreichende Glaubwürdigkeit“ der Kirche in den Augen der Außenstehenden zu *vermindern* und die „Unüberwindlichkeit des Hindernisses“ (vgl. THILS, 185) zu *vergrößern*. Es ließen sich Gründe für eine Bejahung dieser Frage anführen. Dies *argumentum ex eventu sive e fructu* wäre die stärkste Infragestellung der neuen Thesen, zumal da diese auch mit „pastoralem“ Akzent erklingen. — Ferner: Viele Christen der ersten Jahrhunderte, die die Kirche als Heilige verehrt, wurden zu Blutzengen, weil sie sich weigerten, heidnische Riten zu vollziehen. Hätten die neuen Thesen recht, dann hätten jene Martyrer nicht nur dumm, sondern sündhaft gehandelt. Denn wenn die verweigerten Riten legitime Religion waren, dann hätten die Christen, weltoffen, sie vollziehen müssen. Denn vor dem Einen Gott kann es in solchen Dingen eine relative Legitimität nicht geben. Idolatrie aber ist immer und überall Sünde. In RAHNER'S Aufsatz und bei allen, die ihm folgen, auch bei THILS, ist die Sünde mit Konzessivsätzen in eine belanglose Ecke gestellt, und zwar diejenige Sünde, die im Heidentum eine Sache der religiösen Institution selber ist. HENRI MAURIER hat, wie wir sehen werden, diesen Punkt *nicht* übersehen oder bagatelisiert.

3. KLAUS KLOSTERMAIER war zwei Jahre als Lehrer für „christliche Philosophie“ an der visnuitischen Hochschule in Vṛndāvan tätig. In dem zur Rezension vorliegenden Buch will er „persönliche Erfahrungen und persönliche Überlegungen“ berichten (11). Er malt farbenreiche Bilder vom Hindu-Leben in jenem Städtchen, das dort liegt, wo Kṛṣṇa mit Rādhā, der bevorzugten unter den tausenden ihn liebenden Hirtinnen, sich dem Liebesspiel hingegeben haben soll. Noch heute ist Vṛndāvan ein Zentrum der Kṛṣṇa-Devotion. Durch seinen anekdotischen Gehalt ist das Buch ein interessanter Beitrag zur Kenntnis des lebenden traditionellen Hinduismus. Wie aber sieht Vf. die Konfrontation des Hinduismus mit dem Christentum?

Die leidenschaftliche Frömmigkeit vieler Hindus beeindruckt ihn stark. Die philosophisch-theologische Diskussion — in einer Gruppe, wo auch innerhalb des Hinduismus scharfe Gegensätze zum Vorschein kommen — läßt ihn unbefriedigt. Das Passende findet er schließlich im „Dialog“. Dieser, sagt KL., führt die Partner „heraus aus der Sicherheit ihrer eigenen Gefängnisse, die ihnen ihre Philosophie und Theologie gebaut haben, stellt sie hin vor die Wirklichkeit, vor die Wahrheit . . . Diese Wahrheit stand da in so manchem echtem Dialog; nie zuvor kam er [der christliche Dialogpartner] sich so klein vor, so hilflos, so inadäquat“ (136). Im Dialog wird der Mensch „immer mehr in das hineingezogen, was man ‚Spiritualität‘ nennt“ (132).

Kl. kritisiert viel. Seine Kritik macht den Eindruck des Unruhigen, Ungeklärten. „Christliche Gotteserfahrung“ ist nach S. 144 „in vielen Stücken ein fast genaues Gegenstück zur vedantischen Realisierung des Brahman“; S. 154: „Christuserkenntnis ist von der Natur der Brahmaidya“. Diese aber ist die „Realisierung des Brahman“, in der, wie Kl. S. 152 zutreffend erklärt, „die Identität von Atman und Brahman absolut gesetzt“ wird. Dazu dann die Mitteilung: „Als ich dann Meister Eckehart las... , ging mir auf, wie sehr viel tiefer doch ein sogenannter ‚Pantheismus‘ sieht als eine brave Schultheologie, die alles beweisen will und die Thesen immer schon an den Anfang der Stunde setzt, damit am Schluß ja das Gewünschte herauskommt“ (152). Sicher ist Eckhart wesentlich christlich zu verstehen. Aber ist er denn *der* authentische Lehrer für christliche Gotteserfahrung? Gibt es keine anderen christlichen Mystiker, Heilige und Kirchenlehrer, von denen wir etwas zu lernen hätten, ehe wir den Gedankenaustausch mit dem Vedāta aufnehmen? Die Identifizierung von Selbst und Höchstem Selbst ist auf keinen Fall christlich möglich. Ferner: Ob Kl., der doch auch ein 467-seitiges Buch „Hinduismus“ (Köln 1965) geschrieben hat, wirklich nicht weiß, daß der von ihm bevorzugte Advaita-Vedāta jahrhundertlang lebendig gehalten worden ist durch eine „Schultheologie“, auf die fast genau die Beschreibung paßt, mit der er die katholische Seminausbildung verspottet? (Die Ähnlichkeit reicht bis zu dem Terminus *iṣṭa*, der wörtlich „das Gewünschte“ bedeutet und den Schulstandpunkt bezeichnet, der anzunehmen ist!)

Kl. fordert, daß wir „den ‚Ruf‘ Christi hörbar machen in den Worten und Strukturen des indischen Denkens“ (144). Genau dies ist auch das Anliegen des Rezensenten. Weisen Kl.s Andeutungen einen gangbaren Weg dazu?

„Indien braucht vorläufig keine neuen Dogmen über die Natur und die Person Christi — Indien sucht das Christuserlebnis in der Tiefe: Erfahrung der Wirklichkeit... Um Christus ‚wissen‘ bedeutet in der Sprache der Schrift viel mehr, als die Kategorien griechischer Metaphysik auf einige Aspekte der Erscheinung Christi anzuwenden. Christus ist kein philosophisches Problem — Christus ist Heilsmysterium... Wir brauchen zur Verkündigung Christi in Indien keine griechische Philosophie, keine westliche Wissenschaft“ (142—144). „In Indien werden wir Paradoxe verwenden müssen, um das Mysterium Christi offenzulegen: Das Paradox ruft eine existentielle Erkenntnis hervor, weil es den Menschen zwingt, über das rein Begriffliche hinauszugehen, vorzustößen zum Sein...“ „Das Paradox verneint und behauptet zugleich beide einander ausschließenden Begriffe... Christus ist weder die Inkarnation des jüdischen Gottesbegriffes noch die Apotheose der griechischen Idee vom Menschen“ (148).

Mit Hindus in Paradoxien über Gott zu reden, ist gewiß manchmal angemessen. Man würde damit formal sogar an eine Hindu-Tradition anknüpfen. Aber man müßte diese zur Kenntnis nehmen und würde dann finden, daß die Hindu-Paradoxien weder in ihrer Form noch in ihrer Zielrichtung immer gleicher Art sind (einiges zum Thema in: *ZMR* 36 [1952] S. 282 f. und in: P. HACKER, *Prahlāda* [Mainzer Akademie-Abh., Wiesbaden 1959/60] S. 86 f. und 134 f.). Manchmal ist es gar nicht ihre Absicht, „vorzustößen zum Sein“. Und niemals schließen sie Sätze aus, die den christlichen Dogmen vergleichbar sind.

Im ganzen machen die zitierten und viele andere Sätze in Kl.s Buch den Eindruck, daß er meint, die Basis für ein christliches Gespräch mit Hindus bauen zu können mit falschen Antithesen (z. B.: „weder die Inkarnation... noch die Apotheose...“, s. o.), undurchdachter Polemik (z. B.: „keine westliche Wissenschaft“) und einigen Slogans — alles heute bei uns sehr modern — wobei es

nicht ausbleiben kann, daß er sich (mit Cornelis zu reden:) der „Verführung“ des Hinduismus aussetzt.

„Der Partner hatte viel mehr nachgedacht, besaß ein viel größeres Wissen, eine viel subtilere Art zu denken, eine uralte Kultur und Tradition“ (138). Hat KL. vergessen, daß die Kirche in ihren Vätern, heiligen Lehrern und großen Theologen auch eine „uralte Kultur und Tradition“ besitzt und sehr viel „nachgedacht“ hat? Warum hat er sich nicht davon bereichern lassen? Weiß er nicht, daß es, in Harmonie mit Dogma und Theologie, eine vielgestaltige christliche Spiritualität gibt? Um einen Begriff von Spiritualität zu gewinnen (über den Rez. nicht urteilen möchte), gab es dazu keinen andern Weg als das Hilflosigkeitserlebnis seines „Dialogs“? Die Dialoghaltung gegenüber dem Hindu als menschliche Grundlage des gegenseitigen Verstehens ist gewiß erstrebenswert und notwendig. Aber Dialog ist kein Selbstzweck — so aber erscheint er bei KL., entsprechend der Mode. Es geht um Wahrheit (gleich ob wir deren Oszienen erfahren oder nicht), und diese ist nicht nur im „Paradox“ erreichbar, sondern auch der Hindu formuliert sie in Sätzen. Schon im NT können wir das Ineinander von geistlicher Praxis und formulierten Glaubenssätzen beobachten. Auch in nichtchristlichen Religionen findet sich ein ähnliches Ineinander. Denn es hat eine anthropologische Grundlage, d. h. es ist in der Geschaffenheit begründet: Der geschaffene Geist ist kein *actus purus*; er verwirklicht seinen Erkenntnisvollzug immer an Gegenständen. Im Religiösen gibt es daher kein Engagement oder Erleben ohne (mehr oder weniger explizite) Anerkennung formulierbarer („objektivierender“) Sätze. KL.s Begriff von Wahrheit macht den Eindruck eines verzweifelten Existentialismus. — Eine weitere Realität, ebenfalls in der Geschaffenheit fundiert und heute ebenso wie die Formulierbarkeit der Wahrheit mißachtet, ist die Überlieferung. Wir haben die christliche Wahrheit in der lebendigen Tradition. Der Versuch, von ein paar NT-Sprüchen aus in einem Sprung zum Gedankenaustausch mit Hindus zu gelangen, ist ein Irrweg. Wer ihn beschreitet, erreicht den Ausgangspunkt, das NT in seiner Geisterfülltheit, doch nicht. Er bleibt volens nolens den verworrenen Einfällen ephemerer Denksätze ausgeliefert. Das Gespräch mit dem Hindu wird dann auf seiten des westlich-christlichen Partners eine Flucht in das Fremde, auf seiten des Hindu eine Bestätigung des eigenen Systems. Gewiß ziemt gerade dem Christen die menschliche Achtung und sachliche Aufmerksamkeit gegenüber dem fast 3000-jährigen Ringen der Inder um die Wahrheit. Aber die gleiche Haltung und erst recht die Liebe zur Kirche erlaubt uns auch nicht, wie heute modern, zu mißachten oder zu ignorieren, was in drei Jahrtausenden Israel und die Kirche geistlich erfahren und (auch sehr „subtil“!) begrifflich erarbeitet haben. Die Tradition des alten und des neuen Israel ist zu konfrontieren mit der Tradition, der sich der jeweilige Hindu-Gesprächspartner verbunden weiß. Natürlich kann ein einzelner nicht enzyklopädisch alle Inhalte dieser Tradition kennen. Aber er kann in ihr *leben*, theologisch-begrifflich und spirituell. Das Leben in und aus der Tradition bewahrt vor unkritischer Übernahme fragwürdiger polemischer Slogans und unechter Antithesen. Es vermittelt z. B. die Einsicht, daß Heilsmysterium und Christuserlebnis und Spiritualität keine Gegensätze sind zu Dogma und glaubensgehorsamer Metaphysik. (Der Rez. selber bekennt, daß er hinsichtlich der Tradition in den letzten Jahren noch hinzu- und umzulernen hatte.) Leben aus der Tradition ist aber auch etwas anderes als Festhalten am Herkömmlichen einfach deswegen, weil es immer so war. Wie alles Leben bleibt es offen, aufnahmefähig — in unserem Falle für eine Assimilation indischer Weisheit. So kann wohl auch einmal ein indischer Ausdruck der christlichen

Wahrheit gefunden werden: nicht unter Ausschaltung dessen, was im Westen erkannt wurde, sondern im Einklang mit diesen Erkenntnissen, in geduldiger Konfrontation, in bereichernder Ausweitung. — KL. behauptet kühn, „daß unsere Theologie eigentlich dem Hindu nichts wesentlich Neues bietet — ja daß wirklich viele Probleme von den Hindu-Scholastikern viel subtiler und ausführlicher behandelt worden waren“ (144). Wenigstens zur Hälfte ist dieser Satz einfach falsch und das Umgekehrte richtig. „Wirklich viele Probleme“ sind z.B. in der *Summa contra gentiles* des hl. Thomas „viel subtiler und ausführlicher behandelt“ als von irgendeinem „Hindu-Scholastiker“, ja Probleme, die ein Hindu gar nicht sehen konnte, also auch „wesentlich Neues“. Es kommt auch vor (Rez. spricht nicht ohne Gesprächserfahrung), daß selbst einem Hindu, der, an seiner Tradition festhaltend, jahrelang in katholischer Atmosphäre gelebt hat, manche Inhalte des katholischen Glaubens als etwas „wesentlich Neues“ erscheinen, wenn sie ihm erklärt werden. Dies muß festgestellt werden; aber damit ist nicht geleugnet, daß die Hindus manches gedacht haben, was für den Christen eine Bereicherung wäre. Rez. könnte Beispiele anführen, vgl. seinen Versuch „Essere e spirito nel Vedānta“ in: *Filosofia e Vita* (N. S. 10, no. 4, Roma 1969, 26 ss). — Ein beschränkt-autochthones, lokal-indisches „Christuserlebnis“ könnte nur eine Spielart des Hinduismus werden. Wahrheit und Kirche sind beide universal. Was zuerst griechisch ausgedrückt war, bleibt gültig. Es gibt keine griechische Wahrheit, die von der hebräischen einerseits und der indischen andererseits verschieden wäre. Die „Übersetzung“ ins Indische ist freilich mehr als ein bloß philologisches Problem. Die (christlich geformte) griechisch-lateinische Geistigkeit muß, sich selber dabei bereichernd, die (vordringliche) indische Geistigkeit durchdringen, im Lichte der Offenbarungswahrheit, im Lichte von Schrift und Tradition.

KLOSTERMAIER kritisiert auch „die Unmöglichkeit unserer christlichen Bibelübersetzungen. Kein einziger wesentlicher Terminus war so übersetzt, daß ein Hindu von seinem Hintergrund aus unzweideutig verstehen konnte, um was es sich handelte“ (74f). Nun, Rez. hat selber seine Einwände auf diesem Gebiet. Aber — konnte denn im Altertum ein hellenistischer Heide beim Lesen des griechischen NT und der Septuaginta „von seinem Hintergrund aus unzweideutig verstehen, worum es sich handelte“? „Verstand“ Celsus die heiligen Schriften der Christen? Auch das Griechisch der Bibel war für einen Hellenisten zunächst „unmöglich“. Ein Hindu, der am Hinduismus festhält, wird auch in der besten indischen Bibelübersetzung „Unmögliches“ finden. Sonst würde die Übersetzung das Christentum zu einer Hindusekte machen. Für jede Fremdreigion ist das Christentum etwas wesenhaft Neues. Das Neue kann in einer Sprache, in der es noch nicht erklingen war, zunächst nicht ohne anstößige Veränderungen der gewohnten Wortbedeutungen ausgedrückt werden.

S. 151 kritisiert KL., daß die Missionare Christus als (den einzigen) *Avatāra* bezeichnet hatten. Aber man hat nicht den Eindruck, daß er die Avatāralehre in Konfrontation zum katholischen Dogma ausreichend bedacht hätte. Vgl. dazu J. NEUNER in: *Das Konzil von Chalkedon...*, hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3 „Chalkedon heute“ (Würzburg 1954) 785ff und P. HACKER in: *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde Süd- und Ostasiens* 4 (1960) 47ff. Was ist die „Christuserkenntnis“, die nach KL. „von der Natur der Brahavidyā“ ist und in der „Christus dem Hindu begegnet“ (154)? Erreicht sie Christum „*ex Patre natum ante omnia saecula*“? Wo bleibt die Menschwerdung, die Fleischwerdung? Diese markiert einen scharfen Gegensatz zum vedāntischen Hinduismus, für den ein Avatāra „Scheinmensch“ (*māyā-manuṣya*) und in Wirklichkeit die Eine Gott-

heit selber ist, monophysitisch und doketisch zugleich gedacht. Wenn wir die übrigen Bestimmungen der katholischen Christologie nicht verschweigen, mögen wir immerhin Christus *avatāra* nennen (denn das Wort bedeutet „Herabstieg“ — *descendit de coelis*). — Jesu Wunder, die nach dem Evangelisten Johannes „Zeichen“ sind, nennt KL. *Māyā*, obwohl er weiß, daß *Māyā* „Verhüllen“ der Wirklichkeit, Illusion“ ist (153). Ein Zeichen ist ein Hinweis. *Māyā* ist das Gegenteil eines Hinweises. — KL.s Adaptationen scheinen mißglückt.

Trotz allem hinterläßt das Buch beim Leser einen erfreulichen Eindruck. Es bestätigt von neuem, daß auch im traditionellen Hindutum Christum heute nicht unbekannt ist, daß Er geachtet und sogar verehrt wird. Sicher auch KL.s Tätigkeit in *Vṛndāvan* εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν (*Phil* 1, 12), trotz seiner privaten Ideen. Wird dies Wissen von Christus einmal zum Bekenntnis werden? Wird es ein Element des polymorphen Hinduismus werden? Wird es vom wuchernden Materialismus verdrängt werden?

4. H. MAURIERS *Essai* wird eingeleitet durch eine Préface (7—9) von JEAN DANIELÉOU. Das ist keine bloße Empfehlung durch einen Theologen, der bekannter ist als der Autor. DANIELÉOU „sitiert“ M.s Studie in der gegenwärtigen theologischen Lage. Größer als die Gefahr, die Werte des Heidentums zu übersehen, sagt DANIELÉOU, ist heute die Gefahr «de minimiser ce qui fait le caractère unique du christianisme et de tomber dans le syncrétisme ou le relativisme» (7). M. fordert, den Neophyten eine Verständnishilfe (clef) zu vermitteln, «qui leur permette de juger sainement le passé et le présent et d'établir une synthèse harmonieuse entre leur tradition païenne ancestrale et leur christianisme nouveau», eine Theologie «qui incorpore le paganisme dans sa vision, le situe exactement en référence avec la révélation du Christ» (16).

MAURIER gibt einen unpolemischen Überblick über die bisherigen theologischen Beurteilungen des Heidentums bis hin zu RAHNER und B. GRIFFITH (17—24). DANIELÉOU aber bemerkt, mit deutlicher Spitze gegen RAHNER: «H. Maurier évite ici l'erreur qui consisterait à dire que le christianisme ne fait qu'explicitier ce qui serait implicitement déjà contenu dans les paganismes» (7f). Und gegen SCHLETTE (dessen Name aber ebensowenig genannt wird wie der RAHNERs): «On ne peut aucunement dire que les paganismes seraient la voie ordinaire du salut, dont le christianisme ne serait que la voie extraordinaire.» Denn «les paganismes ... se trouvent périmés à partir du moment où Dieu a répondu à l'attente qu'ils représentaient» (8). Eben dieser Dynamismus — der die neojuridische oder statische „Pluralismus“-Idee, wie sie bei RAHNER und etwas anders bei SCHLETTE erscheint, hinter sich läßt — wird von MAURIER gründlich und energisch, wenn auch ohne jede Polemik, zur Sprache gebracht.

Die Theologie muß, betont M., Offenbarung *und* menschliche Gegebenheiten in Betracht ziehen (25). Im Lichte dieser Forderung erscheinen die von andern aufgestellten Theorien dem Verfasser „vag“ (26). Die menschlichen Gegebenheiten, auf die sich M. bezieht, sind Fakten aus fremden, insbesondere afrikanischen Religionen; diese stellt er in das Licht der Offenbarung, und zwar der heiligen Schrift, auf die er um ein Vielfaches häufiger Bezug nimmt als CORNELIS, THILS, KLOSTERMAIER, RAHNER und SCHLETTE. Die Kirchenväter (als Zeugen der Tradition) kommen bei M. wenig zu Wort. Dennoch ist M.s Methode genau die der Väter: einerseits die Realität des Heidentums, wie er sie großenteils aus seiner Missionstätigkeit kennt (und wie die Väter sie aus ihrer Umgebung kannten), genau im Auge zu behalten, andererseits nach der Schrift zu urteilen. DANIELÉOU, der große Patristiker, hat das wohl bemerkt: «H. Maurier ...

exprime ici fidèlement la pensée des Pères de l'Église, trop souvent présentée d'une façon unilatérale» (Préface, 8) — in der Tat ist eine Bezugnahme auf die Väter, die schonend als „einseitig“ bezeichnet werden kann, charakteristisch für viele Erzeugnisse der heutigen „Theologie der Religionen“.

Manche Autoren vertreten heute die oben in der Besprechung von THILS erwähnte Ansicht, nach der den Heiden eine *Offenbarung* zuteil werde. Doch ist das Wort „Offenbarung“ dabei oft eine Äquivokation, indem man damit RAHNERS (mit der katholischen Tradition kaum vereinbares) existenzidealistisches Schema meint: Vermöge des „übernatürlichen Existentials“ transzendiert der menschliche Geist im „Vorgriff“ auf das unendliche Sein, das in der theologischen Transposition „selbstverständliches Geheimnis“ — und „Gott“ — genannt wird und als „Gnade“ zugleich eine „Bestimmung des geistigen Subjektes“ ist (vgl. RAHNER, *Geist in Welt; Hörer des Wortes; Schriften z. Theol.* IV, 51—99 u. VIII, 43—65 sowie andere Arbeiten). MAURIER läßt dieses Schema beiseite. Er erklärt: «Le païen, lui, ne possède aucune révélation» (248). Die heidnischen Religionen sind «essentiellement anthropocentriques» (90). Die Grundthesen seiner Studie formuliert M. wie folgt: «1° Dieu se fait chercher des hommes à partir de leur condition humaine; 2° Dieu laisse les hommes sous la coupe des Puissances; 3° Dieu donne aux hommes le temps de déployer à la fois toutes leurs ressources humaines et toutes sortes de péchés; 4° Dieu appelle les hommes à s'ouvrir à quelque chose d'autre, à partir des insatisfactions éprouvées dans cette économie même et des symbolismes qu'elle contient» (50).

M. spottet nicht wie SCHLETTE (a.a.O. 95) über die „Finsternis und Todeschatten“ von *Lk* 1, 79; er stellt fest: «Le paganisme est le temps de l'ignorance» und erläutert diesen Satz mit Hinweis auf 25 Stellen des NT (MAURIER, 95). Gerade in diesem Sinne gilt: «Le paganisme ... est une économie de salut que Dieu a voulue, dans laquelle il dirige les hommes vers le Christ.» Und weil die Lage des Heiden so ist, wie eben beschrieben, «on ne passe pas de cette économie du paganisme à l'économie de la Nouvelle Alliance sans une rupture radicale...» (104). Obwohl in einer ganz anderen Denkbewegung vorgehend, visiert M. dasselbe an, was ich in meinen eingangs genannten Publikationen den „evangelischen Dynamismus“ genannt habe.

Es gibt im Heidentum Gotteserkenntnis (80ff), es gibt Mythen (62ff), Riten (68ff), Symbole (255), Gebet (71); es gibt moralisch gute Handlungen und echte Gottesverehrung, aber auch deren anthropozentrische Verkehrung in Idolatrie (231; 178) und Magie (170ff); es gibt «l'homme païen fasciné par les puissances» (121—160). MAURIERS Studie erreicht eine größere Tiefe als die meisten heutigen Versuche zu einer „Theologie der Religionen“ schon dadurch, daß er, anders als diese, das beunruhigendste Thema der biblischen Anthropologie nicht mit ein paar obligaten Begriffen auf Eis legt, sondern ihm ein eigenes Kapitel (195—232) widmet: «Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu» (*Rm* 3, 23). DANIELOU sagt mit Recht: «Une des parties les plus intéressantes de ce livre est celle où H. MAURIER montre que le temps des paganismes est celui où l'humanité se trouve sous l'emprise du péché et des puissances du mal qui ne seront vaincues que par le Christ» (Préface, 8). Sünde Israels und Sünde der Heiden werden betrachtet in sorgfältigem, gründlichem Hören auf die Hl. Schrift (über 400 Hinweise auf Bibelstellen auf 37 Seiten!).

«Si l'économie païenne est véritablement articulée à l'économie chrétienne, il doit être possible de reconnaître empiriquement, chez les païens, des possibilités d'ouverture» (258). In der Tat haben ja schon die Väter, in nüchterner „empirischer“ Konfrontation, solche „Möglichkeiten der Öffnung“ zu entdecken versucht.

Aber es handelt sich dabei nicht nur um Ideen. «Les symbolismes religieux découverts par l'homme dans les réalités visibles de sa condition sont en eux-mêmes porteurs des intentions (non explicitement révélées au païen) du Dieu créateur et rédempteur. Dieu met dans la création de quoi entraîner l'homme au-delà de lui-même. — L'homme païen peut se refuser à ce dynamisme, à ces ouvertures, en s'enfermant dans l'inversion idolâtrique ou anthropocentrique» (259).

Da dieser Dynamismus eine unbewußte Hinordnung auf Christus ist, wird er in der Evangelisation zum Ziele geführt. M.s Studie schließt deshalb mit fünf Kapiteln rein missiologischen Inhalts (271—318). «Mais ceux qui restent en dehors de l'Église, qui n'ont pas encore entendu ou compris la Parole . . ., ne sont pas pour autant perdus ni délaissés. Le Seigneur se fait chercher d'eux; il respecte leur liberté et la lenteur de leur démarche . . . Bref, le paganisme n'est pas un ennemi, mais un premier pas vers le Seigneur» (322).

Was geschieht in der Konversion mit der condition humaine, von der ausgehend der Heide Gott sucht? «La condition humaine n'est pas supprimée, elle est re-prise par le Christ, éclairée, ennoblie, achevée par lui . . . L'homme est décentré de lui-même» (104). Das erste ist, daß dem Heiden, der sich dem Evangelium öffnet, seine *Sünde* offenbar gemacht wird (216—221), und so erst kann er von der Gewalt der „Mächte“ befreit werden (140—154).

MAURIER übernimmt von DANÉLOU den Ausdruck „die heiligen Heiden des AT“. Wenn dieser jedoch so interpretiert wird, wie M. es tut (248—255), dann wird zwar nicht die sprachliche Formulierung, wohl aber das theologisch Gemeinte sinnvoll. Die vor der Zeit des Sinaibundes in der Schrift erscheinenden heiligen Gestalten, von denen M. besonders Abel, Henoch, Noe, Lot und Melchisedech hervorhebt, besitzen «la foi, qui leur fait obscurément atteindre ce qui n'existe encore que dans le plan formé par Dieu de toute éternité» (250). Dadurch «ils ouvraient des «brèches» dans le complexe religieux, moral et culturel de leur époque» (251). Sie zeigen, daß «les voies de Dieu ne sont pas celles des hommes» (252) — eine biblische Wahrheit, die in unserer anthropozentrisch-rationalistischen Zeit so gut wie vergessen scheint. Abel und Melchisedech sind Zeichen des Kommanden (252; 254). Henoch «fait route vers un «quelque chose» qui le dépasse, mais à quoi il s'ouvre» (253). «Lot est un juste au milieu des citoyens corrompus de Sodome» (254). Gleich ob man diese Gestalten Heiden nennen will oder nicht (in der Zeit vor dem Sinaibund oder allenfalls dem Abrahambund gab es entweder nur Heiden oder gar keine!) — auf jeden Fall lehrt uns der Heilige Geist durch die inspirierte Redaktion des heiligen Textes, daß Menschen vor oder außerhalb des von Gott mit Seinen Erwählten geschlossenen Bundes keineswegs, wie es RAHNER'S Soziologismus will, durch die religiös bestimmten Institutionen der Gesellschaft, zu der sie gehören, geheiligt worden sind. Im Gegenteil: «Si ces exemples sont valables, on peut dire que des personnages païens ont été portés par la foi vers le Christ à venir, dans la mesure précisément où ils ne se sont pas enfermés dans les manières de faire ou de vivre de leur entourage. Une porte est donc parfois ouverte sur les réalités non encore révélées par Dieu lorsque les païens, au lieu de s'enclorre dans leur système propre, regardent vers Dieu pour en attendre autre chose que ce qu'ils ont l'habitude de lui demander» (254f; Hervorhebungen vom Rezensenten). Das ist genau die Ansicht der Väter, angefangen von JUSTINUS (vgl. meine eingangs genannte 4. Publikation). So wie etwa AUGUSTINUS mit der Möglichkeit rechnete, daß außerhalb des Alten und Neuen Bundes einzelne Menschen (mit MAURIER zu reden:) eine „Bresche schlagen“ in das sozial etablierte System ihrer heidnischen Religionen, so können wir wohl auch heute noch damit rechnen. MAURIER sagt das nicht ausdrücklich, aber

er führt in einer Fußnote (14 auf S. 255) den Fall eines Moslem an, der weder lesen konnte noch jemals von Christus gehört hatte, der aber seine religiöse Sehnsucht so ausdrückte: «Ce que je voudrais, c'est que le Bon Dieu soit aussi un homme comme moi.»

MAURIERS Studie ist modern und traditionsverbunden zugleich. Modern, indem er die Bibelwissenschaft kennt und mit religionswissenschaftlicher Forschung vertraut ist. Traditionsverbunden, indem er die von Schrift und Überlieferung vorgezeichnete Linie treu fortsetzt — fortsetzt: das heißt nicht, daß er früher Gesagtes einfach wiederholen würde.

Es ist sehr erfreulich, daß Mauriers Buch, das die Diskussion über die nicht-christlichen Religionen um wesentliche, anderswo vernachlässigte Gesichtspunkte bereichert hat, auch ins Deutsche übersetzt worden ist. Die Übersetzung läßt Daniélous Vorwort weg. Im ganzen gibt sie, in flüssiger Sprache geschrieben, gewiß ein zutreffendes Bild von den Gedanken des Autors. Aber in der Frage des Verhältnisses zwischen Christentum und Heidentum kommt es oft auf präzise Begriffe und genauen Ausdruck des Gemeinten an. Leider ist Bettrays Übersetzung — hierin übereinstimmend mit sehr vielen Übersetzungen aus dem Französischen und Englischen — nicht überall so genau, daß man in der wissenschaftlichen Diskussion ihren Wortlaut als getreue Wiedergabe der Gedanken des Verfassers zitieren könnte. Ich gebe nur zwei Beispiele. Maurier sagt S. 95: «Ces mots . . . paraissent signifier que le païen ne peut connaître Dieu, s'approcher de la divinité <qu'à tâtons> (Act 17, 27) car, en dehors du Christ et des prophètes, Dieu ne révèle rien sur lui-même directement.» Bettray übersetzt: „Diese Feststellung . . . will offenbar besagen, daß die Heiden ‚Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl spüren und finden möchten‘ (Apg 17, 27). Denn Gott offenbart sich, sieht man von der durch Christus und die Propheten geschehenen Offenbarung ab, nicht direkt“ (S. 67). Hier läßt der Übersetzer das „nur“ weg („der Heide kann Gott *nur* ‚tastend‘ erkennen“) — um statt dessen Apg 17, 27 ausführlich zu zitieren —; ferner sagt er „Gott offenbart *sich* . . . nicht direkt“, während MAURIER sagt: „Gott offenbart *nichts über sich* direkt.“ Solche Unterschiede, wie sie hier zwischen Original und Übersetzung hervortreten, können aber in der manchmal recht diffizilen Erwägung der in Frage stehenden Probleme u. U. eine bedeutende Rolle spielen.

LITERATURBERICHT

von Werner Promper

Unter diesem Titel wird regelmäßig hingewiesen auf Veröffentlichungen über missionswissenschaftliche Probleme in Zeitschriften und Sammelwerken, die nicht ausschließlich missionswissenschaftlich ausgerichtet sind. Vollständigkeit wird dabei nicht angestrebt. Die Hinweise auf Literatur zu neueren kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika bleiben künftighin eigenen Berichten vorbehalten (vgl. ZMR 1970, 200—211).

- J. AAGAARD, *Witness and Dialogue in Missionary Perspective*. In: *Oecumenica* (Cerf, Paris 1969) 132—149
- Actas del Primer Sinodo de Manila (1582—1586)*: *Philippiniana Sacra* 4 (Manila 1969) 425—537
- L'affaire des religieuses indiennes*: *Informations Catholiques Internationales*, n° 368 (Paris, 15-9-1970) 20—28
- J. ALBERT, *L'enseignement national congolais de 1965 à 1966*: *Cultures et Développement* 1 (Leuven 1968) 161—167
- A. DE ALCEDO, *Obispos que ha habido en Comayagua*: *Anales de la Academia Nacional de Hist. de Ecuador* 2 (Quito, julio 1968) 6
- L. E. BARRETT, *Religious Rejuvenation in Africa: Some Impressions from West Africa*: *Journal of Ecumenical Studies* (Pittsburgh, Winter 1970) 23—36
- R. M. BATY, *Las órdenes mendicantes y la aculturación religiosa a principios del México colonial*: *América Indígena* 28 (México 1968) 23—50
- G. BAUDOT, *La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona*: *Historia Mexicana* 17 (México, abril-junio 1968)
- J. BAUR, *Johannes Greif, Missionsbischof von Tororo (Uganda), 1897—1968*: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 79 (Freiburg 1970) 292—294
- F. BEAUDUIN, *Prêtres de Montréal en mission aux Etats-Unis (1876—1936)*: *Rev. d'Hist. de l'Amérique française* 21 (Montréal 1967—68) 792—802
- S. DE BEAURECUEIL, *Liberté chrétienne face aux trésors spirituels des autres religions*: *La Vie spirituelle* 52 (Paris, janv. 1970) 29—48; *Trois poèmes persans susceptibles d'être assumés dans une liturgie chrétienne*: *ibid.* 48—51
- J. BECKMANN, *Die Glaubensverbreitung in Amerika*. In: *Handb. der Kirchengesch.*, Bd. V (Freiburg 1970) 255—294; *Die Glaubensverbreitung in Afrika*: *ebd.* 295—304; *Die Glaubensverbreitung in Asien*: *ebd.* 305—350
- G. BERNARD, *Les églises congolaises et la construction nationale*. In: *Sociologie de la «construction nationale» dans les nouveaux Etats* (Bruxelles 1968) 55—61
- W. J. BLANK, *“Lay Training” in Afrika*: *Ökum. Rundschau* 18 (1969) 602—607
- B. J. BOHN, *The Pope's Visit to Africa*: *African Eccl. Review* 11 (Masaka 1969) 411—416
- J. BUET, *Kinshasa. Horizon 1975*: *Orientations pastorales* (Limete-Kinshasa 1970) 17—41
- Un Breve del Papa y dos ministros de Gómez*: *Boletín de la Acad. de Hist. de Maracaibo* 6 (1964) 99—106

- W. BÜHLMANN, *Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem*. In: *Freiheit in der Begegnung*. Festschrift f. O. Karrer (Frankfurt 1969) 453—478
- J. B. CASAGRANDE / A. R. PIPER, *La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador*: *América Indígena* 29 (México 1969) 1039—1064
- M. CASTRO Y CASTRO, *Adriano de Utrecht y el gobierno de las Indias 1515—1522*: *Archivo Ibero-Americano* 29 (Madrid 1969) 345—380
- Les catéchistes. Conclusions de l'Assemblée plénière de la Congrégation pour l'Évangélisation du monde (avril 1970)*: *La Doc. cath.* 52 (Paris 1970) 817—819
- H. CHARBONNEAU, *Théologie missionnaire de Mgr Blomjous*: *Kerygma* 3 (Ottawa 1969) 152—170
- Les chrétiens du Liban*: *Inf. Cath. Internationales*, n° 370 (Paris, 15-10-1970) 21—28
- CIMADE, *Perspectives théologiques du développement*: *Christianisme social* 77 (1969) 91—102
- J. COMAS, *Las Casas, Menéndez Pidal y el indigenismo*: *América Indígena* 28 (México 1968) 437—460
- J. CONCHA, *Las elecciones sobre los Indios de Francisco de Vitoria*: *Atenea* 152 (Concepción, Chile) 101—120
- Contre le colonialisme portugais (Rome, 26—28 juin 1970)*: *Idoc*, n° 31 (Paris, 1-10-1970) 16—31
- J. M. CORDERO TORRES, *Prolongaciones extraeuropeas de la Europa expansiva de Vitoria a la Europa replegada de 1666*: *Anuario de la Academia Francisco de Vitoria (1965—1966)* 71—91
- Croyance et incroyance d'après l'histoire des religions*. Session d'information de l'Office national canadien pour le dialogue avec les non-croyants: *Idoc*, n° 29 (Paris, 15 août — 1^{er} sept. 1970) 23—28
- S. CRUZ, *Examen de una imagen de caña de maíz, el Cristo de Santa Teresa, en los siglos XVII y XIX*: *Anuario del Instituto de Investigaciones Estéticas* 36 (México 1967) 63—71
- L. A. CULLUM, *San Carlos Seminary and the Jesuits*: *Philippine Studies* 18 (Manila 1970) 479—545
- J. DANIELOU, *Histoire des origines chrétiennes. Le christianisme asiatique au second siècle*: *Recherches de science religieuse* 57 (Paris 1969) 75—92
- R. V. DE SMET, *Priérons-nous bientôt sur des textes hindous?*: *La Vie spirituelle* 52 (Paris, janv. 1970) 7—28
- H. DESROCHE, *Sociologie religieuse et sociologie du développement*. In: H. Desroche (éd.), *Sociologies religieuses* (P.U.F., Paris 1968) 150—173
- P. DIENER, *A Protestant Missionary's Reaction to the Decree on Missionary Activity*: *The American Benedictine Review* 19 (Collegetown 1968) 57—63
- Les évêques d'Afrique Orientale et les droits de l'homme* (Lusaka, Zambie, 10-8-1970): *Idoc*, n° 33 (Paris, 1-11-1970) 32—34
- P. FALLON, *Les points chauds de la vie politique et religieuse en Inde* (interview): *Inf. Cath. Internationales*, n° 369 (Paris, 1-10-1970) 19—22

- H. FENNING, *A Guide to Eighteenth-Century Reports on Irish Dioceses in the Archives of Propaganda*: Collectanea Hibernica, n. 11 (Shannon 1968) 19—35
- F. FLASKAMP, *Die frühe Friesen- und Sachsenmission aus nordhumbrischer Sicht. Das Zeugnis des Baeda*: Archiv f. Kulturgesch. 51 (1969) 183—209
- F. GALLENBRUNNER, *Die Kirche auf den Philippinen*: Entschluß (1970), H. 7/8
- J. GEISS, *Die christliche Mission in Afrika und ihre sozialen Auswirkungen*. Ein Literaturbericht: Junge Kirche (Dortmund 1968), Beiheft 2, 14 S.
- H.-W. GENSICHEN, *Die Religionen und die christliche Mission*: Luth. Monatshefte 8 (Hamburg 1969) 579—582
- P. GOOSSENS, *Actes de la VIIe Assemblée plénière de l'Episcopat congolais: Cultures et Développement* 1 (Leuven 1968) 168—172
- G. HOFFMANN, *Der Missionar als Vorläufer der neuen Schöpfung. Meditation über Lukas 1,5 ff*: Ordens-Korrespondenz 11 (Köln 1969) 421—430
- W. HUNGER, *Krieg und Religionen in Vietnam*: Stimmen der Zeit (München-Freiburg 1970) 136—138
- J. ICAZA TIJERINO, *Nuestro último fraile conquistador, fray Ramón Roxas de Jesús María*: Universidad de San Carlos, n. 65 (Guatemala, enero-abril 1965) 137—148
- Inderinnen in europäischen Klöstern*: Herder-Korr. 24 (1970) 474—477
- Interview de Mgr Walsh*: La Doc. cath. 52 (1970) 782—786
- I.S.A.L., *Les chrétiens, les églises et le développement*: Christianisme social 77 (1969) 281—300
- B. JACQUELINE, *Le rôle missionnaire de la papauté selon saint Bernard de Clairvaux*: Collectanea S. Ordinis Cisterciensium 31 (Westmalle, Antwerpen 1969) 220—224
- L. JADIN, *Les archives de la Propagation de la Foi de Paris et de Lyon*: Bulletin des Séances de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer (Bruxelles 1969) 238—245
- L. JADIN, *Les survivances chrétiennes au Congo au XIX^e siècle: Etudes d'histoire africaine* I (Leuven 1970) 137—185 + VIII
- H. JANKUHN, *Das Missionsfeld Ansgars*: Frühmittelalterliche Studien. Jahrb. des Inst. f. Frühmittelalterforschung der Univ. Münster, Bd. I (de Gruyter, Berlin 1967) 213—221
- S. KAPPEN, *Le rôle de l'Eglise dans le développement de l'Inde*: Etudes (Paris, avril 1969) 575—592
- Kirche und Sozialismus in Tansania*: Herder-Korr. 24 (1970) 318—322
- K. KLOSTERMAIER, "Praeparatio evangelica" in the Early Fathers: Indian Eccl. Studies 8 (Bangalore 1969) 171—180
- R. DE LABOUGLER, *La Reducción Franciscana de Itatí*: Investigaciones y Ensayos, n. 3 (Buenos Aires, julio-dic. 1967) 281—323
- J. S. LARA, *Quito y el Fraile de la Buena Muerte, precursor de la independencia chilena*: Boletín de la Academia Nacional de Hist. 51 (Quito 1968) 86—103
- A. LAZZAROTTO, *La Missione contro le «missioni»*: Studium 65 (Roma 1969) 49—57
- M.-J. LE GUILLOU, *L'unique témoignage et le dialogue œcuménique en perspective missionnaire*. In: Oecumenica (Cerf, Paris 1969) 150—170

- R. LÉPINE, *Kerygma, carrefour d'expériences et de réflexions missionnaires*: Kerygma 3 (Ottawa 1969) 111—117
- F. F. LOPES, *A evangelização de Ceilão desde 1552 a 1602*: Studia, n. 20—22 (1967) 7—73
- M. U. MALIK, *Die Bedeutung der Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht des Islam: Geist und Leben* (München-Würzburg 1970) 258—269
- V. MALLON, *Are Missions a Problem?: The American Eccl. Review* 161 (Washington 1969) 39—46
- J. MALULA (card.-arch. de Kinshasa), *Pour un développement authentiquement africain*: La Doc. cath. 52 (1970) 823—824
- J. MASSON, *Mission, Missions, Evangelism*: The Ecumenical Review (Genève 1968) 131—137
- M. MAUPIER, *Le yoga et l'Occident*: Inf. Cath. Internationales, n° 364 (Paris, 15-7-1970) 24—30
- J.-M. MAURY (archev. de Reims), *Orientations missionnaires*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 825—830
- C. J. McCARTHY, *First Expedition of Jesuits from the Philippines to China*: Philippine Studies 18 (Manila 1970) 634—644
- B. MILLET, *Catalogue of Irish Material in Volumes 129—131 of the "Scrittura originali riferite nelle congregazioni generali" in Propaganda Archives*: Collectanea Hibernica, n. 11 (Shannon 1968) 7—18
- D. MINKER, *Entwicklungshilfe und Weltmission*: Luth. Monatshefte 8 (Hamburg 1969) 613—616
- L. MOLLAND, *Når kom franciscanerne til Norge?: Historisk Tidsskrift* 48 (Oslo 1969) 1—15
- M. MONTEFORTE TOLEDO, *El «Las Casas» de Menéndez Pidal*: Cuadernos Americanos 27 (México, mayo-junio 1968) 152—178
- B. MOREAU, *La notion d'évangélisation chez saint Paul*: Laval théologique et philosophique 26 (Québec 1968) 258—293
- R. MOYA, *De principio subsidiaritatis in jure missionali*. In: Acta Conventus internationalis canonistarum, 1968 (Città del Vaticano 1970) 311—333
- G. NOIRHOMME, *La Fédération Nationale des Universités Catholiques à Kinshasa*: Cultures et Développement 1 (Leuven 1968) 404—409
- G. NOIRHOMME, *Religion et développement*: Cultures et Développement 1 (Leuven 1968) 911—916
- G. NOIRHOMME, *La sociologie religieuse à Kinshasa*: Cultures et Développement 2 (Leuven 1969—70) 173—178
- J. NOVAK, *Un documento de interés. Carta de Monseñor Benito Lascano al Papa Gregorio XVI*: Nuestra Historia 1 (Buenos Aires 1968) 21—26
- PAUL VI, *Message pour la journée missionnaire mondiale*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 809—811
- G. PHILIPS, *Utrum Ecclesiae Particulares sint iuris divini annon*: Periodica de re morali, canonica, liturgica 58 (Roma 1969) 143—154
- S. PIGNEDOLI, *Evangelisation et développement*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 819—822
- R. L. PLASKEN, *Ritos y creencias populares relacionados con el sacramento del bautismo*: América Indígena 29 (México 1969) 451—499

- V. POGGI, *La Chiesa in Africa: La Civiltà Cattolica* (Roma 1969/III) 209—218
- B. RAMÍREZ CAMACHO, *Breve relación sobre la expulsión de los jesuitas de Nueva España*: Boletín del Archivo General de la Nación, 2ª época, 7 (México 1966) 875—889
- J. RATZINGER, *Die Kirche und die nichtchristliche Welt*. In: J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1970) 325—403
- Relación histórica que de su viaje a Cocorete, Barquisimeto, Araure, Guanare, Tucupío, Barinas y El Real hace el misionero jesuita Miguel Alejo Schabel en el año 1704*: Anuario del Instituto de Antropología e Historia de Venezuela 2 (Caracas 1965) 269—306
- J. RESTREPO POSADA, *Arzobispos y obispos de Bogotá*: Boletín de Historia y Antigüedades 54 (1967) 336—387
- H. RICKENBACH, „*Erneuerung in der Mission*“. Zum Sektionsbericht II der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968: Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 16 (1969) 177—196
- J. RITTER, *Kirchenfunk in Sambia*: Communicatio Socialis 3 (Emsdetten 1970) 55—58
- Le rôle missionnaire des laïcs*. Document adressé aux ordinaires par la Congrégation pour l'Évangélisation du Monde (Pentecôte 1970): La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 811—817
- M. ROMERO DE TERREROS, *La misión franciscana de San Sabás en la provincia de Texas. Año de 1758*: Anuario del Inst. de Investigaciones Estéticas 36 (México 1967) 51—58
- J. A. SALAZAR, *Historiadores Agustinos Recoletos*: Rev. de la Academia Colombiana de Hist. Ecl. 2 (Medellín 1967) 115—117
- H. R. SCHLETTE, *Neuorientierung der Mission*. In: H. R. Schlette, *Veränderungen im Christentum* (Olten 1969) 76—102
- M. SECKLER, *Sind Religionen Heilswege?*: Stimmen der Zeit 95 (1970) 187—194
- A. SEUMOIS, *Le problème œcuménico-missionnaire du prosélytisme*: Eglise et Théologie 1 (Ottawa 1970) 97—113
- R. E. S. TANNER, *Married Clergy in East and Central Africa: The Clash of Roles*: Heythrop Journal 11 (1970) 278—293
- G. P. THOMAS, *Die Kirche in Indien heute*: Kyrios 10 (Berlin 1970) 25—33
- E. DE LA TORRE VILLAR, *Fray Vicente de Santa María y fray Vicente de Santa María*: Estudios de Hist. moderna y contemporánea de México 2 (México 1967)
- Urbanisierung in Schwarz-Afrika*: Herder-Korr. 24 (1970) 411—418, bes. Kirche und Urbanisierung: 416—418
- A. VANCAMPENHOUDT, *Crise de la Mission en Afrique et en Asie*: Cultures et Développement 1 (Leuven 1968) 685—687
- J. J. VAN DE CASTEELE, *Deux événements capitaux pour l'Eglise d'Afrique: Le Symposium des évêques d'Afrique et de Madagascar. Le voyage de Paul VI en Ouganda*: Revue du Clergé africain 24 Mayidi 1969) 613—645
- M. VAN DE BOGAERT, *All-India Christian Consultation on Development*: Cultures et Développement 2 (Leuven 1969—70) 173—186

- J. VAN HECKEN, *Documents Mongols (Ordos) provenant des archives de la mission catholique de Bolgo Balyasu, Mongolie inférieure: Zentralasiatische Studien* 3 (Wiesbaden 1969) 209—224
- R. VERBEKE, *Problèmes d'enseignement en Afrique: Cultures et Développement* 1 (Leuven 1968) 434—436
- G. F. VICEDOM, *Der Weg der Mission von Uppsala nach Pôrto Alegre: Luth. Monatshefte* 8 (Hamburg 1969) 549—556
- J. WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541—1758*. In: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte. VII: 1967 (Münster 1969) 252—450
- J. WICKI, *Der Bericht des Jesuitenprovinzials von Goa an die Königliche Akademie der portugiesischen Geschichte, Januar 1724: Arch. Hist. S.J.* 39 (Roma 1970) 102—167
- J. WICKI, *How the Jesuits Began the Work among the Christians of St. Thoma (1575—1577): Orient. Christ. Analecta*, n. 186 (Roma 1970) 193—202
- M. XHAUFFLAIRE, *Compte rendu de R. Laurentin, Développement et salut: Cultures et Développement* 2 (Leuven 1969—70) 193—198
- M. ZAGO, *Missionnaires qui sommes-nous?: Kerygma* 3 (Ottawa 1969) 171—183
Das zweite panafrikanische Bischofssymposium: Herder-Korr. 24 (1970) 469—471
Zehn Jahre Unabhängigkeit im Kongo: Herder-Korr. 24 (1970) 374—380, bes. Die Präsenz der Kirchen; Strukturelle und pastorale Probleme; Wie unabhängig ist die Kirche?; Kirche und Staat: 377—380

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Im Exerzitienhaus Himmelsporten/Würzburg fand am 10. Juni 1970 die satzungsgemäße Mitgliederversammlung statt. Der 1. Vorsitzende, Konsul Dr. Frey, begrüßte die Erschienenen. Er gedachte des verstorbenen langjährigen Mitgliedes des Instituts P. Benno Biermann OP, der sich im Vorstand und in der Wissenschaftlichen Kommission sehr verdient gemacht hat. Die Versammlung erhob sich zu einem stillen Gedenken. Weiter gedachte die Versammlung der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Fribourg an Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB. — Das Protokoll der letztjährigen Mitgliederversammlung wurde verlesen und angenommen.

Dr. Propper berichtete in wenigen Worten anstelle des erkrankten 2. Vorsitzenden Prof. Dr. Glazik MSC, der sich entschuldigen ließ, über die unveränderte Situation der ZMR sowie über die MAT, für die nun drei Manuskripte vorliegen.

Der *Rechenschaftsbericht des Schatzmeisters* P. Koppelberg für 1969 und die erste Hälfte 1970 wies einen Kassenstand (4. Juni 1970) von DM 22 544,33 auf. — Die Zahl der Mitglieder hielt sich mit 8 Abgängen und 8 Zugängen bei 271.

Hauptpunkt der Tagesordnung war die *Verabschiedung der neuen Satzung*, die von der beauftragten Kommission vorgelegt wurde. Mit geringen Änderungen wurde sie einstimmig verabschiedet.

Eine kurze Aussprache über den Preis der ZMR ergab den einstimmigen Beschluß, den Mitgliederbeitrag ab 1971 auf DM 25,— zu erhöhen.

Die *Wahl des Vorstandes* erfolgte nun nach der neuen Satzung: 1. Vorsitzender: Prof. Dr. Bernward Willeke OFM (Würzburg). Die Wahl erfolgte einstimmig. — 2. Vorsitzender: Dr. Werner Promper (Münster). Die Wahl erfolgte mit einigen Stimmenthaltungen. — Zur Wahl des Schriftführers: Prof. Willeke schlug den bisherigen Schriftführer P. Dr. Schmitz SVD (St. Augustin) vor, wogegen P. Koppelberg (Aachen) und Dr. Promper (Münster) P. Jaspers MSC (Münster) in Vorschlag brachten. Auf Wunsch von Prof. Willeke verließ P. Schmitz den Saal. Bei der nachfolgenden Wahl fielen 8 Stimmen auf P. Reiner Jaspers, 2 auf P. Schmitz, 5 Mitglieder übten Stimmenthaltung. Einige Mitglieder hatten die Versammlung verlassen, um an der Eröffnung der Missionsratsitzung teilzunehmen. — Die Wahl des Schatzmeisters, P. Paul Koppelberg CSSp erfolgte einstimmig.

Mit einem kurzen Dankeswort an den scheidenden 1. Vorsitzenden Dr. Georg Frey und an die Erschienenen beschloß Prof. Willeke die Versammlung.

SATZUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

§ 1

Der Name des Instituts ist *Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*. Es besteht aus Wissenschaftlern und Freunden des Instituts. Seinen Sitz hat das Institut in Münster/Westf. Es ist am 30. November 1911 in das Vereinsregister des Amtsgerichts Münster unter Nr. 68 eingetragen.

§ 2

Zweck des Instituts ist

- a) das wissenschaftliche Studium theoretischer und praktischer Probleme der Mission in gemeinschaftlicher Arbeit und privater Forschung
- b) die Herausgabe der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ (ZMR) als Organ des Instituts
- c) die Förderung selbständiger missionswissenschaftlicher Publikationen
- d) die Veranstaltung und Durchführung von Missionstagungen sowie die Mitwirkung an solchen Veranstaltungen.

Das Institut verfolgt ausschließlich und unmittelbar wissenschaftliche und gemeinnützige Zwecke im Sinne der Gemeinnützigkeitsverordnung vom 24. Dezember 1953.

§ 3

Die ZMR als Organ des Instituts wird in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster herausgegeben. Mit der Redaktion wird in der Regel der jeweilige Lehrstuhlinhaber beauftragt. Ihm steht ein Redaktionsausschuß zur Seite, der vom Vorstand berufen wird.

§ 4

Etwaige Gewinne dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder erhalten keine Gewinnanteile und in ihrer Eigenschaft als Mitglieder auch keine sonstigen Zuwendungen aus Mitteln des Instituts. — Es darf keine Person durch Verwaltungsausgaben, die den Zwecken des Instituts fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.

§ 5

Das Institut besteht aus Wissenschaftlern, die gewillt sind, zu den Zielen des Instituts beizutragen, und aus Förderern und Freunden, die diese Bestrebungen unterstützen.

§ 6

Die Mitgliedschaft wird erworben durch Anmeldung bei der Geschäftsstelle des Instituts und durch Zahlung des Jahresbeitrages. Die Mitgliedschaft erlischt durch Tod oder schriftliche Erklärung des Austritts zum Ende des laufenden Geschäftsjahres.

§ 7

Die Rechte der Mitgliedschaft werden ausgeübt in der Mitgliederversammlung. Jedes Mitglied hat in ihr eine Stimme. Die Mitglieder haben ferner das Recht auf Zustellung des Vereinsorgans. Das Abonnement gilt durch den Mitgliedsbeitrag als abgegolten.

§ 8

Die Mitgliederversammlung findet möglichst alle zwei Jahre statt. Außerdem kann sie aus triftigen Gründen auf schriftlichen Antrag von wenigstens 10 Mitgliedern oder durch den Vorstand einberufen werden. Die Einladung erfolgt schriftlich vier Wochen vor der Versammlung unter Angabe der Tagesordnung.

§ 9

Den Vorsitz in der Mitgliederversammlung führt der 1. Vorsitzende des Instituts. Er kann durch den 2. Vorsitzenden vertreten werden. Über die Versammlung wird vom Schriftführer ein Protokoll erstellt. Das Vereinsorgan berichtet über die Versammlung.

§ 10

Die Mitgliederversammlung hat folgende Befugnisse:

- a) sie wählt den Vorstand des Instituts
- b) sie nimmt den Rechenschaftsbericht des Vorstandes entgegen und gewährt dem Schatzmeister Entlastung
- c) sie setzt den Jahresbeitrag der Mitglieder fest
- d) sie beschließt über allgemeine Angelegenheiten des Instituts, über notwendige Satzungsänderungen und über die Auflösung des eingetragenen Vereins.

§ 11

Alle Beschlüsse werden gefaßt mit einfacher Stimmenmehrheit der anwesenden Mitglieder. Satzungsänderungen erfordern eine Mehrheit von $\frac{2}{3}$ der anwesenden Mitglieder. Der Beschluß der Auflösung bedarf einer Mehrheit von $\frac{3}{4}$ der Anwesenden. Zum Beschluß der Auflösung müssen wenigstens 10% der Mitglieder anwesend sein.

§ 12

Der Vorstand besteht aus dem 1. Vorsitzenden, dem stellvertretenden Vorsitzenden, dem Herausgeber der ZMR, dem Schriftführer und dem Schatzmeister. Der 1. Vorsitzende vertritt das Institut zusammen mit einem weiteren Vorstandsmitglied gemäß § 26 des BGB gerichtlich und außergerichtlich nach außen hin.

§ 13

Der 1. Vorsitzende und sein Stellvertreter werden aus *den* Mitgliedern des Instituts gewählt, die über eine wissenschaftliche Qualifikation verfügen. Der stellvertretende Vorsitzende leitet bei Abwesenheit des 1. Vorsitzenden die Mitgliederversammlung.

§ 14

Die Amtszeit des Vorstandes dauert in der Regel vier Jahre. Scheidet der 1. Vorsitzende während dieser Zeit aus, nimmt sein Stellvertreter die Leitung des Instituts bis zur nächsten Mitgliederversammlung wahr. Scheidet ein anderes Mitglied des Vorstandes aus, so hat dieser das Recht zur Beiwahl für den Rest der Amtszeit.

§ 15

Der Vorstand hat die Beschlüsse der Mitgliederversammlung vorzubereiten und auszuführen. Er tritt auf Einladung des Vorsitzenden oder auf Antrag von zwei Vorstandsmitgliedern zusammen. — Der Vorstand regt die Arbeiten der Wissenschaftler an, fördert Initiativen, berät über Finanzierungsmöglichkeiten und bereitet die Veröffentlichungen des Instituts vertraglich vor. — Über die Beschlüsse des Vorstandes wird vom Schriftführer ein Protokoll geführt. Die Beschlüsse gelten als rechtskräftig, wenn sie vom Vorsitzenden und einem weiteren Vorstandsmitglied gegengezeichnet sind.

§ 16

Aus den Reihen der Wissenschaftler kann ein Arbeitsausschuß (Wissenschaftliche Kommission) gebildet werden. Dieser schlägt eine etwaige Aufteilung in Arbeitsgruppen vor und berät über die Bildung fester Sektionen, die sich mit bestimmten Bereichen der wissenschaftlichen Arbeit befassen sollen. — Arbeitsgruppen und Sektionen können auch Nichtmitglieder zu ihren Beratungen und Arbeiten hinzuziehen.

§ 17

Im Falle der Auflösung des Instituts, seiner Aufhebung oder bei Wegfall seines bisherigen Zweckes fällt das Vermögen je zu einem Drittel dem Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung (Aachen), dem Päpstlichen Missionswerk der Kinder in Deutschland (Aachen) und dem Ludwig-Missionsverein (München) zu.

EUROPEAN CONFERENCE ON MISSION STUDIES

Oslo, 25.—28. August 1970

Die erste *European Consultation on Mission Studies* wurde im April 1968 in Selly Oak (Birmingham) abgehalten. Einige Katholiken nahmen daran teil. J. GLAZIK MSC trat durch ein Referat über *The Meaning and the Place of Missiology Today* (vgl. IRM 1968, 459—467) besonders hervor.

An der Osloer Konferenz beteiligten sich etwa siebzig Missiologen. Dort bildeten die dreizehn katholischen Vertreter nach den Lutheranern, die bei weitem in der Überzahl waren, die stärkste Gruppe. Zwei Referate befaßten sich mit dem Thema *Religion and Change* (A. CAMPS OFM, Nijmegen; K. H. PFEFFER, Münster). SAMUEL RYAN SJ (Cochin) sprach über *Mission after Vatican II* und J. AAGAARD (Århus) über *Mission after Uppsala*. S. G. MACKIE (England) und S. J. SAMARTHA (Indien) berichteten über die gegenwärtig laufenden Studien im Weltrat der Kirchen (Department on Studies in Mission and Evangelism). Es ist zu bedauern, daß die zu breit angelegte Thematik der Referate die Klarheit der Darstellung und die anschließende Diskussion beeinträchtigt hat. Es hielt schwer, scharf umrissene Themen zu diskutieren. Ziel der Veranstaltung schien weniger die Behandlung einer abgegrenzten Thematik gewesen zu sein, als vielmehr die Förderung von Kontakten und Gedanken-

austausch auf ökumenischer Ebene — noch in weitem Maß ein Novum —, besonders aber die Planung einer internationalen missiologischen Vereinigung.

Gleich zu Beginn der Tagung legte OLAV G. MYKLEBUST, Leiter des Egede Institutet (Oslo) und Organisator des Treffens, den Teilnehmern ein Memorandum über die Gründung einer solchen Vereinigung vor. Er wies darauf hin, daß gegenwärtig zahlreiche internationale Vereinigungen den Austausch in den verschiedensten Zweigen der Wissenschaft, auch der Theologie, pflegen. Es sei also opportun, daß die Missionswissenschaft mit ihrem weltweiten Forschungsgebiet über eine internationale, ökumenisch repräsentative Vereinigung verfüge, zumal in jüngster Zeit mehrere interuniversitäre und ökumenische Forschungszentren gegründet worden seien (Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Utrecht-Leiden; Department on Studies in Mission and Evangelism des Weltrats der Kirchen, Genf). Das Memorandum wurde in den letzten Sitzungen diskutiert. Daraufhin wurde ein provisorisches Arbeitskomitee mit der Planung dieser *International Association for Mission Studies* betraut: H. W. GENSICHEN (Lutheraner, Professor für Missionswissenschaft in Heidelberg), A. CAMPS OFM (Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts der Kath. Universität Nijmegen), S. J. SAMARTHA (Lutheraner, Department on Studies in Mission and Evangelism, Weltrat der Kirchen, Genf), A. F. WALLS (Methodist, Sekretär des Scottish Institute of Missionary Studies, Aberdeen). Das Sekretariat übernimmt Prof. MYKLEBUST (Oslo). Eine Generalversammlung der neuen Vereinigung soll 1972 nach Holland anberaumt werden.

Im Verlauf der Tagung wurde auch die Gründung einer internationalen ökumenischen missiologischen Zeitschrift sowie die Ausweitung missionswissenschaftlicher Literaturberichte (mit Austauschmöglichkeit zwischen den bedeutenderen missiologischen Bibliotheken) erwogen.

André Seumois OMI

(Übersetzung aus dem Französischen — W. P.)

MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Aus Krankheitsgründen hat Professor DR. JOSEF GLAZIK MSC um seine vorzeitige Versetzung in den Ruhestand bitten müssen. Seinem Antrag ist von der Landesregierung mit Wirkung vom 1. 10. 1970 stattgegeben worden. Bis zur Neubesetzung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft bleibt er mit der Herausgabe der ZMR betraut.

Mit Urkunde vom 10. 11. 1970 wurde apl. Professor Dr. theol. JOHANNES DÖRMANN zum Wissenschaftlichen Rat und Professor ernannt. Ab 1. 10. 1970 ist er für die Dauer des WS 1970/71, längstens jedoch bis zur Neubesetzung des Lehrstuhls, mit der Vertretung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft betraut worden.

Promotionen — Am 28. 11. 1970 ist P. REINER JASPERS MSC zum Dr. theol. promoviert worden. Der Titel seiner Dissertation lautet: *Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855*. P. Jaspers ist ab 1. 9. 1970 mit der Verwaltung der Stelle eines Wissenschaftlichen Assistenten beim Institut für Missionswissenschaft beauftragt.

Ebenfalls am 28. 11. 1970 ist auch Herr JOSEF MÜLLER zum Dr. theol. promoviert worden. Seine Dissertation handelt über *Die missionarische Akkommodation*

als *theologisches Prinzip*. Herr Müller ist in der Deutschen Stiftung für Entwicklungsländer (Abt. Erziehung und Wissenschaft) tätig.

Missionswissenschaftliches Diplom — Die Abschlußprüfung in Missionswissenschaft machte am 22. 6. 1970 Sr. MARY-JOHN MANANZAN OSB (Philippinen). Ihre wissenschaftliche Arbeit nannte sie *An Interpretative Study of the History of the Missionary Benedictine Sister of Tutzing (1885—1969)*.

VON DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Die Theologische Fakultät der Universität Würzburg verlieh am 29. 10. 1970 P. Dr. Heinrich DUMOULIN SJ, seit 1942 Professor für Philosophie und Religionsgeschichte an der Sophia-Universität (Tokyo), wegen seiner Verdienste um die Erforschung und christliche Würdigung des Buddhismus sowie um den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen Asiens den Ehrendoktor der Theologie. Die Laudatio hielt der Ordinarius für Missionswissenschaft Prof. Dr. Bernward WILLEKE OFM. Prof. DUMOULIN hielt bei dieser Gelegenheit einen Vortrag über *Theologische Aspekte des Dialogs mit dem Buddhismus*, der demnächst in der ZMR erscheinen wird.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Aagaard, Johannes: *Mission, Konfession, Kirche*. Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. Bd. I und II (Studia Missionalia Upsaliensia, VIII). Gleerup/Lund 1967. 816 S., S.kr. 75,—

Vf. hat in seiner umfangreichen Dissertation ein schwieriges und zum Teil delikates Thema behandelt: das Verhältnis von Mission, Konfession und Kirche bzw. die Problematik ihrer Integration. Selbst in der örtlichen und zeitlichen Begrenzung auf das 19. Jh. in Deutschland bleibt es ein diffiziles Unterfangen, das Vf. jedoch mit ungewöhnlicher Sachkenntnis und gestützt auf eine reichhaltige, schier unerschöpfliche Literatur bzw. Quellenmaterial bewältigt hat. Teil I (17—181) behandelt die „Problematik im letzten Drittel des Jhs.“, vor allem WARNECK und den Kreis um Warneck, aber auch andere Kreise. Teil II (182—381) untersucht die Problematik im ersten Drittel des Jhs., so die Entwicklung in Süd-, West- und Norddeutschland; ferner die Stellungnahme Fr. D. SCHLEIERMACHERS und den Beginn der lutherisch-konfessionellen Mission durch Gesellschaften. Der III. und Hauptteil, der den ganzen Bd. II umfaßt (401—762), bringt die Problematik im zweiten Drittel des Jhs., so das Selbstverständnis der nicht-konfessionellen und der lutherisch-konfessionellen Mission sowie einen Überblick über die Haupttendenzen. Jedem Band ist eine kurze dänische Zusammenfassung beigegeben (382—390; 763—776). Bd. II bringt zudem (777—811) eine ziemlich vollständige Bibliographie, die als hervorragend bezeichnet werden muß und den Wert des Buches sehr erhöht. Überhaupt stellt die Arbeit eine missionswissenschaftliche Leistung auf einem Spezialgebiet dar, das nicht leicht überschaubar ist. Vor allem beeindruckt die gediegene Sachkenntnis sowie die gründlich-sachkundige Auswertung der Quellen und Literatur; auch die systematische, geordnete Darbietung des Stoffes. Manchmal allerdings erweckt

es den Eindruck, als sähe Vf. vor lauter Bäume den Wald nicht mehr; als ob die vielen Quellen, Erklärungsmöglichkeiten und Hinweise, Fakten und Deutungen den Vf. überfielen und er dadurch die souveräne Beherrschung des Stoffes oder der Problematik verlieren würde. Typisch dafür sind die Ausführungen über die Stellungnahme Gustav WARNECKS, die den Anschein erwecken, als partizipiere Vf. selbst an den Schwankungen und der Unsicherheit Warnecks in bezug auf die Problematik. Denn seine Stellungnahme wird nirgendwo eindeutig festgelegt. Auch wäre manchem Leser eine chronologische Folge der Darstellung dieser Problematik von Mission, Konfession und Kirche zusagender, zum mindesten logischer, als dieser Rückgriff vom letzten Drittel des Jhs. auf das erste, auch wenn Vf. in seiner Einleitung die vorgelegte Ordnung entsprechend zu verteidigen sucht, mit Gründen, die gewiß auch ihr Gewicht haben. — Jedenfalls ist diese wertvolle Arbeit allen Missionswissenschaftlern und allen, die an dieser besonderen Fragestellung interessiert sind, sehr zu empfehlen.

Rom

Johannes Schütte SUD

Amalorpavadass, D. S.: *Destinée de l'Eglise dans l'Inde d'aujourd'hui.* Conditionnements de l'évangélisation. Mame/Tours 1967; 348 p

Das umfangreiche Werk ist 1964 am Institut Catholique de Paris als Doktorthese unter Leitung von Jean Daniélou SJ entstanden. Auf diesen Ursprung weisen dann auch die staunenswerte Kleinarbeit der Dokumentation, die ganz ausgezeichnete Bibliographie und die ausgiebigen (gelegentlich freilich ermüdenden) Zitationen hin. Die eher weitschweifende Darstellungsweise dürfte an die tamilische Muttersprache des Autors erinnern, der jetzt in der katechetischen Arbeit der Erzdiözese Pondicherry steht. — Die pastorale Studie, die meine Darstellung der indischen Kirche (Mainz 1963; Bespr.: ZMR 1965, 137f) ausgezeichnet ergänzt, will auf zwei Fragen Antwort geben: Erwartet Indien das Christentum? Ist die Kirche bereit, eine solche Erwartung zu erfüllen? So ergibt sich Gelegenheit über indische Spiritualität, Toleranz, über Evangelisation, Adaptation, Akkulturation, Dialog, aber auch Liturgie, Schulen, Katechetik, Caritas usw. zu diskutieren. Obwohl Vf. dabei geschichtliche Entwicklungen in Betracht zieht, liegt ihm die Analyse der gegenwärtigen Verhältnisse und Strömungen näher. Er bemüht sich mit Fleiß um eine differenzierte Darstellung und ein ausgewogenes Urteil, das freilich gelegentlich nicht ohne weiteres überzeugt (etwa über den Besuch Pauls VI. in Bombay). AMALORPAVADASS stellt wie manche andere modernen Autoren allgemein gehaltene Forderungen und Wünsche an die Kirche Indiens (die sich dann auch mit Kritik an deren Vergangenheit verbinden), ohne daß es seinerseits zu wirklich konstruktiven und konkreten Vorschlägen kommt oder gar der Nachweis geliefert wird, daß sich diese in der Tat verwirklichen lassen und als fruchtbar erweisen. Zum Dialog gehören eben zwei Partner — und mir scheint, daß der dem Vf. geistig sehr nahe stehende Abbé Monchanin in Europa größeren Anhang fand als in Indien, wo die Hindus ihn wenig beachteten. — Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb finde ich, daß sich ein gründliches Eingehen und eine Auseinandersetzung der Missionare mit diesem Werk aufdrängt. Da ich nämlich den in Spanien aufgewachsenen R. Panikkar bildungsmäßig zum Kreis der westlichen Indologen zähle (obwohl er sich sehr indisch gebärdet!), so betrachte ich AMALORPAVADASS, Direktor des allindischen Instituts für Liturgie und Katechetik in Bangolore (vgl. ZMR 1968, 95f), als den ersten indischen Theologen, der sich in wissenschaftlicher und zugleich umfassender Weise um eine Reflexion über Gestalt und Aufgabe

der Kirche Indiens bemüht. Hoffentlich setzt er damit den Beginn einer theologischen Reflexion indischer Prägung.

Zürich

Felix A. Plattner SJ

Amalorpavadass, D.S. (Ed.): *Post-Vatican Liturgical Renewal in India.* National Catechetical and Liturgical Centre (St. Mary's Town) / Bangalore-5, India 1968; 257 p

Der Leiter des Katechetisch-liturgischen Sekretariats in Bangalore veröffentlicht hier die wichtigsten Dokumente über die nachkonziliäre Liturgiereform in Indien (1963—68). Die Suche nach einer „authentischen indischen Liturgie“ erweist sich bei den so vielgestaltigen kulturellen Verhältnissen im Subkontinent als sehr komplexes Unternehmen, und doch hängt von der Lösung dieses Problems die für die indische Kirche so wichtige Frage des Zusammenfindens der drei Riten-Gruppen weitgehend ab. Die neuen Entwicklungen, die in einem weiteren Band dargestellt werden sollen, geben gute Hoffnung.

Zürich

Felix A. Plattner SJ

Amalorpavadass, D.S.: *The Theology of "Indirect Evangelisation".* National Catechetical and Liturgical Centre/Bangalore-5 (St. Mary's Town), India 1969; 20 p.

Der Titel trifft nicht ganz das Anliegen. Der Vortrag des indischen Theologen enthält einen überzeugenden Appell zugunsten einer ganzheitlichen Missionsauffassung, die die einseitige Betonung des Wortes gegenüber der Tat, der Seele gegenüber dem Leib, des einzelnen gegenüber der Gesellschaft, des Ewigen und Geistlichen gegenüber dem Zeitlichen und Weltlichen zugunsten eines wirklich inkarnatorischen Verständnisses des Missions- und Kirchnauftrages überwindet. Dabei gelingt der Appell in doppelter Weise: Er kann sich auf das 2. Vatikanische Konzil beziehen, das zum vollen Verständnis christlicher Botschaft in Wort und Tat, Verkündigung und Dienst zurückgerufen hat, und auf die konkrete Situation etwa Indiens, die eine situationsgerechte Verwirklichung des christlichen Auftrags fordert. Im Sinne dieses Appells stellt die Unterscheidung von direkter und indirekter Evangelisation eine Herabminderung der Tatmission gegenüber der Wortverkündigung dar. Die genuine indische Stimme verdient in einer Übersetzung einer breiteren Öffentlichkeit hörbar gemacht zu werden.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

The Church Crossing Frontiers. Essays on the nature of mission, in honour of BENGT SUNDKLER (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, XI). Gleerup/Lund 1969. — Auslieferung für Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen; 284 p., DM 39,—

This collection of essays, edited by PETER BEYERHAUS and CARL HALLENCREUTZ, has been written for BENGT SUNDKLER on the occasion of his sixtieth birthday. Dr. SUNDKLER is perhaps the most influential living figure in the field of missiology, having made a whole series of most notable contributions in a wide variety of fields, and this tribute is very fitting. It is also really worthy of its purpose for the essays are of an extremely high standard, and they cover

a wide range of theology, history, and contemporary problems. The writers include many of the best known Protestant missiologists — Professor GENSIGHEN, Bishop NEWBIGIN, Bishop NEILL, JOHN V. TAYLOR, and many others. It is a pity that the Catholic contribution is so small but we are at least represented by JOHANNES BECKMANN who contributes a study on *Dialogue with Chinese Religion*. — Like Bengt Sundkler himself this book admirably combines scholarship and determination: an objective study of missionary history with a sense of our continuing call. Among the theological contributions that of PETER BEYERHAUS on *The Ministry of Crossing Frontiers* is outstanding, while among a number of pieces of Africana of very real worth, the extensive study of Doctors AJAYI and AYENDELE on *Writing African Church History* is to be mentioned. Bishop KIBIRA, Bengt Sundkler's successor in Buhaya, speaks movingly of this church today, while HENRY WEMAN has an interesting chapter on recent developments in African church music in both Catholic and Lutheran communions. — A particularly important contribution is the final essay in the book, a study by LESSLIE NEWBIGIN examining afresh the relationship between the call to unity and that to mission. I select three of his remarks to quote and comment on. Firstly, he frankly admits that today "these two words no longer seem to belong together" (p. 257). Surely such an admission, coming from such a man, should shake the presuppositions of the ecumenical movement to their very core; and indeed the possibility of such an admission helps, I think, to explain the present uncertainty in which the organised ecumenical movement finds itself. Secondly, he goes on to claim that the present missionary thinking of Conservative Evangelicals "is much nearer to that of the Roman Catholic Church than it is to current ecumenical thinking" (p. 265). I think it necessary to say here that whatever may have been the case a few years ago, Roman Catholic missionary thinking is today in no way homogeneous. It would be quite mistaken to assimilate it to a single stream in current Protestantism. If there are approaches closely comparable to that of Conservative Evangelicals, there are others far more similar to that now characteristic in Genevan circles of the World Council of Churches. Thirdly, I do believe nevertheless that his plea for "a judicious combination of morphological radicalism with evangelical fundamentalism" (p. 264) as providing the key to a correct missionary strategy for today, is one that should be taken very seriously indeed. — The selective mention of some articles, while inevitable, is somewhat invidious for the quality of the whole book is so high. We must be truly grateful to the editors for producing it and to Dr Sundkler for so helpfully having a sixtieth birthday to justify the whole thing. He has for years provided for very many of us an example and an inspiration in the fields of evangelism, of ecumenism, of ministerial training, and of the scientific study of all that we attempt. The volume closes with a lengthy bibliography of his published writings, 218 items extending from 1933 to 1968. May they extend for many more years yet.

Kitwe (Zambia)

Adrian Hastings

Devanandan, P.D. / Thomas, M.M. (Ed.): *Christian Participation in Nation-Building*. The National Christian Council of India/Bangalore 1960; 325 p. — Bestellschrift: Conseil Oecuménique des Eglises, 150, route de Fernay, Genève

How can christians and the christian churches help towards the building of a Secular State and the establishment of a Socialist pattern of Society in India,

which with political independence has entered a period of rapid political, economic and social changes? Such was the object of the various Study-Conferences organised by the *Institute for the Study of Religion and Society*. In 1956 the Study Conference in Bombay recommended a three year study programme on the christian understanding of and involvement in the political, economic and social development of India. The present book is the Report on the findings of the Study and it presents the consensus of christian thinking (excepting that of the Catholic community) on certain crucial national problems, and on the means of christian social witness in relation to them. This compilation, though necessarily dated with regard to the statistics and some of the problems raised, and though one may not agree fully with all the practical suggestions, is of interest even today and contains insights and suggestions still valuable.

Rome

Joseph Mattam, S.J.

Forster, Karl (Hrsg.): *Das Christentum und die Weltreligionen*. Echter/Würzburg 1965; 117 S., DM 6,20

Die Beiträge: *Das Christentum und die Religionen der Welt* von FRIES (15—37), *Philosophisch-kritische Überlegungen zur Vielheit der Religionen* von SCHLETTE (39—39), *Der Islam in Vergangenheit und Gegenwart* von PARET (71—94) und *Die Lehre des Buddha in Vergangenheit und Gegenwart* von LANCZOWSKI (95—117), sind auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern 27./28. April 1963 gehaltene Referate. Ziel der Tagung war, „in das Verstehen großer nichtchristlicher Weltreligionen einzuführen und zugleich den Weg aufzuzeigen, wie der Christ diesen Religionen aufgeschlossen begegnen kann, ohne in den religiösen Relativismus zu verfallen“ (FORSTER, Vorwort, 9). — Die Themen der Vorträge lassen die umsichtige Planung der Tagung erkennen: In einem theologischen und in einem philosophischen Referat wurden einleitend die allgemeinen und grundsätzlichen Fragen aufgeworfen, in weiteren Referaten zwei Weltreligionen konkret vorgestellt. — Unsere Theologie der nichtchristlichen Religionen ist inzwischen in vielen Punkten über das ausgewogene Referat von FRIES hinausgelangt; es fragt sich jedoch, ob sie dabei immer den richtigen Weg beschritten hat. Seine These, daß die Religion durch die Geschöpflichkeit des Menschen, durch die übernatürliche Erhebung und durch den Sündenfall konstituiert sei und demnach die gesamte empirische Wirklichkeit der Religionen in kosmische, ethische und Erlösungsreligionen eingeteilt werden müsse (23f), kann den Religionswissenschaftler nicht überzeugen. Sie dürfte im Gegenteil ein Beispiel für ein gründlich überholtes theologisches Denken sein, das von einem theologischen a priori aus ein großes Gebiet historischer Wirklichkeit zu klassifizieren und zu normieren versucht. — SCHLETTE stellt methodenkritische Überlegungen in den Mittelpunkt. Seine Argumentation ist einfach erfrischend. Der Aufgabe, den Islam oder den Buddhismus in Vergangenheit und Gegenwart in einem kurzen Vortrag darzustellen, dürfte kein Sterblicher gewachsen sein. Im Rahmen des Möglichen ist PARETS Aufsatz ein Meisterstück. Die Vergangenheit wird mit der Gegenwart verknüpft und Wichtiges gerade auch über den gegenwärtigen Islam vorgebracht. Bei LANCZOWSKI vermißt man eine Schilderung des gegenwärtigen Buddhismus.

Münster

Johannes Dörmann

Gheddo, Piero, P.I.M.E.: *Il difficile cammino dell'India*. Problemi e realtà di un continente. — Massimo/Milano 1967; 304 + 24 p., L. 1600

Seit der Pastoral-Konstitution des II. Vatikanums *Gaudium et Spes* und seit der Enzyklika Pauls VI. *Populorum Progressio* stehen die Probleme der Dritten Welt auch im Brennpunkt kirchlichen und missionarischen Interesses. Neben dem „katholischen“ Lateinamerika ist es, da das kommunistische China unsern konkreten Möglichkeiten entzogen bleibt, wiederum Indien, das infolge seiner hohen Bevölkerungszahl und seiner besonders gelagerten sozialen und wirtschaftlichen Probleme Aufmerksamkeit verdient. Der bekannte Vf. versucht, gerade diese Probleme Indiens in populärwissenschaftlicher Form aufzuzeigen. Es ist daher ein hochaktuelles Buch. Dem werden im wesentlichen auch Inhalt und Ausführung gerecht. Vf. will ein möglichst breites Publikum erreichen, um es für Not und Probleme Indiens zu interessieren und zu engagieren, im Sinne eines Appells und nicht nur einer Berichterstattung. Er schreibt mehr als Journalist denn als Wissenschaftler: Konkrete Situationsschilderungen und Beispiele wechseln in bunter Folge mit Überblicken und Zahlen, Zusammenfassungen und grundsätzlichen Erwägungen. Um den laufenden Text flüssig zu gestalten und nicht mit Statistiken und Zitaten zu belasten, wurde der „wissenschaftliche Apparat“ geschickt in einem umfangreichen Anhang (Zahlen und Statistiken, Auszüge aus Reden und Veröffentlichungen führender indischer Politiker, eine bibliographische Auswahl) untergebracht. — Das Buch ist flüssig und interessant geschrieben, aber nicht immer ganz entsprechend in der Perspektive. So wirkt z. B. der Beitrag der katholischen Missionare und der katholischen Kirche überhaupt „vergrößert“, wo doch die katholischen Christen kaum 1,5 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Gelegentlich wird zu sehr von konkreten Situationen und Beispielen her gefolgt, die doch nur Illustrationen sein können. Der Übergang von Illustration zu konkreter Schlußfolgerung ist nicht immer durch sachliche Darlegung überbrückt. Trotzdem bleibt das Buch sachlich wertvoll und menschlich anregend.

Rom

Johannes Schütte SUD

Hillman, Eugene, C.S.Sp.: *The Wider Ecumenism*. Anonymous Christianity and the Church. Burns & Oates/London 1968; 160 p.

Vf. ergänzt und vertieft Gedanken, die er schon in *The Church As Mission* (1965) vorgetragen hat (Bespr.: ZMR 1969, 300f). Das Buch bringt aber auch Neues. — Als erfahrener Missionar, der die Feder zu führen weiß, vertritt H. „die Sache der Heiden“, wählt er für seine Untersuchung ein „pre-Christian viewpoint“ (14). Beachtung verdient die These, daß die Neuorientierung unserer Theologie vom missionarischen Wesen der Kirche auszugehen habe und das Verhältnis von Kirche und Welt zuerst im Lichte der Heilsfrage der Menschheit zu betrachten sei. — Die übersichtliche Abhandlung gliedert sich in zwei Hauptteile: I. The Implications of Anonymous Christianity (19—78); II. The Significance of Historical Christianity (79—158).

Im ersten Hauptteil wird die Heilsfrage der Menschheit aufgeworfen und entschieden im Sinne der Theorie des „anonymen Christentums“ beantwortet (RAHNER, SCHILLEBEECKX, SCHLETTE u. a.). HILLMAN betont die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen hinsichtlich der Heilchance und der Heilsgnade; einen Vorzug der Christgläubigen bestreitet er: Alle Menschen, die auf das universale, meist verborgene Heilswirken Gottes in ihrem Gewissen positiv antworten, befinden sich auf einem „gemeinsamen Wege“ zum gleichen übernatür-

lichen Ziel (3. Kp.). In den nichtchristlichen Religionen sieht er einen Ausdruck des verborgenen Wirkens der göttlichen Gnade: sie sind Instrument heilswermittelnder Gnade und zugleich Zeichen der Sünde, wie die biblischen Religionen (4. Kp.). — Die Konzeption des „anonymen Christentums“ verlangt eine Neubesinnung auf das Besondere des „historischen Christentums“. Sie erfolgt im zweiten Hauptteil.

Das *Wesen* der sichtbaren Kirche wird mit dem Begriff des „sakramentalen Symbols“, dem Zentralbegriff der Abhandlung, umschrieben. Ist die gefallene Schöpfung durch Christus mit Gott versöhnt und ist die Erlangung des Heils allen Menschen überall und jederzeit bei voller Chancengleichheit möglich, so verbleibt als Wesensbestimmung der sichtbaren Kirche, diese innere Wirklichkeit der Erlösung als sakramentales Symbol zu repräsentieren und den Völkern zu verkünden. Die Sakramentalität der Kirche wird aus der Inkarnation abgeleitet: Die sichtbare Kirche ist die sakramental-symbolische Fortsetzung der Inkarnation in der Geschichte bis zur Parusie, ein eschatologisches Zeichen. — Die *Notwendigkeit* der Kirche wird mit der inkarnatorischen Struktur der Heilsökonomie begründet: alle Akte der verborgen wirkenden Heilsgnade sind hingeordnet auf ihre soziale und historische Manifestation in der sichtbaren Kirche. — Da alle Menschen zum gleichen übernatürlichen Heil berufen sind und sich auf dem gleichen gemeinsamen Wege zum ewigen Ziel befinden, ergibt sich die Frage nach dem Charakter der *speziellen Berufung* zur Gliedschaft in der sichtbaren Kirche. Sie ist Erwählung zum expliziten Zeugnis für die universale verborgene Realität der allumfassenden Erlöserliebe Gottes. Damit ist dann auch das *Wesen* der missionarischen Aktivität umschrieben. Sie ist als heilsgeschichtliche Sendung verpflichtend und notwendig, bleibt aber in ihrer Zeugnisfunktion auf die „kleine Herde“, auf eine kleine Schar erwählter Zeugen beschränkt. Als sakramentales Symbol steht die Kirche mit ihrem Zeugnis der Erlösung stellvertretend „für die Vielen“.

Damit ist der traditionellen Missionsauffassung der Abschied gegeben; denn die Kirche ist nach HILLMAN nicht gesandt, möglichst viele Menschen zu bekehren, „Seelen zu raffen“, sich auszubreiten und die Menschheit zu verchristlichen: „The same sanctification is already offered authentically to all men. The world will never be ‘more saved’ than it is right now. For Jesus *is* the Lord of all” (124). — Ist die Verchristlichung der Welt kein Missionsziel, so bereitet das alte Problem der Akkommodation kein Kopfzerbrechen mehr. HILLMAN hat keine Bedenken, polygame Verwandtschaftsordnungen auch in der Kirche zuzulassen. Ihre sakramentale Begründung macht ihm keine Schwierigkeit: „Even the medieval theological developments through which marriage was recognized as one of the ‘seven important sacraments’, symbolically representing the relationship between Christ and His Church, would not seem to be essentially incompatible with polygamy: for the Church is plural” (157). — Aber wie verhält sich die Sache im Falle der Polyandrie?

PIET FRANSEN SJ urteilt in seinem Vorwort über HILLMANS Buch: „This is the work not only of a well-informed theologian but of one who speaks to us with an uncommon clarity and a prophetic tone (9). — Das Buch ist klar konzipiert und mit Suggestivkraft geschrieben. Man wird jedoch fragen müssen, ob in dieser neuen Prophetie nicht falsche Töne mitklingen. Die grundlegenden Gedanken sind keineswegs originell; sie werden von anderen ausgewogener vorgetragen. Radikalität und Vergrößerung werden subtilen theologischen Sachverhalten selten gerecht. — Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes gehört zum festen Bestand der Tradition. Nur war man mit Globalurteilen über die konkrete

Heilssituation der Nichtchristen vorsichtiger. Neben dem verborgenen Wirken der Gnade in den „anonymen Christen“ gibt es das offenkundige heilsgeschichtliche Handeln Gottes. Befragt man die Hl. Schrift, stellen sich die Heilsökonomie Gottes und die Heilssituation der Menschheit doch wohl anders dar. Die Menschwerdung Gottes, Jesu Sühnetod für die Menschheit, seine Auferstehung sind der Inhalt des urchristlichen Kerygmas, das mit der Aufforderung zum Glaubensgehorsam grundsätzlich allen Menschen verkündet werden soll. „Im Namen Christi soll allen Völkern ... Buße (= Bekehrung, μετανοια) und Vergebung der Sünden gepredigt werden.“ *Davon* sind die Apostel Zeugen (Lk 24,47f). Es geht also um die Konfrontation der Menschheit mit dem menschgewordenen Gott, der in sich schon das höchste Heilsgut, das „ewige Leben“ darstellt, es geht um Bekehrung, Entscheidung, Glaubensgehorsam, um das unendlich beglückende Leben in Christus und die Gemeinschaft mit dem Vater, dem Sohne und den Brüdern (1J 1ff). Das Kerygma von Christus, dem Gekreuzigten, und die Rechtfertigung aus Glauben sind das heilsgeschichtlich authentische Heilsangebot Gottes an die Menschheit. Das ist mehr und etwas anderes als sakramentale Symbolik im Sinne HILLMANS, mehr und etwas anderes als das stellvertretende Zeugnis der Kirche, daß Gott auch in den „anonymen Christen“ in verborgener Weise das Heil wirkt. Ganz abgesehen davon, daß Menschen, die von Christus nichts wissen, auch das trostvolle Zeugnis der Kirche nicht zur Kenntnis nehmen können. Natürlich ist die Kirche auch das leibhaftige Zeugnis der allumfassenden Erlöserliebe Gottes, aber nicht nur im Sinne des „sakramentalen Symbols“, sondern auch der erlösenden Krisis, die sie kraft ihrer Sendung überall und jederzeit bewirken soll. Sie hat der Menschheit ihre Frohe Botschaft, welche die Aufforderung zum Glauben einschließt, auszurichten, und sie darf sie keinem Menschen vorenthalten: das ist die *Unruhe* im Uhrwerk dieser Institution. Paulus sagt: Caritas Christi urget nos.

Die These, daß das verborgene Gnadenwirken Gottes auch in den nichtchristlichen Religionen ihren Ausdruck finde und diese deshalb als legitime Heilswege zu betrachten seien, wird zwar von vielen Theologen vertreten, sie dürfte aber ein Trugschluß sein. Der Beweis aus der Schrift ist noch nicht erbracht, die Religionsgeschichte kaum bemüht. Es ist schwer vorstellbar, daß die zahlreichen Numina, die sich selbst und dem Gott der Bibel zum Teil radikal widersprechen, legitime, das Heil vermittelnde Götter sein sollen. Spricht Gott mit so vielen Zungen? Bedarf er der Hilfe fremder Götter, wenn er die Menschen trotz ihrer Irrungen erlösen will? Die große anthropologische Bedeutung der Religionen soll damit nicht bestritten werden, wohl ihre theologische Qualifikation als Heilswege. — Sind die Implikationen des „anonymen Christentums“ bei HILLMAN fragwürdig, so auch die Konsequenzen. Trotzdem ist seine Kritik an vielen traditionellen Auffassungen beachtenswert. Die theologische Neuorientierung in der Missionswissenschaft ist jedoch noch nicht erfolgt.

Münster

Johannes Dörmann

Hofinger, Johannes, S.J., in collaboration with **Buckley, Francis J., S.J.:** *The Good News and its Proclamation.* University of Notre Dame Press/Notre Dame, Indiana 1968; 354 p.

Zur 1. Auflage (1957) schrieb THEODOR FILTHAUT (ZMR 1960, 311f): „Dieses Werk ist gespeist aus den besten Kräften der liturgischen und katechetischen Erneuerung unserer Zeit. Wenn die katechetische Unterweisung in den Missionen sich von ihm inspirieren läßt, ist sie auf dem sicheren Weg einer echten

Erneuerung.“ — Eine 2. Auflage erschien 1962. Die neu vorgelegte 3. Auflage trägt einen neuen Titel, der durch einen Untertitel verdeutlicht wird: “Post-Vatican II Edition of *The Art of Teaching Christian Doctrine*”. Dazu schreibt Vf. in einem neuen Vorwort: “This new, third edition clearly reflects the impact of Vatican II on catechetics. It was necessary to rethink, reorganize, and considerably expand Part Two of previous editions. The basic principles remained intact; their expression and amplification in the light of the Council I entrusted to my collaborator, Father Francis J. Buckley, S.J., of the University of San Francisco. He also helped introduce the teachings of the Council throughout the rest of the book. Besides the major conciliar constitutions, the decrees On the Bishop’s Pastoral Office, On the Apostolate of the Laity, On the Church’s Missionary Activity, and to some extent the Declaration on Christian Education, were discussed and applied to catechetics by the International Study Weeks of Bangkok, Katigondo, and Manila in 1962, 1964, and 1967. Much of the thinking of these groups is reflected in a new chapter which has been added to Part One, ‘The Impact of the Missions on Catechetics’, as well as in some selections from their conclusions, which have been added to the appendix. — The Decree on Priestly Formation made it possible for us to omit a chapter on the role of kerygmatic theology in priestly formation, which had appeared in previous editions. That battle has now been won.”

Münster

Werner Promper

Hofinger, Johannes, S.J. / Sheridan, Terence J., S.J.: *The Medellín Papers*. A Selection from the Proceedings of the Sixth International Study Week on Catechetics held at Medellín, Colombia, August 11—17, 1968. East Asian Pastoral Institute/Manila (P.O. Box 1815) 1969; 222 p.

Ein in Salamanca in spanischer Sprache erschienener Referatband der Sechsten Internationalen Katechetischen Studienwoche wurde bereits vorgestellt (ZMR 1970, 219f). Es ist zu begrüßen, daß der verdiente Initiator und Veranstalter dieser Studienwochen, JOHANNES HOFINGER, nun auch eine englische Ausgabe der Papers besorgt hat. Der Untertitel besagt schon, daß es sich um eine Auslese handelt. Die lateinamerikanische Problematik kommt etwas weniger zum Ausdruck. Obwohl der Titel der englischen Ausgabe auch an Lateinamerika erinnert, klingt der Titel der spanischen Ausgabe doch programmatischer: *Catequesis y promoción humana*. Wer den Untertitel der englischen Ausgabe nicht kennt, denkt unwillkürlich an die Referate der Zweiten Allgemeinen Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, die etwas später auch in Medellín getagt hat. Die anlässlich der Besprechung der spanischen Ausgabe im Wortlaut angeführten brisanten Konklusionen einer lateinamerikanischen Arbeitsgruppe sucht man in der englischen *Selection* vergebens.

Münster

Werner Promper

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 37 (1970). Schweizerischer Katholischer Missionsrat, Postfach 50, Fribourg, 124 S.

Die *Siebte Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche* (Juli 1969) behandelte das Thema *Mission und Ökumene*. Neben den katholischen Referenten (WALBERT BÜHLMANN, IVO AUF DER MAUR, ERICH CAMENZIND u. a.) kamen auch hervorragende Vertreter der Ökumene (PETER BEYERHAUS, FRITZ RAAFLAUB) zu Wort. Das von E. Camenzind im Anschluß an diese Studienwoche gestaltete Jahrbuch

„möchte die beglückende Begegnung zwischen evangelischen und katholischen Teilnehmern weitertragen“. Obwohl es an Literatur zum Thema *Mission und Ökumene* nicht mangelt, erhellt das Jahrbuch die Problematik in einer glücklichen informativen Zusammenschau (1—107). Da die Veröffentlichung als Jahrgabe für weite Verbreitung bestimmt ist, wäre ein Verzeichnis weiterführender Literatur wünschenswert gewesen. — Die letzten Seiten bieten die üblichen Informationen und Überblicke zum missionarischen Bemühen der Schweiz. Die Zweisprachigkeit wurde aufgegeben. Ob eine französische Parallelausgabe erscheint, erfährt man nicht. Der *Schweizerische Katholische Akademische Missionsbund*, der Begründer des Jahrbuches (vgl. ZMR 1966, 115), zeichnet nicht mehr als Mitherausgeber.

Münster

Werner Promper

Kuhl, Josef, SVD: *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium* (= Studia Instituti Missiologici S.V.D., 11). Steyler Verl./St. Augustin 1967; 242 S., DM 24,—

Die aus einer Dissertation erwachsene Arbeit von KUHLE blickt zurück: aus „missionstheologischem Interesse“ (VIII) versucht sie zu begreifen, was dem Christen aus und in der Nachfolge des Herrn Sendung zu bedeuten hat. Ausgehend von der Sendungsidee des Alten Testaments, wie sie sich im biblischen wie außerbiblischen Zeugnis manifestiert, umreißt Vf. auch die Gesandtenvorstellung der gnostischen Schriften und erhält so einen klar umschriebenen Horizont der Wirksamkeit jener Idee, der er im Johannesevangelium, das sich ja ganz in diesem Horizont als seiner Umwelt situiert, nun im einzelnen nachgeht: Nach Abklärung einiger terminologischer Vorfragen wird zunächst die Sendung Jesu selber herausgearbeitet. Jesus ist zunächst der „Gesandte schlechthin“, der dem Willen des Vaters voll entspricht (bis zum Kreuzestod und gerade durch diesen [106—122]). So bringt er dem Menschen nicht nur Leben, Heil und Gottesoffenbarung, sondern er *ist* Heil, Erlösung und Offenbarung — wer mich sieht, sieht den Vater. Gerade darin unterscheidet sich Jesu Sendung trotz gewisser Gemeinsamkeiten in der Begriffs- und Vorstellungswelt (Heimholung der Menschen, Kenntnis des Göttlichen [= Gnosis] usw.) deutlich von der Gnosis und steht in dem langsam durch die Jahrhunderte wachsenden Verständnis des AT als Führer zum Heil (vgl. 52—230).

Diese Sendung beschränkt sich zudem nicht auf den eigentlichen Gesandten, sondern verlängert sich in der Geschichte, die so zur eigentlichen Heilsgeschichte wird, in den Jüngern und über diese in der Kirche, die beide unter dem vom erhöhten Herrn gesandten Pneuma stehen. Dabei weiß Johannes, daß dieser Geist-Auftrag alle Christen angeht und verpflichtet, aber trotzdem kennt er auch die besonderen Verpflichtungen des Amtes von Jünger und Apostel (156), d. h. im vierten Evangelium ist Sendung nicht eine diffuse pneumatische Angelegenheit, sondern sie weist deutlich auf die Strukturen zu einer kirchlichen Organisation hin. — Ziel und Bereich dieser Sendung ist der Kosmos, ihr Zweck ist die Vermittlung des Lebens durch das Zeugnis für die Wahrheit (d. h. für jenen, der von sich sagen konnte, Er sei Weg, Wahrheit und Leben) und durch „Ausgießung des „lebendigen Wassers“, des Geistes im Verkünden des Wortes und im Heilszeichen des Sakramentes. — Aus der nach der Zerstörung des Tempels erfolgten Trennung der jungen Christenheit von der Synagoge, in welcher die „Juden“ als jene die das Heilsangebot ablehnen zu den Repräsentanten des ungläubigen Kosmos werden (171f), erwächst dem Johannesevangelium die aus-

drückliche Betonung der Heilsberufung der Heiden und damit der direkte Ruf zur Mission (Es versteht sich von selbst, daß daraus kein Antisemitismus abgelesen werden darf). — KUHLEL verweist in einem eigenen kleinen Abschnitt auf die missionstheologischen Konsequenzen dieser Tatsache und betont (226ff), daß der Missionar in einem unversalen Dienstwillen und darin in einer vollen Dialogs Offenheit sich stets als Werkzeug Christi des „absoluten Missionars“ zu verstehen habe und wie die Kirche, die zu Recht und im Sinn ihres Gründers Mission treibt, immer sich bewußt bleiben muß, daß sie besonders in dieser Mission unter dem Kreuz steht: in einer Selbsthingabe, aus der allein das Leben erwächst. — Gute Dokumentation in Bibliographie und Anmerkungen, saubere Register und eine klare Unterteilung des Stoffes machen dieses Buch zu einem wissenschaftlich beispielhaften Werk, dessen Wert sich jedoch nicht auf solche Wissenschaftlichkeit beschränkt, sondern sich auf das Leben des einzelnen Christen und der Kirche ausdehnt, eine Qualität, die leider nicht immer selbstverständlich ist.

Luzern

Franz Furger

Nuscheler, Franz/Zwiefelhofer, Hans, SJ (Hrsg.): *Christliche Revolution?* (= Kirche und Dritte Welt, 2). Pesch-Haus/Mannheim 1970; 116 S., DM 4,80

Ce volume contient quelques documents déjà publiés, mais d'accès assez difficile, qui se rapportent au christianisme dans la révolution selon la perspective latino-américaine. Ce sont: l'article du P. JAIME SNOECK dans *Concilium* 1966; l'article de GONZALO ARROYO dans *Mensaje* 1968, sur la violence institutionnalisée; l'éditorial de *Mensaje* 1968, sur les réformes révolutionnaires, et quelques textes de CAMILO TORRES. On nous offre de plus quelques contributions originales sur la théologie de la révolution comme problématique (PETER WYCHODIL SJ), et sur la violence (HANS ZWIEFELHOFER SJ et VALENTÍN ARENAS AMIGÓ). Enfin on trouvera aussi dans cet opuscule le document de travail de la *Conférence chrétienne pour la paix* de Sofia 1966. Au moment où la théologie de la révolution entre dans l'actualité, ces documents seront bienvenus. On se réjouira de ce que le public de langue allemande soit mise au courant de ce qui se publie dans le monde latino-américain.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Ortega, Benjamín: *Repertorio para el estudio de las iglesias en la sociedad de América Latina (1960—1969)*. Colaboración especial de CARLOS CONDAMINES. Prefacio de IVÁN ILLICH (= CIDOC Cuaderno, 52). Centro Intercultural de Documentación, Apartado 479, Cuernavaca (México) 1970; 8 + 208 p.

Die Geschichte der Mission und der Kirchen Lateinamerikas hat von jeher in der Missionswissenschaft einen vorrangigen Platz eingenommen und zu mehr Veröffentlichungen als irgendein anderer Großraum Anlaß gegeben. In keiner anderen Region harren noch so zahlreiche Archivalien der Erschließung und der Veröffentlichung. Da die Missionierung durch die Vertreibung der Jesuiten im 18. Jh. und die nachfolgenden Ereignisse des 19. Jh. jäh unterbrochen wurde, ist die Evangelisierung des amerikanischen Südkontinents bis heute unvollendet geblieben. So wird das stets wachsende Schrifttum von sämtlichen Missions-

bibliographien weiter miterhoben. Erwähnt seien in dieser Hinsicht nur die 1967—68 erschienenen Bände XXIV—XXVI (für den Zeitraum 1910—60) der *Bibliotheca Missionum* (vgl. die Besprechung: ZMR 53 [1969] 243—244) sowie die *Bibliografía misionaria* (vgl. die kritische Besprechung: ZMR 1969, 295f, auf die die Herausgeber leider durch Verweigerung weiterer Rezensionsexemplare und Auslassung der in der ZMR veröffentlichten Literaturberichte reagierten). Allen subtilen kanonistisch-jurisdiktionellen Gebietsunterscheidungen und müßigen theoretischen Formulierungen des Missionsbegriffs zum Trotz nimmt die gegenwärtige Situation der Kirchen im amerikanischen Südkontinent in Forschung und Lehre aller missiologischen Fakultäten einen hervorragenden Platz ein, was aus der kaum mehr überschaubaren Flut der Veröffentlichungen sowie aus dem stets zunehmenden Interesse für Lehrveranstaltungen in dieser Richtung (weit vor Asien und Afrika) deutlich erhellt.

So kommt das eben erschienene *Repertorio* des außerordentlich dynamischen Direktors der Bibliothek des CIDOC einem echten Bedürfnis entgegen. Die Arbeitskraft und Leistungsfähigkeit des gelehrten jungen Mexikaners, der sich auf Anregung von IVAN ILLICH modernster Methoden und Hilfsmittel bedient, setzen jeden Besucher in Erstaunen. Jedesmal, wenn man die CIDOC-Bibliothek wieder betritt, sei es auch nur nach wenigen Monaten, macht man neue Entdeckungen. Dieses *Centro Intercultural de Documentación* ist wohl kaum mit einer anderen, auf die gleiche Thematik spezialisierten Bibliothek vergleichbar. Das vorgelegte *Repertorio* umfaßt etwa 3000 Titel, die zu 90 Prozent aus dem CIDOC-Archiv erhoben wurden. ORTEGAS Veröffentlichung bildet nunmehr die Grundlage für jedes seriöse Studium der Situation der Kirchen in der lateinamerikanischen Gesellschaft während der verflossenen Dekade.

Münster

Werner Promper

Panikkar, Raymondo: *Offenbarung und Verkündigung.* Indische Briefe. Herder/Freiburg 1967, 132 S.

PANIKKAR hat in Deutschland studiert, und seine Art zu denken ist auch von dorthier beeinflusst. In all seinen Veröffentlichungen geht es um wesentliche Probleme. Auch die Anliegen dieses Buches sind wesentliche Anliegen der Kirche in Indien. In siebzehn (z. T. stark überarbeiteten) Briefen — die meisten an Priester gerichtet — werden akute Probleme diskutiert. — Der Untertitel *Indische Briefe* müßte etwas korrigiert werden. Es sind Briefe, die in Indien geschrieben wurden. Es sind Briefe, wie sie wohl kaum ein indischer Christ schreiben würde. Geist, Ton und Inhalt der Briefe sind europäisch. Darum werden sie in Europa so gut verstanden. Keiner der Briefe wurde ursprünglich in einer indischen Sprache geschrieben. Keine der darin beschriebenen Diskussionen wurde in einer indischen Sprache geführt. Das schränkt den Aussagewert stark ein. Nur etwa zwei Prozent der Inder können sich in englischer Sprache ausdrücken. Die Sicht der Kirche in den Briefen ist wiederum die Sicht eines Christen, dessen Gewissen im Westen geschärft wurde. Der durchschnittliche indische Christ — Bruder, Schwester, Priester, Bischof — wird das, was P. als *Holzweg* bloßstellt, als die eigentliche Sendung der Kirche betrachten. Wenn man eines von der Kirche in Indien sagen kann, dann dieses, daß man immer mehr Institutionen will, immer ausschließlicher die Aufgabe der Kirche in die Wohlfahrts- und Sozialarbeit verlegt, immer weniger von dem wissen will, was P. als den Hauptzweck der Kirche herausstellt und worin ich ihm vollkommen recht gebe. Was wollen indische Christen, Priester oder Bischöfe, wenn sie Briefe nach

Europa schreiben oder selbst dorthin gehen? Das Klischee vom spiritualistischen Indien ist nun doch schon etwas arg abgenutzt. Der durchschnittliche indische Mensch, auch der durchschnittliche indische Christ, Priester und Bischof ist sehr *praktisch* und *realistisch*. Wir müssen uns damit abfinden. Die europäischen Priester und Missionare, an die P. seine Briefe richtet, leiden unter der Institutionalisierung der Kirche, unter dem Apparat und den überkommenen Einrichtungen, die alle Kraft und Zeit vom eigentlichen Apostolat wegnehmen. Sie können nichts daran ändern. Es fehlen die Briefe an die, die die Verantwortung für das *System* der gegenwärtigen Kircheneinrichtungen in Indien tragen. Es fehlen die Briefe an die, welche die in den Briefen kritisierten Ordensgesellschaften beriefen, um konkrete Institutionen an ganz bestimmten Plätzen, die ganz bestimmte Summen kosten, aufzumachen. — Es fehlen vor allem Briefe an den durchschnittlichen Hindu, den man in Indien trifft: an den jungen Hindu, der nichts mehr von Religion wissen will; an den fanatischen Hindu, der nichts von Dialog wissen will; an den wirklich reifen und tiefen Hindu, der mehr vom Hinduismus weiß als ein paar allgemeine Phrasen über *Advaita* und Gleichheit aller Religionen. Es fehlen auch Briefe an Christen, die von Hindus verfolgt werden, Briefe an Christen, die weder Mystiker noch Philosophen noch Theologen sind, sondern konkrete Schwierigkeiten in ihrem Leben haben.

Dies soll genügen, um zu warnen, den von den Briefen gesteckten Rahmen für das ganze und wirkliche Indien von heute zu halten. — Man kann verschiedener Meinung sein in der Frage, ob man seine eigenen Briefe, die man als persönliche Mitteilungen an Freunde schickte, nach zehn Jahren der Öffentlichkeit zugänglich machen sollte. Wenn schon ein Thema in Form von Briefen behandelt werden soll, dann wäre es wohl besser, fingierte Briefe zu schreiben. Oder, wenn es echte Briefe sein müssen, ein mehr abgerundetes Bild zu bieten. Trotz aller bescheidenen Bemerkungen im Vorwort werden viele die *Indischen Briefe* als Manifest des *indischen Christentums* gegen die *missionarisch-apologetische* Haltung im Sinne der bisherigen *europäisch-christlichen Überlieferung* benützen, wie es schon der Text auf dem Umschlag versucht. Das wäre sicher falsch. P. selber bezeichnet die Briefe als ‚Bruchstücke seines Lebens in Indien‘, die er nur ‚widerstrebend‘ veröffentliche. Bei aller Anerkennung der Substanz, die in manchen der Briefe zu finden ist, kann ich doch nur ‚widerstrebend‘ das Buch empfehlen, weil es nur ‚Bruchstücke‘ der wirklichen Fragen gibt, um die es in Indien geht.

Winnipeg

Klaus Klostermaier

Pavese, Francesco, IMC: *Interrogativi del Postconcilio sulle Missioni.* Schema per studi, conferenze e incontri. Edizioni Missioni Consolata/Torino (Corso Ferrucci, 14) 1968; 83 p., L. 200,—

Die Consolata-Missionare haben mit ihren Reihen *Microsussidi* eine beachtenswerte Initiative ergriffen. Das vorliegende Heft greift Probleme auf, die sich der Missionswissenschaft in der nachkonziliaren Zeit stellen. Dadurch sollen die Ergebnisse des Vaticanum II nicht angezweifelt werden; sie werden aber auch nicht als etwas Endgültiges hingenommen, sondern eher als ein legitimer Anstoß betrachtet, die verschiedenen Probleme in ihrer je neuen Situation zu durchdenken. Vf. hat gewagt, heiße Eisen anzupacken. Angesichts der These von der allgemeinen Missionspflicht des Gottesvolkes fragt er nach der besonderen Berufung des Missionars „auf Lebzeit“ und, ob und wie sie sich von einem befristeten Missionseinsatz unterscheidet (7—22); er gibt zu

überlegen, ob und wie die missionarische Verantwortung der Teilkirche und der Missionsinstitute miteinander vereinbart werden können (23—37). Er konfrontiert den Leser mit den erregenden Fragen nach den Werten der nicht-christlichen Religionen und der Notwendigkeit der Bekehrung (39—57); er fragt nach der Abgrenzung von Missionstätigkeit und Entwicklungshilfe (59—69), nach der Vereinbarkeit von missionarischer Anpassung und allgemeinverbindlichem Kirchenrecht (71—83). — Vf. will keine fertigen Antworten vorlegen; er setzt Fragezeichen, um zum Nachdenken anzuregen und um ein Gespräch in Arbeitskreisen in Gang zu bringen. Man wird oft anderer Meinung sein als er; manches Problem ist nicht scharf genug anvisiert und theologisch nicht tief genug ausgelotet. Aber zweifelsohne macht er Probleme sichtbar, die nicht nur den Missionar und die Missionswissenschaft beschäftigen sollten, sondern jeden, der den missionarischen Auftrag des Christen ernst nimmt. Glazik

Samartha, Stanlay J.: *Hindus vor dem universalen Christus*. Beiträge zu einer Christologie in Indien [*The Hindu Response to the Unbound Christ. Towards a Christology in India*]. Ev. Verlagswerk/Stuttgart 1970; 213 S., DM 28,—

Die grundlegende Frage dieses Buches lautet: „Was bedeutet es, in dieser Zeit in Indien Jesus Christus als Herrn und Erlöser zu bezeugen?“ (147) Vf. gibt zunächst mehreren markanten Gestalten des modernen Indien das Wort. Der Reihe nach sprechen zu uns von ihrem Christuserlebnis Raja Ram Mohan Roy, Sri Ramakrishna und seine Jünger Vivekananda und Akhilananda, Mahatma Gandhi und S. Radhakrishnan (34—118). Sie alle vertreten also den Hindu-Hörer, der bereits irgendwie Christus begegnete und ihm auch eine hochschätzende Antwort gab. Diese wird vom Vf. kritisch, aber mit außerordentlich reiner Ehrlichkeit analysiert. Er will mit „Antwort ohne Hingabe“ offenbar die Tatsache bezeichnen, daß sie ausnahmslos als Hindus Christus sahen und als Hindus die christlichen Schriften interpretierten. Von daher gesehen wird dem Leser nicht recht klar, worin sich Subba Rao und seine Bewegung (126—131) von den andern Beispielen unterscheiden soll. Andererseits hätte man vielleicht eine deutlichere Abgrenzung jener erwartet, die ihre Christushingabe *innerhalb* der Kirche vollziehen. SAMARTHA ist sich nämlich der tiefgreifenden Unterschiede zwischen den religiösen Gemeinschaften in Indien durchaus bewußt und meint in ausgewogener Beurteilung der Lage: „Es sieht gerade so aus, als ob gegenwärtig nicht so sehr nötig wäre, die *Ähnlichkeiten* zwischen den Religionen zu betonen als vielmehr die *Besonderheit* einer jeden zu verstehen (104). — Die *Beiträge zu einer Christologie in Indien* (Es wurde nicht zu einem Schlagwort wie „indischer Christologie“ gegriffen!) wurden in ihrer ersten Form am United Theological College (Bangalore) vorgetragen. Die Studenten wurden sicher zum Nachdenken aufgefordert. Denn an aufgeworfenen Fragen fehlt es wahrhaftig nicht. Vor allem aber mußten sie sich verpflichtet fühlen, selbst weiter den Ideen ihrer Hindubrüder nachzugehen. Ob die Verkündigung Christi sich in Indien schließlich im Feld der sicher weitverbreiteten Advaita-Lehren bewegen wird, wie Vf. annimmt, mag eine offene Frage bleiben. Wichtig ist — und er selbst gibt dafür ein prächtiges Beispiel, daß indische Theologen überhaupt ständig im Kontakt mit der Hinduwelt leben. Sie werden dann von selbst wahrnehmen, wo die Christologie in Indien ihre Akzente zu setzen hat. Und der abendländische Christ? Er könnte vielleicht meinen, das Buch richte sich kaum an ihn. Um solch einem Mißverständnis vorzubeugen, schrieb Prof.

HORST BÜRKLE zur deutschen Ausgabe ein kurzes Vorwort. Kann nicht jeder Christ, gerade auf nicht-christlichem Hintergrund, seinen Glauben neu entdecken?

Paris

Hubert Hänggi SJ

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Gigon, Olof: *Die antike Kultur und das Christentum.* Verlag Mohn/Gütersloh 1966; 181 S., brosch. DM 19,80

Antike Kultur und Christentum: Seit der Zeit des Humanismus ist wohl kaum ein Gegenstand häufiger behandelt worden, sei es als besonderes Thema, sei es innerhalb eines anderen, und kaum eine Frage hat so entgegengesetzte Antworten gefunden. Das aus der Renaissance stammende Wort vom mönchischen und priesterlichen Zelotismus, der nach dem Sieg des Christentums so viele Denkmäler antiker Literatur und Kunst vernichtet habe, ist ebensowenig verstummt wie das Verdammungsurteil über das ausgehende antike Heidentum als eine durch und durch verderbte Welt. So ist es nur zu begrüßen, daß das Verlagshaus Gerd Mohn dieses Buch herausgebracht hat, das für einen weiteren Leserkreis geschrieben ist, bei aller wissenschaftlichen Genauigkeit den Laien mit dem Gegenstand vertraut macht und auch dem Fachmann einiges zu sagen hat. OLOF GIGON, Ordinarius f. klass. Philologie in Bern, ist in Fachkreisen durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannt, darüber hinaus durch Darstellungen, die sich an einen weiteren Leserkreis wenden. Wichtig zum Verständnis seines Buches sind zwei Voraussetzungen, die er seiner ganzen Darstellung zugrunde legt. Die erste lautet: Nicht die Mehrheiten sind es, die die geschichtlichen Leistungen zustandebringen, sondern stets nur Minderheiten, die bereit sind, für ihre Idee Opfer, wenn nötig auch das Leben zu bringen, und die fähig sind, ihre Gedanken in Wort und Schrift zu verteidigen und für sie zu werben. Mit Nachdruck stellt darum Vf. heraus, daß das Christentum schon früh bewußt „sich zur geistigen Eroberung jener Schichten der antiken Gesellschaft entschlossen hat, die die Kultur bewahrten und die Geschichte machten“. Wohl achtet er *sub specie aeternitatis* den kindlichen Glauben und die christliche Hoffnung der kleinen, mit Leid beladenen Leute. Die geschichtliche Kraft des Christentums aber sei getragen gewesen von dem Willen „den Gebildeten eine christliche Bildung und den Philosophen eine christliche Theologie zu geben“. Daher schon im 2. Jahrh. ein Clemens von Alexandrien und unter den Lateinern ein Tertullian, darum so früh die Auseinandersetzung mit dem Platonismus. Die zweite Voraussetzung: Der Religionshistoriker ist im Gegensatz zum Naturforscher zu der Vorentscheidung gezwungen, ob es überhaupt einen Bereich des Göttlichen gibt. Sagt er nein, wird für ihn die Religion nicht mehr sein als der Zustand der geistigen Unmündigkeit, wie er sich bei „den kleinen Leuten und primitiven Völkern“ findet; die Theologie ist nur nichtige Spielerei. Wer aber das Göttliche als Wirklichkeit auffaßt, der wird die Gewichte ganz anders verteilen. Daß Vf. die letztere Auffassung für die sachgerechtere hält, zeigt sich in der weiteren Darstellung. Der grundlegenden Einleitung folgt eine Reihe längerer oder kürzerer Kapitel, in denen die politische und geistige Welt dargestellt wird, die das Christentum bei seiner Missionierung vorfand.

In den beiden Kapiteln über die heidnischen Religionen wird der Leser vertraut gemacht mit dem Problem, das sich dem Christentum als der einzigen

aller antiken Religionen durch den offiziellen Kaiserkult auftrat, dessen strikte Verweigerung dann die Verfolgungen auslöste. Aus des Verfassers These von der überragenden Minderheit, auf die es dem Christentum ankommen mußte, wird die Tatsache erklärt, warum die christlichen Schriftsteller die längst abgestorbene „klassische“ Religion so sehr bekämpfen und verhältnismäßig wenig von den lebendigen Kulturen der kleinen Leute berichten: Jene bedeutete der geistigen Auslese jener Zeit ein Stück ehrwürdiger Vergangenheit, das es gegen das Christentum zu verteidigen galt. In der Darstellung der antiken Mysterienreligionen wird mit Recht davor gewarnt, ihre Rolle für das Christentum zu überschätzen, wie es in der Forschung lange geschehen ist und noch geschieht.

Die einzigen wirklich gefährlichen Gegenangriffe der antiken Kultur sind, wie Vf. betont, vom Platonismus ausgegangen. Als seine Vertreter erscheinen Kelsos, Porphyrios und Julian. Der Inhalt ihrer umfangreichen antichristlichen Schriften, der zum größten Teil aus christlichen Gegenschriften rekonstruiert werden muß, ist eingehend wiedergegeben. In solcher Ausführlichkeit wird man das kaum in einem Buch finden, das sich an einen weiteren Leserkreis wendet. Dasselbe möchte man sagen zu der Inhaltswiedergabe von AUGUSTINUS' *Civitas Dei*, die als „die abschließende Replik des Christentums“ gegen die heidnische Polemik das Schlußkapitel des geschichtlichen Teiles bildet. Wer hat schon die nötige Zeit und Ausdauer, die 22 Bücher, sei es auch in einer Übersetzung, genauer zu lesen? Ein „Systematischer Überblick: Geschichte, Theologie, Lebensform“ bildet den Abschluß des Buches. Zusammenfassend wird hier gezeigt, daß das Christentum aus der Antike zwar so manches an Gedankengut und Lebensform übernahm, wie es auch die heidnische Literatur bedenkenlos ins Mittelalter hinüberrettete, und dennoch der Welt etwas völlig Neues verkündet hat. Daraus wird auch der Missionswille des jungen Christentums erklärt, der weit über alles hinausging, „was sonst von Philosophen, Schulen und Kultgemeinden unternommen wurde“. Die schnelle Ausbreitung des Christentums nennt Vf. ein „singuläres Phänomen“. Die Theologen werden Anstoß nehmen an dem Ausdruck *Einkörperung*, den G. wiederholt (zuletzt S. 158) zu dem christlichen Grunddogma von der Menschwerdung Gottes verwendet. Wie Vf. im Vorwort sagt, soll seine Darstellung in erster Linie orientieren und ein Gesamtbild geben. Dadurch ergeben sich natürlich einige Fehlanzeigen und Wünsche: Ein kunstgeschichtlich Interessierter wird enttäuscht sein, daß die bildenden Künste, von deren Verhältnis zum jungen Christentum doch ähnliches gilt wie von Literatur und Philosophie, keine Berücksichtigung finden. Und warum beschränkt sich Vf. bei Augustinus auf die *Civitas Dei*? Augustinus' Entwicklung, sein anfängliches Vertrauen auf die menschliche (antike) Weisheit, das auch in den ersten Jahren seines Christentums noch anhielt, dann seine Verzweiflung über die Verderbtheit des Menschen, sein Glaube an dessen Errettung durch Gottes Gnadenwahl, was sicher alles mit unserem Thema etwas zu tun hat, werden kaum berücksichtigt. Und des Vf.s Satz „In Augustin hat das Christentum das Erbe der antiken Bildung übernommen, ohne damit sich selbst preiszugeben“ gilt doch, wie der Vf. natürlich selber wohl weiß, nicht für die Ostkirchen.

Datteln

Dr. H. Grochtmann †

Kreiner, Josef: *Die Kultorganisation des japanischen Dorfes.* Braumüller/Wien 1969, VIII + 189 p., Ill., DM 43,—

There is an extensive literature on Japanese village organization but, with the exception of a recent study by NAKANE CHIE, little of it has reached the foreign public. KREINER's book centers upon a study of the *miyaza*, groups of villagers who form a spiritual community based upon their participation in worship at the same Shinto shrine. — This is a monograph of high scientific value. It is based on personal observation and extensive research. It will be of particular value to anyone interested in the religious dimensions of village life. The Japanese terminology used throughout the book is by no means geared to the beginner in the language. An index with Chinese characters would have facilitated the use of the book. There is a good bibliography.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

Molinski, Waldemar, SJ (Hrsg.): *Unwiderrufliche Verheißung.* Die religiöse Bedeutung des Staates Israel. Paulus/Recklinghausen 1968; 96 S.

Das Verhältnis von Christentum und Judentum stellt einen Sonderfall des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen dar. Einmal rührt das Christentum selbst in seiner geschichtlichen Gestalt vielfältig aus dem Judentum her; sodann sind Christen an keiner anderen Religionsgruppe im Laufe der Geschichte so schuldig geworden wie an den Juden. Die Situation der Juden hat eine neue Note durch die Gründung des Staates Israel erhalten. Dem Selbstverständnis dieses Staates sowie der Sinndeutung Israels durch das heutige Christentum dienen die vorliegenden Vorträge einer Veranstaltung der Katholischen Akademie Berlin. Die beiden theologischen Beiträge von K.-H. SCHELKLE (*Die Auserwählten Israels in christlicher Sicht*) und G. HARDER (*Die Bedeutung der Auserwähltheit Israels für die Christen*) sind umrahmt von dem Vortrag des Politologen K. SONTHEIMER über *Staat und Religion in Israel* und der Äußerung des Vertreters des Judentums selbst H. L. GOLDSCHMIDT, *Israel in der Hoffnung des Judentums*. Die Kernfrage lautet: Steht auch das heutige Israel noch unter dem Zeichen der Auserwähltheit? Der Titel des Bändchens deutet die Richtung der Antwort an: Unwiderrufliche Verheißung. Für die praktische Begegnung von Christentum und Judentum hätte die von SCHELKLE angedeutete Problematik einer christlichen Judenmission nach den im Anschluß an die Veranstaltung hier und dort erhobenen Einwänden vielleicht noch etwas stärker pointiert werden können. Auf jeden Fall ist das Bändchen als erste kurze Hinführung zum Verständnis und zur Ortsbestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum, Staat Israel und Christentum heute äußerst hilfreich und von daher sehr zu empfehlen.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

Pallas, Pet. Simon: *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs.* St. Petersburg 1771—76. Photomech. Nachdruck mit Vorw. von D. Henze. Akad. Druck- u. Verlagsanstalt/Graz 1967; Bd. I: 504 + XXXI S., Bd. II: 744 S., Bd. III: 760 S., Register, 1 Tafelbd., DM 336,—

Die systematische naturwissenschaftlich-ethnologische Durchforschung Sibiriens — der deutsche Anteil ist beträchtlich — begann unter Peter dem Großen. Die erfolgreichste Expedition wurde dem Berliner P. S. PALLAS (1741—1811) über-

tragen, dem J. G. Georgi (1738—1802), S. G. Gmelin (1744—1774), C. Hablizl (1752—1821) u. a. zur Seite standen. Die Ergebnisse des Unternehmens waren bis in die neuere Zeit hinein grundlegend. Der Religionshistoriker wird sein Augenmerk auf die durch P. und seine Mitarbeiter besuchten Völkerschaften richten, die mit heute noch brauchbaren Realien beschrieben werden. Das gilt insbesondere von den transuralischen Stämmen, deren Traditionsgut zu Zeiten dieser großangelegten Expedition noch nicht durch die europäische Kolonisation überlagert, durchsetzt und ausgehöhlt war. So wird man aus den vorliegenden Berichten nach wie vor wertvolle Aussagen beziehen können.

Band I behandelt die *Mordwinen*, *Tschuwaschen* und *Kalmücken*, wobei mit dem P. eigenen Blick für kulturelle Überschichtung und Durchdringung der Lamaismus (auch nach seiner Kosmologie, Apokalypse und Ikonographie) skizziert wird. Allerdings gehört die Râhu-Legende (34f) zu Vajrapâni. Auf Tafel Xa, Fig. 5, ist nicht Erlik'-Chân (= Yama), sondern Vajrapâni gezeigt. Fig. 6 stellt dPal-Idan-lha-mo dar, Fig. 7 Yama und Fig. * die Sita-Târâ. Diese Irrtümer im Detail und die Beurteilung des Lamaismus aus der Sicht christlicher Bildung des 18. Jh. schmälern in keiner Weise die für einen Naturhistoriker wie Pallas erstaunlich scharfsinnige Zeichnung einiger Grundzüge dieser in Tibet ausgebildeten Variante des Buddhismus. Der Band erhält auch einige Nachrichten über die *Kirgisen*. Die Reise führte über den Samara-Fluß zum Kaspisee und zurück nach Ufa.

Mit Band II wird der Ural ins Tura-Gebiet hinein überschritten. Behandelt werden die *Tataren* im Ufa-Gebiet, die *Baschkiren*, die *Meschtscheren* und die *Wogulen*. In der Nähe von Ust Kamenogorsk, einer der südöstlichsten Stationen der Reise, wird die seit dem Ausgang des Dsungarenkrieges (1755) verfallende Tempelanlage Ablai-k'iit (k'iit, mong.: Kloster) aus dem 17. Jh. beschrieben. Die Reste der Fresken und der aufgefundenen tibetischen und mongolischen Handschriften mit Goldtinte auf blauem Papier lassen noch die einstige Pracht und Bedeutung dieses weit nach dem Westen vorgeschobenen lamaistischen Kultortes erkennen. S. 680—685 mit Tafel XIV (vgl. Bd. III, 400—405 mit Tafel IV) behandeln die *katschinischen Tataren*. Dabei verdient die Notiz über Pferde, die einer Gottheit geweiht werden und mit Bändern geschmückt in der Herde verbleiben, unsere besondere Aufmerksamkeit, da sich dieser Brauch bis in die Gegenwart in Tibet fand, wo er offenbar zur vorbuddhistischen Kulturschicht gehört. Die Tibeter nennen solche Pferde lHa-rta und weihen auch Yak und Schaf. Alle diese Tiere sind ihnen Tshe-thar (vgl. d. Rez. *Acta Orientalia* 20 [Budapest 1967] 353ff). Mit dem Winterlager in Krasnojarsk endet der 2. Teil.

Band III führt über den Baikal-See ins Gebiet der lamaistischen Burjäten bis Kjachta und dem damals auf chinesischem Gebiet gegenüberliegenden Maimatschin (= Altan-bulak). Beschrieben werden die *Ostjaken* und die *Samojeden*. Religionsgeschichtliches Interesse verdient die Schilderung des Kuan-Ti-Ge-sar-Tempels in Maimatschin (118—122). Als die Mandschu im 18. Jh. den chinesischen Kriegsgott Kuan-Ti (auch: Kuan-Yü u. Lao-Yeh) mit dem tibetischen Nationalhelden Ge-sar verbanden und zum Schutzgott der Dynastie erklärten, wurden im gesamten lamaistischen Gebiet bei chinesischen Militärstationen diese Tempel errichtet (vgl. d. Rez.: *Anthropos* [54] 517ff; [58] 231ff; [60] 833ff). Der S. 115 erwähnte Kalmückische Krieg ist der von uns genannte Dsungarenkrieg des chinesischen Kaisers Kien-Lung. Interessant sind auch einige Nachrichten über Schamanen, deren Handlungen PALLAS beobachtet hat: S. 181 (Burjäten), S. 221ff (Tungusen). Im Zusammenhang mit den Nachrichten

über die *Tungusen* (Onon-Gebiet) werden Maßnahmen zur Rettung der in ihrem Bestand bedrohten Völker Sibiriens empfohlen (vgl. 302). Die Strapazen dieser Expedition sind nur ganz selten und am Rande erwähnt; aber Pallas klagt jetzt über seine angegriffene Gesundheit. Auf dem Rückweg über den Baikalsee nach Krasnojarsk werden die *Bergtataren* und die *Karagassen* besucht. Die Reiseroute führt nunmehr zum Sajan. Es werden die Schamanen der *Sagajer* mit ihren Requisiten und die Baumbestattungsbräuche der *Beltiren* beschrieben. Die S. 357—60 behandelten Steinfiguren dürften türkisch-tatarischer Herkunft sein und der 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. angehören. Pallas wendet sich dann dem Abakan zu, um 1772 wieder in Krasnojarsk zu sein. Er beschreibt die *Koibalen*, deren ethnologische Zusammensetzung er wie schon die der Karagassen (vgl. 304f) richtig erkennt. Sein erstaunliches Wissen zeigt er hier an einer vergleichenden Sprachtabelle. Die von ihm selbst untersuchten Kurgane mit Pferdebestattung (385ff mit Tafel VII), die er richtig von den türkischen Grabstätten unterscheidet, gehören nach heutigen Kenntnissen in die skythische Kultur der Mitte des 1. Jh. v. Chr.

Die Rückreise erfolgt über Tomsk nach Sarapul. Dabei lernt er die finnischen *Wotjaken* und *Tscheremissen* kennen (475—483). Von Sarapul wendet er sich nach Astrachan und dann wolgaaufwärts nach Saratow und reist über Moskau nach St. Petersburg, wo er 1774 eintrifft.

Bd. III (560—567) beschreibt die erst acht Jahre vor Eintreffen der Expedition durch die Herrnhuter Brüdergemeinde 1765 gegründete Kolonie Sarepta an der Wolga. 1773 hatten sich bereits 350 Deutsche und Holländer der Mährischen Brüder angesiedelt. Der Bericht über die für die Herrnhuter typische religiöse und soziale Ordnung (Abendmahlspraxis, Liebesmähler, Verhältnis der Geschlechter, Art der Verwaltung) ist nicht ohne eine gesunde Kritik. Im weiteren Verlauf der Reise werden auch die mehr nördlich gelegenen Siedlungen der Wolgadeutschen mit einer konfessionell gemischten Bevölkerung besucht.

Man schuldet dem Verlag größten Dank, dieses in keiner Weise veraltete Werk unter beträchtlichen Opfern wieder zugänglich gemacht zu haben. Die Zusammenfassung der im Erstdruck auf die einzelnen Bände verteilten Abbildungen und Karten in einem besonderen Tafelband hat den Vorteil, daß dieses bedeutende Bildmaterial bei der Lektüre leicht zur Hand ist.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Ruegg, D. Seyfort: *The Study of Indian and Tibetan Thought. Some Problems and Perspectives.* Inaugural Lecture delivered on his Entrance into Office as Professor of Indian Philosophy, Buddhist Studies and Tibetan at the University of Leiden. Brill/Leiden 1967. 48 p., Gld. 4,—.

Vf., der insbesondere durch seine Untersuchung "Jo nang pas, a School of Buddhist Ontologists" (*Journal American Orient. Soc.*, 83.) und durch sein Buch *The Life of Bu Ston Rin Po Che* (Rom 1966) hervorgetreten ist, gibt hier eine in mancher Hinsicht programmatische Einführung in einige der wichtigsten Probleme des Buddhismus und damit offenbar die Richtung seiner eigenen künftigen Forschung. — Der Buddhismus ist Heilslehre auf philosophischen Fundamenten und damit Religion und Philosophie zugleich. Das zeigt sich besonders am Gehalt eines so zentralen Begriffs wie *dukkha*, der nicht allein Leiden im massiven Sinne, sondern das Unzulängliche in philosophischer Sicht umschreibt (1—6). Das Problem eines möglicherweise präkanonischen Buddhismus, wie es insbesondere die Schayer'sche Schule im Zusammenhang mit dem *dharm*a-Begriff aufgeworfen

hat, wonach die klassische *dharma*-Theorie nicht im ältesten Bestand der buddhistischen Philosophie vorgezeichnet sei (*dharma* ursprünglich analog *âtman-brahman* in den Upanishaden), verlangt nach Auffassung des Vf. eine sorgfältigere Untersuchung, wieweit die fraglichen Begriffe in den Texten wörtlich oder metaphorisch verstanden wurden, ehe die Rekonstruktion eines präkanonischen Buddhismus in Erwägung gezogen werden kann (6—13).

Der interessanteste Bereich innerhalb des Buddhismus scheint doch immer wieder das weite Feld des Tantrismus zu sein. Hier werden Religionswissenschaft, Philosophie und Psychologie aufgerufen. Schwierigkeiten liegen im richtigen Verständnis des vielschichtigen Symbolgehalts. Zweifellos ist ein panindisches religiöses Substrat erkennbar. Dennoch haben wir es nicht mit einem eklektizistischen System oder einer Zerfallserscheinung des Buddhismus zu tun. Dazu ist der Charakter des Tantrismus in seiner ganzen Struktur in psycho-somatischer und mikro-makrokosmischer Hinsicht zu ganzheitlich. Ein Studium der Zusammenhänge des Buddhismus mit der gesamten indischen Kultur (der Begriff *Zivilisation* sollte hier vermieden werden) und gegebenenfalls mit den von ihm betretenen fremden Religionsbereichen (z. B. Tibet) ist unerlässlich, zumal der Tantrismus nicht auf den Buddhismus beschränkt ist und mit ihm Quellströme aus unverbrauchten Tiefenschichten des indischen und jeweiligen fremden Volkstums aufbrechen, die das religiöse Bewußtsein im Buddhismus verjüngten und zu neuen Höhen der metaphysischen Erfahrung und der religiösen Spekulation führten (17—22).

Die Stellung des Buddhismus im Raum der indischen Kultur hat die schon im Zusammenhang mit der *dharma*-Theorie skizzierten Probleme der Wechselwirkung mit anderen indischen Religionen und der gegenseitigen Beeinflussung aufgeworfen. Verschiedentlich wurden die engen Verbindungen buddhistischer Begriffe mit solchen der Upanishaden oder älterer Texte gezeigt, etwa in Hinsicht auf die Lehre vom *karman* (H. v. GLASENAPP). Entsprechend wurde die *dharma*-Theorie als Abwandlung einer Konzeption in den Brâhmanas verstanden, der Begriff des *tathâgata* mit vedischen Parallelen (*addhâti*) verglichen (siehe auch E. BENDA, *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhildes* [Leipzig 1940]). Was die Ähnlichkeit buddhistischer Vorstellungen mit solchen der Sâmkhya-Philosophie angeht, so sind diese gewiß aus dem gemeinsamen räumlichen, zeitlichen und kulturellen Mutterboden verständlich. Trotzdem aber ist ein fundamentaler Gegensatz nicht zu übersehen. Gewisse Verbindungen zwischen Buddhismus und Shivaismus lassen sich vor allem in Kâshmîr nachweisen. Trotz aller Übereinstimmungen hält Vf. die Hypothese von einem präkanonischen Buddhismus z. Z. für höchst gewagt. Die verschiedenen Schulen der indischen Philosophie, insbesondere des Buddhismus, bedürfen hierzu noch einer gründlichen Durchforschung. Andererseits hält er es für übereilt, den Buddhismus als isolierte Größe im indischen Geistesleben anzusehen (22—40).

Die besondere Bedeutung der tibetischen Studien wird gerade an dieser Problematik deutlich, denn die Übersetzungen der indischen Texte sind gleichzeitig eine Art Kommentierung, weil sie uns Einblicke in das Verständnis des Sinngehaltes fundamentaler Begriffe zu einer Zeit geben, da der Buddhismus in Indien noch lebendig war. Die tibetischen Gelehrten der großen Epoche der Übersetzung sind die Vorläufer unserer Indologen. Tibet ist auch ein klassisches Beispiel dafür, wie ein Volk eine fremde Kultur und Religion mit der eigenen ganzheitlich zu einer neuen eigenständigen und auf dem Gebiet des Buddhismus schöpferischen Kultur verschmolzen hat (40—48). Hier zeigt sich die Fragwürdig-

keit der neuerdings durch F. SIERKSMA (*Tibet's Terrifying Deities* [The Hague-Paris 1966]) entwickelten These von der Brüchigkeit der lamaistischen Kultur. — Die vom Vf. nunmehr an der Universität Leiden aufgenommene Tätigkeit verspricht weitere Aufhellung der von ihm vorgetragenen Probleme und Lösungen, denen sich Rez. voll und ganz anschließt.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Sierksma, Fokke: *Tibet's Terrifying Deities*. Sex and aggression in religious acculturation. Mouton & Co/Den Haag 1966; 284 p., 43 Abb.

Der landschaftliche, ethnographische und kulturgeschichtliche Horizont, vor dem sich der Kontakt vorbuddhistisch-tibetischer und indisch-buddhistischer Kultur vollzog, sollte weiter geöffnet werden, als es im Buche geschieht. Damit würde dann auch der Raum für Verständnis und Deutung vergrößert. Gerade die behandelten Gottheiten lassen die ethnologische Vielschichtigkeit des tibetischen Volkes durchscheinen, dessen Kultur durchaus nicht auf den nomadischen Faktor beschränkt bleibt. Anders ist z. B. die rasche Aufnahme und weite Verbreitung des Vajrayāna in Tibet nicht verständlich. Schließlich war auch der Steppengürtel Eurasiens ein Medium für höchst heterogenes, archaisches und historisches Kulturgut. Das gilt dann auch für gewisse Komponenten der chinesischen Kultur, deren Einfluß auf Tibet allerdings nicht überschätzt werden sollte. Ganz und gar wird man der Auffassung des Vf. von einer seiner Meinung nach durchaus nicht auffällig transzendenten Veranlagung des tibetischen Volkes widersprechen müssen (vgl. hierzu Chr. v. FÜRER-HAIMENDORF, *The Sherpas of Nepal* [London 1964]; R. B. EKVAL, *Religious Observances in Tibet* [Chicago 1964]; A. GOVINDA, *The Way of the White Clouds* [London 1966]; Rez.: *Kairos*, VIII, 80 ff.; *Tribus*, 15, 175—182). Gerade die tibetische Landschaft, insbes. mit ihrer Höhenlage und einer außergewöhnlichen Transparenz der Farben (63), scheint für eine Bereitschaft für Transzendenz und sogen. übernatürliche Bereiche, damit aber auch für die Welt des Tantrismus, zu disponieren (zu 1—26).

Der religiöse Bezirk der tibetischen Kultur will sich hartnäckig einer intellektuellen Betrachtung entziehen und narrt immer wieder jede wissenschaftliche Analyse. Dabei erscheint es dann als besonders gefährlich, von soziologischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten ausgehen zu wollen, wenn diese auch zweifellos sehr interessante Einblicke und Arbeitshypothesen ermöglichen, denen man gerne nachgehen sollte, wie z. B. dem Hinweis auf die Verbindung von Kulturkontakt und Eschatologie (136. — Der erwähnte Hva-shang jedoch ist mit den messianischen Ideen um Maitreya verbunden; vgl. Rez.: *Tribus* 16, I A 23 693). Auch das Geschlechtsleben ist anthropologisch-soziologisch nur ungenügend zu verstehen (51—60). Hier macht es sich der Autor zweifellos zu leicht. Es ist sehr wohl richtig, wenn die ganz massive Gegenwart diesbez. Vorstellungen und Praktiken im Buddhismus unterstrichen und nicht mit einem Sensus allegoricus verkürzt wird (vgl. Rez.: *Sinologica*, V, 226 ff.). Trotzdem ist eine Sinngabe des Geschlechtlichen als Erhöhung über bloße Sexualität, d. h. als Steigerung der psycho-somatischen Ganzheit, und das dann als paradoxes Mittel zur Unio mystica, in der Ganzheitsschau des mystisch-magischen Tantrismus erstrebt. Hier sollte bes. auch an die nicht-nomadische Komponente des tibetischen Volkes gedacht werden.

Was die Aufnahme des tantrischen Buddhismus in Tibet angeht, so sollte man die Ereignisse am Königshofe nicht zu sehr als Spiegelbild für die Bereitschaft

des Volkes verstehen und dann daraus auf eine Kluft zwischen Buddhismus und Tibetertum schließen (75) oder die sogenannte zweite Missionierung Tibets etwa nicht höher einschätzen als einen bloßen Anstrich. So wird man vergeblich das Rätsel der breitschichtigen Einwurzelung sowohl des massiv magischen als auch des erstaunlich vergeistigten Buddhismus lösen. Zwar erinnert die Aufnahme des Buddhismus zunächst am Hofe an ähnliche Vorgänge in Japan im 6. Jh., wo ebenfalls mit der Annahme ausländischer Kulturelemente eine Steigerung des Ansehens erstrebt wurde (vgl. M. EDER, *Der Buddhismus in der japanischen Kulturentwicklung*, in: *Anthropos* 61), aber in Tibet hat die buddhistische Lehre, und zwar nicht nur in einer grob magischen Verzerrung, das Bewußtsein des Volkes tatsächlich weitgehender umgestaltet als etwa in Japan. Natürlich bleiben Kulturkontakte nicht ohne Spannungen und Kontraste, kulturell und religiös, die dann gefährlich werden, wenn eine wachstümlische Übernahme nicht ermöglicht wird (vgl. Rez. „Ethnolog. Grundlagen der tib. Kulturgesch.“: *Ztschr. f. Ethn.* 82, 243 ff). Aber die tibetische Kultur wie den Yoga und die buddhistische Mystik (155) als brüchig oder als Summe von Konflikten herauszustellen, Buddhismus und Tibetertum im Grunde als geheime, bleibende Feinde zu bezeichnen (110), dürfte entschieden zu weit gehen (99). Hier muß ganz wie beim Verständnis des Geschlechtlichen noch einmal daran erinnert werden, wie abwegig es ist, die tibetische Kulturgeschichte mit den Augen der europäischen Zivilisation beurteilen zu wollen. Was hierbei an der komplexen Gestalt des Padmasambhava abzulesen sein wird, ist immer noch höchst fragwürdig. Die durch EVANS-WENTZ versuchte Deutung hat zumindest einen der uns heterogen erscheinenden Züge dieses dem profanisierten Europäer widerspruchsvollen Mannes erschlossen (111).

Arbeitshypothesen sind fruchtbar, wenn sie nicht letzte Schlüsse geben wollen. Am Beispiel des sakralen Turnus (Vf.: Circumambulation) wird wieder die Notwendigkeit ausgedehnter Spezialuntersuchungen erkennbar (vgl. EKVALL, *l. c.*, Kap. 8; Rez. „Die Kathedrale von Lhasa. Imago mundi und Heilsburg“: *Antaios* VIII, 3). Eher sollte man die Beziehung zum Mandala mit seiner Ausrichtung zur Unio im Zentrum in Erwägung ziehen als von einem Symbol des Gehetztseins durch Todesangst zu sprechen (115: „whirling round and round. ... This is Tibet.“). Bei den mönchischen Ausschreitungen während des sMon-lam-Festes ist ganz gewiß an die über Eurasien bis Japan verbreiteten Neujahrsbräuche zu denken, die ursprünglich fruchtbarkeitsmagischen Charakter haben (vgl. Rez. „Der göttliche Schmied in Tibet“: *Folklore Studies* XIX, 268 f.), und nicht so sehr an das Motiv der Aggressivität.

Die Spitze des Buches ist die Behauptung, daß der Kulturkontakt, d. h. hier Aggression von seiten der Kontaktpartner, Grundlage für die Anwesenheit der schrecklichen Gottheiten im lamaistischen Pantheon sei, die geradezu als Symptome des in diesem Kontakt ausgelösten Widerstandes und Konfliktes, als Personifizierung der gesamten fatalen Situation angesehen werden müßten. Wie gefährlich diese höchst faszinierende Idee ist, kann an der Entstehungsgeschichte des Yama, besonders aber der lHa-mo, abgelesen werden (vgl. Rez. „Probleme der Lha-mo“: *Central Asiatic Journal* VIII, 143 ff.).

Nach Auffassung des Rezensenten erweckt die tibetische Kultur nicht so sehr den Eindruck von Kompromissen, sondern eher den einer Symbiose, in der die verschiedenen, auch nach ihrer Entstehungsgeschichte gegensätzlichen Erscheinungsformen insofern Aspektcharakter erhalten, als sie zum Ausdruck einer spannungsreichen Ganzheit werden, die in jedem ihrer Glieder, den Teilen, ganz gegenwärtig ist. Gerade dieser Eindruck, der stets dort entsteht, wo ein Teil die ihn

umfassende Ganzheit und seine Funktion in dieser zumindest ahnen läßt, ist im gesamten Bereich der tibetischen Kultur gegeben. Das gilt auch für die lamaistische Kunst trotz ihrer im Vergleich mit der Ikonographie nicht geringeren heterogenen Faktoren, wo selbst noch die Farbgebung vom Element der Spannung und nicht von dem der Spaltung bestimmt wird (168), wie der Rez. an anderer Stelle gezeigt hat.

Es kann hier nicht auf alle vorgetragenen Hypothesen des Autors eingegangen werden, die zweifellos nicht ohne lebhaften Widerspruch bleiben können, zumal der Hinweis auf den schöpferischen, ganzheitlichen Charakter der tibetischen, lamaistischen Kultur zugunsten der Behauptung von ihrer Brüchigkeit zu kurz kommt. Eher sollte das, was im letzten Kapitel an Yama als polares und nicht dualistisches Ineinander fruchtbar-zerstörerischer Gegensätze gezeigt wird, zum Leitmotiv der Betrachtung der tibetischen Kultur und ihres Pantheons dienen. Trotzdem bietet das durchaus ernst zu nehmende Buch viele Anregungen.

Einige Korrekturen an der Deutung der beigegebenen Bildtafeln seien gestattet: Tafel 7 zeigt nicht bDe-mchog, sondern, soweit es die Attribute noch erkennen lassen, Guhya-samâja (tib.: gSang-'dus). Tafel 14 stellt dPal-mgon-zhal-bzhi-pa (eine Form des Mahākāla) dar und nicht Acala. Die Gestalt des Bildes auf Tafel 17 ist bSe'i-khrab-can, nicht Beg-tse. Tafel 18 zeigt dPa'-brtan-dmag-dpon (Anführer der Neun dGra-lha) und nicht Beg-tse (vgl. Rez.: *Tribus* 16, Nr. 23 757). Tafel 35 gibt wie Tafel 7 Guhya-samâja-yuganaddha (tib.: gSang-'dus-zung-'jug) und nicht Kālacakra (tib.: Dus-'khor). Tafel 43 hat im Zentrum unmöglich Ge-sar, wenn auch die Szenen dem Leben dieses Helden entnommen sind. Das Bild beschreibt R. A. STEIN «Peintures tibétaines de la vie de Gesar» (*Arts asiatiques* V, 248). Die Gottheit ist schwer zu deuten. Sollte mit dem Reittier ein Reh gemeint sein, so könnte man an die berühmte Macig-dpal-gyi-lha-mo denken.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Tebaldi, Giovanni: *Il gatto in trappola*, 77 p., L. 500,—; *La Malalingua*, 77 p., L. 500. — Ed. Missioni Consolata/Torino (Corso Ferrucci, 14) 1968

Voici deux volumes *Favole africane*, écrits d'un ton frais et un peu gamin (comme cela se fait en réalité en Afrique), comme si ces contes venaient d'être recueillis à l'instant de la bouche des Africains eux-mêmes. Les dessins de RAFFAELI aussi sont parfaitement réussis. Le premier volume contient dix-neuf contes, le deuxième vingt-et-un; la première histoire a donné son nom à tout le recueil. Ils ont été recueillis chez les Kikuyus du Kenya, mais on les retrouve un peu partout en Afrique. Ainsi ces deux volumes constituent, dans toute leur modestie, un instrument de travail de réelle valeur pour les écoles africaines. C'est pourquoi l'on voudrait formuler deux souhaits: d'abord qu'on les traduise dans les langues africaines pour usage scolaire (comme par exemple les trois volumes de contes, en lingala, du P. LÉPOUTRE de Kinshasa), et ensuite qu'on ajoute à chaque conte le proverbe correspondant, car pas de conte sans *morale* condensée dans un proverbe. Ainsi on restaurerait le trésor de la sagesse africaine et les écoliers des centres urbains resteraient en contact vivant avec l'héritage des ancêtres.

Kinshasa

Bonifaas Luykx, O. Praem.

Thils, Gustave: *Christianisme sans religion?* (= Christianisme en mouvement, 6). Casterman/Tournai 1968; 164 p., FB 120,—

Thils, Gustave: *Christentum ohne Religion?* Müller/Salzburg 1969; 143 S., DM 12,50

Der bekannte Löwener Theologe setzt sich in diesem Band mit wesentlichen Positionen in der neueren evangelischen Theologie auseinander, mit Barth, Bonhoeffer, Cox sowie mit der These von der „Entsakralisierung“. Die zur Sprache kommenden Themen — der Begriff der Religionen, die „Religionslosigkeit“, das Verständnis des Heiligen usw. — werden, soweit es der Rahmen der kurzen Darstellung zuließ, charakterisiert (9—54). Es folgt ein Abschnitt über das „Wort Gottes“, der sich auf die Konzilskonstitution *Dei Verbum* stützt und die bekannten biblischen und theologischen Ansichten vorträgt (56—66). Sodann wird die mögliche Übereinstimmung von christlichem Glauben und christlicher Religion dargelegt (67—76) und das Verhältnis von Offenbarung und Welt diskutiert (76—87). Der dritte Teil bringt unter der Überschrift „Zustimmungen und Vorbehalte“ (89—127) eine kritische Erörterung, deren berechtigte Absicht es ist, vor Zweideutigkeiten und Vereinfachungen gleichermaßen zu warnen.

Insgesamt nimmt THILS eine mittlere Position ein, die man im großen Ganzen teilen kann. In mancher Hinsicht sind THILS' Darlegungen jedoch der Vertiefung und der Modifizierung bedürftig. Es erscheint mir zweifelhaft, ob man einzelne Formulierungen des Vaticanum II ansehen darf als konziliare Versuche, eine „weltliche Interpretation religiöser Begriffe“ vorzunehmen (108 f). THILS' Ansicht, die Laien stünden in einem spezifischen Verhältnis zur Welt (also offenbar in einem anderen als „Nichtlaien“), überzeugt mich in keiner Weise (ebd.). Ganz allgemein neigt THILS zu einer Favorisierung der dialektischen Theologie Barths; dies führt nicht nur zu einem recht pauschalen Urteil über Schleiermacher (10), sondern zu einem gewissen Fundamentalismus (56—61) und durchgehend leider auch zu einer Art „Konzilspositivismus“ (der heute vielfach im Schwange ist). Konzilstexte können und dürfen aber die Reflexion nicht ersetzen. Es ist übrigens auffällig, wie leicht man heute bereit ist, die dialektische Theologie zu übernehmen (das war nicht immer so und nicht immer so ungefährlich), wo doch zunächst einmal — m. E. im Sinne des Aquinaten — vieles für eine sehr positive Einschätzung der „Natur“, des Menschen und damit auch der „Geschichte“ spricht in einem spezifischen Verhältnis zur Welt (also offenbar in einem anderen als „Nichtlaien“), überzeugt mich in keiner Weise (ebd.). Jedenfalls sollte man es sich in diesem Punkte nicht zu leicht machen. Mit der Anerkennung der sog. Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche ist theologisch nicht viel gewonnen. Es scheint mir endlich sehr fraglich, ob die von Bonhoeffer, Cox u. a. ausgelöste Diskussion mit Hilfe von Präzisierungen der Worte Religion, das Heilige usw. bewältigt werden kann; sicherlich hat man darauf zu bestehen, daß es eine totale und oberflächlich verstandene Religionslosigkeit im Christentum nicht geben kann (131), daß man also genau sagen soll, was man meint, — in dieser Beziehung ist THILS' Kritik an der Zweilightigkeit nicht weniger Formulierungen und Formeln heutiger Theologie (z. B. „atheistisches Christentum“) durchaus am Platze (129 f u. ö.). Andererseits scheint es mir eine schlechte Beschwichtigungsstrategie zu sein, wenn man meint, jeweils Wahres und Falsches ohne weiteres unterscheiden und das Wahre, natürlich, übernehmen zu können. Vieles wird man eben der Diskussion überlassen müssen, die durch die Einbeziehung der sog. Hermeneutik noch weiter verschärft wird.

Ich erlaube mir eine philologische Bemerkung: Ist es eigentlich selbstverständlich, daß *city* und *cité* mit *Stadt* übersetzt werden? M. E. wäre es zutreffender, würde man bei diesen Wörtern den Hintergrund von *civitas* und *polis* stärker beachten und z. B. *The Secular City* übersetzen mit „Die säkulare (oder weltliche) Gesellschaft“ (auch wenn es die bekannten Äquivalente für „Gesellschaft“ gibt). — Obwohl das Buch für den deutschen Sprachraum nichts Neues bietet und nur einen gewissen Wert als „Einführung“ hat, kann es doch als ein wichtiges Zeichen dafür angesehen werden, in welchem Maße die protestantische Theologie im französischen Sprachgebiet immer stärkere Beachtung findet. Damit ist ein Vorgang eingeleitet, dessen Auswirkungen beträchtlich sein dürften.

Bonn

H. R. Schlette

van Zantwijk, R.A.M.: *Servants of the Saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico.* Van Gorcum/Assen (The Netherlands) 1967; 303 p., gl. 31,—

El autor presenta en este estudio sobre la comunidad tarasca de Ihuatzo, Michoacán el resultado de sus investigaciones en el período de 1960 a 1963, en colaboración con estudiantes del *Centro Regional para la Educación Fundamental en América Latina* (CREFAL). Hacen siempre falta estos estudios en un intento de ayuda a los aborígenes que no destruya su identidad cultural, sino que tienda a valorizarla y fincar todo desarrollo en una continuidad que no ignore sino que haga evolucionar los factores de mejoramiento orgánico. El autor ofrece el desarrollo histórico de una comunidad indígena desde el tiempo de la conquista hasta nuestros días. El intento de interpretar su realidad actual a la luz de las pocas noticias que nos han quedado de la época prehispánica a veces sobrepasa lo que legítimamente un sentido crítico permitiría. Es cierto que los patrones prehispánicos de organización social han subsistido fundamentalmente idénticos, pero nos parece dudoso que se pueda concluir de esto a un análisis de la realidad religiosa y cultural en general, sin tomar en cuenta la evangelización y aculturación que se ha realizado a partir de la conquista. A pesar de que el autor parece desde un principio dispuesto a probar una tesis preconcebida y hacer la interpretación de los hechos a esta luz, el material reunido y sistematizado podría ser buena base para el posterior estudio de otras comunidades tarascas a las que es urgente dedicar atención, ya que se encuentran en inminente peligro de desaparición.

Jacona, Michoacán (México)

Francisco Miranda

VERSCHIEDENES

Baraúna, Guilherme, OFM (Hrsg.): *Die Kirche in der Welt von heute.* Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Deutsche Bearbeitung von V. Schurr. Müller/Salzburg 1966; 570 S., DM 50,—

Der brasilianische Konzilstheologe BARAÚNA hat sich bereits während des Konzils um die publizistische Wirksamkeit der Konzilsaussagen große Verdienste erworben. Hier ist es ihm gelungen, mit 25 Fachleuten aus aller Welt ein Kommentarwerk zur Pastoralkonstitution zu erstellen, das in der äußeren

Form und in der inhaltlichen Schwerpunktsetzung neue Wege geht. Der Band kann darum als wertvolle Ergänzung der bisherigen Kommentare, vor allem auch des im *Lexikon für Theologie und Kirche* erschienenen, bezeichnet werden. Er gliedert sich in drei Hauptteile: ein erster Teil ist den geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen der Pastoralkonstitution gewidmet. Hier ist vor allem der „Gesamtblick über die Pastoralkonstitution“ von ALCEU AMOROSO LIMA (Brasilien) zu erwähnen. Der Artikel stellt auch eine gewisse Einleitung für den ganzen Band dar, weil in ihm das neue Weltverständnis der Kirche, wie es sich in der Pastoralkonstitution und in einigen Interpretationen der Konzilsaussagen durch Paul VI. niederschlägt, kurz und gelungen artikuliert wird. In einem zweiten Teil werden einzelne Artikel der Konstitution durch mehr oder weniger kompetente Fachleute ausgelegt. Diese Einschränkung hat ihren Grund darin, daß es in diesem Teil einigen Kommentatoren nicht gelungen ist, über ihre bisherigen neuscholastischen oder spätscholastischen Schatten zu springen. Wer die christliche Soziallehre mit *Quadragesimo anno* oder mit Pius XII. für abgeschlossen hält und alle weiteren Aussagen, die inhaltlich über die bisherige Prinzipienlehre hinausgehen, nicht zur eigentlichen Lehre zählt, kann wohl kaum das Neuartige und das Neue in der Denkweise und der Aussage des II. Vaticanums erfassen. In einem dritten Teil widmet sich dieser Band ökumenischen Dimensionen und Implikationen der Konstitution. Hier war es notwendig, die Aussagen der Pastoralkonstitution vor allem mit anderen Dokumenten des Konzils in Verbindung zu bringen. Leider sind die Beiträge in dieser Beziehung dürftig ausgefallen, auch wenn das, was sie aufzeigen, in sich von großem Wert ist. Letzteres gilt vor allem für den Missionswissenschaftler. Allerdings sollte dieser sich vorab auch mit den verschiedenen Kommentaren zum ersten Teil der Pastoralkonstitution befassen. Dazu wäre vor allem auf die Beiträge von FOLLIER, DELHAYE, SMULDERS und CHENU zu verweisen. Das Buch hat ausgezeichnete Register und Tabellen. Dem Verlag kann man zu diesem Produkt gratulieren.

Würzburg

Wilhelm Dreier

Boelens, Martin: *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche*, unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. Schöningh/Paderborn 1968; 192 S., DM 18,50

Die Frage danach, ob der Pflichtzölibat der Weltpriester notwendig oder berechtigt oder sinnvoll ist, läßt sich von keinem mehr einfach vor sich herschieben; sie muß angepackt werden. Dazu ist es förderlich zu wissen, wie die Verpflichtung zum Zölibat entstanden ist, weil sie sich weder auf Jesus noch auf die Frühkirche berufen kann. Einen handfesten Einblick in diese Geschichte gewährt das Buch von BOELENs. Es bietet Entscheidungen von Synoden und Päpsten, denen die jeweiligen Strafandrohungen beigelegt sind. — Vf. behandelt drei Themenkreise: die Weihependung an Verheiratete, die Eheschließung der Kleriker bzw. Majoristen, die Enthaltensamkeit in der Klerikerehe. Der erste Teil des Buches ordnet nach Ländern, der zweite nach Regierungszeiten der Päpste. Für die mühevollen Arbeit, die Texte aus den Quellen nach den jeweils besten Ausgaben zu erheben, muß man dankbar sein. Sie stellt übersichtlich zusammen, was an der Geschichte und dem Problem des Zölibats handgreiflich ist. Die Sorgfalt, auch des Druckes, entspricht dem, was von einer guten Dissert-

tation an einer deutschen Katholisch-theologischen Fakultät erwartet werden darf. — Manches ist bemerkenswert: daß unter anderem das Sprechen mit Frauen verboten wurde (63); daß ehelicher Umgang schlicht als *fornicatio* bezeichnet wurde (147 u ö); daß man die Bevölkerung gegen verheiratete Priester aufhetzte (155); daß man strafte, ohne auf Existenzmöglichkeit von Priester, Frau und Kindern Rücksicht zu nehmen (118, 147, 160, 164); daß in Rom Frauen von Priestern Sklavinnen des Papstpalastes wurden; daß man sich, um den Zölibat zu begründen, auf Gehorsam gegenüber dem Papst und Fortführung früherer Synodalbeschlüsse berief (147). — Damit kommt man auf etwas, das man ungern vermißt: welches waren die wirklichen Gründe, den Zölibat zu erzwingen? Gelegentlich wird auf den Einfluß von Mönchen verwiesen (41, 117). Eine Überschrift heißt schlicht: „Gesetzgebung der Päpste“ (43); wie es dazu kommen konnte, wird nicht einmal angedeutet. BOELENS verzichtet auf die Darstellung geistesgeschichtlicher Hintergründe (74). Dazu würden gehören das Wachsen der päpstlichen Primatialgewalt; die Geschichte von Glaube und Frömmigkeit; die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, staatlichen Einflüsse; die Erkenntnis anthropologischer Grundlagen; die Ausweitung von Herrschaftsansprüchen, die nur mühsam philosophisch oder kosmologisch verdeckt wurden. Kurz: man bräuchte und bekäme einen Leitfaden durch die Geschichte der Kirche, den es bisher nicht gibt. — Nur eines darf man nicht erwarten: Daß die Erkenntnis der Geschichte eine klare Entscheidung für heute und morgen ermögliche; denn dazu ist unsere Zeit zu sehr von der früheren unterschieden. Dennoch bleibt der Band wertvoll und wird ihm hoffentlich bald der zweite folgen, vielleicht um einige der genannten Gesichtspunkte erweitert. Ob sich dabei ergeben wird, daß „der Zölibat immer ein Zeichen und Anreiz der Liebe wie eine besondere Quelle geistlicher Fruchtbarkeit in der Welt“ gewesen ist (187), läßt sich auf Grund des vorliegenden ersten Bandes gewiß nicht behaupten, sofern man den Pflichtzölibat der Weltpriester meint.

Münster

Antweiler

Comblin, José: *História da teologia católica*. Herder/São Paulo 1969; 184 p.

Der Titel dieses Buches entspricht nicht seinem Inhalt. Vf. will nur zur Frage der Theologie in Lateinamerika einen Beitrag leisten. Dazu gibt er eine prägnante Synthese der scholastischen Theologie. Diese ist de facto zu einer Institution und Autorität der katholischen Kirche geworden: Der tridentinische Katholizismus sei ihre Schöpfung und sie bestätige sich in der Lehre vom *consensus theologorum* als *locus theologicus*. Ferner bietet Vf. eine Beurteilung der scholastischen Theologie, die in einigen Punkten fraglich erscheint (die Scholastik bliebe Grundlage des theologischen Studiums). Nach einer kurzen Beschreibung der Theologie (vom Vf. als spirituelle, gnostische, mystische und monastische gekennzeichnet), die sich in der Hauptsache auf die Theologie der ersten zwölf Jahrhunderte bezieht, wird ein Kapitel über die „kritische Theologie“, bzw. die „Theologie der Intellektuellen“ vorgelegt. Im Abendland haben die Intellektuellen dem Christentum nie gleichgültig gegenübergestanden. Eine Begegnung zwischen Christentum und kritischer Vernunft vollzieht sich immer — innerhalb oder außerhalb der Kirche. Die Schöpfung einer kritischen Theologie bleibt eine entscheidende Aufgabe der Kirche. Vf. gibt einige allgemeine Hinweise auf die Situation, in der diese Aufgabe erfüllt werden sollte, und erörtert dann die konkrete Lage in Lateinamerika. Im kulturellen Leben Lateinamerikas verhält

sich der Einheimische passiv. Die Probleme, mit denen sich die Theologie dort befaßt, sind grundsätzlich die Probleme Europas. Das geschichtslose Bewußtsein der Lateinamerikaner und der Mangel an Theologen sind große Nachteile; aber die Möglichkeit (die in Europa nicht mehr besteht), den Glauben der Massen und die soziale Entwicklung christlich zu informieren, machen die theologische Arbeit zu einer entscheidenden Aufgabe für die Kirche in Lateinamerika. — Im zweiten Teil des Buches geht Vf. auf die theologische Methode ein. Er unterscheidet zwischen einer klassischen Methode, die vom Dogma her zur Erfahrung übergeht (do dogma à experiència), und dem Weg von der Erfahrung her zum Dogma (da experiència ao dogma). Vf. ist der Meinung, daß gerade die zweite Methode für die Theologie in Lateinamerika besonders hilfreich sein kann. Die Erörterungen in dieser Richtung bedürfen jedoch der Ergänzung. Die prägnanten Thesen des ersten Teils machen das Buch empfehlenswert.

Santiago (Chile)

Juan Noemi

Comblin, José: *O Provisório e o Definitivo*. Herder/São Paulo 1968; 162 p.

Vf., als Mitarbeiter der ZMR den Lesern wohlbekannt, hat dieses Buch in der Sprache seines Gastlandes Brasilien geschrieben, was beweist, daß er nicht nur mit den dortigen Problemen, sondern auch mit dem Idiom wohlvertraut ist. Der Titel des Buches scheint philosophisch, aber die Terminologie verbirgt und enthüllt zugleich das eigentliche Anliegen: Es geht im Grunde um einen höchst aktuellen Traktat theologischer Spiritualität oder spiritueller Theologie. Zeitliches und Ewiges, Welt und Gott, politisch-irdisches Engagement und Ausrichtung auf die ewige Seligkeit, — all das wird auf modernste Weise neu und existentiell bedacht, in dem ihm eignen Spannungsverhältnis belassen und gerade dadurch als Kraftquelle aufgewiesen. Es geht nicht um ein „aut-aut“, sondern um ein „et-et“ oder besser noch: um eine Hinordnung des einen auf das andere. Der Autor müßte nicht sein, der er ist, wenn er seine Darstellung nicht immer wieder mit Beispielen aus Geschichte und Gegenwart lebendig machen würde. — Falls das Buch in anderen europäischen Sprachen erscheinen sollte, so sei es auch *ungelesen* allen angelegentlichst empfohlen.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Enzler, Franz (Hrsg.): *Priester — Presbyter*. Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Rex/Luzern 1968; 138 S.

Das Interdiözesane Werk für geistliche Berufe in der Deutschschweiz hat im Februar 1967 in Schönbrunn bei Zug (Schweiz) eine Arbeitstagung für Diözesangeistliche durchgeführt, deren Vorträge nunmehr vorgelegt werden. Prof. GEORG SCHELBERT sprach über das Priesterbild nach dem Neuen Testament, Prof. A. SUSTAR über das Priesterbild des zweiten Vatikanischen Konzils, Prof. A. MÜLLER über das Priesterbild, soziologisch gesehen, Dr. JACOB CROTTOGINI über das Priesterbild der heutigen Jugend, psychologisch gesehen, Prof. A. SUSTAR über priesterlichen Lebensstil nach dem zweiten Vatikanischen Konzil und Prof. A. MÜLLER über die Seelsorge nach dem Vaticanum Secundum. — Fragt man nach dem, was neu ist, so vor allem dies, daß man das NT historisch-kritisch befragt. „Man macht die überraschende Feststellung, daß weder Jesus noch die neutestamentlichen Autoren ein besonderes Priesteramt des NT kennen, ... und das NT kennt ... ausschließlich ein (Hohe-)Priestertum Christi himmlischer, nicht irdischer Art“ (12). Diese Tatsache und Darstellung machte „einen enttäuschenden

Eindruck“ (30), so daß man in einem Nachtrag die Entwicklung der Priester-auffassung und -stellung brachte (30—35). Wenn man nach dem Grund der Enttäuschung fragt, so liegt er darin, daß man es bisher unterlassen hat, das NT unbefangen zu befragen, und darin, daß man statt dessen immer wieder versucht hat, das jetzige Priesterbild in NT wiederzufinden. Auch von anderer Seite wurde schon auf die dargelegte Tatsache hingewiesen (s. mein *Pflichtzölibat*, S. 74). — Ebenso kann als neu gelten, daß „die Frage, was muß ein Priester tun, als die unklarste aller Fragen“ (61) bezeichnet wird. Jedenfalls muß jede Überforderung abgelehnt werden (61). Für manchen mag neu sein, daß man für den Priesterberuf gezielt werben soll und muß (63—66), wogegen auch schon in dieser Schrift geltend gemacht wird, daß der Beruf eigene Werbekraft haben müßte (119). Immerhin gilt, daß die genauere Funktion noch bestimmt werden muß (120). Dazu ist zu berücksichtigen, daß die Pfarrei nicht mehr Seelsorgeeinheit ist (124), die theologischen Wahrheiten sich vielmehr in einem soziologischen Rahmen und Raum verwirklichen (55). — Zu diesem letzteren wäre anzumerken, daß nicht theologische Wahrheiten, sondern religiöse Forderungen verwirklicht werden sollen, und daß die theologischen Wahrheiten weit mehr vom soziologischen Rahmen und Raum her bestimmt werden, als es umgekehrt möglich und wirklich ist. Damit hängt das Problem der absoluten und relativen Wahrheit oder Aussage zusammen, das klar erkannt ist (77). — Die Kennzeichnung der Jugend (77) ist erfreulich positiv, und wenn der „wache Sinn für das Wahre, Natürliche, Echte und Gesunde“ (83) Merkzeichen für das Neue in Kirche und Priestertum würden, wäre das in der Tat ein Erfolg der Jugend, zu dem man sie beglückwünschen müßte. Ob die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Presbyter (Mensch) und Priester (Christus) sich durchsetzen wird, ist fraglich. — Auch die Überlegungen dieses Buches setzen zu sehr und zu selbstverständlich den heutigen Zustand voraus. Die Frage nach dem neuen Priesterbild muß tiefer und weiter ansetzen. Dennoch ist das Buch ein schätzenswerter Beitrag.

Münster

Antweiler

Fiolet, H. / Van der Linde, H: *Fin del cristianismo convencional*. Sígueme/Salamanca 1969; 427 p.

C'est la traduction de la traduction allemande (*Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*. Herder/Wien 1969) d'un livre publié en néerlandais par un groupe de théologiens hollandais sous le titre *Geloof bij kenterend getij* (Romen en Zonen/Roermond 1968). Le livre est une réponse à l'essai de VAN DE POL sur la fin du christianisme conventionnel (cf. ZMR 1968, 317—320). Il s'agit d'une étude théologique d'interprétation des faits présentés phénoménologiquement par VAN DE POL. Herméneutique, démythologisation, sécularisation y sont à l'ordre du jour.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Fries, Heinrich: *Herausgeforderter Glaube*. Kösel/München 1968; 233 S.

Dieses Buch ist ein interessanter und wirkungsvoller Versuch, die Bedeutung des traditionellen christlichen Glaubens durch eine verantwortete und aufgeschlossene Konfrontation mit den jetzigen Herausforderungen zu erhellen. Obwohl für deutsche Theologen von einem deutschen Theologen auf Deutsch geschrieben, kann sogar ein nichtdeutscher Theologe die Veröffentlichung mit Verständnis und

Vergnügen lesen. Das Buch besteht aus neun früheren Beiträgen über verschiedene Aspekte des christlichen Glaubens (Der christliche Glaube, ungeschützt Glaube?; Glaube und Bekenntnis; Die kritische Funktion der Glaubenswissenschaft; Glaube und Hoffnung; Glaube und ideologisches Denken; Der Glaube angesichts des Pluralismus; Die Herausforderung des Glaubens durch die säkularisierte Welt; Der Glaube und der Atheismus), die überarbeitet wurden. Man darf Vf. dafür kritisieren, daß er dem Leser Einzelheiten über den Ursprung der verschiedenen Beiträge vorenthält und kein Personen- und Stichwortverzeichnis erstellt hat. Der letzte Beitrag gehört zu den jüngsten und interessantesten Kapiteln des Buches (Sendung des Bayrischen Rundfunks vom 16. 5. 1967): „Das Jahrhundert ohne Gott: Theologische Überlegungen zum Phänomen des Atheismus“. Vf. geht von der mehr positiven und pastoralen Haltung des II. Vatikanischen Konzils den verschiedenen Arten des Atheismus gegenüber aus und betont, daß der Dialog mit den Atheisten zu einer Reinigung und einem vertieften Selbstverständnis des christlichen Glaubens beitragen kann und soll. — Die Behandlung der *Gott-ist-tot-Theologie* ist enttäuschend, da Vf. sich auf Dorothee Sölle als Repräsentantin dieser Theologie in Deutschland beschränkt. Doch, wie FRIES selber bemerkt, versteht Sölle Christus als den Stellvertreter eines abwesenden aber unersetzbaren und lebenden Gottes. Tatsächlich ist also die Theologie Sölles keine reine *Gott-ist-tot-Theologie* oder *Christian Atheism*; deshalb durchdenkt FRIES nicht den traditionellen christlichen Glauben im Lichte der scharfen Einwände seines unmittelbarsten Gegners innerhalb der heutigen christlichen Theologie. Deswegen bedauern wir es sehr, daß das Erscheinen dieses vortrefflichen Buches nicht aufgeschoben worden ist, bis ein zehntes Kapitel geschrieben war — ein Kapitel über die *Gott-ist-tot-Theologie* im engeren Sinne (Paul van Buren, William Hamilton, Thomas Altizer, Richard Rubenstein, Werner Pelz).

Chicago

Eric C. Meyer CP

Fries, Heinrich / Stählin, Rudolf: *Gott ist tot?* Südwest-Verlag/München 1968; 239 S., DM 7,80

Das Buch bietet (vor allem für Nichttheologen) zwei Essays als repräsentative katholische und evangelische Antwort auf die Frage: *Ist Gott nach Auschwitz tot?* Der interessanteste Teil ist eine kurze Skizze der Entstehung des *Gott-ist-tot-Gefühls*, das FRIES in Jean Paul, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dostojewsky, Ernst Wiechert, Camus, Simone de Beauvoir und Sartre aufzeichnet. Es ist zu bedauern, daß er die *hard-core* amerikanischen *Gott-ist-tot* — Theologen (Paul van Buren, William Hamilton, Thomas Altizer und Richard Rubenstein; vgl. ZMR 1968, 1—14) gar nicht und Herbert Braun und Dorothee Sölle so knapp bespricht. — Der Essay von STÄHLIN ist mehr pastoral und psychologisch orientiert. Während FRIES traditionelle Antworten auf Einwände gegen den Glauben an Gott neu zu erwägen versucht und die Auferstehung Jesu als endgültige Bestätigung des lebendigen Gottes ansieht, spricht STÄHLIN den Einwänden seiner Gesprächspartner mehr Triftigkeit zu und sieht im Kreuz den einzigen Weg zum Leben. Obwohl Nicht-Gläubende und Zweifler (und auch viele Gläubige) die Antworten vielleicht nicht besonders überzeugend finden werden, zeigt das klar und anziehend geschriebene Buch doch, daß der Gott des christlichen Glaubens nirgendwo so lebendig ist wie in der Frage nach seinem angeblichen Tode.

Chicago

Eric C. Meyer CP

Gill, Joseph: *Konstanz und Basel-Florenz* [*Constance et Bâle-Florence*. Ed. de l'Orante/Paris 1965]. Grunewald/Mainz 1968; 480 S., DM 48,—

Die Konzilien von Konstanz und Basel-Florenz werden durch die „Konziliare Idee“ in etwa zusammengehalten, darum bringt der Verfasser, Rektor des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom und Mitglied des Sekretariats für die Einheit der Christen, zunächst eine knappe, gut informierende Einleitung über die Entwicklung des Konziliarismus. In der eigentlichen Darbietung legt er großen Wert auf die Feststellung, daß diese Konzilien eine Einheit bilden auch durch ihre Zielsetzung: Einigung der Kirche, Überwindung der Irrlehre, Einleitung der Reform an Haupt und Gliedern. Die beigelegte umfangreiche Textsammlung (369—434) beginnt mit den Konstanzer Dekreten vom 30. III. und 6. IV. 1415, nach denen das Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christus hat und auch der Papst gehalten ist, in Sachen des Glaubens, des Schismas und der Reform ihm zu gehorchen; sie schließt mit der Bulle *Etsi non dubitemus* vom 21. 4. 1441, durch die Eugen IV. die Baseler Interpretation des Konstanzer Konzils verurteilte, ohne freilich dadurch die konziliare Idee aus der Welt schaffen zu können. Die Zeittafel (435—455), die bei dem bewegten Verlauf dieser Konzilien nicht fehlen durfte, ist etwas umgreifender: sie geht von der Wahl Urbans VI. 1378 bis zur Einnahme Konstantinopels durch die Türken. Es folgen bibliographische Hinweise und Register. — Was GILL erarbeitet hat, ist nicht in jedem Fall neu, aber er weiß in selbständiger Stellungnahme diese Zeiten voll verwirrender Fülle als Einheit zur Geltung zu bringen.

Oeventrop

Heinrich Wiedemann MSC

González de Cardedal, Olegario: *Meditación teológica desde España*. Sígueme/Salamanca 1970; 558 p.

L'auteur est jeune encore (né en 1934) et pourtant déjà un des théologiens les plus en vue de l'Espagne. Il représente bien la nouvelle génération de son pays. Il a, d'ailleurs, été choisi par le Pape pour faire partie de la Commission théologique pontificale. L'ouvrage qu'il nous présente est très caractéristique de la situation espagnole. La nouvelle génération n'a pas de *parents*. Elle a tout appris à l'extérieur. La théologie est avant tout, pour elle, un produit d'importation. L'auteur, lui-même, a tout lu et tout assimilé de ce qui s'écrit en France ou en Allemagne et même dans les autres pays. Il nous présente ainsi une petite encyclopédie de la théologie contemporaine. C'est un des aspects de la situation espagnole: il faut commencer par tout raconter. Ensuite, il nous expose la situation de la théologie dans son pays: situation de «sous-développement théologique» (p. 382). On y retrouve tous les problèmes du sous-développement en général, et notamment ceux du colonialisme culturel. Dans ce sens, la situation de l'Espagne est très semblable à celle de l'Amérique latine (à moins que ce ne soit l'inverse). Pour les étrangers, la lecture de la partie encyclopédique n'apprendra rien de nouveau. Elle leur permettra, cependant, de voir la théologie de leur propre pays comme reflétée dans un miroir. Par contre, ce qui se rapporte à l'Espagne sera, pour beaucoup, une nouveauté, car il s'agit d'un phénomène important pour comprendre les tensions de l'Église contemporaine.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Hornman, Wim: *De rebel*. Roman over Camilo Torres. Gottmer/Haarlem 1968, 1969; 320 p.

Hornman, Wim: *Der Guerilla-Priester*. Roman um Camilo Torres. Herder/Freiburg 1969; 523 S., DM 20,—

Das ist kein gutes Buch, weder Roman noch Biographie. Indem Vf. Gestalten und Ereignisse verschlüsselt und verfremdet, meint er, Personen und Handlungen ins Typische zu erheben. Das Ergebnis ist jedoch Klitterung und Klischee. Selbst Antonio Valencia (= Camilo Torres), dem doch seine volle Sympathie gilt, gerät papiern, von den Begleitfiguren ganz zu schweigen. Dabei sind Absicht, Ethos und Pathos gut und lobenswert und so alle Bedingungen erfüllt, damit daraus — wie die Franzosen, die es wissen müssen, mokant sagen — schlechte Literatur wird. Antonio Valencia macht die „Theologie der Gewalt“ keineswegs glaubwürdig, wenn ihn Vf. im Selbstgespräch sagen läßt: „Du bist nicht der Sohn Gottes. Du kannst dich nicht wie Christus, der erste Revolutionär, auf deinen himmlischen Vater berufen. Deshalb mußt du den Weg der Gewalt wählen“ (329). — Die Übersetzung ist zäh und glanzlos; vielleicht liegt es an der Vorlage. Piranhas — mörderische Raubfische — treten als Schwarm auf, aber nicht als „Schule“ (66); auch ein Kardinal der römischen Kirche trägt keine „Toga“ (458), und was in Rom „der Bischof für diese Dinge“ (314 ff) bedeutet, müssen Vf. und Übersetzer miteinander ausmachen. Der Leser versteht nicht.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Jansen, Anton: *Die Kirche in der Großstadt*. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt. Herder/Freiburg 1969; 206 p., DM 22,—

Les problèmes pastoraux créés par la grande ville sont à l'ordre du jour. Voici un petit volume en trois chapitres. Le premier résume la théologie de la communauté ecclésiale. Le second présente les caractères de la société urbaine. Le troisième examine les structures de l'Église, le presbyterium, la division territoriale. Cet ouvrage n'ajoute pratiquement rien à ce qui a été dit déjà par N. GREINACHER en différents endroits (cf. ZMR 1968, 163—165; 1969, 316f). Ce que l'on regrette, c'est la conception statique de l'Église dans la ville: il s'agit seulement des structures administratives. On ne parle pas de la mission, de son objet, de la présence de l'Église dans les débats humains de la ville. Rien dans la ligne de la mission de l'Église de H. Cox. Une bonne mise au point de la littérature, mais sans originalité.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Kawerau, Peter: *Die ökumenische Idee seit der Reformation* (= Urban-Bücher, 114). Kohlhammer/Stuttgart 1968; 120 S., DM 4,80

The pretentious title ought not mislead the reader into thinking that he will find here a systematic treatment of the ecumenical idea since the Reformation. What is to be found here are some highlights from the life and writing of a number of prominent individuals, who have, more or less, ecumenical significance. These are: Melchior Hoffman, Sebastian Franck, Erasmus, Kaspar Schwenkfeld, Johann Arndt, Johann Amos Comenius, Johann Konrad Dippel, Nikolaus von Zinzendorf, Jonathan Edwards. — The treatment of each is brief, and includes

usually those thoughts which bear out the idea that the writer had a conception of, or yearning for a much greater unity among believers in God than at the time. There is little similarity or intellectual affiliation between the various men beyond the fact that each, either in his entire conatus, or in some specific work, developed a basis for realizing or conceptualizing the unity of believers. Of the men treated, Erasmus comes off the worst; so badly, in fact, that the author might well have omitted him from his list. — The book has value inasmuch as it gathers together under one cover some material about a number of writers, who have ecumenical resonances, but access to which might be rather difficult to the average interested, but more than casual reader. A select bibliography, short but good, will give direction to further reading.

Esopus, New York

Carl Hoegerl, C.S.S.R.

Maertens, Thierry/Frisque, Jean: *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe* [*Guide de l'Assemblée chrétienne*. Casterman/Tournai]. Herder/Freiburg 1969—70; 8 Bde, je ca. 350 S., je DM 25,—

Dieses (gleichzeitig in acht Sprachen erscheinende) Standardwerk kommentiert die gesamten Perikopen des Kirchenjahres. Die anzuzeigende (nach der vollständig überarbeiteten und auf den neuesten Stand gebrachten zweiten Auflage des französischen Originals erstellte) deutsche Ausgabe hat im deutschen Sprachraum bei Exegeten, Pastoraltheologen und Seelsorgern ein äußerst günstiges Echo gefunden („exegetisch fundiert, auf die Praxis hin orientiert, auf das Wesentliche konzentriert, auf die Welt und die Situation von heute angewandt“). Die in den Werbeschriften des Verlags irrtümlich als Franzosen vorgestellten Verfasser sind beide Belgier. Beide sind auch Kenner der Problematik der Dritten Welt. THIERRY MAERTENS (Benediktiner der Missions-Abtei Saint-André, z. Z. Professor der Liturgik in Québec) hat sich um die Erneuerung der Liturgie im Kongo bemüht und ist ein geschätzter Referent auf internationalen Kongressen. JEAN FRISQUE (langjähriger Professor für Dogmatik am Seminar der *Mission de France*) ist Generalassistent der *Société des Auxiliaires des Missions* (SAM), eines von Vincent Lebbe gegründeten Missionsinstituts für Weltpriester in Löwen. Er ist Mitherausgeber und Schriftleiter von *Bilan du Monde*. Während das *Handbuch für Pastoraltheologie* von Theologen der Dritten Welt abgelehnt wird (vgl. J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*, vol. I [Presses Universitaires/Paris 1970] 7: C'est là la pastorale qu'il faut refuser. Cette société que l'on nous présente, est tout simplement la canonisation du désordre établi.), ist der *Kommentar* nicht nur für die Herrschaftsländer geschrieben und kann auch den Missionaren empfohlen werden. — Der abschließende Bd. IX (Lesungen der Heiligenfeste sowie der Commune-, Ritual-, Votivmessen u. a., Register) wird für Ende 1971 in Aussicht gestellt.

Münster

Werner Promper

Pire, Dominique, Friedensnobelpreisträger, *Baut den Frieden! Wir alle sind verantwortlich.* In Zusammenarbeit mit Dr. CHARLES DRICOT. Vorwort von Robert Oppenheimer. Nachwort von John Griffin. Freiburg 1967; 206 S. (= Herder-Bücherei 296)

P. PIRE hat 1960 die Universität des Friedens gegründet, um all denen, die für die Sache des Friedens, für die Zukunft des Menschen wirken wollten, eine Stätte der Begegnung von Gespräch und Gesinnung, des Austausches von Er-

fahrung und Erkenntnis, des Ausgleichs von Eigenart und Unterschied zu geben. Dabei hatte er, wie bei allen seinen Unternehmungen, viele Helfer. Einer von ihnen, Dr. DRICOT, war mit ihm durch den Aufbau einer Insel des Friedens im Mündungsdelta des Ganges besonders eng verbunden. — Die grundlegenden Gedanken für das Werk von P. PIRE wurden in den Vorlesungen und Gesprächen der Friedensuniversität immer wieder neu durchdacht und auf die einfachste Form, aber auch auf die letzterreichbare Grundlage gebracht. Das geschieht auch in diesen Gesprächen zwischen P. PIRE und Dr. DRICOT. Sie entbehren deswegen auch der Lebendigkeit und Greifbarkeit, die dem Täglichen eignet, entlasten freilich auch von der Arbeit des Zusammenfassens und Abstrahierens. — Noch zu Lebzeiten P. PIRE's geschrieben, sind sie mehr Einführung als Rückblick, mehr Einladung als Rechenschaft, aber sicherlich geeignet, nach dem größeren Buch greifen zu lassen, das inzwischen vorliegt: *Vivre ou mourir ensemble* (Brüssel 1969).
Antweiler

Pire, Dominique (O.P.), Prix Nobel de la Paix: *Vivre ou mourir ensemble*. Avant-propos, introduction et notes préliminaires des chapitres du Professeur RAYMOND VAN DER ELST de l'Université Libre de Bruxelles. Presses Académiques Européennes/Bruxelles 1969; 511 p. (= Bibliothèque de la Paix, 1)

Der Titel des Buches spricht aus, wovon P. PIRE überzeugt war und wonach er gehandelt hat: die Menschen sind auf Leben und Tod aufeinander angewiesen. — Das Buch, von Vf. und Hrsg. gemeinsam vorbereitet (123), ist „ein Denkmal, das der Freundschaft errichtet ist“ (5), und zwar der Freundschaft zwischen „einem Gläubigen und einem Ungläubigen, einem Atheisten“ (7). Das Buch bringt die Vorträge, Vorlesungen, Ansprachen und Briefe von P. PIRE, und da, wo es angemessen erschien, auch Briefe, wenigstens in Auszügen, die an ihn gerichtet wurden. Der erste Teil handelt vom brüderlichen Dialog, der zweite von der Entstehung des Friedenswerkes, der dritte von P. PIRE und der heutigen Zeit und endlich der vierte von P. PIRE und seinen Zeitgenossen.

P. PIRE wurde 1913 in Dinant geboren, trat 1928 in den Dominikanerorden ein und studierte 1932—1936 in Rom Theologie. Schon kurz nach der Priesterweihe vermittelte er arme Kinder in fördernde Ferien und begründete 1940 ein Werk zu gegenseitiger Familienhilfe. Anlässlich eines Vortrages über Vertriebene, den er 27. Februar 1949 zu Brüssel hörte, erhielt er den ersten „Schock“ (167). Er begann „die Hilfe für die Vertriebenen“, die er 1953 in das „Europa des Herzens“ (168) umbenannte und konnte im Laufe der Jahre sieben Europadörfer gründen. Seine Arbeit wurde weltweit bekannt, als er 1958 den Nobel-Friedenspreis erhielt. Dessen geldliche Beigabe benutzte er, um am 10. April 1960 in Tihange-lez-Huy die Friedensuniversität zu gründen, an der er Teilnehmer aus vielen Ländern und Schichten in die Aufgaben der Gegenwart und Zukunft einzuführen bemüht war.

Den Gedanken des Friedens, schon seit 1953 in ihm wirksam, konnte P. PIRE noch tatkräftig fördern, als er — die zweite Wende seines Lebens — am 23. Dezember 1960 von der pakistanischen Regierung eingeladen wurde mitzuhelfen, die verheerenden Folgen eines Zyklons in einem überbevölkerten Teil Ostpakistans zu beseitigen. Er löste die Aufgabe so nüchtern und weitsichtig, daß auch die indische Regierung ihn einlud, eine „Friedensinsel“ zu begründen, was er ebenfalls getan hat.

Im Jahr 1969 ist P. PIRE gestorben.

Zeit seines Lebens hat P. PIRE seiner Mutter gedacht, der er die entscheidenden Grundsätze seines Lebens verdankte (85, 124, 168, 184, 344, 390, 430). Er sieht es als seine Lebensaufgabe an, für den „Frieden zwischen den einzelnen“ (41) und den „Frieden zwischen den Staaten“ (130) zu arbeiten. Ihn sieht er allein vom Herzen her als begründbar an; er will eine Welt des Herzens“ (31, 366, 415), er will „mit seinem Herzen dem des anderen begegnen“ (15), will „von Herz zu Herz“ (408) sprechen und ist überzeugt, daß „ein suchendes Herz erfinderisch ist“ (18), verlangt aber auch „offenes Herz und offenes Auge“ (66).

Die Menschen sind bedroht von „Hunger und Krieg“ (76), von „Religion, Politik, Gesellschaft, Individualismus“ (87), vom „Bösen in der Gestalt von Ichsucht, Gewalt, geistigem und materiellem Imperialismus“ (120). Gewalt gibt es vielfältig: „mit gutem, mit schlechtem, mit keinem Gewissen (131). Daraus entstehen „die größten Plagen der Menschheit“: Uneinigkeit und Hunger (183), bis hin zum „Chaos in der Welt“ (376); daraus auch die Aufgaben: „das Brot und der Friede“ (168).

„Wie kann man den Menschen helfen?“ Das ist zu erreichen durch „gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Achtung“ (25), durch die Suche nach „dem gemeinsamen Nenner“ (20, 54), durch „Brüderlichkeit und Zuständigkeit“ (80). Er ist überzeugt, daß wir „langsam auf die universale Harmonie zugehen“ (233, 349) und daß wir dazu „Friede, Entwicklung und Ausweitung brauchen“ (284). „Der Weg dorthin besteht für die Menschheit aus einer Verbindung zwischen Realismus und Idealismus“ (34). Das alles aber setzt voraus „die Achtung vor dem Menschen“ (259), „den absoluten Respekt vor ihm“ (465), die „unendliche Würde jedes einzelnen Menschen“ (70), gemäß der „Würde mehr als Freiheit“ ist (77). Den Menschen freilich kann man nicht ändern; alle Versuche dazu muß man „mehr fürchten als die Pest“ (56), weil „man nicht ungestraft die Biologie verletzt“ (378).

Will man „den Hunger der Eingeweide, des Herzens und des Geistes“ (251) stillen, braucht man „die willige Offenheit des Geistes gegenüber denen, die verschieden sind“ (124), muß man es „lernen, mit Unterschieden zu leben“ (85), sollte man die Rolle „der Unbekannten“ (13), „der kleinen Länder nicht unterschätzen“ (139) und auch nicht übersehen, daß „der Erwachsene oft blasiert ist“ (174); trotzdem: „man muß erwachsen werden“ (438). Für den Gläubigen bedeutet es, daß er zu entscheiden hat, „welchen Ort er der Menschlichkeit in seinem Leben zuweist“ (111).

P. PIRE hat sich nicht als „Politiker, sondern als Soziologen und vor allem als menschliches Wesen“ (198) betrachtet, „ohne nationalen, politischen, religiösen Hintergedanken“ (284, 440, 463), als einen, der „interindividuelle und internationale Gräben überbrücken“ (311) will, überzeugt, daß „man alle rechten Gewissen achten soll, weil es keine wahren Grenzen zwischen den Menschen gibt“ (433). Diese zu überwinden ist Sache des Gespräches, über das er immer wieder nachdenkt, über seinen Ansatz, seinen Verlauf, seine Schwierigkeiten (49—85, 99, 138—143, 180, 181, 188). Gespräch ist Grundbedingung des Friedens (43, 395—402, 457—462). — P. PIRE beklagt es, daß „es Gärtner für die Rose, aber keinen Gärtner für die Menschen gibt“ (341). Er war einer und wird es bleiben.

Antweiler

Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Kösel/München 1968; 307 S., DM 24,80

Il est déjà bien tard pour présenter un livre qui a déjà fait le tour du monde, et a été consacré comme un classique du genre. C'est un résumé de la foi chrétienne exprimée dans un langage contemporain. Pour dire l'importance de ce livre et les échos qu'il a suscités, qu'il nous suffise de citer ici les paroles par lesquelles le cardinal L.-J. SUENENS, archevêque de Malines-Bruxelles, le présente à son clergé: «En de multiples occasions je vous ai entendu exprimer le désir qu'on vous signale tel ou tel ouvrage théologique qui soit un point de référence valable et sûr pour votre prédication et pour votre catéchèse, comme aussi à l'usage des laïcs cultivés. Pour répondre à ce besoin de guide théologique dans le désarroi actuel des idées, comme aussi de synthèse, à la fois classique et ouverte à la problématique actuelle, je crois utile de signaler un livre remarquable qui me paraît répondre pleinement à cette attente. Un théologien allemand, J. RATZINGER, a publié en 1968 un livre intitulé: *Einführung in das Christentum*, qui est un commentaire, point par point, du Credo . . . Le livre de RATZINGER vient à son heure. Après de multiples études partielles, le temps est venu d'essayer de présenter une synthèse tenant compte de tout l'acquis des travaux récents qui contribuent au renouveau de la théologie» (*Archidiocesis Mechliniensis-Bruxellensis Pastoralia*, N. 4 — 23.2.1970). Que pourrions-nous ajouter à des paroles si autorisées?

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Schmucker, Josef: *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (= *Quaestiones disputatae*, 34) Herder/Freiburg 1967; 232 S., DM 21,50

La problématique de la connaissance philosophique de Dieu reste dominée par la critique de Kant. L'auteur montre comment la néo-scholastique reste en-deça de Kant et ne peut donc satisfaire les esprits contemporains. Il examine critiquement divers essais et conclut négativement. Il reste donc à prendre acte de la critique kantienne et à chercher des voies nouvelles qui puissent aller au-delà. L'auteur croit pouvoir trouver une voie dans le sillage de Newman. Il nous offre une ébauche de connaissance naturelle de Dieu qui tienne compte de la critique et est consciente des objections qu'elle doit surmonter.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Paulinus-Verlag/Trier 1968; 37 S., DM 2,—

Voici la seconde édition de la lettre signée à Fulda le 22 septembre 1967 par le cardinal Döpfner au nom des évêques allemands. On se souvient que cette lettre a ouvert la série de bon nombre d'avertissements du Pape et de diverses conférences épiscopales au sujet de certaines orientations de la pensée chrétienne. Les objets qui préoccupent l'épiscopat allemand sont les suivants: l'indifférence envers le magistère officiel de l'Église dans l'enseignement de la doctrine, la démythisation de la Bible et surtout des évangiles, les critiques des énoncés et des dévotions eucharistiques de la tradition médiévale, et enfin ce qu'il est convenu d'appeler l'horizontalisme. On peut dire que ces avertissements sont faits avec beaucoup de sens des nuances et beaucoup de sensibilité. Peu à peu, les nouvelles structures de l'Église s'établissent. Dans l'évolution

du christianisme, la hiérarchie prend la fonction de frein, défendant la valeur du passé et la nécessité de maintenir la continuité. On ne peut pas lui demander de percevoir, n'y d'orienter les nouvelles formes de sensibilité évangélique. Par contre, l'épiscopat allemand offre l'exemple d'une hiérarchie prudente pour ne pas couper à la base les nouveaux mouvements que l'Esprit imprime à l'Église. Sans doute, l'ivraie est-elle toujours mêlée au bon grain. Mais le Seigneur ne nous recommande-t-il pas de laisser l'ivraie de peur de brûler le bon grain en même temps.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Seler, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Unveränderter Nachdruck der Berliner Ausgabe 1902—23. Akad. Druck- und Verlagsanstalt/Graz (Österreich) 1960—61; 5 Bde, 4624 S. mit mehreren tausend Strichzeichnungen u. über 200 Bildtafeln, US\$ 113,—

Muchos han llegado a comparar a EDUARD SELER con ALEXANDER VON HUMBOLDT por la trascendencia de su obra en relación al conocimiento y estudio de América, y no sin razón, pues tanto uno como otro fueron pioneros de una serie de estudios que después se han venido realizando en relación con el conocimiento arqueológico, histórico, etnográfico y lingüístico de las regiones americanas. La obra de Seler es mucho más extensa y más variada que lo escrito por Humboldt, como también fue más largo el tiempo que Seler dedicó a América: de 1886 a 1921. Su bibliografía comprendía en 1922 (fecha de su muerte) más de 250 fichas. La publicación de sus escritos sobre temas americanistas lo hizo por primera vez en Berlín, de cuya edición ahora se nos presenta una fotoreproducción. El mérito de Seler es haber tocado muchísimos temas por primera vez, aplicando métodos que han hecho escuela y que en algunos casos aún no han sido superados. Su interés va de la interpretación de los jeroglíficos mayas al estudio de las diferentes lenguas indígenas tocando México, Centro-América y llegando hasta el Perú. A través de esta obra se nos proporciona material valioso, en varios casos único vestigio de lo que existió y que posee carácter de fuente de primera mano al haber desaparecido gran cantidad de sitios debido al saqueo arqueológico sufrido por muchas regiones de América. Se ha dicho que nadie como E. Seler se ha entregado con tal dedicación a mostrar al mundo la grandeza de México.

Jacona, Michoacán (México)

Francisco Miranda

Tarancón, Vicente Enrique: *Unidad y pluralidad en la Iglesia*. Sígueme/Salamanca 1970; 387 p.

Le titre ne dit pas exactement le contenu du livre du cardinal-archevêque de Tolède. En réalité, il s'agit non pas à proprement parler d'un livre de théologie, mais bien plutôt d'une longue lettre pastorale sur les différents problèmes qui affectent le gouvernement d'un diocèse. L'archevêque de Tolède envisage sous tous ses aspects le problème de l'autorité et de la liberté dans la vie diocésaine aujourd'hui. Il le fait en multipliant les citations du Concile, et plus encore les citations de Paul VI. On y notera un désir d'ouverture très grand, caractéristique de l'aile la plus avancée de l'épiscopat espagnol.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden lediglich kurz angezeigt.

Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, vol. XXXI (1968). Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, México 18, D. F., 319 p.

Cornehl, P./Bahr, H. E. (Hrsg.): *Gottesdienst und Öffentlichkeit*. Furche/Hamburg 1970; 264 S., DM 12,80

Cornelius, F.: *Die Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Reinhardt/München 1969; 96 S., DM 7,50

Eidlitz, W.: *Krishna Caitanya*. Sein Leben und seine Werke. Almqvist & Wiksell/Stockholm 1968; 561 S., Kr. 70,—

Gallus, T.: *Jungfraumutter „Miterlöserin“*. Institutum Marianum/Regensburg (Landshuter Str. 16) 1969; 57 S., DM 3,—

Hayes, Z., O.F.M.: *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century*. Schöningh/Paderborn 1964; 133 p., DM 8,—

Jung, C. G.: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Rascher/Zürich 1931, 1969; 323 S.

Kiefer, R.: *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI*, 52—71. Gleerup/Lund 1968; 269 p., Kr. 45,—

Revista de Historia de América 1967 (376 p.), 1968 (348 p.). Instituto Panamericano de Geografía e Historia/México, 18 D.F. (Ex-Arzobispado, 29, Tacubaya)

Runes, D. D.: *Der Jude und das Kreuz*. Ner-Tamid-Verlag/Fürth 1969; 79 S.

Schlereth, A.: *Moral, was ist das?* Kösel/München 1969; 59 S., DM 2,50

Struve, W.: *Der andere Zug*. Gedanken und Aufzeichnungen zur Mystik IV (63 S.), V (52 S.). Stifterbibliothek/Bayerisch-Gmain 1968—69.

Tournier, P.: *Geborgenheit — Sehnsucht des Menschen [L'homme et son lieu]*. Delachaux & Niestlé/Neuchâtel 1966]. Rascher/Zürich 1969; 308 S., DM 23,—

Trautwein, J.: *Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen*. Calwer/Stuttgart 1969; 403 S., DM 34,—

Wagner, F.: *Das Bild der frühen Ökonomik*. Stifterbibliothek/Bayerisch-Gmain 1969; 222 S.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. ACHILLES MEERSMAN, O.F.M., 15 Hosur Rd., Bangalore-25, India · Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster, Besselweg 14 · Prof. Dr. ANDRÉ SEUMOIS, O.M.I., Via Aurelia, 290, I-00165 Roma · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Josefstr. 2.

THE CHRISTIAN ATTITUDE TOWARD NON-CHRISTIAN RELIGIONS

Some critical and positive reflections

by Paul Hacker

In the present study we intend to reflect on the Christian attitude toward paganism, not on the individual Christian's attitude toward individual non-Christians. As regards the latter, all agree today that Christians should meet with non-Christians in a spirit of dialogue. To be sure, there is no unanimity among writers about what dialogue is or should be. There are, however, some official statements on this matter by the Second Vatican Council, by Pope Paul VI and by the Secretariat for non-Christians. Reflection on the Christian attitude toward non-Christian religions seems to be an indispensable prerequisite for the meeting of Christians with individual non-Christians.

The Christian attitude toward paganism has a doctrinal and a practical aspect. The practical attitude is an expression of dogmatic presuppositions, whether these be reflected upon or not. We therefore treat the doctrinal aspect first.

1. A Critique of the "Anonymous Christians" Theory

The most noteworthy contribution to this subject in the last years has doubtless been KARL RAHNER's essay *Christianity and the non-Christian Religions*¹. One cannot deal with our problem today without discussing RAHNER's position. The vast number of articles and books which over recent years have dealt with non-Christian religions have to a great extent been occasioned by Rahner's essay or were composed under its influence.

A critical analysis of any of Rahner's essays is not an easy task. The main difficulty stems from his peculiar style of thinking. He can begin by stating traditional doctrine with great emphasis, but then he goes on to evolve novel ideas that virtually neutralize or nullify his foregoing statements; at the same time he surprisingly intersperses passages which

¹ This essay is included in vol. 5 of KARL RAHNER's *Schriften zur Theologie* (1962). In the present article, quotations from this volume and reference to it are given according to K. H. Kruger's accurate English translation (K. RAHNER, *Theological Investigations*, vol. 5, Baltimore and London, 1966, repr. 1969). After each quotation two page numbers are given in brackets; the first refers to the English translation and the second to the corresponding passage of the German original. Passages of other works of RAHNER have been translated by the present author, and references to their sources are given in the footnotes.

represent traditional opinions but which do not seem to be too coherent with the new context. In order to do full justice to Rahner, it would therefore be necessary to analyze his writings almost sentence by sentence. In the case of the essay concerning us here, an additional difficulty lies in the fact that its principal statements presuppose certain positions in philosophy, in Christology and in the doctrine of grace. Hence, a thorough critique of the article would be possible only as part of a critical analysis of the whole system of Rahner's philosophy and theology. Since we cannot undertake all this within the framework of an article, we must content ourselves with a compromise and treat Rahner's essay more summarily than it would deserve.

There are two points on which no Catholic can possibly disagree with Rahner's ideas. Rahner is certainly right in emphasizing, first, that the present situation of the world demands a reconsideration of the problem of the Christian attitude toward non-Christian religions; secondly, that a man who cooperates with the grace that God offers him can be saved even outside the Church. It is open to question, however, whether Rahner's new treatment of the subject — in particular, the way he construes the possibility of salvation for non-Christians — provides an acceptable solution.

The present situation of the world is characterized by the fact that "everybody today is determined by the intercommunication of all those situations of life which affect the whole world. Every religion which exists in the world is . . . a question posed, and a possibility offered, to every person" (117; 138). Rahner contrasts our time with a former epoch, namely the Middle Ages, when the West was more or less "shut up in itself". It is surprising, however, that he does not ask whether there are essential differences or similarities between the present situation and the situation of antiquity. In point of fact, there is at least one striking similarity. In the first four centuries the Church lived in a "religious pluralism" scarcely less multiform than the pluralism in which we find ourselves today. On the other hand, there is a difference in that atheism was not as great a factor in the pluralism of antiquity as it is today. But as far as the Christian attitude toward other religions is concerned, there is another, more important difference between our time and antiquity. Rahner, doubtless voicing the feeling of many Christians of our day, states, "The fact of the pluralism of religions, which endures and still from time to time becomes virulent anew even after a history of two thousand years, must . . . be the greatest scandal and the greatest vexation for Christianity" (116; 137). This is a feeling of frustration which, according to all we know, was quite alien to the Christians in antiquity. Nor does the opposite feeling, the hope of a final victory of Christianity in the whole world, seem to have determined the Christian consciousness in any noticeable measure. As long as to be a Christian meant to risk one's life, there could be no question of a hope of external triumphs

anyhow; and even after Christianity had become the principal religion of the Roman Empire, Christian writers took up a much calmer attitude toward the survival of paganism than many of us would perhaps expect today. Obviously the theology underlying the Fathers' attitude toward paganism was essentially different from the one that Rahner proposes.

The problem of the *true* religion was of prime importance for the Fathers; in Rahner's essay, however, it is not posed at all. Instead, Rahner states "that Christianity understands itself as the absolute religion" (118; 139). This expression suggests that there may also be a relative religion or relative religions. The idea of relativity is evoked once more by the formulation, "Christianity understands itself as . . ." instead of, "Christianity is . . ." Thus Christianity is represented as "the absolute religion" in so far as it understands itself to be such. This implies that the very notion of absoluteness is included in the domain of relativity. There is in fact a thoroughgoing, though not explicit, relativism in the argumentations of Rahner's essay. If this precludes the question about the *true* religion, it tallies very well with the idea of *legitimacy*. For, in relation to changing situations, laws can change, while truth is essentially immutable. Rahner uses the notion of legitimacy to explain why Christianity is "the absolute religion". Christianity, he says, "cannot recognize any other religion beside itself as of equal right", i. e., of equal legitimacy. The concept of "lawful" or "legitimate" religion dominates the whole essay. Non-Christian religions, Rahner contends, are lawful "until the moment when the gospel really enters into the historical situation of an individual" (121; 143). This moment occurs "where and when" Christianity "enters with existential power and demanding force into the realm of another religion" (118; 139), "wherever . . . Christianity reaches man in the real urgency and rigor of his actual existence" (120; 142). These expressions can only be interpreted as implying that both the "absoluteness" of Christianity and the "legitimacy" of non-Christian religions ultimately depend on the impression that Christianity produces on men. Thus both absoluteness and legitimacy are relative. The other alternative, described by Rahner as the prevalent or common view, would hold that "the beginning of the objective obligation of the Christian message for all men" occurred "in the apostolic age" (119; 140f).

It seems, however, that we need not accept either alternative. What Rahner calls the common view may easily lead to the misunderstanding of redemption as a legal decree occurring within time. Rahner's alternative, on the other hand, seems objectionable on account of its anthropocentrism and situational relativism. If we leave out of account the notion of obligation, then what the sentences quoted refer to turns out to be the moment of conversion. It seems significant that Rahner's essay does not use the word *conversion* in a positive context (it occurs only in the negative phrase, "avoidance of immature conversions", 120; 141). We shall see presently that Rahner's system virtually precludes the term

conversion to denote the act of becoming a Christian. To the sentences we quoted others of a similar tenor could be added. Rahner's existentialist terminology refers to the human side of conversion only. We may paraphrase his statements by saying that Christianity becomes a man's obligatory religion when the impact of a situation brings it home to him that Christianity is, or ought to be, his religion.

According to Holy Scripture, however, the conversion of gentiles is of an eminently theological nature. It is a "mystery hidden for ages in God" but "now made manifest to His saints" (Eph 3:9; Col 1:26). This *now* of the manifestation of the mystery, this "day of salvation",² does not, of course, occur at the same chronological moment for all mankind and for each individual. Thus far we can agree with Rahner. But we must criticize his phraseology as not fully adequate to the subject. To be sure, Rahner's existentialism or existential idealism is not a pure humanism. Nevertheless, theology must take into account that the "day of salvation" is grounded in God's providence or predestination which, being eternal, is not a process within time. The Fathers realized this and were thus immune to both defeatism and triumphalism. Christ's deed of expiation, decreed from eternity and manifested within time in His suffering and death, is eternalized in his "holding the priesthood permanently", and in virtue of this priesthood "he is able for all time to save those who draw near to God through him" (Heb 7:24f). Thus the occurrence of the day of salvation at different points of time for different individuals cannot, as Rahner would have it, be grounded in "the real historicity of Christianity and salvation-history" (120; 141). Historicity, if it means anything at all, connotes occurrence within time, originating and perishing. Conversion, however, is the point where time and eternity meet. The eternalized reality of Christ's expiation brings salvation into equal proximity to every moment of time and to every individual. And "those who draw near to God" are themselves elevated into eternity in this very act of conversion. For the same reason, even persons who lived before Christ are not outside the reach of the effect of His redemptive passion. This would be impossible on the basis of mere "real historicity".

It is quite natural that Rahner's peculiar intertwining of the notion of obligation with a situational relativism leads straight to what modern jargon calls "dialectic". A contradiction is boldly interpreted as having a positive value. The Church, Rahner states, is opposed by non-Christian religions. In this antagonism, however, the Church "cannot feel herself to be just *one* dialectic moment". On the contrary, she "has already overcome this opposition by her faith, hope and charity. In other words, the others who oppose her are merely those who have not yet recognized what they nevertheless really already are (or can be) even when, on the surface of existence, they are in opposition; they are already anonymous Christians" (134; 157).

² Cf. *ZMR*, 1970, pp. 182ff.

In evaluating this theory we must note first that it is simply irreconcilable with a great number of statements in Scripture and Tradition, unless these are reinterpreted in a sense which the hagiographers and Doctors certainly did not intend. The whole Apocalypse, for instance, would be meaningless if, as Rahner intimates, even those who oppose the Church are already secretly saved, and Our Lord could not have said to the prophet that, at the end of all things, idolaters are to remain "outside" (Apoc 22:15). Idolaters, in the vision of the Apocalypse, are persons who oppose the Church. If they were already, or could be, anonymous Christians, they would not be banished from the City of God. Other texts inconsistent with Rahner's theory are those which refer to the conversion of Saul. As long as Saul — who was to become the Apostle Paul — persecuted the Church, he was "in opposition" to her not only "on the surface of existence" but in full reality. Otherwise Our Lord could not have said to him, "I am Jesus, whom you are persecuting" (Acts 9:5). True, Saul was "a chosen instrument" of Christ (9:15), but his election included his conversion. If he had only been brought to realize what he already was, the story of his conversion would be quite different from what we read in the New Testament. The Pharisee Saul had been just as zealous in the service of God as was the Apostle Paul. Hence, if Rahner's theory were correct, one would expect that Paul should be the model case of a person who arrived at a reflex consciousness of what he had been before. But there is not the slightest hint of such an explanation in the Bible. On the contrary, St. Paul, looking back to his past, frankly repents of it, in saying, "I am . . . unfit to be called an apostle, because I persecuted the Church of God" (1 Cor 15:9).

Rahner's surprising theory becomes understandable only on the basis of his doctrine of grace and, ultimately, his philosophy. We can only briefly indicate these doctrines here. Rahner contends that in man's spirit there is a tendency which always, even before objects are known, anticipates unlimited being (*Sein, esse*) in general. This movement of the spirit or mind does not aim at an object; rather, it is the precondition for any cognition of objects.³ This conception of an anticipating movement or a transcendental anticipation (*Vorgriff*) of the human spirit reaching out for being has an eminently theological relevance. For the absolute Being toward which the urge of the anticipation moves, is God. The anticipation implicitly affirms the existence of Absolute Being or God, even though in this movement the mind has no explicit awareness of God.⁴ Thus man, who is spirit, "lives his life in constantly reaching out toward the Absolute, in an openness to God . . . He is man solely by his always being already on the way to God, no matter whether he knows this explicitly or not, whether he wills it or not."⁵ The anticipating movement

³ K. RAHNER, *Geist in Welt* (2nd ed., Munich, 1957), pp. 153ff.

⁴ K. RAHNER, *Hörer des Wortes* (Munich, 1941), p. 82.

⁵ *Op. cit.*, p. 85.

toward being, ultimately toward Absolute Being or God, "belongs to the basic constitution of human existence,"⁶ i. e., of human nature.⁷

Rahner's doctrine of grace is nothing but a theological transposition of this metaphysical schema. Man's transcendence, if seen from the side of God, is grace, and "in the experience of his own transcendence, of his own unlimited openness", man even "experiences the offer of grace." He can accept this offer "by really and wholly accepting himself," because through his self-transcendence revelation "speaks even within him." And this accepting is an "act of supernatural faith".⁸ Thus nature has become supernatural. By accepting his own nature, man has a valid substitute for supernatural faith, quite as effective as real faith.

In 1940, Rahner asked whether man's faculty of self-transcendence would not make a word-revelation superfluous. And he tried hard to show that this was not the case.⁹ In his later essays, however, the danger inherent in his metaphysics has become more and more manifest. If man's transcendence is sure to reach God in the mere act of his accepting his own existence or nature, then the essential distinctions between Christianity and paganism, as well as between moral conduct and sin, become ultimately irrelevant. Nor is there any necessity for conversion if a man in becoming a Christian only arrives at a reflex consciousness of what he already is. Rahner's philosophical description of man's irresistible self-transcendence is strikingly similar to, and in fact virtually coincident with, what he says about "those who have not yet recognized what they already are". In 1940, the philosopher wrote that man is "always already on the way to God, no matter whether . . . he wills it or not." In 1961, the theologian can speak of "the deed of God which bursts open and redeems the false choice of man by overtaking it" (124; 146). Though nominally acknowledging that man can refuse the offer of grace and that there are depravities in paganism, Rahner uses very emphatic formulations which virtually represent all depravities as irrelevant and exclude the possibility of a refusal of grace. He can say, for instance, "that every human being is really and truly exposed to the influence of divine, supernatural grace which offers an interior union with God and by means of which God communicates himself, whether the individual takes up an attitude of acceptance or of refusal towards this grace" (123; 145). In this way Rahner constantly blurs the difference, carefully observed by sound

⁶ *Op. cit.*, p. 81.

⁷ Rahner's term "existence" is a misnomer. It is a case of that essentialization of existence which is the inescapable tragedy of all existentialism. When he speaks of "existence" he is often referring to what in more adequate terminology would be called "nature" or "essence". His "existence" includes "existentials" (*Existentialien*). These are qualifications. Real existence, however, has no qualifications. What possesses qualifications, is substance or essence or nature.

⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 6 (1965), pp. 547 and 549.

⁹ *Hörer des Wortes*, Chapters 7—8.

theology, between objective redemption and man's subjective appropriation of it. Thus redemption and salvation become virtually identical.

From the foregoing it should be clear that it is Rahner's metaphysical project — which we may label "existential idealism" or "spirit-dynamism" — which has dictated his theory of Anonymous Christians. This predominance of philosophical speculation is also responsible for the atrophy of positive theology, i.e., theology based on Scripture and Tradition, and for the absence of any reference to concrete non-Christian religions in Rahner's essay. Rahner pleads that he need not refer to data of the history of religions because he is treating his subject as a dogmatic theologian (117f; 139). But can any science yield reliable results if it neglects the study of materials to which it has to refer constantly? As a matter of fact, Rahner can only dispense with the reference to facts — and to Scripture and Tradition — because he is evolving deductions from prior metaphysical speculation. In this respect too, his reasoning differs radically from the way of thinking of the Church Fathers who, when evaluating paganism, had in view definite doctrines and cults.

Rahner is inclined to see the Old Testament "in many respects as a divinely interpreted model of pre-Christian religion rather than as an absolutely and in every respect unique and incomparable quantity" (106; 125). This sentence includes some qualifications: "in many respects", "absolutely and in every respect". Such indefinite restrictions, characteristic of Rahner's style, seem to leave a vague margin for statements to the opposite effect. Nevertheless, the sentence is revolutionary. It undermines the very basis of that vision of the economy of salvation which has been authoritative in the Church right from the time of the New Testament. Even Clement of Alexandria, with all his appreciation of Greek philosophy, did not attribute to it the same dignity as to the Old Testament. The New Testament becomes fully intelligible only if read against the background of the Old Testament, much as the Old Testament discloses its meaning only if it is seen as the preparation for the gospel. If the New Testament is unique as the message of the Incarnation, then the Old Testament is just as unique as the message of God's economy that was preparatory for the Incarnation. Rahner's view might be true if the Old Testament ended with the story of the Noah Covenant. But there are also the records of the covenants which God made with Abraham, with the Israelites at Sinai, and with David. What distinguishes the Old Testament from documents of other religions is not only the fact, which is certainly essential, that in its history is "divinely interpreted"; rather, this interpretation reveals the unique nature of the *events* related and imparts *knowledge*, not obtainable from any other source, of God, of His will and designs.

God's economy, according to Scripture, takes account of the fact that "the imagination of the thoughts of man's heart is evil continually" (Gen 6:5; 8:21). This fact necessitated a narrowing of the range of

salvation-history. In the case of Noah as well as in the case of Abraham one single man was the recipient of God's revelation and salvific promise. The Israelites were a small and insignificant ethnic group as compared with the great contemporary nations. Yet it was this group that God chose as His own people. If this seems too narrow a view to our human speculation, we must ask ourselves if our speculation really serves to elucidate revelation or whether, conversely, we are trying to adapt the data of revelation to our speculative project. Such adaptation was practised on a large scale by Hegel. Rahner's theological transposition of his existential idealism or spirit-dynamism bears a disconcerting resemblance to Hegel's adventure.

We cannot discuss Rahner's Christology in detail here. But we must note that his Christology, an application of his philosophical spirit-dynamism rather than an interpretation of the facts of revelation, makes it impossible for him even to describe the uniqueness of the New Covenant in adequate terms. Rahner thinks that the mystery of Christ's two natures, traditionally described in „ontic-substantial categories“, can also be expressed in “existential categories”. These latter refer, as Rahner explains, to man's “*geistigen Selbstvollzug*”¹⁰, i. e., to the spiritual act or event of man's self-realization. But Rahner's existentialism disregards the fact that an act presupposes a being that is able to perform it and that the basis of such an ability is the nature or essence of the being concerned. It is not true, as Rahner would have it, that a statement in terms of substance or essence or nature can be transposed into a statement in terms of event or process or act. As a matter of fact, as far as Christ's humanity is concerned, Rahner does make statements about His nature. Instead of treating of Our Lord's divine nature, however, he contends that two acts or events — God's self-communication and Jesus' perfect acceptance of it — have reached their absolute goal in Jesus. But Rahner also holds that God offers His self-communication to all men and man's spiritual self-transcendence responds to it. Thus there is no difference in nature between Jesus and other human beings. The difference between Him and us concerns only the success of self-transcendence. This success is perfect in Jesus' case, and this is why He becomes God's “pledge of grace to us” (184; 212: *Zusage der Gnade an uns*). Rahner can say, “In the depths of his existence man is divinized (at least in the manner of an offer). The history of the spatio-temporal tangibility of man's finding himself in God ... reaches its historical culmination and its supreme goal ... in Him whom we call the God-Man *par excellence* in the midst of divinized mankind”¹¹. This implies that the divinity of Christ is reduced to an *event* which, though in a far lower degree, occurs in all human beings. If Rahner's Christology is correct then either Christ is by nature not God at all or every human being is God, though at a far

¹⁰ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 8 (1967), p. 215.

¹¹ *O. c.*, pp. 160f.

distance from Christ. It can hardly be maintained that this reinterpretation brings out the uniqueness of the Person of Christ as defined by the Council of Chalcedon.

Neither is the uniqueness of Christ's work treated adequately in Rahner's system. The meaning of Christ's passion is watered down to the exceptionally successful case of a man's self-transcendence in which God's self-communication becomes manifest. For Rahner, the decisive event is not Christ's passion as a whole but the abstract fact of His death because this is the completion of Jesus' self-transcendence¹². The "possibility of forgiveness" of sin "comes from that power of God's self-communication on which, on the one hand, depends the development of the whole history of the cosmos and which, on the other hand, . . . by establishing its own goal, becomes manifest in the existence and existential realization of Christ. And this is the meaning of the proposition which states that we have been redeemed by Christ from our sins" (186; 215). Thus the concepts of expiation, redemption and sacrifice, hallowed by Christian tradition right from the time of the New Testament, become virtually meaningless. As an inevitable corollary, sin loses its fatal character of severing man's relationship with God. Rahner can say, "Sin is from the outset embraced by the will to forgive" (186; 215). This minimization of the gravity of sin is a necessary consequence of the doctrine that man's spirit is always reaching out toward God, whether he wills it or not.

Thus it is in the thin atmosphere of Rahner's existential idealism that his theory of Anonymous Christians could thrive. This philosophy makes it impossible to see the uniqueness of Christ's person and work and, accordingly, the uniqueness of both the Old and the New Covenants as compared with other religions. As an inevitable consequence, Christianity is reduced to the "explicit expression of what the Christian hopes is present as a hidden reality even outside the visible Church" (133; 156).

But Rahner's metaphysics is not the sole support of his theory of Anonymous Christians. In addition, he maintains the principle of the necessary social constitution of religion. He admits that he deduces this idea from the nature of Christianity; but he thinks this principle can be extended so as to apply to all religions (120; 142). This implies, however, a misinterpretation of both Christianity and non-Christian religions. The social constitution of Christianity is incomparable because it is grounded in the supernatural reality of the Body of Christ. A special social organization and specific kinds of social behavior are therefore an essential and exacting reality in Christianity, distinguishing it from all pre-Christian religions. The Bible teaches us that the Nations live under the Noah Covenant. This covenant is an emergency ordinance

¹² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 4 (1960), pp. 164f.

which does not institute a social structure on a religious basis. The same nations which live under this covenant are also under the curse that divided mankind (Gen 11:1—9). St. Justin and St. Augustine were well aware that precisely the depravities of the pagan religion were intimately tied up with the society in which it was practised. Moreover, both the Old and New Testaments teach us that he who wants to fulfill God's will must in certain situations even risk a rupture with the society in which he lives (Gen 12:1; Matt 10:37; Luke 14:26). Such a break can be a prerequisite for a man's incorporation into the supernatural society of the Covenant. Rahner's vindication of the legitimacy of paganism on the ground of the social nature of religion seems untenable. As a consequence of the Fall, it can and does happen that precisely the aberrations and depravities of religious practices are tied up with a social structure.

There are still more objections which may be raised against Rahner's essay. What prevents us from assenting to him is not primarily and essentially the term *anonymous Christians*. This expression is indeed a misnomer or even a contradiction in terms. There is a rich symbolism in the concept of "name" which forms an important part of the theology of the New Testament, cf. Luke 10:20; John 10:3; Apoc 2:17; 3:5; 13:8; 17:8 and other passages. God's personal relationship to the Christian is expressed in the doctrine that the Christian has a new name by which Christ calls him, which is written in the book of life, and which Christ confesses before His Father. This whole theology is destroyed if there are anonymous Christians. Neither can a true Christian's religion ever be *implicit*. On the contrary, the Christian is obliged to make his religion explicit by professing it in word and deed. More fateful, however, than the terms "anonymous" and "implicit" are the doctrines connected with them. If the proclamation of the gospel is nothing but the bringing of men to a reflex realization of what they already are, then a large part of Christian doctrine is virtually invalidated.

2. *Reflections on the Doctrine of the Second Vatican Council*

If, then, we cannot agree with our time's most original and fascinating presentation of a "Christian attitude toward non-Christian religions", how and where are we to find guidance in formulating such an attitude? Before venturing speculations, we have to ask what Scripture and Tradition say about our theme, and we must take due cognizance of the declarations of the *magisterium*. Moreover, we must take into consideration the results of research on non-Christian religions. Unlike Rahner, the Fathers of the Church had in view concrete religions when they reflected on the Christian attitude toward paganism. While utilizing the Fathers' writings as testimonies of tradition, we have to ask whether their judgments need modification so as to accord with the results of our historical experience.

In a previous article¹³, we studied relevant statements and narrations of Holy Scripture. In another article¹⁴, we found a far-reaching consensus among the Church Fathers regarding essential points of our theme. We will now consider statements of the Second Vatican Council, while keeping in mind what we found in Scripture and in the Fathers. There are a number of documents in which the Council has touched upon the question of the Christian attitude toward non-Christian religions. Rahner, who acted as a *peritus* for the Council, certainly cooperated in formulating some of the texts; but this does not imply that the Council has sanctioned his personal views. We must take the Council's documents as expressing what they say explicitly. We may not single out individual statements from their context but must interpret the documents as a unity, with certain statements qualifying or complementing others.

In conformity with Scripture and Tradition, the Council affirms that men who without their guilt are ignorant of the gospel and the Church can attain eternal life if they, guided by God's grace, seek God and follow the dictates of their conscience¹⁵ (E 16). Without faith, however, man cannot be pleasing to God. We must assume that God can lead those ignorant of the gospel to faith by ways which He alone knows (*viis Sibi notis*, M 7). This implies that the salvation of non-Christians is ultimately a mystery which we cannot unveil by scrutinizing.

It may be in place here to reflect for a moment on this mystery. Former generations found it easier to construe the possibility of salvation outside the Church, and in our day some scholars have ventured new theories to elucidate this mystery. We cannot, however, accept certain legends as historical, nor can we speak of "holy pagans of the Old Testament" as examples of saints outside of God's salvific covenant, nor can we attribute to the Noah Covenant a significance beyond the one which is expressly described in Scripture. We have to accept at face value the words of Scripture about the darkness in which the Nations live (Is 60:2; Luke 1:79) and about "the plan of the mystery hidden for ages in God" (Eph 3:9; cf. Col 1:26). The darkness does not only consist in the Nations' ignorance. It is darkness for our vision too. In the more ancient writings of the Old Testament even the eternal destiny of those within the Covenant is left in the dark. To a much higher degree the same holds for those outside the Covenant. The darkness is dispelled and the mystery is made manifest not earlier than when — whenever — the gospel is proclaimed and accepted. Theology can do nothing but interpret the contents of this proclamation and acceptance. The gospel

¹³ ZMR, 1970, pp. 161—185.

¹⁴ ZMR, 1970, pp. 253—278.

¹⁵ Documents of the Second Vatican Council are referred to with the following abbreviations: E = Const. dogm. de Ecclesia (Lumen gentium),

M = Decr. de activitate missionali (Ad gentes),

NC = Decl. de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas (Nostra aetate).

does not reveal that the past of a convert or the life of an infidel is condoned without his knowing it and in spite of his aberrations. On the contrary, in so far as the gospel sheds any light at all on the past, it uncovers men's sin and invites them to repent (Matt 3:2; 4:17). Positively, the light of the gospel opens the prospect of eternity in bringing men to believe in Christ, and it reveals that through faith both Jews and Gentiles are incorporated into the Mystical Body of Christ. In this way "the old has passed away" through the light of the gospel, and "the new has come" (2 Cor 5:17). We must certainly assume that even in the darkness of the Nations some persons, enlightened by God, can and do follow the guidance of His grace. But the Council, in conformity with Scripture, warns that we should not take this as the normal case. "More often (*at saepius . . .*)", a Council text says, it happened that men "became futile in their thinking and exchanged the truth about God for a lie, in worshiping the creature rather than the Creator" (Rom 1:21.25). Thus the Church is ever concerned to make the gospel known to all men (E 16).

But the question of the possibility of salvation outside the Covenant is not the only, and perhaps not even the most important, aspect of the problem of the Christian attitude toward non-Christian religions. We are not allowed to set limits on God's mercy by condemning the non-Christians. Neither is it the task of theologians to work out an expert opinion to be used by the counsel for the defense when the case of the pagans comes up before the court of heaven. We have simply to face the reality of the non-Christian religions as they are.

The documents of the Council admit that there are positive values in the non-Christian religions (NC 2; M 9). The Church does not reject anything which is "true and holy" in the other religions. "For not seldom do they reflect a ray of that Truth which illuminates all men" (NC 2). But the values contained in non-Christian religions are intermixed with negative elements. Although it was the purpose of the Council to make positive statements only, the negative features of paganism have not been passed over in silence or in any way condoned. These features are mentioned within the framework of positive statements on the Church. Thus one of the documents says that men's religious efforts need to be "illuminated" and "healed" by the Church (M 3). There is much in the religions "which differs widely from what the Church holds and proposes" (NC 2). It is doubtless the consideration of the negative features of non-Christian religions which prevented the Council from stating that pagans are saved *through their religions* or that their religions as such have a *salvific significance*. The thesis of the "legitimacy" of pagan religions has received no sanction or support by the Council.

In the documents of the Second Vatican Council the *magisterium* has for the first time enunciated certain principles which had been known to the Church from the time of the Fathers. On one or two points only does the Council go beyond what the Fathers had said expressly. The

Fathers condemned all myths and rites of the pagans. In saying that the Church does not reject anything that is true and holy in other religions, the Council has not approved as true and holy any of the myths and rites of these religions. But it does acknowledge something in them. A document says: "In Hinduism, men scrutinize and express the divine mystery in an inexhaustible abundance of myths and penetrating philosophical efforts, and they seek emancipation from the plight of our situation through forms of asceticism or deep meditation or through taking refuge with God in love and confidence... Similarly, the other religions also ... strive in various ways to remedy the disquietude of the human heart by proposing ways of life, i. e. doctrines and precepts, as well as sacred rites"¹⁶ (NC 2). If we analyze these texts carefully, we find that they refer to the anthropological aspect of religion. They describe religious efforts undertaken by men of various religions and they approve of the fact that men thus seek God; but they remain silent regarding the possibility of reaching the goal through these efforts, nor do they say anything about whether the myths contain truth or whether the rites and practices are in conformity with the will of God.

The Church Fathers saw in the myths of their time a claim to express objective truth and, in the rites and practices, their intimate connection with idolatry and polytheism. From these points of view myths, rites and practices had to be rejected uncompromisingly. Nor can the Church ever take up a different attitude as long as myths are believed to be objectively true and practices are performed in a religious framework which is objectionable from the point of view of the truth. Even the Second Vatican Council, with all its understanding openness and reserve, has not hesitated to state or indicate that there is inveiglement by the Devil and evil defilement in non-Christian religions (*a Maligno decepti*, E 16; *imperium diaboli* and *contagia maligna* M 9). It may also be noted in passing that two of the Council's documents expressly state that no one can be saved if he has come to know the Church as necessary for salvation and still refuses to join her or remain in her (E 14; M 7).

The fact that today we can evaluate non-Christian myths, symbols, rites and practices in a more positive sense than Scripture and the Fathers did involves no abandoning of the fundamental principles which guided the hagiographers and saints and which remain valid. It is only a consequence, (1) of a differentiation, (2) of a widened perspective, (3) of historical experience.

¹⁶ Ita in Hinduismo homines mysterium divinum scrutantur et expriment inexhausta fecunditate mythorum et acutis conatibus philosophiae, atque liberationem quaerunt ab angustiis nostrae condicionis vel per formas vitae asceticae vel per profundam meditationem vel per refugium ad Deum cum amore et confidentia. ... Sic ceterae quoque religiones ... inquietudini cordis hominum variis modis occurrere nituntur proponendo vias, doctrinas scilicet ac praecepta vitae, necnon ritos sacros.

(1) We make a distinction between the human or anthropological and the strictly theological or dogmatic aspects of religion. Even St. Paul, speaking on the Areopagus, appreciated the fact that the Athenians "in every way" were "very religious" (Acts 17:22) and he could use a Stoic term when he said that men "should seek God in the hope that they might *feel after him*" (17:27). This appreciation, however, in no way involved an approval of the way in which the Athenians sought God and practised their religion. On the contrary, the Apostle told the Athenians in plain words that their ways of worship were a gross aberration. His censure did not invalidate his appreciation, nor did his approval imply a condonation of the depravities in the Athenians' religion. Evidently, the Apostle was judging the pagan religion from two different points of view. We may differentiate them as the anthropological and the theological points of view. If seen in the light of revelation, the Athenians' religious behavior came under the verdict of the First and Second Commandments. Again, the anthropological evaluation has two levels. Not only does it appreciate the good will and earnestness of those who practise the pagan religion, but it sees this earnestness under a theological aspect also. Such an evaluation enables us to discover in the other religion an element which, though distorted in its pagan context, is still expressive of man's quest for God and thus exhibits a reflection, however dim and deflected, of that Light which "enlightens every man" (John 1:9). God himself has engrafted in man a restlessness that impels him to seek after his Author. This movement is misoriented in non-Christian religions. The Christian, therefore, cannot dispense with pointing out that the First and Second Commandments never cease making their stern demands on man. On the other hand, he cannot but recognize with joy that the one true God, who wills that man seek Him, is at work even in the adherents of non-Christian religions. If the movement of their yearnings and practices is misdirected, it can nevertheless be reinstated and reoriented.

(2) Such differentiation already involves a widened perspective. The Fathers confined their appreciation to philosophers and certain poets because they found in their works statements which they could accept as true without any readjustment. Today we could cull such statements especially from the writings of Indian philosophers. Yet there were in pre-Christian philosophy many doctrines which the Fathers could not approve of. Actually, however, the Fathers, and even the hagiographers of the New Testament before them, took over quite a number of concepts which, though objectionable in their pre-Christian context, still contained precious germs of truth. These concepts could be used to enrich the exposition of the truth of revelation if their partial truth was set free by their inclusion in the new context. Now if we take the proper precautions, we may very well extend the procedure of assimilation and

reorientation to pre-Christian symbols and to elements of myths and religious practices.

(3) We are all the more justified in doing this because we can observe that in the course of time the Church, certainly not without the guidance of the Holy Spirit, has actually, though without really thinking it through, exercised such adaptation on a large scale. It may suffice here to recall that Christian rites are in a great measure adaptations of pre-Christian customs, and as for myths and symbols, we limit ourselves to referring to HUGO RAHNER's works *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (reprint, Zürich and Darmstadt, 1957) and *Symbole der Kirche* (Salzburg, 1964).

The theological justification and the purpose of such adaptation are succinctly expressed in the following sentences of a decree of the Second Vatican Council: "Through a sort of secret presence of God, elements of truth and grace are found already among the gentiles. (Missionary activity) liberates all these elements from evil defilements and restores them to Christ who is their Author. He overthrows the dominion of the Devil and wards off the manifold malice of evil deeds. Therefore, all those good elements which are found in a germinal form in the hearts and minds of men or in the rites and cultures peculiar to particular peoples, are not destroyed; on the contrary, they are healed, elevated and perfected for the glory of God, for the humiliation of Satan and for the beatitude of men"¹⁷ (M 9).

Thus the study of relevant texts from the Council documents eventually leads us to the practical attitude toward non-Christian religions. This attitude presupposes discrimination between truth and error, between virtue and sin, and this discrimination in its turn presupposes careful investigation of non-Christian religions. The Church Fathers did all this with the methods at their disposal. If we wish to remain faithful to the tradition of the Church, we must follow their lead. We must learn from them the fundamental principles that can guide us in our attitude toward non-Christian religions. But while applying these principles we must also utilize materials and practise methods which they could not yet know.

The practical attitude toward non-Christian religions consists mainly in what the Fathers called *utilization* (χρησις, *usus justus*). Utilization connotes, (1) that the assimilated elements are made subservient to an end different from the context from which they were taken, (2) that they can be taken over because some truth is contained or hidden in them,

¹⁷ Quidquid autem veritatis et gratiae iam apud gentes quasi secreta Dei praesentia inveniebatur, a contagiis malignis liberat et Auctori suo Christo restituit, qui imperium diaboli evertit et multimodam scelerum malitiam arcet. Itaque quidquid boni in corde menteque hominum vel in propriis ritibus et culturis populorum seminatum invenitur, non tantum non perit, sed sanatur, elevatur et consummatur ad gloriam Dei, confusionem daemonis et beatitudinem hominis.

(3) that they must be reoriented in order that the truth might shine forth unimpeded. It is thus a much more deliberate process than the mere reception of influences. As a matter of fact, the Fathers, when using concepts of pagan origin, knew what they were doing and why they were justified in doing it. Similar processes of assimilation can of course be traced outside the domain of Christianity too. This shows that *chrêsis* has an anthropological basis. Nevertheless, within the Church *chrêsis* has a unique aspect which is grounded on its theological foundation.

Chrêsis is no obstacle to dialogue. On the contrary, since it makes Christian thinking easier to understand for non-Christians, it can essentially contribute to the success of dialogue. True dialogue, after all, is not non-committal talk but engagement in a common search for the truth. In practising *chrêsis*, the Christian shows to his non-Christian partner the truth he can acknowledge in his partner's way of thinking and, at the same time, the framework of reference into which he is convinced this truth must be placed in order to be safe from misuse. Clement of Alexandria certainly knew what true dialogue is, and he practised *chrêsis* profusely. Even today we still can learn from him.

The study of *chrêsis* in the history of Christianity would be an immense task. The utility of such a study for us today would be to show us what we still have to accomplish in our relations with the great religions of the world. As we stated in the beginning of this article, our situation resembles that of the Fathers in that we are, as they were, constantly faced with the reality of other religions. The Fathers knew, and we have to learn anew, that this is even the normal situation of Christianity in the world. There is, therefore, no reason for a feeling of frustration. In the Middle Ages the situation was objectively the same. But because of the lack of communication with the outside world, the Christians had simply come to overlook the fact that they were a minority among the Nations. Therefore, since Catholicism essentially lives on tradition and since the immediate past does not throw much light on our problem, would it not be necessary to seek guidance from the Fathers whose situation was so similar to ours? Would it not be necessary to study their practice of *chrêsis* in order to learn how to adapt it to our situation?

I cannot enter here into details concerning studies on *chrêsis*. I confine myself to mentioning one or two works of scholars who freed themselves from the simplistic method of tracing "influences" and who have investigated cases of what the Fathers called *chrêsis* (though these scholars did not use this term). JEAN DANÉLOU has treated the mystical theology of Gregory of Nyssa in his work, *Platonisme et théologie mystique* (revised ed., Paris, 1944; reprinted 1953). One of the main intentions of this book is precisely the demonstration of how St. Gregory, while using neo-Platonic concepts, transformed and transposed them so that they might enrich the expression of Christian truth. With a similar

intention, ENDRE VON IVÁNKA wrote his book, *Plato Christianus*, (Einsiedeln, 1964) investigating the thought of Origen, Gregory of Nyssa, Augustine, Pseudo-Dionysius, Maximus Confessor and some other authors. Even though *chrêsis* naturally was an urgent task primarily for the Christians in antiquity who were in constant contact with living paganism, it can also be applied in other cultural situations. ÉTIENNE GILSON, in his work, *L'être et l'essence*, (2nd ed., Paris, 1962) has shown how St. Thomas Aquinas, carefully weighing and screening the results of many non-Christian philosophers and of St. Augustine, arrived at his conception of being which, while indebted to the truth contained in the achievements of his non-Christian and Christian predecessors, was at the same time a perfect expression of the Christian belief regarding God and creation.

Chrêsis is not only a subject for learned investigation; it can be, and is, practised even in our day. An example of this has been presented by the American mystic THOMAS MERTON. In his work, *New Seeds of Contemplation*, (British ed., London, 1962) he has felicitously adapted from Indian metaphysics the concept of "illusory person" or "false self" (p. 26 f)¹⁸. Merton's case seems instructive because it shows, first, that today Christianity is newly aware of the fact that it coexists with pre-Christian religions; secondly, that a contemplative attitude, concentrated on the truth as such, is a prerequisite for the practice of true *chrêsis*. While keeping our mental gaze focused on the content of revelation, we must allow our discursive thinking to move in the framework of symbols, linguistic or other, which are offered by a pre-Christian religion or metaphysics. The symbols that are taken up in this process are placed into a new framework of reference. This preserves the truth that is contained in them and, to use a term from a Council text, "heals" it. The attention of the hagiographers and Fathers was certainly concentrated on the content of revelation when they tried to express this content with the aid of concepts taken from Hellenic thought. But *chrêsis* cannot always be brought about within the process of meditation. In many cases, it requires a prior thoroughgoing scrutiny of the religious or metaphysical system whose symbols are to be "utilized".

¹⁸ See also: Th. MERTON, *The New Man* (London, 1962), pp. 44 ff.

BERICHTE

DIE ZUKUNFT DER RELIGION *

von Anton Antweiler

Wenn man von der Höhe der Kölner Domtürme spricht, meint man diese bestimmten Türme mit dieser bestimmten Höhe, die beide, Türme und Höhe, als unveränderlich gewollt sind und angesehen werden. So kann man nicht von „der Zukunft der Religion“ sprechen, weil weder einhellig feststeht, was Religion ist, noch auch, daß — wie immer man sie auffaßt — sie fortbestehen wird und daß man ihre Eigenschaften vorausbestimmen oder wenigstens vorausschätzen kann. Ein anderes wäre es, von „der Religion der Zukunft“ zu sprechen. Dann wäre nämlich die Zukunft die Maßgröße, von der man prüfen könnte, ob sie auch als religiös bezeichnet werden kann. Doch nehmen wir „die Zukunft der Religion“ statt als Aussage als Frage: ist es möglich, über die Zukunft der Religion etwas auszusagen? Die Paulus-Gesellschaft hat „der Zukunft der Religion“ als Untertitel „Religion und moderne Gesellschaft“ hinzugefügt. Damit läßt sie den Grund für die Frage erkennen, wiederum als Frage: Läßt die moderne Gesellschaft es zu, daß es in Zukunft Religion gibt, geben kann, geben muß?

Die Vorträge und Aussprachen der Tagung lassen sich in zwei Gruppen unterteilen, die weder im Programm kenntlich gemacht sind noch für den Ablauf bestimmend waren, nämlich die Frage nach der Religion und die nach dem Christentum, dieses überwiegend als Katholische Kirche gemeint und verstanden.

1. Beidem, nicht als Vortrag, sondern als Diskussionsbeitrag, war der Hinweis von Prof. FRIEDRICH BECKER (München) vorgeordnet, daß man damit rechnen müsse, daß es auch an anderen Stellen des bis heute bekannten Weltalls „geistige“ Wesen geben könne, über deren Gestalt und Leistungskraft nichts aussagbar sei; deren jeweils zugeordnete „Religion“ könne als die jeweils angemessene Partnerschaft der betreffenden Wesen an der überlegenen Intelligenz oder dem überlegenen Geiste Gottes aufgefaßt werden. Das Gewicht dieser Bemerkung sehe ich darin, daß damit jeder Anspruch irdischer Wesen auf Absolutheit unmöglich gemacht wird und bestenfalls in bezug auf die irdischen Verhältnisse geltend gemacht werden kann. Grundsätzlich hätte die Bemerkung veranlassen können, sich dazu zu äußern, als was denn Geist insgesamt aufzufassen sei, ob man ihn etwa senkrecht oder waagrecht gliedern und in unterschiedlichen „Teilen“ bestimmten Wesen zuordnen könne. Doch wurde diese Anregung nicht in die späteren Überlegungen einbezogen.

Den nächstkleineren allgemeinen Bereich behandelte Prof. CRAMER (Göttingen) aus der Sicht des Biologen. Er kennzeichnete das Leben durch reproduzierende Autonomie, d. h. als fähig zur eigenständigen Erhaltung und Weitergabe der Art, sowie durch evolutionäre Teleonomie, d. h. durch geregelte Ausrichtung auf ein Ziel hin. Metaphysische Theorien jeglicher Art lehnte er zur Deutung dieses Tatbestandes ab und erklärte die Teleonomie als Überbau über die Reproduktivität als den physikalisch einzig vertretbaren Standpunkt. Divergierende Evolutionen auf anderen Planetensystemen hält er für nicht ausgeschlossen, wenn auch nicht für beweisbar, schließt aber daraus, daß ein allgemeinverbind-

* Anlässlich einer Tagung der Paulus-Gesellschaft (Bad Reichenhall, 24.—27. Sept. 1970).

liches „letztes Ziel“ unmöglich ist. Die bisher überschaubare Evolution läßt Sackgassen erkennen, die eine eindeutige Ausrichtung auf den Menschen nicht erkennen lassen. Es ist nur erkennbar, und zwar aus der Rückschau, daß es Sackgassen sind, aber nicht, weshalb es sie und gerade sie und an der jeweiligen Stelle gegeben hat; der „Mechanismus“ der Entwicklung, genauer der Teleologie, ist nicht erklärbar, auch nicht, weshalb sie im Menschen auslief. Von woher oder von „wem“ und weshalb die Teleologie gerade so und nicht anders eingerichtet wurde, darüber hat CRAMER nichts gesagt. Vielleicht ist es nicht zu gewagt zu vermuten, daß Cramer an irgendeine Form von „Zufall“ denkt, mindestens, daß er eine Antwort beim heutigen Stand des Wissens nicht für möglich hält; aber das ist nur eine Vermutung, und ich muß damit rechnen, daß sie falsch ist. An diese Evolution, die im Menschen ihr Ende erreicht hat, schließt sich heute die Manipulation an, deren Verwirklichung schon eingesetzt hat und deren Möglichkeiten unabsehbar sind. Sie erfordern eine „neue Askese“, eine Beschränkung aller Menschen auf das dem einzelnen und der Menschheit Zuträgliche. Denn überdimensionierter Ausgleich des Mangels kann und wird tödlich sein. Weg und Kraft zu dieser Beschränkung aller, wirklich „aller“, kann nicht von der Naturwissenschaft angeboten werden. Cramer verzichtete darauf, von Gott, Glaube und Religion zu sprechen, forderte aber eine neue Religiosität mit neuer Askese. Damit war deutlich geworden, daß die bisherigen Auffassungen darüber nicht mehr brauchbar sind.

Den nächstengeren Bereich, den menschlichen, behandelte vom Soziologischen her Prof. LUCKMANN (Frankfurt). Er fragte danach, inwieweit die Frage nach der Zukunft sinnvoll beantwortbar sei, und stellte fest, daß es nicht möglich ist, das auf Grund der Kenntnis des Vergangenen zu tun. Denn Geschichtsforschung ist dem Typus nach dasselbe wie Zukunftsforschung: Deutung höchst unzulänglich bekannter Einzelheiten und Zusammenhänge im Hinblick auf das Gegenwärtige, noch dadurch verundeutlicht, daß alledem mythologische Fakten zugrunde liegen. Klagen über den Verfall von Religion oder Widerstand gegen Emanzipation von Religion haben eine gemeinsame Wurzel: man verkennt, daß das substantivische Deuten, gebunden an Gegenstände (Gott, Schöpfung, Geist, Seele) jetzt ersetzt werden muß durch die funktionale Bestimmung: durch Einordnen in das Übergreifende der sich überlagernden menschlichen Gesellschaften, kurz: durch Sozialisierung, die hier nur so, nicht also etwa als Güterumverteilung, zu verstehen ist. Der Übergang von der substantivischen zur funktionalen Deutung ist deswegen notwendig, weil heute die bestehenden Hochkulturen durch die moderne Gesellschaft ebenso abgelöst werden, wie die archaischen Kulturen durch die Hochkulturen abgelöst wurden. Die Zukunft erfordert ein Zusammenwachsen aller bisherigen Religionsformen in einer übergreifenden Einheit, die der umfassenden Einheit der menschlichen Gesellschaft zugeordnet ist. Man könnte den Gedanken Cramers anders ausdrücken: Das Zeitalter, daß die Religion Erkenntnisse über Gegenstände vermittelt, ist vorbei, ob das nun Gott oder die Welt oder das Leben oder den Menschen oder die Materie oder der Geist ist; Religion hat die Gesinnung aufzuzeigen, zu vermitteln, zu kräftigen, welche die Menschen in den Stand setzt, sich als einzelner auszuformen und als Gesamtheit zu bestehen. Für alle Begriffe, deren sie dazu bedarf, ist sie auf die Fachwissenschaften angewiesen.

Man erkennt: Welt, Leben, Mensch sind in der gehörigen, eindringlichen Sachfolge, wenn auch nicht in der dazu passenden zeitlichen Folge, abgehandelt und daraufhin befragt worden, wie sie sich zur Religion verhalten oder diese sich zu ihnen verhält.

2. Die zweite Gruppe befaßte sich mit dem Christentum und bei ihm wieder vorwiegend mit der Katholischen Kirche.

Dr. H. Link (Tübingen) behandelte „die Geschichte Jesu' als Modell für moderne Protestbewegungen“. Davon ausgehend, daß der Religiöse sich auf etwas Maßgebendes bezieht, bezeichnete er als für das Christentum einzig Maßgebende die Gestalt Jesu', die ein einmaliges Datum innerhalb der Geschichte und das einzige Eigentümliche des Christentums ist. Sie gilt es neu zu entdecken. Damit ist gemeint, daß sie von allen Krusten des Theoretisierens und Dogmatisierens sowie des Regelns, etwa in Recht, Liturgie und Frömmigkeit, zu befreien ist. Sie muß neu gesehen und in diesem Sinne neu entdeckt werden; man muß unbefangen genug werden, um sehen zu können, was denn das Eigentümliche des Christentums ist und was es für die Zukunft bedeuten kann, oder anders: um entscheiden zu können, ob es noch lebensfähig und lebenswürdig ist. Link verdeutlichte das — einseitig, wie er selbst betonte — an dem, was Jesus mit den heutigen Protestierern aller Arten gemeinsam hat, und an dem, was ihn von ihnen unterscheidet, und wies das an einer Reihe von Einzügen nach. Als entscheidend bezeichnete Link den Impuls Jesu' zur Diesseitigkeit, der aber zu jeder Zeit neu interpretiert werden muß. Versagt das Christentum darin heute, ist es in Gefahr aus dem Strom des Lebens, der Geschichte, der Zukunft auszuschneiden. Keinesfalls dürfe man in Transzendenz und Reglementierung flüchten, sondern man müsse sich der Herausforderung stellen, die in Jesus geschichtsmächtig geworden ist. Alle Wenn und Aber versteckter Feigheit, unausgesprochener Angst, verheimlichter Machtgier, belangloser Geistigkeit und blutleerer Frömmigkeit hat Link beiseitegelassen und nach dem gefragt, „was allein notwendig ist“.

Prof. SCHLETTE (Bonn) behandelte in *Religion und Zynismus* Machtanspruch und Machtausübung von einem Gesichtspunkt aus, der ebenso erhellend wie erschreckend war. Unerbittlich zeigte er, wie weitreichend, tiefgreifend und ausdauernd der Zynismus innerhalb der katholischen Kirche intellektualistisch, pastoral-pädagogisch und politisch wirksam war und ist, und verstand ihn als eine Pervertierung von Glauben und Hoffen, herausgewachsen aus Macht und Hochmut, die sich zur Verachtung gesteigert haben. Zu überwinden ist er, so fordert SCHLETTE, dadurch, daß das Sakralkönigtum durch Brüderlichkeit ersetzt wird, daß die Kompetenz der Amtskirche eingeschränkt und genau umgrenzt wird, daß man nach neuen Formen menschlicher Freundschaft sucht und das alles dadurch zu erreichen strebt, daß man aufklärt, belehrt, erzieht, bildet — wie immer man es nennen mag. In der Aussprache klärte sich, daß die Gefahr des Zynismus grundsätzlich nicht beseitigt werden kann, daß es aber Aufgabe des Christentums sein muß, in der Bekämpfung des Zynismus vorbildlich zu sein.

Dr. MASSING (Frankfurt) sprach über *Disfunktionalität der institutionalisierten Religion heute für individuelle Lebensorientierung und gesellschaftliche Emanzipation*. Er fragte danach, weshalb die Kirche heute so unwirksam ist, und fand den Grund dafür darin, daß die „Organisationslogik“ der Kirche falsch ist, weil die Kirche als autoritäre die Vorbereitung von Entscheidungen durch Diskussion ablehnt, weil sie Selbstbestätigung honoriert, auch wenn sie dürftig oder falsch ist, weil sie Klerikerkultur und Laienkultur streng trennt und weil sie Theologen und Juristen das Entscheidungsmonopol einräumt. Massing fordert, daß man auf „die Einübung diffuser Existenzangst und eines sekundären Sündenbewußtseins angesichts eines strafenden Gottes“ verzichtet, daß man durch vorbehaltlose Information alle angemessen beteiligt und dadurch unnötige Verzögerungen, Verfälschungen und Proteste überflüssig macht.

Das Thema von Prof. MÜLLER-MARKUS (Gunten/Schweiz) *Das Überleben der Kirche in der technisierten Gesellschaft* ließ höchstens vermuten, daß MÜLLER-MARKUS für die Zukunft der Kirche, gemeint als katholischer Kirche, fürchtet, aber bei weitem nicht erkennen, wie tief seine Sorge um die Kirche, wie aufwühlend seine Erfahrungen, wie umfassend seine Überlegungen und wie entschlossen seine Haltung und Vorschläge zur Gesundung der Kirche waren. Denn davon ging MÜLLER-MARKUS aus: die Kirche ist krank, und zwar deswegen, weil „die grundlegende Zielvorstellung der Kirche und ihr bewußtes Handeln“ weit auseinanderklaffen. Für die Kirche darf die Wahrheit nicht in Formeln liegen, sondern muß sich im Tun bewähren, wozu schöpferische Freiheit in der Nachfolge Christi notwendige und hinreichende Bedingung ist. Daß dem nicht mehr, und schon lange nicht mehr, so ist, liegt daran, daß „an die Stelle des metaphysischen Selbst als mystischem Leib Christi das physische Kollektiv der Interessen getreten ist“. Deswegen hat die Kirche den Anschluß an die Naturwissenschaft, an die menschliche Freiheit der Neuzeit und an die soziale Emanzipation verfehlt — um der Macht willen. „Am Anfang eines Jahrtausends, wo die apokalyptischen Gewitter: Hunger, Informationstod, Energietod und Krieg am Horizont stehen“, helfen weder Traditionalismus noch Progressismus, sondern einzig die Sammlung unter dem Banner Christi, als „Nachfolge bis zur Selbstpreisgabe“. — Die erfahrungs- und erkenntnistätig wohl unterbaute mystisch-prophetische Vision war von solcher Kraft und Eindringlichkeit, daß die Versammlung zunehmend mehr in zeitlose Feierlichkeit hinaufgehoben wurde, aber auch von solcher Einzigartigkeit, daß die Versammlung darauf verzichtete, in sonst üblicher Weise zu einzelner Stellung zu nehmen; nur mit Bewegung und Achtung und Ehrfurcht konnte man sich dem Zeugnis eines Mannes lauschend hingeben, für den Christus sein Leben geworden war, der nicht mehr als Selbst lebte, sondern Christus in ihm. Dennoch schließt und schloß das nicht aus, daß bedrückende Fragen bleiben: Was ist mit denen, die nicht an Gott glauben? Wie ist es möglich, eine solche Gesinnung zu wecken und zur Grundlage einer Gemeinschaft zu machen? Wie bringt man die Menschen dazu, so inbrünstig von einer beinahe unheimlichen Transzendenz überzeugt zu sein? Inwieweit braucht der Mensch oder die Welt das Böse, um das Gute zu erreichen? Diese Fragen mußten stehenbleiben, machten aber nur um so deutlicher, welch ein Gipfel an Glauben und Frömmigkeit aufgeleuchtet war und in welcher Höhe.

Wie bei den Darlegungen über die Religion so gilt auch bei denen über Christentum und Kirche, daß die sachliche Folge nicht der zeitlichen der Tagung entspricht, daß sie aber ein Ganzes ergeben, das eindrucksvoll ist.

3. Zusammenfassend läßt sich, zugleich rückblickend wie vorwärtsblickend, sagen: — Die Teilnehmer haben nicht, wie oft auf Tagungen, aus Eitelkeit, Schmeichelei, Ehrgeiz, Berechnung oder anderen Gründen sich voreinander verstedt oder an den Dingen vorbeigeredet. Sie haben sich vielmehr bemüht, möglichst klar zu sagen, was sie dachten und erstrebten und gerade dadurch ihre Achtung voreinander und ihre Gemeinsamkeit im Einsatz für eine große Aufgabe bewiesen. Das schließt nicht aus, daß einiges nicht hätte gesagt zu werden brauchen und manches auch kürzer zu fassen gewesen wäre. — Die Unterschiede waren klar erkennbar: im Ansatz oder Ausgangspunkt, im Bereich und Umfang der Erfahrung, in der Klarheit und Gliederung der gedanklichen Durchdringung, in der Tiefe und dem Zugriff der zusammenfassenden Kraft, in dem Anspruch an Geschlossenheit, Offenheit, Festigkeit, Dauer, in dem Einbringen von Ein-

sicht, Handlung, Gemüt, in der Forderung zur Stellungnahme, in Verteilung und Gewicht der Wertung, in Erwartungen und Wünschen, in Behinderung und Enttäuschung. Viel guter Wille, viel Einsatz und viel Bekennermut wurden erkennbar und verband die Teilnehmer.

Bemerkenswert ist, wie wenig von Gott, Offenbarung, Glaube, Gnade, Geist, Natur, Ziel, Transzendenz gesprochen wurde, vielleicht deswegen, weil man spürte, daß die Zeit dafür noch nicht reif war; vielleicht deswegen, weil Scheu zurückhielt, sich dazu zu äußern; vielleicht deswegen, um die vorhandene Einmütigkeit nicht zu gefährden oder zu zerstören. Auch die Grundlagen blieben unscharf: die Auffassung über die Stellung des Menschen in der irdischen und kosmischen Entwicklung, die Umschreibung von Religion, die Möglichkeit und Notwendigkeit von Glauben.

Als Versäumnisse kann man es bezeichnen, daß manches nicht ausgetragen, ja nicht einmal angepackt wurde: so der Hinweis von Prof. BECKER auf mögliche kosmische Verteilung göttlichen Geistes; so der Aufweis von Prof. CRAMER über den Bereich des Lebendigen, innerhalb dessen man sich rasch auf den Menschen festlegte, ohne auch der dringenden Frage nachzugehen, ob nicht der Geist, mindestens des Menschen, nur ein Epiphänomen ist; so der Nachdruck, den Prof. LUCKMANN auf die Sozialisierbarkeit legte, eine Leitlinie, der man nicht folgte; so der Vorschlag, die Auffassung der Religion von den Grundphänomenen des Menschen her zu entwickeln. Manchmal fehlte es an Mut zum Weglassen, und manchem fiel es schwer, unter dem einen das viele zu sehen oder über dem vielen das eine.

Wohl geschlossene Einmütigkeit herrschte darüber, daß Religion und Kirche anders aufgefaßt werden müßten als es heute der Fall ist. Vielfältig war, was man an der Kirche feststellte und beklagte: daß sie krank, belanglos, herrschsüchtig, entartet, nachzüglerisch, gesellschaftsabhängig, änderungsbedürftig von außen her, verräterisch an sich selbst sei. Aber ebenso einmütig war das Verlangen danach, Klarheit und Ordnung in das Verworrene und Verfehlte zu bringen — um des Menschen willen, um des Gottes willen, der den Menschen erschaffen hat, um es in der bisherigen Sprechweise zu sagen.

Trotz der vielen Unterschiede ergab sich, ungewollt, ein gemeinsamer Kern, der nicht ausgesprochen wurde, den aufzuzeigen aber an Hand der Anfragen nicht schwer ist. Religion und Religiosität haben sich auch und unaufhebbar nach dem zu richten, was an Entwicklung außerhalb der Kirche und zum Teil gegen die Kirche geleistet wurde; das Religiöse im bisherigen Verstande ist einzuschränken oder aufzuheben zugunsten des Säkularen im neuen Verstande; eine neue Askese als Form der Lebensauffassung und Lebensführung ist erforderlich und unentbehrlich; die Eingliederung des Menschen in Gesellschaft, Lebendiges, Erde, Kosmos ist nachdrücklicher zu bedenken und zu betätigen; ein möglichst umfassender Konsens ist für das Fortbestehen der Menschheit unerläßlich; die Lebensorientierung muß in möglichst großem Umfang durch angemessene Information ermöglicht werden; die unaufhebbarsten Unterschiede unter den Menschen dürfen nicht zu Macht und Verachtung, zu Ausbeutung und Erniedrigung mißbraucht werden; Religion muß das Leben ordnen helfen.

Setzt man bei diesen letzten Gedanken ein und versucht man, das Vorgelegte einzubringen, so kann man versuchen, eine hinreichend genaue Beschreibung von Religion vorzuschlagen. Zwar hat man sich teils entschlossen dagegen gewehrt, Religion zu definieren, teils nicht ungern es hingehen lassen, daß man darauf verzichtete, dennoch muß der Versuch gewagt werden. Wenn es auch unmöglich ist, jedes Wort eindeutig zu umgrenzen, und wenn es auch notwendig ist, für

jede genauere Umschreibung einen Wortvorrat vorauszusetzen, in den man einfach hineinzuspringen hat, und wenn es auch zutrifft, daß einer die Beschreibung eines Wortes durch einen anderen nur dann verstehen kann, wenn er mindestens dessen Wortvorrat anerkennt, so kommt man dennoch nicht daran vorbei, möglichst genau anzugeben, wovon man spricht, damit man Marktforschung und Käfersammlung, Kopf und Fuß, Schwachstrom und Starkstrom auseinanderhalten kann, obwohl keines von alledem so deutlich bestimmt werden kann wie die 2 als das arithmetische Mittel zwischen 1 und 3. So sei es denn mit dem Wort, wenn man will, mit dem Begriff Religion versucht.

Religion will ein Dreifaches: sie will helfen, das „Leben“ zu erfahren und zu verstehen und endlich auszurichten. Zum „Leben“ gehört alles, was greifbar und erlebbar ist, vom Zahnschmerz bis zum Staunen über den Kosmos, von der Verzauberung der Liebe bis zum Erschauern über die Verruchtheit. „Erfahren“ umschließt alles, dessen sich der Mensch bedient, um an Dinge und Vorgänge heranzukommen. Zum „Deuten und Verstehen“ gehört alles, wessen einer bedarf, um einen Sinn zu finden oder wenigstens zu ahnen, insbesondere die Grenzen zu finden und anzunehmen, das Leid zu tragen oder vielleicht zu wünschen, das Böse einzuordnen, zu überwinden oder wenigstens gelten zu lassen. Aus alledem ergibt sich, wie sich einer, der sich darum bemüht, auszurichten gehalten ist, wenn anders nicht alles irres Chaos und zynischer Hohn sein soll.

Prof. SCHÄFER formulierte kurz: Religion soll das Leben ordnen. Will man das deutlich machen und die Richtpunkte und Bereiche erkennen lassen, kann man sagen: Religion ist die bestmögliche Einordnung des Menschen in das letzt-erreichbare Ordnungsgefüge der Wirklichkeit. — Inwieweit diese Umschreibung, wenn man will Definition, hinreicht, um die bisher bekannten Formen und auch die zu suchende neue Form der Religion deutlich zu machen und gegen alles andere Vergleichbare abzuheben, bedürfte einer Darlegung, die jenseits der vorliegenden Darstellung liegt.

Abschließend: auf Grund einer Arbeit vergangener und jetziger Forscher, deren Umfang an Geist, Härte und Dauer auch für den Fachmann kaum abzuschätzen ist, vermochten die Teilnehmer der Tagung die Bereiche deutlich und die Richtpunkte sichtbar zu machen, die für eine künftige Auffassung der Religion maßgebend sein müssen. Was noch zu tun bleibt, ist erstens, alles auszuscheiden, was mit einem geläuterten Verständnis von Religion unvereinbar ist; zweitens, die noch bleibenden oder neu hinzukommenden Auffassungen und Verhaltensweisen denjenigen Gruppen zuzuordnen, denen sie angemessen sind; drittens, aus diesen Auffassungen und Verhaltensweisen diejenigen herauszufiltern, die für eine möglichst große Zahl von Menschen mit möglichst großer Reife für eine möglichst lange Dauer als verbindlich anerkannt werden können oder sogar müssen. Unaufhebbar wird für immer die Bedingung bleiben, daß die Auffassungen und Verhaltensweisen veränderlich bleiben müssen. — Die Frage, ob Religion die entscheidende Führungs- oder Inspirationskraft sein kann und sein wird, oder ob sie eine mitwachsende Begleit- oder Hilfserscheinung sein wird, ist eine Frage, deren Härte man nur schwer wird ermesen können. Sie entspricht der schon genannten Frage danach, ob Geist ein Grundphänomen oder Epiphänomen ist — eine Schicksalsfrage für die Wesensbestimmung oder Selbsteinschätzung des Menschen.

POLITIK UND RELIGION IN SYRIEN IM 19. JAHRHUNDERT

Zu einigen neuen Büchern

von Winfried Baumgart

Noch 1963 konnte der amerikanische Historiker RODERIC H. DAVISON mit Recht feststellen, daß die Erforschung der türkischen Reformbewegung im 19. Jh., die ihren sichtbaren Höhepunkt in dem Erlaß der ersten türkischen Verfassung 1876 erreichte und in der Größe ihrer Aufgaben und Ziele (Öffnung eines von islamischer Kultur geprägten Reiches für die geistigen und zivilisatorischen Fortschritte des europäischen Abendlandes) mit dem Reformprogramm des Zarenreiches im 19. Jh. vergleichbar ist, erst in den Kinderschuhen stecke. Er selbst hatte in einem großen Entwurf versucht, die Grundzüge der Reformbewegung (türkisch: Tansimat) zwischen dem ersten Reformedikt von 1839 (Hatt-ı Şerif Rişad Paşas) und der Verfassung von 1876 herauszuarbeiten¹. Darin hatte er erklärt, daß es in mancherlei Hinsicht überhaupt erst noch der Grundlagenforschung bedürfe, da in vielen Fällen nicht einmal der Ereignisverlauf bekannt sei². — Schon einige Jahre nach dem Erscheinen des programmatischen Buches Davisons läßt sich eine erfreuliche Zwischenbilanz der historischen Forschung auf diesem Gebiet ziehen. Die angelsächsische Geschichtswissenschaft und Orientalistik haben in der Aufhellung der Tansimat-Periode eindeutig die Führung inne. Kurz hintereinander sind drei Bücher erschienen, die sich unter verschiedenen Aspekten mit der Geschichte einer wichtigen Provinz des ottomanischen Reiches im 19. Jh., mit Syrien, das geographisch damals das Gebiet zwischen Euphrat und Mittelmeer, Alexandrette und Akaba umfaßte, beschäftigen.

1. MOSHE MA'oz geht in seiner Untersuchung³ den Auswirkungen der ottomanischen Reformen auf Syrien im Sultanat 'Abd ul-Medşids I. (1839—61) nach. Außer den gedruckten europäischen und arabischen Quellen hat er mit großem Gewinn eine von der Forschung bislang vernachlässigte Quellengattung, die Berichte der europäischen Konsulate in Syrien (vornehmlich der englischen), ausgeschöpft. — Das Hauptziel, das der große türkische Reformler Reşid mit der ersten Reformmaßnahme, dem Edikt (Hatt-ı Şerif) von Gülhane 1839, eine Art Grundrechtscharta für die Untertanen des Reiches, verfolgte, war, das ottomanische Reich in einen modernen zentralistischen Staat umzuwandeln und über die halbautonomen und faktisch unabhängigen Provinzen eine feste Kontrolle auszuüben. — Ein weiterer wichtiger Punkt im Reformprogramm war die soziale

¹ *Reform in the Ottoman Empire 1856—1876* (Princeton 1963).

² Ein grundlegendes Werk über die Symbiose von islamischer Kultur und westlicher Zivilisation war zwei Jahre zuvor erschienen: BERNARD LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey* (London 1961, ²1968). Für den Zusammenhang wichtig ferner: ŞERIF MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (= Princeton Oriental Studies, 21) (Princeton 1962). — Weitere Lit. in meinem Forschungsbericht: Probleme der Krimkriegsforschung. Ein Bericht über die Literatur des letzten Jahrzehnts (1961—1970). In: *Jahrbücher f. Gesch. Osteuropas* 19 (1971).

³ *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840—1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society* (Oxford 1968). — Vgl. die Besprechung von J. HAJJAR S. 143 dieses Heftes (Red.).

und rechtliche Gleichstellung der nichtmohammedanischen Bevölkerungsteile (Rajahs; in Syrien Christen und Juden) mit den Mohammedanern. Die Integration der christlichen Minderheit in das mohammedanische Reich, dem Buchstaben nach in verschiedenen Edikten vollzogen, stieß in der Praxis auf die größten Schwierigkeiten, da sie nichts weniger als den radikalen Bruch mit der Vergangenheit, in der die Rajahs Untertanen zweiter Ordnung waren, bedeutete. Die Christenmassaker in Aleppo 1850, in Nablus 1856 und Damaskus 1860, die an die Judenpogrome des zaristischen Rußland erinnern, entstanden aus der Abwehrstellung der Muslims gegen die Gleichberechtigung der Christen, die ihre neuerrungenen Rechte, wie z. B. Konsulatsberichte über Ausschreitungen in Aleppo deutlich machen, in für die Muslims aufreizender Weise zur Schau trugen (Prozessionen, Glockenläuten, Kirchenbauten etc.). Die Gleichstellung, wie sie im religiösen Sektor und im wirtschaftlichen Bereich tatsächlich weitgehend vollzogen wurde, erstreckte sich in der Praxis indes nicht auf das Gebiet des Sozialen und Politischen: Das Verbot des Waffentragens für Christen blieb bestehen; für die Freistellung vom Wehrdienst mußten die Christen eine Steuer entrichten; auch wurde der Strafvollzug bei Mohammedanern und Christen weiterhin unterschiedlich gehandhabt; und schließlich widersprach die Unterrepräsentation der Rajahs in den Selbstverwaltungskörperschaften den Reformedikten. Immerhin wurden alle diese Diskriminierungen, außer der Verpflichtung zur Entrichtung des Wehrgeldes, durch den zweiten großen Reformenerlaß, den Hatt-ı Humayun vom 18. Februar 1856 aufgehoben. — Als Fazit der Untersuchung MA'oz' darf festgehalten werden, daß in den ersten zwei Jahrzehnten des Tansimat in Syrien der Widerstand der lokalen zentrifugalen Kräfte untergraben und die Grundlagen für eine direkte türkische Herrschaft gelegt wurden. Unser Bild von dem allmählichen unaufhaltsamen inneren Zerfall des ottomanischen Reiches im 19. Jh. bedarf, was den untersuchten Bereich angeht, der Revision.

2. DEREK HOPWOOD untersucht in seiner Arbeit⁴, die wie diejenige MA'oz' aus einer Oxforder Dissertation hervorgegangen ist, den Einfluß, den Rußland zwischen 1843 und dem Ersten Weltkrieg in Syrien ausgeübt hat. Auf zwei Ebenen versuchte Rußland, seinen Einfluß geltend zu machen: auf politischer und auf kirchlich-religiöser. Seit den vierziger Jahren wurden in größeren Orten russische Konsulate errichtet, die die günstigsten Ansatzpunkte zur Ausbreitung politischen Einflusses boten. Andere Versuche, wie derjenige des Großfürsten Konstantin Nikolaevič, ein Schiffstransportunternehmen im östlichen Mittelmeer als Konkurrenz zur französischen *Société Maritime de Messageries Impériales* und zum *Österreichischen Lloyd* zu unterhalten, wirkten in die gleiche Richtung. Obwohl St. Petersburg im 19. Jh. in Syrien keine festumrissenen politischen Pläne verfolgte, kann Hopwood doch feststellen, daß das allgemeine Ziel, das russische Prestige aufzurichten und zu pflegen, erreicht wurde. — Anders war es auf kirchlich-religiösem Gebiet. Die zahlreichen Kriege Rußlands mit dem ottomanischen Reich im 18. und 19. Jh. wurden stets auch um religiöser Fragen willen geführt (Anspruch Rußlands auf Schutz der orthodoxen Christen, wie er am folgenreichsten im Vertrag von Küçük-Kainardža 1774 aufgestellt worden war), und noch der unmittelbare Anlaß zum Krimkrieg war der Streit zwischen Orthodoxen und Christen um Besitz und Verwaltung der Heiligen Stätten in

⁴ *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843—1914*. Church and Politics in the Near East (Oxford University Press/London 1969).

Jerusalem gewesen; doch stand am Ende, was Syrien angeht, kein dem politischen vergleichbarer Erfolg der russischen Einflußnahme. Zum einen wurde mit der Entsendung von Missionaren und besonders durch die unkanonische Wahl eines russischen Bischofs für Jerusalem 1858 die Spannung zu den Griechisch-Orthodoxen erhöht, so daß die Missionstätigkeit unter der arabischen Bevölkerung, im Gegensatz zu den Bemühungen katholischer und auch protestantischer (anglikanischer) Missionare, Schaden litt; zum andern wurde die Tendenz vom religiös bestimmten zum säkularisierten Leben durch die Errichtung russischer Schulen (durch die Orthodoxe Palästina-Gesellschaft), in denen viel mehr die Werke Gogols, Čechovs, Dostoevskijs u. a. gelesen wurden als solche über Kirchengeschichte, eher gefördert als gehemmt.

3. Bereits fünf Jahre nachdem der in den USA lehrende Forscher A. L. TIBAWI 1961 eine Studie über die Tätigkeit britischer Missionare in Palästina im 19. Jh. vorgelegt hatte⁵, ist von ihm eine entsprechende Untersuchung über die amerikanische Syrien-Mission erschienen⁶. T. hat neben der Literatur eine erstaunliche Fülle unveröffentlichter Quellen verarbeitet: u. a. Akten des Nationalhistorischen Archivs in Kairo und des Nationalarchivs in Washington, französische und englische Konsulatsberichte und die Archivalien der für die amerikanische Auslandsmission zuständigen Behörde in der Heimat: des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1819—70) und des *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.* (ab 1870). Die methodische Sauberkeit der Untersuchung wird gerade an der kritischen Verwendung der zuletzt genannten Quellen sehr deutlich: TIBAWI prüft ihren Ausgewert, selbst wenn es um statistische Angaben geht, stets an den sonst erreichbaren Quellen nach. Es ergibt sich, daß die Berichterstattung der Syrien-Mission insofern unzuverlässig ist, als sie geneigt war, ihre eigenen Erfolge überzubewerten. — Die Veröffentlichung hat in Aufbau und Stil mancherlei Merkmale eines Handbuchs und ist daher und wegen der kritischen Verarbeitung aller erreichbaren Quellen als ein zuverlässiges Nachschlagewerk (vgl. das detaillierte Inhaltsverzeichnis und das Register) für Fragen der amerikanischen Mission im Nahen Osten des 19. Jh. anzusehen. Amerikanische Einflüsse nichtkultureller Art, vor allem die politischen und kommerziellen, bleiben bewußt ausgeklammert und werden nur am Rande berührt. — Die amerikanische Mission im ottomanischen Reich faßte zu Beginn der zwanziger Jahre des 19. Jh. in der türkischen Provinz Syrien Fuß und schaffte sich in Beirut das Zentrum für ihre Tätigkeit. Erst nach rund zweieinhalb Jahrzehnten mühevoller vorbereitender Arbeit gelang es, eine bescheidene Kirchenorganisation ins Leben zu rufen und die protestantische Version der Bibel vollständig ins Arabische zu übersetzen. In der zweiten Jahrhunderthälfte, die eigentliche Zeit ihrer Entfaltung, erreichte sie ihren größten — und einzigen — Triumph: die Gründung des Syrischen Protestantischen Kollegs (1866), aus der später die noch heute bestehende *American University of Beirut* hervorgegangen ist. Ihr gegenüber nehmen sich die anderen Ergebnisse der amerikanischen Mission recht bescheiden aus. Von Massen-

⁵ *British Interests in Palestine 1800—1901. A Study of Religious and Educational Enterprise* (Oxford 1961).

⁶ *American Interests in Syria 1800—1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work* (Oxford University Press/London 1966). — Vgl. seine zusammenfassende Darstellung der Tansimatperiode in Syrien: A. L. TIBAWI, *A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine* (London 1969) 94—120.

bekehrungen kann trotz gelegentlicher enthusiastischer Berichterstattung zu keinem Zeitpunkt die Rede sein: Die Zahl von 1542 eingeborenen Protestanten 1881 darf als zuverlässig gelten und vermittelt eine Vorstellung von den geringen Bekehrungserfolgen.

Die Gründe dafür sind in verschiedenen Umständen zu suchen. Grundsätzlich sah sich die amerikanische Mission vor ein Problem gestellt, mit dem jegliche Heidenmission konfrontiert wird: ob und in welchem Maße in einer Gesellschaft von Analphabeten der religiösen Unterweisung oder der Vermittlung weltlicher Bildung Priorität einzuräumen sei. Aus der Studie TIBAWIS geht eindeutig hervor, daß der ursprünglich der Mission gegebene Auftrag, "the recovery of the world for God" (14), allmählich aufgegeben wurde. Die Gründung und Leitung von Schulen verdrängten immer mehr die Verkündigung des Wortes Gottes — eine der russischen Missionstätigkeit entsprechende Entwicklung. Hinzukommt, daß der Nahe Osten angesichts einer Vielzahl anderer christlicher Missionen — Britische Syrien-Mission, Mission der Free Church of Scotland, der deutschen Diakonissen, der Jesuiten, um nur einige zu nennen — von Anfang an kein fruchtbares Missionsgebiet war. Der Eindruck, den der oft in kleinliche Streitereien ausartende Konkurrenzkampf der einzelnen Missionsgesellschaften vermittelt, ist, daß die amerikanische Missionstätigkeit "the creation of a new sect in a sectarian society" war (309). — Ein weiterer Grund, der die amerikanische Mission in sehr enge Betätigungsgrenzen verwies, lag in der Rechtsstruktur des ottomanischen Reiches. Nach islamischem Gesetz (*šari'a*) über Apostasie konnte über einen zum Christentum übergetretenen Mohammedaner die Todesstrafe verhängt werden. Bekehrungsversuche unter dem mohammedanischen Teil der Reichsbevölkerung mußten als Angriff auf die Staatsreligion, den Grundpfeiler der ottomanischen Reichsordnung, angesehen werden. Die amerikanische Mission beschränkte sich daher entgegen der ursprünglichen Absicht auf Missionierung unter den Griechisch-Orthodoxen, in geringerem Maße unter der Sekte der Drusen und den Juden. Hier wurde sie überdies in der zweiten Jahrhunderthälfte durch die Konkurrenz der russischen Mission noch mehr eingengt. Streng genommen hatte die amerikanische Mission in Syrien auch keinerlei Rechtsstatus im ottomanischen Reich, weshalb der starke Arm des amerikanischen Staates ihr nur bedingt Schutz gewähren konnte. Doch verhielten sich die ottomanischen Behörden solange passiv und neutral, als die Mission ihre Tätigkeit nur unter Nichtmohammedanern, die in ihren einzelnen Gruppen (Christen, Juden etc.) nach islamischem Gesetz untereinander völlig gleichberechtigt waren und von Staats wegen unterschiedslos behandelt wurden, ausübte. In den erwähnten Reformedikten, besonders dem Hatt-ı Humayun von 1856 sah die amerikanische Mission nun aber die Handhabe (wie übrigens auch die anderen Missionsgesellschaften), sich der auferlegten Fesseln allmählich zu entledigen und ihre Tätigkeit auch in die mohammedanischen Bevölkerungsteile hineinzutragen.

Das Fazit, das aus der Untersuchung der Beziehungen zwischen ottomanischer Regierung und der amerikanischen Mission in der zweiten Hälfte des 19. Jh. zu ziehen ist, daß nämlich die Gegnerschaft der Mission zum ottomanischen Herrschaftssystem um so prononcierter wurde, je liberaler sich dieses System gestaltete und je mehr es sich auf Grund der Reformedikte europäisierte — dieses Ergebnis erscheint auf den ersten Blick paradox, erklärt sich aber daraus, daß die Mission sich erst allmählich zu der gedanklichen Konsequenz durchgerungen hat, daß ihre Tätigkeit logischerweise den Zusammenbruch des ottomanischen Reiches und all dessen, wofür es stand, erstreben und zur Folge haben müsse. Unter diesem

Aspekt war die Gegnerschaft zum ottomanischen Staat unausweichlich, gleichgültig ob das Reich Toleranz übte oder nicht. Die Missionare mußten für den Sturz des Reiches beten und beten lassen. Es ist daher nur zu verständlich, daß die ottomanischen Behörden angesichts des christlichen Anspruchs auf Missionierung auch unter dem mohammedanischen Teil der Bevölkerung des Reichs zu Reaktionen herausgefordert wurden, die zu Christenverfolgungen ausarten konnten⁷. Angesichts der vielfältigen Beschränkung der Religions- und Gewissensfreiheit im Europa des 19. Jh. ist dem Urteil des britischen Gesandten in Konstantinopel, SIR HENRY BULWER LYTTON (1864) zuzustimmen: "Looking at things reasonably, it is but just that this government is about the most tolerant in Europe. Protestants enjoy greater freedom in it [the Ottoman Empire] than they do in almost any Catholic country" (173).

Den Studien MA'oz', HOPWOODS und TIBAWIS ist es zu verdanken, daß der Blick der Forschung nicht mehr wie bisher nur auf dem Herzstück des ottomanischen Reiches, der Türkei, und auf den Gebieten des Balkans haftet, sondern nun auch in besonderem Maße auf die arabischen Provinzen gelenkt wird.

⁷ Über die mit den Christenmassakern in Damaskus 1860 zusammenhängenden Fragen der internationalen Politik vgl. M. T. PANČENKOVA, *Politika Francii na Bližnem Vostoke i sirijskaja ekspedicija 1860—1861* (Moskau 1966); TIBAWI, *American Interests* ... 121—147.

LITERATURBERICHT

von Werner Promper

Unter diesem Titel wird regelmäßig hingewiesen auf Veröffentlichungen über missionswissenschaftliche Probleme in Zeitschriften und Sammelwerken, die nicht ausschließlich missionswissenschaftlich ausgerichtet sind. Vollständigkeit wird dabei nicht angestrebt. Die Hinweise auf Literatur zu neueren kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika bleiben künftighin eigenen Berichten vorbehalten (vgl. ZMR 1970, 200—211).

M. ANCEL, *Instellingen en missionaire aanwezigheid van de Kerk*: Diocesaan Tijdschrift Hasselt 2 (Hasselt, Belgien 1969) 258—268

J. ANGERHAUSEN, *Die Arme ausgebreitet*. Ansprache vor dem Deutschen Kath. Missionsrat (Würzburg, 26. 6. 1969): Ordens-Korrespondenz 10 (Köln 1969) 431—436

P. ARRUPPE, *Die Situation der katholischen Kirche in der Welt*. Katholikentagsrede (Trier, 10. 9. 1970): Herder-Korr. 24 (1970) 525—529

Th. VAN ASTEN, *Die Bedeutung der Einzelinitiativen für die Arbeit der Missionare und die Koordinierung der Missionshilfe in der Heimat*: Ordens-Korrespondenz 10 (Köln 1969) 449—472

A. J. VAN DER BENT, *Der „Dialog“ des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Menschen anderer Religionen und Ideologien*: Internationale Dialog-Zeitschrift 4 (Freiburg 1971), H. 1

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den portugiesischen Kolonien (Von einer Arbeitsgruppe von Exil-Portugiesen): Idoc, Nr. 10 (Kevelaer-Stuttgart, Jan. 1971) 5—12

- Erste Bilanz der Fernostreise des Papstes*: Herder-Korr. 25 (1971) 22—27
- Die panasiatische Bischofskonferenz in Manila (23.—29. Nov. 1970)*: Herder-Korr. 25 (1971) 77—83
- Botschaft der Asiatischen Bischofskonferenz*: Herder-Korr. 25 (1971) 144—146
- A. F. BRICE, *Simón Bolívar y Fray Bartolomé de las Casas ante sus críticos*: Boletín Histórico, n. 19 (Caracas 1968) 5—87
- BRITISH COUNCIL OF CHURCHES, *Waffen-Verkäufe an Südafrika*: Idoc, Nr. 6 (Kevelaer-Stuttgart, Sept. 1970) 28—31
- D. BROWN, *Report on South Africa*: The Month, vol. 231 (London 1971) 76—83
- S. BUCKLEY, *The Indian National Seminar*: The Furrow 20 (Maynooth 1969) 418—424
- W. BÜHLMANN, *Oecumenisme in Afrika*: Tijdschrift voor geestelijk leven 26 (1970) 395—430
- H. BÜRKLE, *Der Tod in den afrikanischen Gemeinschaften. Zur Frage theologisch relevanter Aspekte im afrikanischen Denken*. In: *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes* (Mohr, Tübingen 1968) 243—267
- W. BURRIDGE, *Africa Today. Missions and Maturity*: American Eccl. Rev., t. 160 (Washington 1969) 400—406
- R. O. CABRAL, *Subsídios para a história eclesiástica de Santa Catarina. A diocese de Florianópolis, sua criação, seus prelados*: Revista de História, n. 72 (São Paulo, out.-dez. 1967) 417—462
- A. CARDOSO, *Pesquisas anchietanas*: Verbum 26 (Rio de Janeiro 1969) 169—191
- Une carmélite australienne mécontente de son ordre fonde [au Canada] une autre congrégation*: Le Monde (Paris, 4-7-1969) 11
- M. CASTRO, *Notas de bio-bibliografía franciscana*: Archivo Ibero-Americano 28 (Madrid 1968) 169—198, 435—468
- J. E. CHAMPAGNE, *Bref rapport concernant les fins, l'état actuel et les développements immédiats ou prochains de l'Institut de Missiologie*: Kerygma 3 (Ottawa 1969) 75—83
- M. CHÉZA, *Développement et évangélisation*: La foi et le temps 2 (Namur 1969) 525—534
- Chrétiens aux Philippines*: Informations cath. internationales, n° 372 (Paris, 15-11-1970) 22—29
- Die Christen von Hongkong und die Politik*. Ein Arbeitspapier der Diözesanversammlung der Katholiken in Hongkong: Idoc, Nr. 9 (Kevelaer-Stuttgart, Dez. 1970) 4—8
- L. CLARYSSE, *Honderd jaar Ranchi-Missie*: Jezuiten 28 (Brussel 1970) 1—14
- J. F. CLEARY, *Catholic Participation in the World's Parliament of Religions, Chicago 1893*: The Cath. Hist. Review 55 (Washington 1970) 585—609
- Colonies portugaises et cléricalisme*. Document émanant d'un groupe de Portugais vivant en France: Idoc, n° 37 (Paris, 1-1-1971) 20—29
- C. COLPE, *Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie*: Verkündigung und Forschung 13 (1968) 1—12 (Beihefte zu „Evangelische Theologie“, 2)
- Common Witness and Proselytism*. A Study Document: The Ecumenical Review 23 (Genève 1971) 9—20
- Conspectus generalis missionum O.F.M. Cap. exaratus die 31 dec. 1968*: Analecta O.F.M. Cap. 85 (Roma 1969) 72—75

- S. CRUZ, *El padre Las Casas y la literatura de independencia en México*: Anuario de Estudios Americanos 24 (Sevilla 1967) 1621—1639
- J. DAS, *D'une théologie des infidèles à une théologie des religions non-chrétiennes*: Revue du clergé africain 25 (Mayidi, Congo-Kinshasa 1970) 20—52
Déclaration pastorale des évêques de Belgique sur l'évangélisation des peuples: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 964—965
- J. DÖRMANN, *Die Eine Kirche und die vielen Kulturen*. In: J. Schreiner (Hrsg.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft* (Echter, Würzburg 1970) 240—257
- A. DONDEYNE, *Mission und Säkularismus*: Theologie der Gegenwart (Gars 1970) H. 4
- A. DOUTRELOUX, *Mission et développement*: Perspectives sociales 24 (1969) 118—129
- A. DOUTRELOUX, *Mythe, rite et christianisme*. Essai anthropologique: Revue théologique de Louvain 1 (1970) 369—392
- D. DUFRASNE, *La cérémonie du thé ou une célébration de la durée*: Paroisse et Liturgie (Brugge 1971) 147—151
- F. DVORNIK, *Missions of the Greek and Western Churches in the East during the Middle Ages*. 13 p. Rapport présenté au 13^e Congrès international des sciences historiques (Moscou, 16-23 août 1970). Cf. Revue théologique de Louvain 2 (1971) 117
- M. EIGENMANN / F. H. FLECK, *Schweizer Missionsjournalistik*: Communicatio Socialis 3 (Emsdetten 1970) 339—343
- F. J. EILERS, *Beitrag der christlichen Pressearbeit zur Unabhängigkeit Ugandas*: Communicatio Socialis 4 (Paderborn 1971) 35—37; DERS., *Christliche Presse und Unabhängigkeit in Uganda*: Idoc, Nr. 11 (Kevelaer-Stuttgart, Feb. 1971) 11—13
- Erklärung zur Frage der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit* (Versammlung der katholischen Bischöfe, Lusaka, Ostafrika, 10. 8. 1970): Idoc 8 (Kevelaer-Stuttgart, Nov. 1970) 12—13
- C. ERNST, *World Religions and Christian Theology*: New Blackfriars 50 (Cambridge 1969) 693—699, 731—736
- R. ETCHEPAREBORDA, *Un pretendiente al trono de los incas: el padre Juan Andrés Ximénez de León Manco Capac*: Anuario de Estudios Americanos 24 (Sevilla 1967) 1717—1737
- L'étude de l'athéisme et la formation au dialogue avec les non-croyants*. Note du Secrétariat pour les non-croyants: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 1105—1108
- A. FERNANDES, *The Role of the Church in Development*: The Ecumenical Review 22 (Genève 1970) 222—250
- G. FOUREZ, *Teilhard, la mission de l'Eglise et les missions*: Science et Esprit 21 (Brugge 1969) 357—370
- St. FUCHS, *Christianity in Tribal India*: The Clergy Review 54 (London 1969) 100—110
- Revolutionäre Gärung im schwarzen Kontinent*: Herder-Korr. 25 (1971), 138—143, 198—205; bes. Das Dilemma der Kirchen; Katholisch-portugiesische Verstrickungen: 203—205

- B. DE GAIFFIER, *Ignatiana et Xaveriana: Analecta Bollandiana* 85 (Brussel 1967) 461—472
- J. GLAZIK, *Teilkirche — Weltkirche*. In: J. Schreiner (Hrsg.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft* (Echter, Würzburg 1970) 125—137
- A. GÓMEZ ROBLEDO, *La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavigero S. J.*: *Historia Mexicana* 19 (México 1970) 347—367
- L. GÓMEZ CANEDO, *L'implantation spirituelle [en Amérique]. Les Franciscains*. In: *La découverte de l'Amérique. Dixième stage international d'études humanistes*, Tours 1966 (Vrin, Paris 1968) 195—228
- P. GORDAN, *Dritte Welt. Eine Begriffsbetrachtung*: *Idoc*, Nr. 11 (Kevelaer-Stuttgart, Feb. 1971) 19—20
- P. GORDAN, *Gottes ist der Orient: Erbe und Auftrag* 45 (Beuron 1969) 312—327, 395—404, 455—466
- P. GORDAN, *Mönchtum in Asien*. Ein Kongreßbericht (Bangkok, 9.—16. Dez. 1968): *Erbe und Auftrag* 45 (Beuron 1969) 139—144
- D. GRASSO, *L'evangelizzazione oggi: La Civiltà Cattolica* 120 (Roma 1969/II) 149—154
- B. GRIFFITHS, *Man and God in India: The Tablet*, n. 6813 (London 1971) 5—6
- W. HANISH, *La familia del P. Luis de Valdivia en Granada: Boletín de la Academia Chilena de Historia* 34 (Santiago 1967) 129—146
- P. HEBBLETHWAITE, *Talking to Non-believers*. A brief commentary on a Roman document: *The Month*, vol. 229 (London 1969) 26—31
- L. G. HECHANOVA, *Mission Values: The Furrow* 20 (Maynooth 1969) 346—354
- Das Heil der Welt heute*. Ein Arbeitsplan der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK: *Idoc*, Nr. 8 (Kevelaer-Stuttgart, Nov. 1970) 23—29
- W. HENKEL, *Francesco Ingoli, erster Sekretär der Propaganda Fide, über Drucker-
presse und Mission: Communicatio Socialis* 3 (Emsdetten 1970) 60—72, 160—173
- W. HILGERS, *Les catéchistes au Rwanda et au Burundi: Social Compass* 17 (Den Haag 1970) 444—452
- R. HOECKMAN, *De verdeelde Kerk als hinderpaal voor de missie: Tijdschrift voor geestelijk leven* 26 (1970) 371—394
- H. HOFFMANN, *Der Indianer-Missionar Florian Paucke SJ aus Winzig in Schlesien (1719—1779): Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte* (Verlag Böhlau, Köln 1969) 376—381
- A. HOUBAERT, *P. Willem Herincx O.F.M. Bio-bibliografie: Franciscana* 24 (Sint-Truiden, Belgien 1969) 3—28
- D. HUNTER, *Catholiques en Australie: Informations cath. internationales*, n° 372 (Paris, 15-11-1970) 31—36
- Inside Kerala* (Chronicle): *The Month*, vol. 230 (London 1970) 137—140
- G. KHODRE, *Pour un dialogue avec l'Islam. La parole de Dieu et l'Écriture Sainte: Contacts* 21 (Paris 1969) 159—169
- W. KOHLER, *Kirche und Mission im Umdenken: Evang. Theologie* 30 (München 1970) 379—391
- Konsultation über den „Dialog zwischen Menschen lebendiger Glaubensbekenntnisse“*. Ein Gespräch zwischen Hindus, Buddhisten, Christen und Mohammedanern, veranstaltet vom Ökumenischen Rat der Kirchen (Ajaltoun, Libanon, 16.—25. März 1970): *Idoc*, Nr. 4 (Kevelaer-Stuttgart, Juli 1970) 11—20

- A. J. LACOMBE, *Ponto de vista histórico sôbre a situação atual do Brasil religioso*: Verbum 25 (Rio de Janeiro 1968), fasc. 1
- D. LANCASHIRE, *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China*: Church History 38 (Chicago 1969) 218—241
- A. LAZZAROTTO, *La Storia della Chiesa in India comincia oggi*: Studium 65 (Roma 1969) 617—623
- JEAN LECLERCQ, O.S.B.: *Problèmes du monachisme en Asie*: Collectanea Cisterciensia 30 (Roma 1968) 15—52
- J. LERCH, *Une union d'Eglises en Inde*: Idoc, n° 41 (Paris, 1-3-1971) 35—53. — Texte original anglais: The Clergy Monthly 34 (Ranchi 1970) 421—434
- W. LÖDDING, *Die Dominikanermissionen in Südostasien und im Fernen Osten*: Der Apostel (Ilanz 1969) 20—23
- D. LUCAS, *The Pastoral Institute of Eastern Africa. Background and Function*: The Clergy Review 54 (London 1969) 802—810
- B. LUYKX, *L'office divin au Monastère de l'Assomption (Kinshasa)*: Revue du clergé africain 25 (Mayidi 1970) 65—82
- J. MADEY, *Zur Geschichte der Indischen Thomas-Christen*: Kyrios 10 (Berlin 1970) 193—201
- G. MAHON, *The Missionary and Development*: The Clergy Review 54 (London 1969) 526—530
- M. D. MARKOWITZ, *The Missions and the Political Development in the Congo*: Africa 40 (London 1970) 234—247
- E. MARCUS, *Qu'est-ce qu'évangéliser?* In: L'Eglise vers l'avenir (Cerf, Paris 1969) 103—118
- J. MASAMBA, *Une approche pastorale du problème de la sorcellerie*: Revue du clergé africain 26 (Mayidi, Congo-Kinshasa 1971) 3—26
- J. MASAMBA, *Vers une approche pastorale au problème du mariage africain*: Revue du clergé africain 25 (Mayidi 1970) 173—184
- M. MATTHEI, *Los primeros jesuitas germanos en Chile (1686—1722)*: Boletín de la Academia chilena de historia, n. 77 (Santiago) 147—189
- D. MAURÍCIO, *História das missões dominicanas da China (1632—1954)*: Brotéria 89 (Lisboa 1969) 169—180
- D. MAURÍCIO, *Serafim Leite (1890—1969)*: Brotéria 90 (Lisboa 1970) 164—173
- C. MCCARTHY, *Le Filippine e l'evangelizzazione dell'Asia*: La Civiltà Cattolica 121 (Roma, nov. 1970) 360—369
- R. F. McCLELLAN, *Missionary Influence on American Attitudes Toward China at the Turn of this Century*: Church History 38 (Chicago 1969) 475—495
- A. MEERSMAN, *Gaspar de São Miguel, a Konkani Scholar*: Indica 6 (Bombay 1969) 101—104
- A. MEERSMAN, *Personnel of the Indian Province of St. Thomas in the Year 1770*: Archivum Francisc. Hist. 63 (Firenze 1970) 441—452
- Message de la Commission «Justice et Paix» pour la II^e décennie du développement*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 1068—1072
- Message œcuménique à l'occasion de la II^e décennie du développement*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 989—992
- METODIO DA NEMBRO, *L'attuarsi della vita religiosa in terra di missione*: Vita religiosa 5 (Roma 1969) 328—334

- J. METZLER, *Développement externe de la Congrégation depuis 1947*: Etudes Oblates 28 (Ottawa 1969) 100—116
- P. MEYJES, *De missionaire denkbeelden van Christoph Blumhardt*: Nederlands Theologisch Tijdschrift 24 (Wageningen 1969) 105—117
- E. MILINGO (Erzbisch. von Lusaka, Sambia), „Patronat“ und „apartheid“: Idoc, Nr. 5 (Kevelaer-Stuttgart, Aug. 1970) 9—11
- Het veranderde missiebegrip*: Diocesaan Tijdschrift Hasselt 2 (Hasselt, België 1969) 231—244
- Mit Christus am Werk im heutigen Afrika*. Allafrikanische Kirchenkonferenz in Abidjan 1969: Una Sancta 25 (Meitingen 1970) 72—76
- R. MORENO, *Viajes de fray Agustín de Morfi*: Anuario de Historia VI—VII (México 1966—67) 171—198
- L. MPONGO, *Mariage coutumier et mariage-sacrement*: Revue du clergé africain 25 (Mayidi, Congo-Kinshasa 1970) 134—150
- WOLFGANG MÜLLER, *Die Anfänge des Christentums im deutschen Südwesten*: Anzeiger für die kath. Geistlichkeit 79 (Freiburg 1970) 515—518
- G. MUKUNGE, *Une spiritualité africaine du mariage chez les Bantous de l'Afrique Centrale*: Revue du clergé africain 25 (Mayidi 1970) 173—184
- Neue Bedrohung der Kirche in Guinea*: Herder-Korr. 25 (1971) 115—117
- M. NEVILLE, *Development and Public Opinion*: The Month, vol. 231 (London 1971) 86—89
- A. NOVINSKY, *A inquisição na Bahia*: Revista de História, n. 74 (São Paulo, abr.-jun. 1968) 417—424
- J. NYÉRÉRÉ (président de la Tanzanie), *Homélie sur la pauvreté au chapitre des Sœurs de Maryknoll*: Idoc, n° 41 (Paris, 1-3-1971) 4—21
- J. B. OLAECHEA, *Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII*: Revista de Indias 29 (Madrid 1969) 371—391
- J. M. OTERO, *Salvador Jiménez, 230° obispo de Popayán*: Popayán 62 (Popayán 1969) 3—23
- J. M. PACHECO, *Goa Dourada nos séculos XVI e XVII. O Hospital dos Pobres do Padre Paulo Camerte*: Studia 25 (Lisboa 1968) 117—146
- R. PANIKKAR, *Confrontation between Hinduism and Christ*: New Blackfriars 50 (Cambridge 1969) 197—204
- R. PANIKKAR, *Quelques présupposés à la rencontre des religions*: Arcopag 5 (München 1970) 245—250
- PAUL VI, *Message à la Côte-d'Ivoire*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 1064—1065
- PAUL VI., *Stellungnahme zu Folterungen und politischem Terror* (21. 10. 1970): Herder-Korr. 24 (1970) 575—576; Oss. Romano (22. 10. 1970)
- A. PENMAN, *Überlegungen zur christlichen Erziehung in Indien*: Idoc, Nr. 12 (Kevelaer-Stuttgart, März 1971) 16—20
- PHAM QUANG HIEU, *Sozialismus und Religion in Nord-Vietnam*: Idoc, Nr. 9 (Kevelaer-Stuttgart, Dez. 1970) 9—14
- Les Philippines* (dossier): Idoc, n° 34 (Paris, 15-11-1970) 45—74
- A. PIERIS, *The Indian Mass Controversy*: Worship 43 (Collegeville 1969) 219—223

- M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *O catolicismo rústico no Brasil*: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 5 (São Paulo 1968) 103—123
- L.-J. R., *Évangélisation et développement*: Nouvelle Revue théologique 102 (Tournai 1970) 977—982
- X. RAJAMANICKAM, *The Newly Discovered «Informatio» of Robert de Nobili*: Arch. Hist. S. I. 39 (Roma 1970) 221—267
- D. RAMOS, *La etapa lascasiana de la presión de conciencias*: Anuario de Estudios Americanos 24 (Sevilla 1967) 861—954
- S. C. VAN RANDWIJCK, *Missiologia in loco: een andere visie*: Nederlands Theol. Tijdschrift 24 (Wageningen 1969) 37—51
- Reise des Papstes nach Asien und Australien*: Herder-Korr. 24 (1970) 510—512
- Rhodesian Complexities*: The Month, vol. 231 (London 1971) 99—102
- M. RICHARDS, *Towards a Theology of Development*: The Clergy Review 54 (London 1969) 526—530
- J. RIESTER, *Julian Knogler S.J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien*: Arch. Hist. S. I. 39 (Roma 1970) 268—348
- M. R. DA CUNHA RODRIGUES, *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*: Rev. de História, n. 72 (São Paulo, out.-dez. 1967) 463—482
- M. R. DA CUNHA RODRIGUES, *O problema da imagem de Nossa Senhora da Esperança na esquadra cabralina*: Rev. de História, n. 73 (São Paulo, jan.-março 1968) 139—152
- J. ROSSEL, *From a Theology of Crisis to a Theology of Revolution? Karl Barth, Mission and Missions*: The Ecumenical Review 21 (Genève 1969) 204—215
- M. ROY, *Engagement chrétien et seconde décennie pour le développement*: Idoc, n° 40 (Paris, 15-2-1971) 4—13
- A. RUBBENS, *De missie in de Wereldkerk*: Collationes Brugenses et Gandavenses 16 (1970) 49—66
- P. A. RULE, *Jesuit or Confucian? Chinese Religion in the Journals of Matteo Ricci, S.J. (1583—1610)*: The Journal of Religious History 5 (Sidney 1968) 105—124
- A. RUMEU DE ARMAS, *El cosmógrafo fray Antonio de Marchena, amigo y confidente de Colón*: Anuario de Estudios Americanos 24 (Sevilla 1967) 793—837
- H. RZEPKOWSKI, *Mission ist Prüfstein*: Die Anregung (1970), H. 2
- F. DE SÁ, *The Crisis in the Mission of Chota Nagpur (1889)*, II: Indian Ecclesiastical Studies 8 (Bangalore 1969) 269—313
- Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*. In: L'attività della Santa Sede nel 1968 (Città del Vaticano 1969) 1257—1273
- C. SÁENZ DE SANTA MARÍA, *Un formulario mágico mexicano: el «Manual de ministros de Indias» del doctor Jacinto de la Serna*: Revista de Indias 29 (Madrid 1969) 521—579
- F. B. SANDOVAL, *Baltasar de Medina y la crónica de los Dieguinos*: Historia Mexicana 19 (México 1970) 319—346
- A. SANTOS, *Aspecto misional del Concilio Vaticano I*: Estudios Eclesiásticos 45 (Madrid 1970) 491—532

- G. SCHILLE, *Anfänge der christlichen Mission: Kerygma und Dogma* 15 (Göttingen 1969) 320—339
- Socialisme et religion au Nord-Vietnam: Idoc*, n° 35 (Paris, 1-12-1970) 3—13
- H. STORNI, *Los jesuitas argentinos expulsos (1767—1830): Anales de la Universidad del Salvador* 4 (Buenos Aires 1968) 177—231
- B. SUBBAMA, *Für eine einheimische Kirche in Indien: Una Sancta* (1971), H. 4
- Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi: La Doc. cath.* 52 (Paris 1970) 1077—1081
- M. M. THOMAS, *Das Evangelium und der Aufbruch des modernen Asien: Evang. Theologie* 29 (München 1969) 371—387
- F. TIBERI, *De missionibus O.F.M. quaestiones: Acta O.F.M.* (Firenze 1969) 103—114
- L. TRIVIÈRE, *Le Saint-Siège et la Chine: Informations Catholiques Internationales*, n° 380 (Paris, 15-3-1971) 19—22
- A. TURCK, *Evangelisation et sacrement: La Maison-Dieu*, n° 104 (Paris, déc. 1970)
- B. TYSON, *Liberté humaine et conscientisation: Idoc*, n° 41 (Paris, 1-3-1971) 69—84
- M. ÜBELHÖR, *Hsü Kuang-Ch'i (1562—1633) und seine Einstellung zum Christentum: Oriens Extremus* 15 (Wiesbaden 1968) 191—257; 16 (1969) 41—74
- P. ULWOR, *Une acculturation religieuse en échec dans l'ancienne colonie belge du Congo: Revue de psychologie des peuples* (Le Havre 1968) 390—421
- J. VALLES GONZÁLEZ, *El encuentro del cristianismo con el sintoísmo: Studium* (Madrid 1969) 3—33
- J. VAN NIEUWENHOVE, *L'évangile au cœur du développement?: Cultures et développement* 2 (Leuven 1969—70) 494—504
- La vocation et la formation des missionnaires. Circulaire de la Congrégation pour l'Évangélisation: La Doc. cath.* 52 (Paris 1970) 965—968
- Le voyage de Paul VI en Extrême-Orient: La Doc. cath.* 52 (Paris 1970) 1058—1062, 1109—1122; 53 (1971) 8—21
- H. WALDENFELS, *Christentum unter Großreligionen: Diakonia/Der Seelsorger* (1971), H. 1
- T. WIESER, *Evangelisation und der „Tod Gottes“: Reformatio* (1968) 478—486
- W. WISSING, *Wieviel Zentralismus ist für die Missionsarbeit und Missionshilfe notwendig?: Ordens-Korrespondenz* 10 (Köln 1969) 437—448
- A. WOODROW, *Des prêtres européens pour l'Afrique* (dossier): *Informations Cath. Internationales*, n° 371 (Paris, 1-11-1970) 17—23
- G. ZANANIRI, *Missiologie: Esprit et Vie* 79 (Langres 1969) 726—728
- Der Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Addis Abeba: Herder-Korr.* 25 (1971) 123—126
- E. ZUDAÍRE, *Fray Miguel de Pamplona, obispo de Arequipa (1719—1792): Collectanea Franciscana* 40 (Roma 1970) 289—364
- D. D. ZWACK, *Rural Parishes in Tanzania: Worship* 43 (Collegeville 1969) 416—424

VORLESUNGSPLAN SS 1971

Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen

- | | |
|---|-------------------|
| 163 Die Pluralität der Kulturen und das christliche Ethos
Di 12—13 | <i>Dörmann</i> |
| 166 Kirchliche Probleme in Lateinamerika II
Di 18—19 | <i>Promper</i> |
| 167 Die Sozialgefüge der Völker und die katholische Lehre von
der sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft
(Hauptseminar)
Di 20—22 | <i>Dörmann</i> |
| 168 Doktorandenkolloquium
Mo 18—19.30 | <i>Dörmann</i> |
| 92 Die Religionen der Menschen III: Buddhismus
Do 11—12 | <i>Khoury</i> |
| 93 Religionsphänomenologie I: Heilige Macht
Fr 11—12 | <i>Khoury</i> |
| 94 Die Pluralität der Religionen als theologisches Problem II
Do 12—13 | <i>Dörmann</i> |
| 95 Lektüre buddhistischer Texte (Übung)
Do 16—17 | <i>Khoury</i> |
| 1569 Texte zur Mystik des Islam
Mo, Do 16—17 | <i>Wehr</i> |
| 96 Das Heil nach dem Koran (Seminar)
Do 17—18 | <i>Khoury</i> |
| 2117 Einführung in das soziologische Denken
Mo 10—12 | <i>Hoefnagels</i> |
| 176 Entwicklungshilfe als Aufgabe der Kirchen (Hauptseminar)
Mi 18—19.30 | <i>Rauscher</i> |
| 363 Religion und Ideologie in den Entwicklungsländern
Fr 8—10 | <i>Pfeffer</i> |
| 380 Feldforschungen aus Entwicklungsländern
2stündig, nach Vereinbarung | <i>Pfeffer</i> |
| 915 Internationale Analyse von gegenwärtigen und zukünftigen
Bildungsmodellen
Mi 12—14 | <i>Mäntynen</i> |
| 955 Revolutionäre Heilspropaganda
Mi 16—17 | <i>Finck</i> |
| 1425 Lateinamerika (unter besonderer Berücksichtigung der Litera-
tur). III. Die La-Plata-Länder und Chile
Di 16—17 | <i>Mettmann</i> |
| 1608 Sprache, Genetik und Umwelt des Menschen als Probleme der
Ethnologie
Di, Do 11—12 | <i>Schott</i> |
| 1611 Seminar: „Das wilde Denken“ (Ethnolinguistik, kognitive
Anthropologie und verwandte Gebiete)
Di 18—20 | <i>Schott</i> |
- Sprachkurse: Sanskrit, Hindi, Chinesisch, Japanisch u. a.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Adler, Gerhard: *Revolutionäres Lateinamerika. Eine Dokumentation.* Schöningh/Paderborn 1970; 216 S., DM 10,80

L'éditeur a réuni un certain nombre de documents historiques, surtout des déclarations qui firent époque ou représentent certaines positions caractéristiques des mouvements révolutionnaires latino-américains. Ce sont, dans l'ordre: 1) les déclarations de La Havane (2-9-1960 et 4-2-1962); 2) la déclaration de l'OLAS du 29-8-1967; 3) l'appel de CHE GUEVARA (17-4-1967); 4) un texte de RAFAEL CALDERA sur la révolution dans la liberté de la démocratie chrétienne (avril 1961); 5) le code de la FAJ, mouvement des jeunes de la Apra péruvienne (1934); 6) un manuel officiel de marxisme-léninisme de la ligne de Moscou sur l'Amérique latine; 7) des textes chinois sur la révolution latino-américaine; 8) le passage de *Populorum Progressio* sur la révolution; 9) le manifeste des évêques du Tiers-Monde (15-8-1967); 10) la lettre aux jésuites d'Amérique latine (mai 1968); 11) la lettre ouverte au Pape Paul VI de la CLASC (18-7-1968); 12) le manifeste de la *Iglesia joven* de Santiago du Chili (août 1968); 13) des extraits du document de base pour la conférence de Medellín; 14) les discours du Pape à Bogotá; 15) des extraits des documents de Medellín; 16) le discours de dom HELDER CÂMARA à Paris, le 25-4-1968; 17) des textes de CAMILO TORRES; 18) des textes de R. SHAULL. On trouvera en fin du volume quelques données numériques sur l'Amérique latine.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Annuaire du Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande 3 (1970), 64 p. Département missionnaire, 5, chemin des Cèdres, Lausanne.

C'est à la suite de deux publications récentes de MARC SPINDLER (professeur au Collège théologique d'Ivato, Madagascar): *La mission, combat pour le salut du monde* (recension: ZMR 1970, p. 237 s.) et *Pour une théologie de l'espace* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968) que cet annuaire a été intitulé *La mission partout*, c'est-à-dire: la mission s'adresse à des espaces humains et non pas en premier lieu à des circonscriptions géographiques. Pour étayer sa thèse, SPINDLER, dans un résumé dense et clair (p. 13—17), cite des auteurs catholiques français, et notamment cette phrase de CONGAR: «La plantation de l'Église, la constitution d'une Église particulière autochtone, fin propre de l'activité missionnaire, doivent être comprises en référence, non à des régions territoriales, mais à des espaces humains» (*L'activité missionnaire de l'Église. Textes et commentaires du décret Ad Gentes*. Cerf. Paris 1967, p. 207). Outre quelques contributions qui gravitent autour de ce thème, ce fascicule fournit une foule d'informations sur les structures, l'organisation et les activités du Département missionnaire des Églises protestantes de la Suisse francophone. Un détail à noter: un seul représentant en Amérique latine (Haïti).

Münster

Werner Promper

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Herausgegeben von HUBERT JEDIN (Universität Bonn), KENNETH SCOTT LATOURETTE † (Yale University), JOCHEN MARTIN (Universität Konstanz). Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von JOCHEN MARTIN. Mit 257 mehrfarbigen Karten, Plänen und Kartogrammen, zahlreichen Tabellen, Kommentaren und einem ausführlichen Register, 25 × 34 cm, 280 S., Ln. DM 158,—. Herder/Freiburg 1970

Die Publikation dieses eminent hilfreichen Arbeitsinstrumentes stellt ein höchst beachtliches Ereignis dar. Seitdem vor einigen Monaten ein Besprechungsexemplar bei unserer Redaktion eingegangen ist, habe ich in den über jedwede Kritik erhabenen Band eine solche Fülle von Prospekten, Kartenproben, Werbeschriften, Ausschnitten aus Tages- und Wochenzeitungen, Rezensionen aus Monatsheften etc. eingelegt, daß es ein schier unmögliches Unterfangen scheint, zu der einmalig einstimmigen Laudatio noch etwas hinzuzufügen. Zudem erschien im vorhergehenden Heft der ZMR, das bei Eingang des Rezensionsexemplars bereits umbrochen war, schon eine ganzseitige Annonce des Verlags, mit Auszügen aus Urteilen namhafter Fachgelehrter.

Das Hauptverdienst am Zustandekommen des Werkes in der vorliegenden Form, die das ursprünglich von den Professoren Jedin und Köhler geplante „Hilfsmittel“ bei weitem übertrifft, ist neben „dem Mut des Verlages Herder der Initiative des Redactors und Mitherausgebers Jochen Martin“ (Hubert Jedin im Vorwort) zuzuschreiben, der auch zeitweilig in der Bibliothek unseres Missionswissenschaftlichen Instituts in Münster gearbeitet und jahrelang mit einer Vielzahl von Bibliotheken und Fachgelehrten in aller Welt in Verbindung gestanden hat. Jedin beschließt sein Vorwort: „Allen, die diesen Atlas in den vielen Phasen vom ersten Entwurf bis zum Druck zustande gebracht haben, insbesondere aber Dr. Jochen Martin, ohne dessen konzentrierte und präzise, von großer wissenschaftlicher Verantwortung getragene Arbeit er nicht vorstellbar ist, gebührt ein Wort herzlichen Dankes.“

Absolut druckfehler- und irrtumsfreie Veröffentlichungen dürfte es wohl nicht geben. S. 12* muß es heißen: DThC (Paris 1903ff), nicht 1930; S. 84 (oben links): Chihuahua (statt Chilhuahua). Die niederländische Form für meine Heimatdiözese Liège (Lüttich) lautet Luik (nicht Leuk, wie S. XIX im Register zweimal orthographiert wird).

Münster

Werner Promper

Baumgartner, Jakob, SMB: *Missionswissenschaft im Dienst der Weltkirche.* 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (= Schriftenreihe der NZM, 22). Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft/Schöneck (Schweiz) 1970; 55 S.

Die Schrift ist ein Rechenschaftsbericht über ein Vierteljahrhundert missionswissenschaftlicher Arbeit 1945—70 durch die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Sie entstand vor 25 Jahren in Verbindung mit der Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem (Immensee) als jüngere Schwesterzeitschrift der ZMR. Die Leistungen des Gründers und Schriftleiters der NZM, Prof. Dr. J. BECKMANN, und seiner Mitarbeiter aus allen Missionskreisen sind überzeugend. Die Reichhaltigkeit und Wissenschaftlichkeit des Inhalts hat sie unentbehrlich gemacht. Die Missionsgeschichte nimmt den breitesten Raum ein. Missionstheorie, Missionskunde und Missionspastoral kommen nicht zu kurz. Die gediegenen,

sehr informativen Rezensionen machen mit der weltweiten Missionsliteratur bekannt. Durch die Herausgabe von zwei Buchreihen (16 Nummern der umfangreichen *Supplementa* und 22 kleinere Publikationen der *Schriftenreihe*) geben der Arbeit der Zeitschrift noch größeren Nachdruck. Die Druckauflage beträgt heute 800 Stück. Die 25 Bände, zu denen in Kürze ein Registerband herauskommen soll, sind eine unübersehbare Enzyklopädie missionswissenschaftlicher Arbeit. Leider ist bei der Zukunftsplanung der ebenso schnelle wie tiefgreifende Strukturwandel der Missionen und der missionswissenschaftlichen Arbeit nicht berücksichtigt. Theologische Fakultäten, Universitäten, pastorale, liturgische, soziologische und andere Institute und ihre wissenschaftlichen Publikationen in den Missionsländern haben schon längst die Schmidlinsche europazentrierte Konzeption missionswissenschaftlicher Arbeiten gesprengt. Der bisherige Betrieb der Missionswissenschaft in der alten Kirche Europas wird sich fragen müssen, wie er seine Arbeit mit der missionswissenschaftlichen Arbeit in den jungen Kirchen der Missionsländer sinnvoll und arbeitsteilig koordinieren kann. Jedenfalls darf die europäische Missionswissenschaft künftig nicht so tun, als sei seit Schmidlin in Afrika und Asien nicht wesentlich Neues in der missionswissenschaftlichen Arbeit geschehen.

Bonn

Josef A. Otto SJ

Beyerhaus, Peter: *Die Grundlagenkrise der Mission*. R. Brockhaus/Wuppertal 1970; 39 S., DM 2,50

Wir leben in einer Zeit, in der sich die *anonymen Humanisten* auch unter den Christen vermehren. Wer sagt, daß die Mission von Gott kommt und daß der Heilige Geist in der Mission am Werk ist, muß den Vorwurf fürchten, er vertrete eine mythische Mentalität. Wer nach MÖHLER behauptet, daß Gottes Menschwerdung seine sichtbare Fortsetzung in der Kirche finde, ist in Gefahr, zum Materialisten gestempelt zu werden. Wer den Aussagen des Konzils entsprechend behauptet, daß die Kirche — als Gemeinschaft und Gesellschaft — nach dem Heilsplan Gottes der normale und volle Heilsweg ist, wird von einigen für jemand angesehen, der alle Dialoge mit den Nichtchristen blockieren will. Kaum erlauben sie zu sagen, daß das Ziel der Mission darin besteht, die Kirche — auch die sichtbare Kirche — überall einzupflanzen (AG 10, 17). — Noch nie hat man über die biblische Grundlage einer Theologie der Mission so viel gesprochen...; aber wieviele gebrauchen die Bibel auf eine willkürliche Weise! — Eine gewisse Art Christentum, das sich seiner schämt, gleitet in einen weltlichen Humanismus ab, der, wie dessen Vertreter meinen, fähiger ist, die Nichtchristen an den Glauben heranzuführen — aber an welchen Glauben? Gegen diese Strömungen gehen erfreulicherweise eine bedeutende Zahl von deutschen Theologen vor, unter denen sich G. VICEDOM und P. BEYERHAUS befinden. Ihr Vorgehen stützt sich auf die *Frankfurter Erklärung* (4. 3. 1970). Diese Erklärung beginnt mit einer Präambel über die Kirche Christi, die „das heilige Vorrecht hat und die unabdingbare Verpflichtung, an der Sendung des dreieinigen Gottes in die Welt teilzunehmen“. Die Frage besteht auch hier darin, eine „organisierte, christliche Weltmission“ zu konstituieren. Was die *Frankfurter Erklärung* urteilt, ist „eine Verschiebung ihrer vorrangigen Aufgaben auf Grund einer schleichenden theologischen Verfälschung ihrer Begründung und Zielsetzung“. Gegen diese Verschiebung werden „sieben unaufgebbare Grundelemente“ ins Feld geführt:

1. „Der Auftrag des auferstandenen Herrn Jesus Christus und sein Heilswerk“ sind die Grundlage der Mission.
2. „Die Verherrlichung des Namens des einen Gottes und die Kundmachung der Herrschaft Christi“ sind das erste und oberste Ziel der Mission.
3. Christus ist „Grund, Inhalt und Autorität unserer Sendung“.
4. Die Mission ist die „verkündigende, sakramentale und diakonische Bezeugung und Darbietung des ewigen Heiles“.
5. „Das vorrangige sichtbare Arbeitsziel der Mission“ ist „die Sammlung der messianischen Heilsgemeinde aus und unter allen Völkern“.
6. Diese Sammlung bedeutet (schließt ein) eine Befreiung, „um durch Glauben und Taufe in den Leib Christi eingegliedert zu werden“.
7. „Die christliche Weltmission ist das entscheidende fortschreitende Heils-handeln Gottes unter den Völkern zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu Christi“.

Die Tendenz dieses Dokumentes ist: Glauben und das Verkünden des Evangeliums — und diese Tendenz ist gesund. — Um die Bedeutung dieser grundsätzlichen Ausrichtung zu begreifen, muß man wissen, daß die Missionare, die sich zu dieser Orientierung bekennen, zwei Drittel der nichtkatholischen Missionare ausmachen; dazu ist noch zu bemerken, daß das übrige Drittel jenes der mehr oder weniger humanistisch Eingestellten ist. Es ist zudem eine Tatsache, daß dieses letzte Drittel stets schwächer wird, und zwar auf Grund der Unsicherheit hinsichtlich dieser humanistischen Doktrinen. Man muß an all das denken, um die Bedeutung dieses Buches von P. BEYERHAUS zu erkennen, wenn es auch seinem Umfang nach kaum in Erscheinung tritt (24 S. persönlicher Text außer der Erklärung). Vf. überprüft zunächst die äußere Krise der Mission, ihre Schwierigkeiten, z. B. heute die Verringerung der Missionsberufe. Er gibt einige Antworten, aber er besteht darauf, daß die Mission ein antagonistisches und eschatologisches Geschehen ist und bleiben wird; und gerade das Durchhalten der Mission in einer solchen Lage, ist „eher ein Prüfstein für die Echtheit unserer Mission“. Aber der wichtigste und längste Teil ist das Studium der inneren Krise, die drei Punkte zum Thema hat: Revolution, Entwicklung, Dialog. — Einige behaupten, daß das Ziel der Mission überall „die Verwandlung der gesellschaftlichen Strukturen“ ist und daß auch diese Verwandlung nur durch Krisen erreicht wird. Ferner behaupten sie, daß die Mission grundsätzlich die Revolution bejahen muß. Andere — voraussetzend, daß das Ziel der Mission in der Dritten Welt wesentlich eine Beteiligung an der Entwicklungshilfe ist — sagen, daß die Mission die „selbstsüchtige Logik des internationalen Kapitals“ verwerfen muß. Wieder andere — voraussetzend, daß alle „lebendigen Glaubensweisen der Menschen“ einen gleichen Wert, was die Offenbarung betrifft, für ihre Mitglieder haben — sind der festen Überzeugung, daß die Mission nicht etwas von außen her hinzufügen darf (z. B. einen geschichtlichen Heiland), sondern eher danach streben soll, die inneren Werte jeder Religion zu entfalten. Es ist zu bemerken, daß die Schlußfolgerungen jeweils aus einem Dilemma kommen und schließlich mehr oder weniger einen der zwei Teile des Dilemmas — politische Nichteinmischung, geistliches Ziel der Mission, entscheidenden Charakter des Evangeliums — ausschließen, um dann den anderen Teil — totales Engagement, Dienst am Menschen nur auf irdischer Basis, Frieden mit anderen Religionen — allein anzunehmen. Wir sind nicht gegen diese drei letzten Werte eingestellt, müssen uns aber entschieden gegen die Ablehnung der ersten drei Werte aussprechen. — „Zu einer solchen Reduktion des Missionsauftrages können wir nur ein entschiedenes Nein sagen“ (17).

Zu sagen, daß ein Mensch sich selbst retten kann, daß er gleichsam als Gott handelt und mehr noch, daß er Gott ist, heißt, die Sünde und die menschliche Begrenzung verneinen sowie auch das Gericht Gottes und die Notwendigkeit Christi für unsere Erlösung. — Eine Beschreibung des Humanismus, wie sie in Uppsala gegeben wurde, wirft ein beunruhigendes Licht auf diese Mentalität: „Wir haben die Humanisierung als das Ziel der Mission herausgestellt... etc.“ Christus wird „vorrangig“ als der wahre Mensch vorgestellt, dagegen aber lehrt die Heilige Schrift „vorrangig“ seine göttliche Herrschaft, ohne seine Menschheit zu verneinen, der sie aber nur eine untergeordnete Stellung zuweist. Es ist Zeit, daß man aufhört, die Theologie dazu zu gebrauchen, nicht nur das Wort *Gott*, sondern auch seine Natur und endlich seine Existenz wegzuschaffen. Es ist auch Zeit, daß man damit aufhört, die Heilige Schrift auszusieben, um allein die menschliche Schale zu bewahren. Es ist ebenfalls Zeit, daß man endlich abläßt, Christus den vollkommenen Menschen zu nennen, indem man mit dieser Vollkommenheit seinen göttlichen Charakter entleert. In der Tat, indem der Mensch endlich Gott ist und das in einem Königreich, das nur in dieser Welt besteht, ist „das Salz schal geworden“, und es ist nicht der Mühe wert, sein Leben hinzugeben, um eine solche schale Botschaft den Menschen vorzutragen. — „Nur von einer Rückkehr zum gegenwärtigen Christus, dem lebendigen Felsen der Kirche, her kann die Grundlagenkrise der Mission überwunden werden.“ Man kann nichts Treffenderes sagen, als diese letzten Worte der bedeutenden Schrift von P. BEYERHAUS.

Löwen/Rom

Joseph Masson SJ

Bornemann, Fritz, SVD: *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes, 1837—1909.* Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen. Sekretariat Arnold Janssen/Kaldenkirchen (Postfach 26) 1969, 21970; 532 S., DM 10,—

Aus fleißiger Archivarbeit entstanden, ergänzt und berichtigt diese Publikation die 1919 von HERMANN FISCHER SVD herausgegebene Biographie. Der kritische Leser kann aus den exakten Daten sein eigenes Bild des Steyler Gründers herauslesen. Missionsgeschichtlich relevant ist das Verhältnis dieser deutschen Missionsgesellschaft zur deutschen Kolonialpolitik sowie das Licht, das auf Bischof Anzer in China geworfen wird.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Bouche, Denise: *Les villages de liberté en Afrique Noire française (1887—1910).* Mouton & Co./Paris - Den Haag 1968; 282 p., F 25,75

Das Werk behandelt die im französischen Kolonialbereich Schwarzafrikas gegründeten *Freiheitsdörfer*, Ansiedlungen befreiter oder losgekaufter Sklaven. — Ein erster Teil (41—173) erarbeitet die Geschichte der staatlichen Freiheitsdörfer: ihr Entstehen, ihre Zusammensetzung, ihre Organisation, ihren Mißerfolg und ihr Ende. — Ein zweiter Teil (177—273) schildert das Geschick der kirchlichen Freiheitsdörfer, die Rolle der *Société antiesclavagiste de France* im Ausbau der Dörfer durch die Missionare, den Charakter der 30 Dörfer der Väter vom Hl. Geist, der Weißen Väter und der Afrika-Missionare von Lyon, ihre Zusammensetzung, ihren Aufbau, ihren Platz im Missionswerk und ihr Scheitern.

Die Autorin arbeitet als Fazit heraus: Das humanitäre Ziel dieser Unternehmen (tatsächliche Befreiung und Neuansiedlung ganzer Bevölkerungsgruppen)

ist nicht erreicht worden, weil es von anderen Zielsetzungen überlagert war. Die staatlichen Freiheitsdörfer dienten in Wirklichkeit der Rekrutierung von Zwangsarbeitern; an den Versorgungswegen der französischen Truppen errichtet, war ihre einzige Aufgabe «de mettre au service de l'administration une main-d'œuvre permanente, docile, toujours disponible, présentant, en somme, tous les avantages d'une main-d'œuvre servile» (166). Mit ihrer wirtschaftlichen Entbehrlichkeit nach Fertigstellung der Bahnlinie verschwanden sie von selbst. Ihr Beitrag zur Beendigung der Sklaverei ist nur indirekt gewesen, insofern sie den französischen Einfluß und den durch die Kolonialmacht garantierten Frieden festigen halfen. — Auch die kirchlichen Freiheitsdörfer haben in ihrer humanitären Zielsetzung versagt; sie sollten ehemaligen Sklaven eine neue Heimat bieten, in wirtschaftlicher und administrativer Selbständigkeit. Dieser menschliche Neuanfang sollte gleichzeitig der Beginn der Christianisierung des Landes sein. Allerdings machte schon die Zusammensetzung aus kranken und gebrochenen Menschen, die einander fremd waren, ohne eigene Tradition und Geschichte, einen Erfolg unwahrscheinlich. Die Dörfer konnten sich weder selbst ernähren noch selbst verwalten. Ihre Bewohner standen „in jeder Hinsicht, der administrativen, wirtschaftlichen und moralischen, in der absoluten Abhängigkeit vom Missionar“ (234) und wurden von der Bevölkerung als dessen Sklaven angesehen und entsprechend eingeschätzt. Für das Missionswerk erwiesen die Freiheitsdörfer sich sehr bald als Barriere, da durch sie die Verachtung des Freien für den Sklaven auf alle Christen überzugehen drohte. Zudem hatten die Bewohner als Fremde keinerlei Einfluß auf die sie umgebende Gesellschaft. Mit dem Wachsen dieser Erkenntnis in den ersten Jahren des 20. Jh. wandten sich die Missionare anderen Aufgaben zu, und die Dörfer verfielen sehr schnell. Ihr einziges Verdienst hat darin gelegen, den Missionaren einen ersten Kontakt mit der Bevölkerung und eine erste Ansiedlung ermöglicht zu haben. — Vf. belegt diese Feststellungen mit einer überaus reichen Dokumentation (5—37). Sie bietet eine sehr detaillierte Analyse der Quellenlage.

Verdient der erste Teil uneingeschränkte Anerkennung, so ist für den zweiten Teil zu bedauern, daß nur die Archive der Spiritaner herangezogen wurden, daß somit von 30 kirchlichen Freiheitsdörfern nur 12 aus den Quellen erfaßt wurden. Die übrigen werden aus den Berichten der Missionare an die *Société antiesclavagiste* beurteilt. Diesen Berichten kommt aber, wie Vf. zugibt, nur sehr bedingte Glaubwürdigkeit zu, da sie als Bettelbriefe gedacht waren und selbst vor der künstlichen Schaffung solcher Dörfer nicht zurückschrecken. Ein Einblick in die etwa bei den Weißen Vätern üblichen Tagebücher der einzelnen Missionsstationen hätte über den tatsächlichen Platz der Freiheitsdörfer in der Missionstätigkeit ergänzende und korrigierende Aufschlüsse gegeben. — Trotz dieser Einseitigkeit in der gesamtmissionarischen Beurteilung stellt Vf. ein gültiges Bild eines wichtigen Aspekts der beginnenden Missionstätigkeit in Westafrika zusammen. Dabei hat das Werk das Verdienst, staatliche und kirchliche Tätigkeit in ihrer je spezifischen Zielsetzung erfaßt und unvoreingenommen sowie auf sehr weiter Basis erstmals quellenmäßig erarbeitet zu haben. Hier wird ein Stück Kolonial- und Missionsgeschichte in ihrem Gesamtrahmen deutlich, von allem propagandistischen Glanz und allem pseudohumanitären Anstrich entkleidet. Was übrig bleibt, ist ernüchternd, entspricht aber der Wirklichkeit und wird dadurch zu einem Lehrstück, auch für die Missionstheologie: den staatlichen und kirchlichen Stellen hat die Berufung auf die Sklavenbefreiung als von der Öffentlichkeit akzeptiertes und honoriertes Alibi für ihre je eigenen Ziele gedient, koloniale Durchdringung auf der einen und Missionierung auf der anderen Seite.

In Wirklichkeit jedoch stellten die Freiheitsdörfer oft „das genaue Gegenteil dessen dar, was ihr Name besagte“ (257).

Berlin

Leonhard Harding

de Broucker, José: *Dom Hélder Câmara.* Die Leidenschaft des Friedensstifters [*Dom Hélder Câmara. La violence d'un pacifique.* Fayard/Paris 1969]. Styria/Graz 1969; 247 S., DM 12,80

de Broucker, José: *Dom Hélder Câmara.* The Violence of a Peacemaker. Foreword by RICHARD SHAULL. Orbis Books/Maryknoll, New York 1970; 154 p., \$ 4,95

Jeder hat seinen Namen gelesen, aber warum er Hélder heißt, erfährt man erst aus dieser Darstellung seiner Taten und Träume, die auf weite Strecken hin eine Autobiographie ist — es gibt ja jetzt das Tonbandgerät. *Helder* ist der Name einer Festung im Norden Hollands. Der Vater, mehr Journalist als Christ, fand ihn im Wörterbuch und schön, und als der also Benannte später hörte, daß dieses Wort im Holländischen auch „Klarer Himmel! Wolkenlos!“ bedeute, sah er sein Wesen in dem Namen ausgedrückt. Ein Wunschbild seiner selbst vielleicht, — denn so klar und unkompliziert ist der Erzbischof von Recife, dieses inkarnierte Gewissen, dieser christliche Prophet der *Dritten Welt* keineswegs. Dazu ist er viel zu sehr Politiker. Mit vierundzwanzig Jahren war er für kurze Zeit Erziehungsminister seines Heimatstaates Ceará, und sowohl als langjähriger Sekretär der eigentlich von ihm ins Leben gerufenen Brasilianischen Bischofskonferenz wie als derjenige, der er jetzt ist: Symbolfigur des gewaltlosen Widerstandes gegen jede Form der Ausbeutung und Ungerechtigkeit, hat er es auch mit Politik zu tun. Aber er ist zugleich der lebendige Beweis dafür, daß Politik nicht immer den Charakter verdirbt. Gewiß ist er ein Vereinfacher, aber man täte ihm bitter Unrecht, wollte man ihm deshalb auch schon das sprichwörtlich gewordene Epitheton *terrible* anhängen, oder wenn, dann doch nur in der Verbindung mit *enfant*. Denn daß er ein *enfant terrible* in Kirche und Welt ist, beweisen er und sein Biograph stets von neuem. Das kindhaft Träumerische kommt am anmutigsten und überraschendsten in seinen epigrammartigen Gedichten zum Ausdruck, in denen er mehr Beter als Literat oder Rhetor ist, — für einen Cearensen ist das übrigens eine fast normale Mischung. Die Biographie läßt natürlich die spannende Frage offen: Wird dieser Mann enden wie Martin Luther King, auf den er sich oft beruft? Man möchte ihm wünschen, daß er schließlich doch, wie jener, den Friedensnobelpreis bekommt, — nicht aber, daß er von Mördershand stirbt! — Schade übrigens, daß das Buch schlecht übersetzt ist und von Setzfehlern wimmelt. Man läse es sonst mit noch größerer Befriedigung.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

L'enseignement catholique dans le monde et son rôle dans le développement. VII^e Assemblée générale de l'Office international de l'enseignement catholique (Madrid, 28 mai — 2 juin 1968). O.I.E.C./Bruxelles (9, rue Guimard); 222 p. (= vol. I—II), FB 100,—

Der 1. Bd bietet Statistiken zum katholischen Schulwesen in der Welt. Das gibt kaum Anlaß zu triumphalistischem Selbstverständnis, gehen doch nur 8,7% der Schüler der Welt in katholische Schulen, am meisten (23%) in Afrika, am

wenigsten (3 %) in Asien (19). Die Berichte aus den einzelnen Kontinenten werfen tiefere Fragen auf, nicht quantitativer, sondern qualitativer Art: Sind die christlichen Schulen das, was sie sein sollten? „Die führenden Klassen (in Lateinamerika), die sich christlich nennen und die oft in katholischen Kollegien ausgebildet wurden, sind ein Skandal für die Kirche und für die Erziehung“ (27). Kann man es verantworten, den Lehrern in katholischen Privatschulen einen geringeren Lohn als in staatlichen Schulen zu geben und so die soziale Lehre der Kirche verleugnen? Kann man bei der zunehmenden Verpolitisierung der Lage in den jungen Ländern noch ein vom Staat getrenntes Schulsystem aufrechterhalten, wo doch die christlichen Bürger jener Länder dem Staat ebenso Loyalität zu erweisen haben wie der Kirche? Ein katholisches Ghetto-Schulwesen wird endgültig abgeschrieben. Als Leitmotiv geht durch alle Berichte, daß man sich nicht introvertiert auf *seine* Schulen konzentrieren dürfe, sondern die christliche Präsenz in allen Schulen gewährleisten müsse, daß man das katholische Schulwesen entklerikalisieren und als eine eigentliche Aufgabe der Laien, der Eltern und Lehrer, hinstellen müsse, daß man sich öffnen und in erster Linie den Dienst am Volk im Auge haben müsse. Trotzdem blieb die Überzeugung bestehen, daß katholische Schulen ihren spezifischen Beitrag zu leisten haben und darum, je nach den sehr verschiedenen Situationen, in großer Flexibilität im Prinzip erhalten bleiben sollen, freilich wissend, daß christliche Erziehung nicht gleichbedeutend sei mit christlichen Schulen. — Der 2. Bd enthält die Eröffnungs- und Schlußreden sowie die Geschäftsverhandlungen des O.I.E.C.

Rom

Walbert Bühlmann OFMCap

Gleason, Philip (Ed.): *Catholicism in America*. Harper and Row/New York 1970; 159 p.

L'Ed. présente un choix des meilleurs articles publiés en Amérique sur l'évolution historique du catholicisme aux Etats-Unis. Chaque article est précédé d'une brève introduction pour situer l'auteur et son travail et pour justifier le choix de l'article en question. L'éditeur a malheureusement omis les notes originales. Ce désavantage, vu le caractère historique de ces études, se trouve plus ou moins compensé par une bibliographie sélective de quatre pages. Le choix fait par G. nous semble remarquable. Il permet en effet de découvrir la situation unique et très complexe du catholicisme aux Etats-Unis, dominée par les multiples problèmes d'immigration et d'adaptation à l'*American way of life* de divers groupes ethniques. Une minorité aristocratique ancienne, d'origine anglaise, dans le Kentucky, et une élite intellectuelle d'origine française du temps de la Révolution française ont toutes deux été submergées par une forte immigration irlandaise, allemande et polonaise. Le lecteur européen est frappé surtout par l'étude de J. HENNESEY, S.J., sur l'ancienne tradition ecclésiastique très synodale des premiers évêques et théologiens américains et leur comportement paradoxal face au primat pontifical. Sous forme de conclusion, G. présente une analyse de la crise du catholicisme américain après Vatican II, en élaborant une interprétation peu connue en Europe.

Leuven

Piet Fransen, S.J.

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. v. Hub. Jedin. Bd. III: Die mittelalterliche Kirche. 2. Halbbd.: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder/Freiburg 1968; XXIX + 783 S.

Entgegen der ursprünglichen Absicht des Hrsg., das ausgehende Mittelalter mit der Reformation zu einem Bande zu vereinen, wurde — zum Teil aus Gründen der Bandenteilung — die Zeit von der gregorianischen Reform bis zum Auftreten Luthers zum vorliegenden Band III/2 zusammengekommen und für seine beiden Hauptteile schlicht die alte Bezeichnung *Hochmittelalter* und *Spätmittelalter* beibehalten. Doch sind die Befürchtungen, die gewählte Bandenteilung und die Bezeichnung dieser Zeit als Mittelalter könne zu einer zu starken Trennung des Spätmittelalters vom Reformationszeitalter führen, als ob ein Mittelalter, dem auch das Spätmittelalter zugeschlagen wird, etwas in sich Abgeschlossenes und die Reformation nur Bruch mit der Vergangenheit und Neuanfang sei, durch die Darstellung gründlich ausgeräumt: Die Ausführungen von FINK und ISERLOH über die Renaissance und ihre Päpste, über den Humanismus, das innerkirchliche Leben und den Umbruch in der Theologie, mit denen dieser Band schließt, stellen uns wirklich an den Vorabend der Reformation. Ebenso hat H. WOLTER (Frankfurt) bei Darstellung des nachgregorianischen Zeitalters die Verbindung nach vorn gefunden. Bei den folgenden Abschnittsüberschriften bleibt WOLTER bei der Vorstellung des Hochmittelalters als einer Zeit des Kräftespiels zwischen Papst- und Kaisertum. Doch gehen seine Ausführungen weit über den Inhalt dieser Überschriften hinaus und bieten ein lebendiges Bild des gesamten breitgefächerten kirchlichen Lebens im Hochmittelalter, das vielleicht deshalb so farbig ist, weil WOLTER sich mit diesem Zeitalter geradezu identifiziert. So ist es wohl zu erklären, daß er, trotz der wohlabgewogenen, ausgeglichenen Darstellung Innozenz' III., das Problematische eines Kirchenregiments mit einem Schwerte, wenn auch einem „geistlichen“, unterschätzt hat.

Die übrigen Autoren ziehen bewertungsfreie Überschriften vor und zeigen eine kühlere Haltung der dargestellten Zeit gegenüber, die auch in den Urteilen wirksam wird. Nun kommt BECK, der wieder die Geschichte der Ostkirche übernommen hat, auch zu sprechen auf Themen des Hoch- und Spätmittelalters, etwa die Kreuzzüge, das zweite Konzil von Lyon und das von Ferrara-Florenz. FINK und ISERLOH sind, besonders im letzten Teil, stark nach der Reformation ausgerichtet und bewerten von daher. So urteilt z. B. FINK: „Julius II. mit Pastor als den ‚Retter des Papsttums‘ zu bezeichnen, geht nicht an. Denn die Aufgaben des Papsttums liegen nicht in einer noch so geschickten, erfolgreichen, gewaltigen und gewalttätigen Politik, sondern in einem dem Beispiel Christi folgenden geistigen und geistlichen Dienen“ (671).

So finden sich unterschiedliche Auffassungen, der Band steckt voller Spannungen, die man aber nicht missen möchte. Sie sind die Würze des Bandes und bringen Licht, wo sonst Dunkel bliebe. Jeder der Autoren fußt ja auf den — wie in den bisherigen Bänden mustergültigen — Verzeichnissen von Quellen und Literatur und untermauert die Darstellung durch Fußnoten. So ist dieser Schlüssel zum Verständnis dieser „lebhaften“ Zeiten — denn das ist der Band, der immer wieder Höhepunkte der Darstellung bietet — leichter zu gebrauchen.

Die Heidenmission spielt in dieser Zeit keine große Rolle. WOLTER berichtet über die Slaven- und Baltikum-Mission, die im hochmittelalterlichen Stil vor sich ging und kommt auch zu sprechen auf die durch die Kreuzzüge ausgelösten Versuche einer Islam-Mission. Eine zusammenfassende Darstellung bietet GLAZIK

unter dem Titel: „Die Missionen der Bettelorden außerhalb Europas“. Sie gibt einen guten, wohlproportionierten Überblick über die Zeiten von der Entstehung der Bettelorden bis in die ersten portugiesischen Zeiten hinein und ist auch deshalb reizvoll, weil sie zeigt, wie Kreuzzugs- und Missionspredigtgedanke sich langsam entflechten.

Oeventrop

Heinrich Wiedemann MSC

Hauben, Marcel, C.I.C.M.: *Contribution à la solution pastorale de la problématique du mariage africain et de son paiement.* Herder/Rome 1966; 205 p.

Diese Doktorarbeit, betreut von B. Häring CSSR und J. Visser CSSR (Academia Alfonsiana), behandelt im I. Teil *Die Fraglichkeit des ‚Brautpreises‘*, der bekanntlich der Angelpunkt der Ehe nach afrikanischem Volksempfinden und Gewohnheitsrecht ist und so auch in die katholische Missionspastoral hinein spielen mußte. So gibt Kap. 1 eine zugleich zeitlich und sachlich geordnete Darstellung der Auseinandersetzungen und Stellungnahmen der zuständigen Bischofskonferenzen oder Vereinigungen von Missionsobern zu dem schwierigen Fragenkreis, die von einer anfänglichen Verurteilung über eine unvermeidlich gewordene Duldung zu mehr oder weniger erfolgreichen Versuchen einer moralischen und wirtschaftlich vertretbaren Regulierung reichen, für die man auch die Hilfe des „weltlichen Arms“ gewinnen wollte, nämlich der Kolonialverwaltung von Belgisch-Kongo. Die vom Vf. beabsichtigte Beschränkung der Untersuchung auf dieses bedeutende zentralafrikanische Missionsgebiet wird aus ebenso guten Gründen noch verschärft in Kap. 2, das eine völkerkundliche Beschreibung der afrikanischen Sitte des Brautpreises bei drei ausgewählten Stämmen vaterrechtlicher Art der Provinz Kasai bringt, mit Einblicken in die verschiedenen oder gegensätzlichen Hypothesen der Fachgelehrten im 3. Kap., das die soziale Funktion dieser Sitte zum Gegenstand hat. Das Schlußkapitel dieses ersten Teiles stellt die herkömmlichen Auffassungen der christlichen Ehe und die durch den Brautpreis gekennzeichnete afrikanische Eheauffassung gegenüber, um die Quelle der Schwierigkeiten bloßzulegen, denen sich die Missionstätigkeit auf diesem wichtigen Gebiet ausgesetzt sieht, und Wege für gangbare Lösungen zu erschließen, die angesichts der raschen Entwicklung der Welt zur Einheit hin vielleicht nur vorübergehender Art zu sein brauchten. Diese einheitliche Auffassung könnte auch für Afrika die mehr persönlichkeitsbewußte und -betonte Ehe sein, gegenüber der noch vorherrschenden sozialen, auf die Nachkommenschaft ausgerichteten Eheauffassung, mit der sich die Missionskirche vorerst auseinandersetzen und in die sie die christliche Botschaft einpflanzen muß.

Deshalb geht Vf. im II. (umfangreichsten) Teil auf das *Wesen der christlichen Ehe und Sozialstrukturen* ein. Dabei tritt an die Stelle der Völkerkunde und der entsprechenden Fachliteratur vorzugsweise die Bibelwissenschaft, die gleichfalls unter Berufung auf die unmittelbar zuständigen Fachleute sehr ausgiebig und ohne Ausweichen vor anfallenden Einzelfragen und Meinungsverschiedenheiten herangezogen wird. Dieser allgemeine und grundlegende Teil geht von der auf Adaptation abgestellten kirchlichen Missionsmethode aus und versucht, nacheinander die Begegnung und weitreichende Verschmelzung der Ehegesetze der Offenbarung mit den diesbezüglichen Strukturen der jüdischen und hellenistischen Welt aufzuzeigen. (Die Ehe im AT; die Ehe im Spätjudentum; die Ehe in der griech.-röm. Welt; das Wort Gottes und die jüdisch-griechischen Ehestrukturen im NT: Synoptische Tradition und Paulus.) Das (5.) Schlußkapitel vereinigt die

Einzelresultate zur Wesensbestimmung der christlichen Ehe, die sich auf den von Gott gewollten menschlichen Grundelementen aufbaut und in der Beziehung auf Christus und die Kirche ihre Höhe erreicht. Das menschliche Element findet sich auch wieder in der Art, wie die Ehemoral der Offenbarung dargestellt und angewandt wird, in der Anerkennung der bestehenden Strukturen und der Einbettung der neuen Lehre in dieselben, die in der Pastoralmethode der Urkirche weitgehend von klugem Schweigem begleitet war, sofern nicht ein offenes Ärgernis entgegenstand. Es handelt sich also, nach der Darstellung und der Zielsetzung der Untersuchung, um eine Ausrichtung des christlichen Lebens im Sinne einer dynamischen Aufwärtsentwicklung zum Endziel der Vollkommenheit des christlichen Eheideals und seiner Verwirklichung im Leben.

Die Weiterführung dieser Ehepastoral seitens der Kirche im Laufe der christlichen Geschichte, die an dieser Stelle ebenso berechtigt und aufschlußreich gewesen wäre, unterläßt Vf., um sich dem III. (wichtigsten) Teil seiner Arbeit zuzuwenden, der sein eigentliches Anliegen zur Darstellung bringen soll: eine dynamische, auf das sittliche Ideal der christlichen Ehe hinstrebende Pastoral auf dem noch rauen afrikanischen Missionsfeld. Leider umfaßt dieser Teil nur 20 von den 200 Seiten der Arbeit, was nicht seine einzige Schwäche zu sein scheint, neben begrüßenswerten Ergebnissen. Ein erster Abschnitt vergleicht das christliche Eheideal mit den vorherrschenden afrikanischen Ehestrukturen und scheidet deren annehmbare Elemente von ihren Mängeln und Widersprüchen, zu denen die Überbetonung der Fruchtbarkeit gegenüber der ehelichen Liebe und den Persönlichkeitswerten und -rechten der afrikanischen Braut und Ehefrau gehört, sofern solche mit dem „Brautpreis“ verbundene Sitten oder Unsitten nicht zu sehr mit europäischen Augen gesehen werden. Ein Blick über die Grenzen, nach Südafrika und auf das dortige einheimische Eherecht und seine Beurteilung durch die katholischen Missionare, hätte nicht nur an dieser Stelle von Nutzen sein können (vgl. A. REUTER. *Native Marriages in South Africa* [Münster 1963]; Bespr.: ZMR 1964, 50f.). Ähnliches gilt für den folgenden Abschnitt, in dem Vf. seine Vorschläge für eine fortschrittliche Missionspastoral darstellt, auch mit Bezug auf das kirchliche Eherecht. Aus ihm weiß H. trotz einer zeitbedingten Entschuldigungshaltung hilfreiche pastorale Gesichtspunkte zu entnehmen, leider nur in ungenügenden Ansätzen. Zur Vermeidung von Fehlleitungen wäre auch eine umfassendere und gründlichere Auseinandersetzung mit wirklichen oder vermeintlichen Moral- und Pastoralgrundsätzen notwendig sowie genauere Sachunterscheidungen bei Vergleichen. Läßt sich der erwähnte voreheliche Geschlechtsverkehr von Niederbayern, also gebotswidrige Handlungen, die nicht in jedem Falle die Verweigerung der Sakramente zur Folge haben müssen, als *Beweis* heranziehen für eine gleichartige pastorale Behandlung der afrikanischen *Probe-Ehe*, die als Einrichtung aufgefaßt und behandelt wird? Und welche *Bischofskonferenz* könnte bei allen nachkonziliären erweiterten Vollmachten die Verantwortung für eine allgemein verbindliche Rechtsvermutung gegen die Gültigkeit einer ordnungsgemäß geschlossenen Ehe übernehmen, weil sich die Eheleute auf Grund der afrikanischen Sitten und Bräuche erst noch der Fruchtbarkeit der Frau vergewissern wollen? Wie würde sich ein solches *pastorales Verhalten* der Vielweiberei gegenüber auswirken, ganz zu schweigen von dem auch außerhalb Afrikas verbreiteten *Glauben* an die Ehescheidung? Welche Ehen wären dann noch gültig, ohne Nachweis im Einzelfalle? Die mit Recht im Anschluß an die frühchristliche Pastoralmethode empfohlene Güte und aufschiebende Nachsicht mit den *Sündern* — und wären ihrer Tausende und Millionen — darf nicht zu einer Aufweichung von Grundsätzen umgedeutet werden können. Der Versuch

des Vf., den möglichen Verdacht der *Situationsethik* von seinen Vorschlägen fernzuhalten (183, Anm. 16), zeigt, daß ihm die Spannung zwischen Wagnis und Wahrheit bewußt ist. So war er sicher gut beraten, daß er seine inhaltsreiche und mit Achtung gebietendem Pathos durchgeführte Untersuchung nicht als These vorgelegt hat, sondern nur als Hypothese.

Rom

Amand Reuter OMI

↳ **Hinchliff, Peter:** *The Church in South Africa*. The Society for Promoting Christian Knowledge (Holy Trinity Church, Marylebone Road)/London 1968; 116 p., s. 9/6

Ce petit volume, qui ne peut prétendre à des exposés étendus ou à des recherches poussées, nous apporte une excellente introduction d'ensemble, bien documentée et écrite de façon agréable. On y trouve en peu de lignes des portraits de personnes ou des analyses de situations pénétrants et exacts, qu'il s'agisse de l'apartheid, de Philip, de Colenso, des sectes, du rapprochement des divers corps missionnaires. On notera avec étonnement et satisfaction que ces derniers ont éprouvé déjà en 1904 la nécessité de se rencontrer en une *Conférence missionnaire générale de l'Afrique du Sud*... œcuménisme bien précoce. — L'Eglise catholique romaine est traitée en deux pages et n'apparaît dans aucun titre de chapitre. Malgré la brièveté imposée par les dimensions du livre, on inclinerait à penser que c'est fort peu. Car ce livre a pris un titre que son contenu doit justifier: *L'Eglise dans l'Afrique du Sud*.

Louvain/Rome

Joseph Masson, S.J.

↳ **Italiaander, Rolf:** *Im Namen des Herrn im Kongo*. Geschehnisse, Erlebnisse, Ergebnisse. Mit einem Vorwort von Bischof St. C. Neill. Oncken/Kassel 1965; 171 S., DM 10,80

Vf. hat sich mit seinen zahlreichen Afrika-Büchern einen berühmten Namen gemacht. Manche Bemerkung, die er darin über die Mission macht, haben ihm in Missionskreisen den Ruf eingebracht, daß er nicht zu den Freunden der Mission gehöre. Wer das hier zu besprechende Buch liest, wird ein solches Urteil revidieren müssen. Denn was hier über die Missionare und ihre Mission in Afrika gesagt wird, sollte nicht nur beachtet, sondern geradezu beherzigt werden. Zwar bietet Vf. überwiegend „persönliche Eindrücke, denen sicherlich eine gewisse Einseitigkeit anhaftet“ (22); doch fehlt es nicht an längeren Passagen, in denen er über die Mission und ihre Methoden reflektiert und sie an der ihr aufgetragenen Botschaft mißt und kritisiert (so z. B. 94—110 über die Missionierung der Pygmäen, 117ff über das heikle Thema Missionsschulen). Vor allem aber geht es ihm um das Rassenproblem. Er ist erstaunt, „daß sowohl in Europa wie vor allem in den USA die Diskussion über die Mission der gründlichen Aussprache über Rassenfragen mit auffallender Entschiedenheit aus dem Wege geht“ (20). Deshalb will er durch dieses Buch — wie durch all seine früheren Bücher — „jenes Gespräch fördern, das heute zwischen den verschiedenen Völkern so oft abubrechen droht“ (171). Gewiß weiß er, daß er „nur ein an allen religiösen Fragen interessierter Laie“ ist. Aber wenn er fragt, „ob nicht auch ein solcher das Recht“ habe, „seine Gedanken über das Missionswesen niederzuschreiben“, so wird man ihm dies nicht nur zugestehen, sondern ihn geradezu darum bitten müssen. Denn er sagt vieles pointierter, als manch einer es tut, der aus Berufung dazu verpflichtet wäre. „Christliche Kirche und Mission sind ein

und dasselbe. Ohne Mission hat das Christentum keine Existenz, sie ist ihre „raison d'être“. — „Die Hauptaufgabe der Missionare wird sein, das Evangelium zu verkünden. Weil in all den Gesprächen über die Entwicklungshilfe die spirituelle Hilfe häufig vergessen wird, da auch der Westen leider immer mehr in Kategorien des Materialismus denkt, haben die Missionare heute noch Aufgaben...“ (153). Eine solche Erkenntnis ist 1971 ebenso dringlich wie 1965, als sie niedergeschrieben wurde. Deshalb habe ich geglaubt, auch jetzt noch auf das Buch *ITALIAANDERS* aufmerksam machen zu müssen. Es ist ein Buch der Kritik; doch müssen wir Bischof St. Neill zustimmen, wenn er im Vorwort (10) schreibt, daß ein solches Buch „weitaus mehr als ein kritikloser Bericht wesentlich dazu beitragen“ kann, „daß sich die Verhältnisse noch mehr zum Bessern wandeln“.

Münster

Josef Glazik MSC

Jaeschke, Ernst (Hrsg.): Zwischen Sansibar und Serengeti. Lutherische Kirche in Tansania (= Weltweite Sendung, 2). Verlag der ev.-luth. Mission/Erlangen 1968; 304 S., DM 8,—

Sous ce titre un peu hermétique nous est fournie toute l'histoire de la mission luthérienne évangélique en Tanzanie, écrite par divers collaborateurs. Elle comporte trois grandes divisions. D'abord: *Le pays et le peuple* — et il est bon que ces perspectives de fond nous soient livrées avec méthode, précision et une certaine abondance (environ cent pages). Ensuite: *L'Eglise et la mission*, partie qui se divise elle-même en deux blocs: une description historique, factuelle et statistique de chacune des divisions administratives missionnaires; on rapporte comment s'est faite l'union récente (1963) de huit églises jusqu'alors séparées, comptant en tout environ 650 000 membres, puis on décrit le *Conseil chrétien national*, tandis qu'un bénédictin ajoute une esquisse sur l'Eglise catholique en Tanzanie. — La troisième partie: *Mission et service*, n'est plus géographique ou structurelle, mais thématique, et présente les aspects majeurs de l'apostolat, avec leurs problèmes: première pénétration, mission, service médical, service éducatif, effort théologique, etc. L'évêque Moshiri donne en conclusion six notes de l'Eglise en Tanzanie: patriotisme et liberté; style culturel africain; urbanisation; socialisme africain; lutte contre la ségrégation; indépendance. Il insiste aussi sur l'entraide des Eglises. — Livre sérieux, clairvoyant, et qui fait bien augurer de l'avenir.

Louvain/Rome

Joseph Masson, S.J.

Kampungu, Romanus, O.M.I.: Concept and Aim of Okavango Marriages, investigated in the light of ecclesiastical legislation. Pont. Univ. Urbaniana/Roma 1966; 134 p.

Vf. stammt selbst aus dem Okavango-Stamm, wohnhaft am gleichnamigen Fluß in Südwest-Afrika und zu den Bantu gehörig. Er ist aus diesem Grunde stark interessiert an Fragen der gewohnheitsrechtlichen Eheform. Als Missionar vergleicht er diese gern mit der Ehe und ihrer Gültigkeit nach den kirchlichen und staatlichen Maßstäben. Zudem ist er seit 1953 mit der Gültigkeitserklärung vieler Okavango-Ehen befaßt gewesen, als er im Vikariat Windhoek den Katechumenen Eheunterricht erteilte. Durch eine Valorisierung der Stammesehe möchte er zugleich die einheimische Kultur gegen den zersetzenden Einfluß der

abendländischen Auffassungen in Schutz nehmen; denn die Handhabung der christlichen Ehegesetzgebung trägt dem autochthonen Muster ungenügend Rechnung. Er erhielt Gelegenheit, seine Studien im Kirchenrecht an der Universität der Propaganda fortzusetzen; 1965 veröffentlichte er: *Matrimonial Marriage Customs* (Pont. Univ. Urbaniana). Jetzt hat er das Material seiner Erfahrungen bei seinen Stammesgenossen und ausgedehnte Literatur zu einer kirchenrechtlichen Dissertation verarbeitet. Der Aufbau seiner Abhandlung über die Okavango-Ehe ist daher nicht an erster Stelle völkerkundlich, sondern pastoral-missionarisch, wobei der Schwerpunkt auf der kirchengesetzlichen Behandlung liegt. Die Methode seiner Untersuchung ist funktionell: Er vertieft sich in die Struktur der Okavango-Ehe und berücksichtigt dabei auch den Prozeß des sozialen Wandels, der hier ebenfalls vor sich geht. Um den ursprünglichen Sinn der autochthonen Ehe zu erforschen, verwendet er vielfach Ausdrucksformen und eine Terminologie, deren Sinn ihm mehr als anderen zugänglich ist. Die vorliegende Schrift ist nur ein Auszug der Gesamtarbeit, wie das Inhaltsverzeichnis angibt und worauf sich auch die Einführung (22—23) bezieht. Die Einteilung des Textes entspricht also nicht dem Inhaltsverzeichnis, wodurch das Ganze etwas zerbröckelt erscheint. Die völkerkundliche Einführung und die Konfrontierung des ethnologischen Materials mit der christlichen Eheauffassung entfallen in dieser Ausgabe. Ich betrachte das letzte Übel zwar nicht als eine Katastrophe, da bereits aus der Einführung auf eine veraltete juristische Eheauffassung des Vf. geschlossen werden kann. Die Arbeit behandelt eigentlich nur zwei Themata: 1. den Begriff und 2. den Zweck der Ehe.

Eine Schwäche des Vf. möchte ich erwähnen: Im Gegensatz zum Titel des Buches beschränkt er sich gar nicht auf die Okavango, obwohl er gerade auf diesem Gebiet als Stammesangehöriger uns wertvolle Dienste leisten könnte. Immer zieht er die Ehebräuche anderer Stämme, die bereits aus der Literatur bekannt sind, zum Vergleich heran. Der Vergleich ist aber weniger gerecht, wenn die Termini *comparationis* eine unterschiedliche Strukturierung aufweisen; das ist z. B. der Fall, wenn ein patrilinearer Stamm verglichen wird mit den Okavango, die matrilinear gestaffelt sind. Das rächt sich geradezu auffällig bei den Ehe- und Verwandtschaftsverhältnissen. Völkerkundliche Vertiefung ist nicht die stärkste Seite des Vf. Erst in einer Fußnote (48^b) berücksichtigt er den wichtigen Aspekt der Residenz, nämlich das *Matrilokat*, und scheint dabei den Ausdruck und den Begriff einer *Dienstehe* nicht zu kennen (vgl. dazu ausführlich meine *Sociologie van de niet-Westerse volken* [Utrecht 1965—1966]; Bespr.: ZMR 1969, 100—102). Wohl bedauert er, daß viele Missionare diesbezüglich nicht genügend unterrichtet sind.

Die Stellungnahme und weitläufige Behandlung einzelner Fragen verrät mehr den Juristen als den Ethnologen, wie z. B. die Erörterung über das Wesen einer *Gewohnheit*; die Frage, wie eine Gewohnheit zu einem *Gesetz* werden kann; das Verhältnis des Gewohnheitsrechts zum Naturgesetz, u. a. Eindringlich befaßt K. sich mit der Entstehungs- und Entwicklungsfrage der Promiskuität und der Gruppenehe.

Im 4. Kap. beschäftigt Vf. sich mit dem Zweck der Ehe; er tut es in theologisch-scholastischer Form, wobei manchmal eine offene Tür eingerammt wird. Es ist schade, daß bei der Behandlung der Ausdehnung der Verwandtschaftsbeziehungen als Ehezweck nicht tiefer auf den Unterschied zwischen einer matrilateralen und einer patrilateralen Gesellschaft eingegangen wird. Unter den Bantu tritt selbstverständlich das Verlangen nach Nachkommenschaft als Motivierung einer Eheschließung stark in den Vordergrund. Bei der Frage, ob

die Nachkommenschaft nun gerade als erster oder zweiter Zweck der Ehe angesehen werden soll, steht beim Vf. offensichtlich die veraltete Auffassung der katholischen Moral im Hintergrund, wohingegen man heute mehr der Liebe, in die die Prokreation integriert werden soll, den Vorrang gibt. Die Würdigung der Okavango-Ehe nach den Normen des christlich-abendländischen Eherechts, wie sie im *CIC*, in den päpstlichen Dokumenten und theologischen Traktaten formuliert sind, entfällt in dieser Ausgabe. Zuvor sollte dann die offene Frage gestellt werden, ob und inwiefern überhaupt diese Normen für Afrika nahegelegt werden dürfen. Vf. ist nicht dazu gekommen, und damit ist unsererseits weitere Kritik überflüssig. Das Wertvolle und das Interessante dieser Studie liegt zuallererst in der Tatsache, daß ein gebildeter Afrikaner über die Kultur seines eigenen Volkes schreibt.

Tilburg (Niederlande)

Gregorius OFM^{Cap}

Kasting, Heinrich: *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (= Beiträge zur ev. Theologie, 55). Kaiser/München 1969; 158 S., DM 12,80

Vf. beabsichtigt, mit den Mitteln der historischen Forschung die Anfänge der urchristlichen Mission aufzuhellen. Mission findet er dort „wo eine Glaubensgemeinschaft sich ihrer Sonderstellung deutlich bewußt ist, sich dabei aber nicht auf ein Konventikeldasein beschränkt, sondern mit einem Anspruch an ihre Umwelt hervortritt und für ihre Überzeugung wirbt“ (9). Die urchristliche Mission zeichnet sich ab auf dem Hintergrund eines Zeitalters höchster religiöser Propaganda. Dennoch steht sie hauptsächlich unter dem Einfluß der jüdischen Mission. Vf. widmet somit folgerichtig dieser seinen ersten Teil. Er beschreibt ihre historische Erscheinung und stellt ihre Charakterzüge heraus. — Die urchristliche Mission beginnt mit dem Osterereignis. Ihre Wurzel liegt in der Christusoffenbarung dieses göttlichen Geschehens. Vf. untersucht demzufolge die Sendungsworte und das Sendungsmotiv in den Osterberichten. Erstere sind redaktionelles Werk der Evangelisten, letzteres hingegen scheint älter und führt an den historischen Kern der Berichte heran. Die Berufung des Paulus verdient besondere Aufmerksamkeit und wird somit eingehend analysiert. Im gleichen Problemkreis widmet Vf. dem urchristlichen Apostolat ein ausführliches Kapitel. Er klärt den vielumstrittenen Apostelbegriff unter kritischer Berücksichtigung der diesbezüglichen Literatur. — Wenn den Osterereignissen eine Schlüsselfunktion für die Anfänge der urchristlichen Mission zukommt, so muß dies in zweierlei Richtung überprüft werden: „Einerseits müßte sich zeigen lassen, daß praktisch vom ersten Tag der Urgemeinde an missioniert worden ist. Andererseits ist zu fragen, ob die urchristliche Mission nicht vielleicht doch als eine direkte Fortsetzung vorösterlicher Anfänge entstanden ist“ (81). Die älteste Missionstätigkeit der jungen Kirche scheint von Galiläa auszugehen. Von dort entwickelt sie sich in eine doppelte Richtung und führt nach Jerusalem und ins südliche Syrien. Die Hellenisten durchbrechen sehr früh den Ring des jüdischen Stammlandes und tragen die christliche Mission in die heidnische Welt. Paulus verleiht dieser Entwicklung letzte Durchschlagskraft und vollen Erfolg. Die Bearbeitung des Stoffes bringt den A. zu der Überzeugung, daß die Urgemeinde an sich keinen Einspruch gegen die Heidenmission erhoben und nur die Art ihrer Durchführung beanstandet hat. Wie verhält sich aber die urchristliche Missionstätigkeit zur Wirksamkeit Jesu? Eine unmittelbare Kontinuität scheint weder zwischen der Jünger-aussendung zu Jesu Lebzeiten und der urchristlichen Mission noch zwischen dem Wirken Jesu selber und dieser Mission zu bestehen. „Die christliche Mission ist

eine unmittelbare Folge der Osterereignisse und nur eine mittelbare Folge der Wirksamkeit Jesu“ (126). — Das letzte Kapitel behandelt die Anfänge der Missionstheologie und dürfte in Missionskreisen wohl das meiste Interesse wecken. Die Motive der bisher beschriebenen Missionstätigkeit sollen aufgedeckt werden. Für die Judenmission des Urchristentums wurde Ostern zum Anbruch der Endzeit und Jesus als der in Herrlichkeit erscheinende Menschensohn gesehen. Dieses Ereignis fordert die eschatologische Wiederaufrichtung des Gottesvolkes, und die Mission mußte dieser Aufgabe gerecht werden. In der Sicht der Heidenmission war Jesus durch seine Auferstehung zum Herrn der Welt erhöht worden. Es galt, diese Herrschaft Christi effizient und sichtbar werden zu lassen, und dies hatte die Mission zu verwirklichen. — KASTING bietet eine ausgezeichnete exegetische Studie. Seine überaus zahlreichen Textanalysen sind ein Vorbild redaktionsgeschichtlicher Arbeit. Er greift stark umstrittene Probleme auf, gibt in klaren Zügen den Stand der heutigen Problematik wieder und stellt auf leichtverständliche Weise, aber mit genügender Kritik, seine Lösungen vor. Dem Vorwort zufolge ist die Untersuchung durch eine Beschäftigung mit missionswissenschaftlichen Arbeiten angeregt worden. Sie kann der heutigen Diskussion um die Missionstätigkeit der Kirche reichen Dienst erweisen, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar durch den Rückgriff auf ihre Anfänge in der apostolischen Gemeinde. Das Werk ist zu empfehlen und bereichert jeden, der sich für moderne Exegese interessiert.

Lüttich

Karl Gatzweiler

Khoury, Adel-Théodore: *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* [= Foi et Vie. Cahiers d'Etudes chrétiennes orientales, 68. Paris 1969, p. 8—69]. Schönigh/Paderborn 1969. 78 S., DM 6,80

Entre l'islam et le christianisme les contacts furent nombreux au moyen-âge et sous toutes les formes, depuis la guerre sainte jusqu'à la coexistence pacifique et la collaboration scientifique. Dans cet opuscule d'introduction, KHOURY étudie l'une des formes, littéraire cette fois, de la confrontation séculaire entre les deux grandes religions monothéistes. Il s'agit de quelques œuvres de théologie de controverse (polémique et apologétique), écrites en langue grecque, soit par des melkites (vivant sous la domination arabe), soit par des byzantins du domaine impérial. — L'auteur passe en revue, très rapidement, ces auteurs et leurs œuvres et décrit per summa capita les principaux thèmes de polémique ou de défense théologique. On a ainsi l'occasion de connaître les principaux passages du Coran relatifs au christianisme et la connaissance, assez rudimentaire certes, qu'en ont eu les milieux chrétiens qui se sont intéressés à l'Islam. Pour le chapitre concernant la polémique contre l'Islam, on aurait aimé des renvois beaucoup plus abondants aux œuvres des auteurs chrétiens au lieu des nombreuses citations coraniques déjà connues par ailleurs. — Le dialogue islamo-chrétien, bien qu'encore à ses débuts, se fonde déjà sur une tradition respectable qu'illustrent des pionniers aux mérites universellement connus. Mais à lire cet opuscule, le débutant croirait qu'il s'agirait d'une voie nouvelle dont le champion serait l'auteur. Il faut néanmoins lui savoir gré d'avoir réuni dans ces pages les éléments fondamentaux d'une branche du savoir réservée jusqu'ici aux érudits de l'islamologie. Le dialogue islamo-chrétien représente aujourd'hui un dépassement d'une méthode et d'une forme des guerres de religion dont les dures leçons pourraient nous être bénéfiques.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Kratz, Michael, C.S.S.R.: *La mission des Rédemptoristes belges au Bas-Congo. La période des semailles (1899—1920).* Académie royale des Sciences d'Outre-Mer/Bruxelles (rue de Livourne, 80) 1970; 402 p., FB 900,—

Immer reicher wird die Literatur über die Mission im alten und neuen Kongo. Das entspricht auch ihrer Bedeutung für Gesamtafrika. Zum erstenmal wird nun eine wissenschaftliche Arbeit über die Missionstätigkeit der Redemptoristen in diesem Gebiet für 1899—1920 veröffentlicht. Als Quellen dienten Untersuchungen und Gespräche an Ort und Stelle, Material verschiedener Archive, Briefe und Artikel in Missionszeitschriften. Einem Überblick über Gründung und erste Entfaltung der Mission (S. 11—46) folgt als umfangreichster Teil (47—275) die analytische Darstellung der Tätigkeit auf Haupt- und Nebenstationen bis ins Detail. Das abschließende und besonders wertvolle systematische Kapitel (276—340) behandelt leider fast nur die mehr organisatorische Seite der Missionsmethode. Gut werden die verschiedenen Systeme der Jesuiten (Farmkapellen), Scheutvelder (Schulkapellen) und Protestanten (Katechisten) dargestellt. Ausgerechnet von den Letztgenannten, mit denen sich die Redemptoristen beständig auseinandersetzten, ja zum Teil deswegen, übernahmen sie ihre Methode und erzielten ansehnliche Erfolge. Doch auch anderswo in Afrika entwickelten sich ähnliche Methoden. Daß viele getauft wurden, muß nicht ein Resultat der Methode sein (vgl. 331), da man weiß, wie früher im Kongo Zehntausende getauft wurden — ohne jede Methode. Zudem waren, im Vergleich zu andern Gebieten, relativ viele Redemptoristen tätig (378), auch während des Weltkrieges. Schade, daß andere Aspekte der Methode nicht zur Sprache kommen, weil zu wenig Material vorlag (Liturgie), ein gewisses Vorgehen abgelehnt wurde (Akkommodation), K. sich nicht kompetent fühlte (Volks Glaube, Sitten) oder die Arbeit beschränkt werden mußte. Vielleicht hätte doch eher der analytische Teil etwas gekürzt werden können. Nichts zu finden ist über ein Bemühen um einheimischen Nachwuchs oder über die schlechte Behandlung der Afrikaner, die nicht wenig Arbeit und Methode der Protestanten beeinflusste und sie in Gegensatz zur Regierung brachte (vgl. D. LAGERGREN, *Mission and State in the Congo, 1885—1903*. Uppsala 1970), obwohl ein eigenes Kapitel den Beziehungen der Redemptoristen zu den Behörden gewidmet ist. Eine Liste der veröffentlichten Bücher (31 Titel) und eine Karte mit vielen der missionierten Dörfer sind weitere Hinweise auf das Wirken der Kongregation, so daß ein ausführliches und unter manchen Gesichtspunkten wissenschaftlich gut fundiertes Bild ihrer Methode entsteht bis zu der Zeit, als 1921 der Kimbanguismus wie ein Sturm über dieses Gebiet fegte (331).

Uznach

Ivo Auf der Maur OSB

Schelbert, Georg, S.M.B.: *Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils* (= Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 21 = NZM 1966, 241—259; 1967, 18—26, 104—114, 194—205). Administration der NZM/Schöneck (Schweiz) 1968; 57 S.

Wie sehr das II. Vaticanum nicht nur pastoral ausgerichtet war, sondern auch „missionarisch“, macht diese kleine, sorgfältige Studie überzeugend deutlich. Nach zwei Richtungen wird die Verflochtenheit des Missionsdekrets (= MD) und überhaupt des missionarischen Anliegens mit den anderen Konzilsdokumenten unter-

sucht. Der erste Teil stellt den Einfluß der verschiedenen Konzilsdokumente, vor allem der Kirchenkonstitution, auf das MD dar. Ergebnis ist: „Fast alle neuen Akzente und Elemente, die sich in den reichen Dokumenten des Konzils niedergeschlagen haben, sind in es eingegangen und sind von ihm aufgenommen worden“ (32). Der zweite Teil geht den Einflüssen nach, die das Missionsanliegen auf die anderen Konzilsdokumente ausgeübt hat. Da das MD selbst erst am Ende des Konzils fertiggestellt wurde, konnten frühere Dokumente sich nicht auf es berufen. „So kann man eigentlich von einem Einfluß des Dekrets auf die übrige Konzilsarbeit kaum sprechen. Es hat eher von ihr profitiert, als sie inspiriert“ (33). Doch wird die „missionarische Ausrichtung“ des Konzils in seiner gesamten Arbeit spürbar und artikuliert sich in einer Fülle von Aussagen und Forderungen. — Leider ist der Verfasser in seiner Terminologie nicht konzilsgerecht konsequent geblieben. „Mission“ im Singular und „Missionen“ im Plural werden unterschiedslos gebraucht, obwohl das MD (6 c) genau unterscheidet zwischen „Mission“ als dem gesamten Heildienst der Kirche als Fortsetzung der Sendung Jesu und „Missionen“ als der „Verkündigung des Evangeliums“ und der „Einpflanzung der Kirche“ in der noch-nicht-christlichen Welt. Zielsetzung und Adressat sind also verschieden. Mit Recht weist Vf. auf Y. J.-M. CONGAR und sein Referat auf der 35. Löwener Missionswoche hin (11). Ausdrücklich begründet CONGAR auch in seinem Kommentar zu den Nummern 2—9 im MD (vgl. J. Schütte, *Mission nach dem Konzil* [Mainz 1967] 147 f.; konzilsgemäßer müßte darum auch der Titel dieses Buches nicht *Mission*, sondern *Missionen nach dem Konzil* heißen) diese Unterscheidung, die doch wohl durch ihn in das MD hineingekommen ist. Leider hat auch die amtliche deutsche Übersetzung der Konzilsdokumente (z. B. n. 119 in der Liturgiekonstitution, wo der lateinische Plural im Singular übersetzt wird) diese Unterscheidung nicht realisiert, auch nicht das Sachregister in RAHNER-VORGRIMMLERS *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg 1966, 731 f.). — Wir können auch nicht die Ansicht unterschreiben, daß die Sicht des MD „lateinisch“ geblieben ist (29), weil die missionarische Aufgabe der Ostkirchen nicht berücksichtigt wurde. Uns scheinen die Missionen weder „lateinisch“ noch „ostkirchlich“ ausgerichtet zu sein, sondern indisch, chinesisch, japanisch, afrikanisch..., da weder die lateinischen „Westkirchen“ noch die nichtlateinischen „Ostkirchen“ in die Missionsländer übertragen werden sollen, weil beide dort eine geistige Überfremdung sind. — Wenn Vf. meint (18, Anm. 52), die Bezeichnung *Mission de France* sei durch das MD (6 c) gerechtfertigt, so könnte man vielleicht zustimmen. Nur müßte dann die *Mission de France* daraus auch die Konsequenz ziehen und ihre gesamte „Missionsarbeit“ der Propaganda-Kongregation unterstellen, die nach dem MD (29 b) allein für die „gesamte missionarische Tätigkeit“ zuständig ist! Vor allem aber werden Ausdrücke wie *Mission de France* oder *Frankreich Missionsland* u. a. dem wesentlichen Unterschied zwischen den Adressaten der kirchlichen Arbeit bei dem „vorchristlichen“ und „nachchristlichen“ Heidentum in keiner Weise gerecht (vgl. K. RAHNER in *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1966, II/2, S. 56 u. 61; jüngst auch J. RATZINGER in *Einführung in das Christentum*, München 1968, 83. Dazu vgl. auch den Kommentar zum MD von S. BRECHTER in *LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1968, III, 37). Will man eine klare Unterscheidung elegant umgehen, kann man statt der Substantive *Mission* und *Missionen* das Adjektiv *missionarisch* gebrauchen und dann aus dem Kontext sehen, was gemeint ist. Nur darf man nicht Aussagen, die von *Mission* gemacht werden, ohne weiteres auch für *Mis-*

sionen geltend machen, zumal nicht in der theologischen Begründung der „Missionen“.

So macht auch die vorliegende Schrift deutlich, daß der Missionstheologie noch eine große Aufgabe bleibt, das *missionarische* (Adjektiv!) Wesen der Kirche gründlicher zu durchdenken.

Bonn

Josef A. Otto SJ

Schütte, Josephus Franciscus, S.J.: *Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia, 1549—1650.* Institutum Hist. S.J./Roma (Via dei Penitenzieri, 20) 1968; XLIV + 1040 p., DM 62,—

Nach langen und schwierigen Archivstudien in vielen europäischen Ländern und selbst in Indien, China und Japan legt der durch wertvolle Arbeiten über Japan bekannte deutsche Missionshistoriker eine mächtige Einleitung und Quellenkunde zur Geschichte der älteren Jesuitenmission in Japan vor. Sie will nicht nur allgemein in diese Geschichte einführen, sondern auch die technischen Vorfagen für eine Veröffentlichung der jesuitischen Japankataloge und der *Monumenta historica Japoniae* behandeln. Das Werk zerfällt in drei Teile. Der erste behandelt die Jesuitengeschichte Japans (1549—1650) an Hand der zahlreichen Missionskataloge, die Vf. zum großen Teil selber ausfindig machte und hier kritisch beschreibt. Der zweite Hauptteil trägt im ersten Abschnitt die erreichbaren Einzelheiten über die Personen zusammen, die für diese Geschichte wichtig sind, nicht nur der Jesuitenmissionare und ihrer einheimischen Missionshelfer, sondern auch der von ihnen gewonnenen Christen, von denen nicht wenige den Martertod gestorben sind und deren Zahl er erneut zu bestimmen sucht. In einem weiteren Abschnitt ist über die einzelnen Missionszentren, die Jesuitenresidenzen und -kirchen in allen Teilen Japans viel Material zusammengetragen. Der dritte Hauptteil ist den alten Archiven des Ordens gewidmet, deren Entstehung, Ausstattung und weiteres Schicksal aufgrund neuer Forschungen dargestellt wird. Schließlich werden die einzelnen Codices beschrieben, in denen die alten Zeugnisse zu finden sind.

Es ist unmöglich, hier im einzelnen die ganze Fülle der größtenteils neuen, mustergültig dargebotenen Information auszubreiten. Dabei kam Vf. die Kenntnis der japanischen Sprache und der geographischen Verhältnisse sehr zustatten. Viele Ergebnisse mühsamer Forschung bietet er übersichtlich auf zahlreichen Tafeln; von besonderem Wert sind die beigelegten seltenen Bilder und Karten (so Hideyoshis Feldlager von Nagoya und der Plan des Schlachtfeldes von Sekigahara) sowie der ausgezeichnete Index. So wird das Werk vielen Forschern der sog. Kirishitan-Periode eine große Hilfe bedeuten. Allerdings werden nicht wenige Forscher, zumal in Japan, bedauern, daß das Werk (mit Ausnahme der Zitate der Originalquellen) lateinisch abgefaßt ist. Vf. ist jedoch der Meinung, daß Latein in Veröffentlichungen, die sich nicht an ein bestimmtes Sprachgebiet, vielmehr an die ganze Welt und vorzüglich an Mitglieder des eigenen Ordens richten, ein *vinculum fortissimum christianae unitatis* und, wenn schlicht und klar gebraucht, auch heute noch durchaus angebracht sei. Manche werden weiter bedauern, daß das Archiv der Propaganda (mit Ausnahme eines Bandes, der sich heute im Staatsarchiv von Florenz befindet) so wenig Beachtung gefunden hat. Denn dort gibt es manche Jesuitenberichte (Seb. VIEIRA!) und andere Quellen, die gute Unterlagen für eine objektive Geschichtsdarstellung bieten. — Jedoch auch der größte Skeptiker jeglicher Missionsarbeit in

Japan muß zugeben, daß es sich um ein Werk von überragender Wissenschaftlichkeit, um einen mit einer heute schon selten gewordenen Akribie geschaffenen *Thesaurus* historischen Wissens handelt, der unsere Kenntnis der alten japanischen Kirche wirklich bereichert. Wer japanische Missionsgeschichte studiert, kann an diesem Werk nicht vorbeigehen. — Es sei noch vermerkt, daß es nicht zur Reihe der *Monumenta Missionum Societatis Jesu* gehört und auch von Abonnenten dieser Reihe eigens anzufordern ist.

Würzburg

Bernward H. Willeke OFM

Storme, Marcel, C.I.C.M.: *La mutinerie militaire au Kasai en 1895*. Introduction. Académie royale des Sciences d'Outre-Mer/Bruxelles (rue de Livourne, 80) 1970; 162 p.

Dieses Werk versteht sich als Einführung in eine bald erscheinende umfangreiche Untersuchung über die Meuterei der Kasai-Soldaten von 1895, die sogenannte «révolte des Batetela». Es will in Einzeluntersuchungen das nötige Vorwissen vermitteln und zahlreiche Irrtümer in bezug auf die betroffenen Personen, die Chronologie der Ereignisse und die geographischen, sozialen und politischen Umstände dieses schon oft behandelten Themas ausräumen. Es geht in dieser Studie also noch nicht um die Beschreibung des Soldatenaufstandes, seiner Ursachen und seiner Bedeutung, sondern erst um eine kritische Stoffsammlung, die sich mit den Ergebnissen der bisherigen Forschung auseinandersetzt und den Schlüssel zur Beantwortung der anstehenden Fragen bieten will, nicht die Antwort selbst. Deshalb ist eine fundierte Beurteilung dieser Arbeit nicht möglich, solange nicht die Hauptstudie vorliegt. — Vf. beschreibt zunächst geographische und administrative Gegebenheiten (S. 7—20) bis hin zu einer Liste aller Verwaltungsbeamten der belgischen Stützpunkte im Kasagebiet. Es folgt eine Aufzählung aller Missionsorden und Missionsunternehmungen, die in diesem Teil des Kongo ansässig waren, ob sie von dem Aufstand betroffen wurden oder nicht (21—27). Ein weiteres Kapitel befaßt sich mit den Handelsgesellschaften (28—33), bevor eine ausführliche Studie, die fast wie eine Rechenaufgabe anmutet, die numerische und ethnische Zusammensetzung der militärischen Einheiten in den verschiedenen belgischen Stützpunkten errechnet (34—49). In dem Kapitel über den Stamm der Batetela (50—62) wird eine für die Beurteilung der Ursachen des Aufstandes wichtige Unterscheidung eingeführt zwischen Batetela im strengen Sinn und solchen in einem weiteren Verständnis. Kap. VI setzt sich mit den Zahlenangaben der Forschung auseinander (63—78); Kap. VII bietet eine genaue Chronologie der Ereignisse (79—89). Es folgt eine sehr detaillierte Darstellung von Luluabourg-Malanda, dem Ausgangspunkt des Aufstandes (90—106). In ähnlicher Ausführlichkeit wird die katholische Mission von Luluabourg behandelt (107—115). Vergleichsweise oberflächlich fällt dagegen die Beschreibung der allgemeinen politischen Lage des Gebietes aus (116—124). — Die *Einführung* ist eine recht übersichtliche Broschüre mit einer sehr handlichen Bibliographie, einem ausführlichen Namensindex und vor allem einer umfangreichen Einführung in die Quellen (125—144). Vf. beweist eine außergewöhnliche Detailkenntnis. Es wird allerdings nicht immer klar, ob diese Informationsbreite zum Verständnis des Hauptwerkes erforderlich ist, oder ob Vf. dem Drang nach totaler Rekonstitution nachgegeben hat. Vf. weist oft Auffassungen seiner Vorgänger als falsch zurück, ohne dafür Belege zu liefern; so etwa in dem Kapitel *Chronologie de la révolte* (80, 81, 82 und 83). — Das angekündigte Hauptwerk verdient großes Interesse. Es wird — das geht aus dieser Einführung hervor —

zu einer differenzierteren Sicht des afrikanischen Widerstandes gegen die Kolonisation und zu einer neuen Beurteilung der Mission im Widerstreit der Interessen führen. Es ist zu wünschen, daß es nicht mit unnötigen Einzelheiten belastet wird.

Berlin

Leonhard Harding

Université Lovanium de Kinshasa (éd.): Etudes d'histoire africaine, I. Nauwelaerts/Leuven 1970; 187 p., FB 350,—

Im ersten Beitrag *Recherches préhistoriques au pays de l'entre-fleuves Lukenie-Kasai* gibt Prof. HENDRIK VAN MOORSEL eine Bestandsaufnahme über die Funde von vier Perioden der Steinzeit und seine Schlußfolgerungen über die klimatischen Perioden dieser Region in der Steinzeit. — Prof. JEAN-LUC VELLUT studiert in *Relations internationales du Moyen-Kwango et de l'Angola dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle* die Beziehungen einiger afrikanischer Staaten des Mittel-Kwango in der vorkolonialen Epoche. — Zwei Beiträge behandeln die Kirchengeschichte des Kongo: Prof. FRANÇOIS BONTINCK, C.I.C.M., untersucht in seiner Studie *La première ambassade congolaise à Rome (1514)* bisher kaum beachtete Einzelheiten des Berichts, der die portugiesische Gesandtschaftsreise unter Tristão da Cunha zu Papst Leo X. schildert. Er beweist damit, daß die von König Afonso abgesandte Abordnung aus dem Kongo 1514 mit der portugiesischen tatsächlich nach Rom kam. — *Les survivances chrétiennes au Congo au XIX^e siècle*, Beitrag von Prof. LOUIS JADIN, durchgeht die wechselvolle Geschichte der christlichen Gemeinschaften, ihre Betreuung durch die Kapuzinermissionare im 17. und 18. Jh. und den Wiederaufbau nach dem Sturz der Regierung Pombal. Er enthält eine Reihe aufschlußreicher Berichte über die Lage der Kirche im Kongo und die staunenswerte Arbeit gut ausgebildeter Katechisten während der langen Abwesenheit der Missionare. — Die beiden letztgenannten Aufsätze sind wertvolle Beiträge für die Frühgeschichte der katholischen Kirche in Zentralafrika.

Walpersdorf-Herzogenburg (Österreich)

Josef Brunner WV

Viering, Erich: Togo singt ein neues Lied. Equipen im Mono-Gebiet. Verl. d. Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1969; 269 p., DM 6,—

Le sous-titre ne porte que sur la seconde partie, où l'A. fait le récit des activités déployées par les équipes de l'Eglise évangélique du Togo dans la région de Nuatja, à l'Est et à l'Ouest de la rivière Mono. La première partie de l'ouvrage décrit le cadre dans lequel se déroulent ces activités d'évangélisation et de développement («das ganze Evangelium dem ganzen Menschen»), et fournit quelques renseignements sur la géographie, l'histoire, la situation religieuse, politique, sociale et économique du pays. — Le rapport s'adresse manifestement aux bienfaiteurs de la mission que l'A. veut remercier et animer. Ce qui explique le ton optimiste de l'exposé. Il nous semble que certaines particularités ou acquisitions de la méthode prétendues *nouvelles* — surtout dans le domaine de l'adaptation en Afrique — ne sont pas aussi *nouvelles* que l'A. ne nous veuille faire croire. On se demande aussi pourquoi aucune explication n'est donnée sur les origines et les sources d'inspiration de la nouvelle méthode d'évangélisation par des équipes.

Leuven

Marcel Storme, C.I.C.M.

Voulgarakis, Elias Ant.: Ἀποφυγή ἀσκήσεως ἱεραποστολῆς εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἐκκλησίαν (= Θερησκευολογικαὶ καὶ Ἱεραποστολικαὶ Μελέται, 1). Porefthendes/Athènes 135 (Sina, 30) 1970; 250 p., \$ 7,—

Si l'on s'est beaucoup intéressé à l'histoire de la mission pendant les trois premiers siècles chrétiens, les motifs de son refus occasionnel n'avaient guère retenu l'attention des chercheurs. L'étude systématique que M. V. consacre à ce thème l'amène à une conclusion ferme: il n'y eut jamais de renonciation absolue à l'évangélisation, mais bien des ajournements tactiques, garants d'un meilleur accomplissement ultérieur. L'A. trouve un répondant doctrinal de cette pratique dans l'interprétation patristique de l'incarnation tardive du Logos comme pédagogie de l'humanité et préparation évangélique. Il analyse ensuite, d'après les sources, trois secteurs apostoliques que l'Église préféra décourager: le ministère des femmes, l'action de fidèles non cultivés auprès de l'élite païenne et, plus généralement, toute évangélisation d'un public hostile, railleur ou impréparé. — M. V. souligne bien qu'en aucun de ces cas, le refus ne traduit de l'indifférence pour le salut des pécheurs; c'est plutôt un repli provisoire, qui constitue, à sa manière, une méthode missionnaire. Dans cette optique, précisément, les pages traitant de l'apostolat féminin pourraient paraître assez timides, pour un chrétien occidental tout au moins. L'Église ancienne, constate l'A., retira aux femmes le droit de participer à la prédication de l'évangile et elle confina leur activité apostolique au foyer familial. Sont relevés comme motifs de cette exclusion l'exaltation de la virginité, le relâchement moral de l'époque et l'activité de femmes hérétiques. Si M. V. ambitionne, à juste titre, que son étude paléochrétienne puisse éclairer les missionnaires contemporains et s'il admet la nature pratique et conditionnée des facteurs antiféministes, ne convenait-il pas de souligner expressément ici leur caractère dépassé, pour laisser entrevoir aux chrétiennes d'aujourd'hui d'autres perspectives missionnaires que l'apostolat au foyer? Peut-être M. V. a-t-il jugé plus prudent de laisser à ses lecteurs le soin de se livrer eux-mêmes à ces extrapolations.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

Wicki, Joseph, S. J. (ed): *Documenta Indica*. XI: 1577—1580 (= Monumenta Missionum S. I., 28 = Mon. Hist. S. I., 103). Institutum Hist. S. J. (Via dei Penitenzieri, 20) / Roma 1970; XXXII-53*-923 p., L. 11500

We reviewed Vol. X in *ZMR* 1970, 311. The general division of this volume is similar to the former. As far as the contents go, the present volume is no longer dominated by the great missionary A. Valignano who left India for the Far East. We get much information about members of the Jesuit Order, houses and colleges. The information is not restricted to India. Macao, the Molucas, Japan and Ethiopia receive attention; other parts of the world like East Africa, South-East Asia, Persia and even the island of St. Helena are mentioned. Some twenty documents refer to the relations between the Jesuits and the Christians of St. Thomas. The beginning of the first mission to the Court of the Mogul Emperor, Akbar, is described in this volume (in the list of publications we do not find A. DA SILVA REGO, A primeira missão religiosa ao Grão-Mogol, in *Lusitania Sacra* 4 [Lisboa 1959] 155—185, which was also edited as a separatum; cfr. the same author in *Temas Sociomissionológicos e Históricos* [Lisboa 1962] 63—93). WICKI gives more details about the first Jesuit mission to the Mogul

Court than MACLAGAN and DA SILVA REGO. It appears that in 1578 thirteen fresh missionaries joined the Indian Province. In 1579, twelve. In 1580 none came out on account of "Ulyssipone saeviret pestis". Among them were e.g. Rudolfus Acquaviva, the founder of the first Mogul Mission, Franciscus Pasio, a missionary in China and Japan, Michael Ruggieri, who entered China several times between 1580 and 1587, and Matteo Ricci, who was able to join the Court in Peking. We hear of the departure for the missions of e.g. Alberto Laerzio in 1579, who was to become provincial, and of Thomas Stephens, who was to become a well-known author in the language of Goa and also the first English Jesuit in India (the first English letter from India is his and is to be found in document 92!). — We congratulate Fr. WICKI for having been able to produce this eleventh volume only two years after the publication of the tenth. We are especially pleased that he has now arrived at the stage of a critical edition of the texts relating to the Mogul Mission.

Nijmegen

Arnulf Camps, O.F.M.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Berkowitz, M. I. / Brandauer, F. P. / Reed, J. H.: *Folk Religion in an Urban Setting. A Study of Hakka Villagers in Transition.* Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture/Hong Kong (Tao Fong Chan, New Territories) 1969; 167 p., \$ 4,—

Il faut se réjouir de la façon dont trois auteurs se sont mis ensemble ici, pour le plus grand avantage de la valeur du livre, et aussi du sujet qu'ils ont traité: En effet, si les exposés généraux sur la religion chinoise traditionnelle ne manquent pas, on est beaucoup moins renseigné sur les transformations que subit cette religion au contact des autres religions, du sécularisme et de l'émigration vers les villes. — Plutôt que de faire de larges théories approximatives, les auteurs ont préféré se concentrer sur un cas limité, où l'on gagne en précision ce qu'on perd en étendue. Il s'agit ici de Hakka, c'est-à-dire de Chinois du Nord émigrés dans le Sud; plus précisément encore de six villages de cultivateurs-pêcheurs, isolés du reste de la population par leur langage incompréhensible aux Cantonais et par leur situation géographique reculée; ces villages, que l'établissement d'une digue devait noyer, ont été évacués, et leurs habitants transférés près du marché de Taipo. On devine le changement! — Après une introduction sur les religions populaires, car c'est bien de cela qu'il s'agit ici, les auteurs décrivent les modes de vie au village, puis en ville; après quoi ils examinent les fêtes annuelles, le culte des *êtres* surnaturels, les rites de passage, le culte des ancêtres. — Le travail est très soigné et érudit comme le prouvent le texte même, les notes judicieuses, la riche bibliographie, l'index des matières fort bien fait. Il a été aussi réalisé avec une sympathie à laquelle les villageois ont répondu par une réelle collaboration, ce qui est un nouveau mérite du volume. — Quiconque se trouve, dans le monde chinois, devant des groupes de ruraux transférés en ville trouvera beaucoup de lumières en ce livre, tant pour la manière de faire une enquête que pour le contenu qui en résulte.

Louvain/Rome

Joseph Masson, S.J.

Cahiers des religions africaines, 4^e année (1970), 273 p. Université Lovanium/Kinshasa (B. P. 867). Abonnement (2 cahiers par an): FB 150.—

The appearance of this review is a sign that African traditional religions are finally getting the attention they deserve. Many, even those who should have known better, have in the past made the mistake of thinking that African religions are unimportant. They based this on the fact that these religions yielded so quickly to the attacks of Christianity and Islam. Unfortunately they never suspected that the conquests of Islam and Christianity were often very largely on the surface. In fact, below the surface the old man with his traditional African *Weltanschauung* and *Gottanschauung* has remained very much alive. The editors and writers of this new revue are aware of this phenomenon and are giving it the attention it deserves through their research and writings. — To properly evaluate the many and varied contributions in even one issue of this review is hardly possible. What can be said is that they range in quality from quite good to mediocre. Fortunately, many of the writers are Africans. Unfortunately, their academic formation tends to be almost exclusively theological and philosophical. Their acquaintance with the field of the sociology of religion and the research methodology of the empirical social sciences is limited. This handicaps their otherwise excellent work and causes it often to be limited to no more than simple description, a sort of religionography.

Mwanza (Tanzania)

Francis Murray, M.M.

Creemers, Wilhelm H. M.: *Shrine Shinto after World War II*. Brill/Leiden 1968; 261 p., gld. 41.—

From a look at the contents, the importance of Father CREEMERS' book is evident. After introductory chapters on the nature and historical development of Shrine Shinto, the author studies respectively: the disestablishment of State Shinto, the reconstruction of Shrine Shinto, constitutional revision in relation to Shinto, Shinto and the Emperor and the problem of the Ise and Yasukuni shrines. Finally, in his summary and conclusions, Fr. CREEMERS indicates the national characteristics of Shrine Shinto, gives some indications of the relations between Shrine Shinto and the Liberal Democratic party, as well as Shrine Shinto and education, and answers the question whether Shinto is a religion. — Of particular interest are the various appendices which include many important documents studied in the main text, such as the Shinto Directive. — This very readable book should be studied by all missionaries in Japan to understand recent developments and trends to Shrine Shinto.

Tokyo

Francis Uyttendaele, C.I.C.M.

Hardon, John A., S.J.: *Gott in den Religionen der Welt*. Rex/Luzern 1967; 531 S., DM 29,80

Das Werk stellt eine vortrefflich informierende Religionsgeschichte dar. Der amerikanische Titel *Religions of the World* ist sachlich korrekt, der deutsche indes nicht, denn HARDON beschränkt sich keineswegs auf die Untersuchung des Gottesverständnisses. Das Buch unterscheidet zwischen *orientalischen Religionen*, zu denen Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Konfuzianismus, Taoismus, „Zarathustrismus“, Shintoismus und Sikhismus gezählt werden (51—257), und *Religionen jüdischen Ursprungs* (261—498). Die relative Berechtigung dieser Einteilung dürfte einleuchten, doch kann die Verwendung des Titels „orientalisch“

nicht befriedigen. — Die einzelnen Religionen werden mit sympathisierender Objektivität jeweils in ihrer historischen Herkunft und Entfaltung und auch in ihrer heutigen Situation vorgestellt. Die Belegtexte, die HARDON zitiert, sind stets gut ausgewählt und machen die Lektüre des klar und flüssig geschriebenen Buches zu einem Erlebnis besonderer Art (vgl. etwa die Texte von GANDHI, 93—95, MOSES MAIMONIDES, 273, IQBAL, 498, und viele andere). Die gegenwärtigen Probleme der Religionen, die sich formal und struktural, aber auch geschichtlich-gesellschaftlich vielfach gleichen, sowie Auseinandersetzungen und verschiedene Positionen in den einzelnen Religionen selbst werden deutlich herausgestellt. Daß bei der Erörterung des Judentums die — wenn man so sagen darf — „Religion“ des sog. AT praktisch übergangen wurde, scheint mir ungünstig, doch ist im übrigen die Schilderung der differenzierten Welt des Judentums gut gelungen. Nicht minder glücklich als die Beschreibung der großen nichtchristlichen Religionen, Buddhismus, Hinduismus und Islam, wirken die Ausführungen über die orthodoxen Ostkirchen, die protestantischen und die alt-katholischen Kirchen.

Was man über die römisch-katholische Kirche lesen kann, fällt vom Niveau und von der Konzeption der übrigen Darstellungen entschieden ab (311—354). Dieser Text stammt nicht von HARDON, sondern von P. E. BIRRER SJ, wie auf S. 4 nicht gerade auffällig vermerkt ist. BIRRER stützt sich fast ausschließlich auf Bibelsätze und Konzilsformulierungen, während in den von HARDON verfaßten Kapiteln die wissenschaftliche Literatur jeweils angemessen berücksichtigt wird. Wenn man die Sorgfalt beachtet, mit der HARDON bemüht war, über das Leben des Buddha und Muhammads zu referieren, nehmen sich die folgenden Sätze über Jesus wie eine idyllische Verkürzung aus, die zudem noch Unrichtigkeiten enthält: „In Bethlehem geboren, war er viele Jahre der Dorfschreiner von Nazareth. Dreißig Jahre alt, verließ er Beruf und seine Eltern und durchzog als Wanderprediger Palästina, um das Reich Gottes zu verkünden. Er wirkte Wunder mancher Art, tat den Armen Gutes und war sehr hart mit jenen Kreisen, die Macht und Reichtum dazu benutzten, um die Armen auszubeuten. Er sammelte Jünger und formte eine Gemeinde. Da die Führer des Volkes fürchteten, er könnte staatsgefährlich werden, wurde er am Kreuze ermordet. Am dritten Tage aber erstand er wieder vom Grabe, kam zu seinen Jüngern zurück und erhob sich am vierzigsten Tage auf dem Ölberg gegen den Himmel. Das ist etwa, was sein Freundeskreis von ihm wahrnehmen konnte. Dieses Leben ist eine Mischung von banaler Gewöhnlichkeit mit unerhörten Taten“ (323). Hier wird man gewiß eine Anzahl Fragezeichen anzubringen haben; in Anbetracht jahrzehntelanger exegetischer Forschung im allgemeinen und diverser seriöser Jesus-Bücher im besonderen, wird man im Rahmen eines solchen Werkes gewiß Fundierteres erwarten können.

Insgesamt darf gesagt werden: HARDON (!) hat seine Absicht, eine „rein informierende Darstellung“ zu schreiben, vorzüglich wahrgemacht — mit einer Ausnahme allerdings: die Seiten über *Die primitive Religion* (25—47) sind allzu mager ausgefallen. HARDONS Kenntnis der Historie wie auch der Gegenwart der Religionen ist bemerkenswert; vor allem ist seine Fähigkeit zu bewundern, das Bezeichnende klug auszuwählen und zu akzentuieren. Dieses ebenso belehrende wie lebendige Buch sollte in keiner entsprechenden Bibliothek fehlen, doch kann es auch allgemein interessierten Lesern sehr empfohlen werden. In diesem Fall, das sei ausdrücklich betont, soll die Empfehlung für ein breiteres Publikum keineswegs eine höfliche Disqualifizierung bedeuten.

Bonn

H. R. Schlette

Heiler, Friedrich: *Das Gebet.* Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. Reinhardt/München ¹1918, ⁵1923. Nachdruck der 5. Aufl. (mit Literaturergänzungen) 1970; XX + 632 S., DM 45,—

Zu den wenigen Büchern, die — neben anderen — um die zwanziger Jahre junge Menschen veranlaßten und bereit machten, den Trott des Theologiestudiums mitzumachen und für den Dienst unter den Menschen innerhalb einer Kirche bereit zu machen, gehört vor allem HEILERS *Gebet*. Daneben erschienen Traktate und Lehrbücher als unbedeutend und wesenlos. Weder war sein Buch dünn, noch war es den Leser umschmeichelnd. Weder war es zur Lektüre vorgeschrieben, noch konnte man sicher sein, daß es wertgeschätzt wurde. Daß es heute wieder vorgelegt wird, geschieht gewiß nicht nur deswegen, um das Andenken HEILERS wachzuhalten oder weil man das von ihm angesammelte Material nicht wollte untergehen lassen. Den Neudruck verdankt das Buch seiner Lebenskraft.

„Das Gebet ist jenes religiöse Phänomen, an dem sich die Geister scheiden. Hier wird die abgründige Kluft erkennbar, die zwischen der lebendigen christlichen Frömmigkeit und dem modernen Denken gähnt. Daß wir uns dieses fundamentalen Gegensatzes nicht klar bewußt sind, liegt vor allem daran, daß die Theologie beider Konfessionen das ernstliche Studium des Gebets allzusehr vernachlässigt hat. War es die bange Ahnung des unvermeidlichen Konfliktes mit der modernen Philosophie, die sie davor zurückschreckte? Besaß sie nicht den Mut, offen einzustehen für die irrationale Eigenart des Gebets, wider das Denken zu fechten für das Recht des Lebens?“ (V). „Einem Religionsforscher, der seinem Forschungsgegenstand nicht wie einem Heiligtum mit den religiösen Urgefühlen der ehrfürchtigen Scheu und Bewunderung gegenübertritt, dem wird das Wunderland der Religion immer verschlossen bleiben“ (VI). „Im Gegensatz zu den modernen Feinden des religiösen Innenlebens verfiel der Verfasser dieses Buches die alte augustinische Losung: ‚Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino‘“ (IX). — Damit ist die Grundhaltung ausgesprochen und ist zugleich die Grenze des Werkes erkennbar gemacht: es handelt von der Beziehung des Menschen zu Gott oder Gottes zu dem Menschen, nicht aber von dem Raum, innerhalb dessen diese Beziehung statthat, von der Welt und ihren Forderungen an den Menschen und gerade an den religiösen Menschen, obwohl umfänglich von der Natur als Schatzkammer für Bilder Gebrauch gemacht wird. Welche Art von Frömmigkeit in dieser Hinsicht notwendig sein wird, muß noch bedacht werden. — Selbst wenn HEILER dazu gekommen wäre, das Buch neu zu bearbeiten — wozu er vieles vorbereitet hatte —, so wäre doch die Grundhaltung geblieben: die intuitive Kraft, die ihn befähigte, sowohl Feinheiten zu erspüren als auch die Einheit wahrzunehmen, und diese wiederum sowohl untergründig in dem, was schon vorhanden ist, als auch in dem, was als zukunftsweisend, was als Ziel zu erstreben, wenn vielleicht auch nie zu erreichen sein wird. Dabei war es ihm nie zweifelhaft — und er hat darunter gelitten —, daß diejenigen, die dieser Kraft ermangelten, nicht zögern würden, ihm, je nachdem, Mangel an Wissenschaftlichkeit oder an Glauben vorzuhalten. Daß er das still getragen und sich nie hat beirren lassen, ihm als Größe zuzusprechen, gehört mit zu dem Dank, den die Menschen ihm schulden, die sein Werk schätzen. — Daß die Welt für HEILER sozusagen nur zufällig der Raum war, innerhalb dessen sich die Beziehungen zwischen Gott und Mensch vollzog, das zu überdenken wird Aufgabe derer sein, die HEILERS Anliegen weitertragen: über das Rätsel des Menschen nachzudenken, das sie staunend und nicht verstehend erleben.

Münster

Anton Antweiler

Ma'oz, Moshe: *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840—1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society.* Clarendon/Oxford 1968; IX + 266 p., s. 55/—

Cette étude comporte un aspect d'histoire politico-religieuse spécifique. L'ère des Tanzimat ou des réformes socio-religieuses a commencé en 1839, dans l'empire turc. Elle était l'occasion d'un grand développement institutionnel «à l'européenne» dans un empire dont la décadence militaire et politique semblait fatale. Sous l'impulsion de facteurs extérieurs, notamment le brillant et tolérant règne de Mohammad Ali d'Égypte, le sultan suit le conseil des diplomates anglais et français et promulgue une série de réformes dont MA'oz étudie les implications dans la province syro-palestinienne. — Sa documentation se base essentiellement sur les rapports consulaires anglais et très subsidiairement sur les rapports français. L'auteur semble n'y avoir retenu que l'aspect négatif. Ayant étudié personnellement cette même période, notamment dans les archives du Quai d'Orsay, nous devons malheureusement nous distancer souvent de son esprit et de ses conclusions. Les rapports consulaires ne donnent qu'un aspect fragmentaire et toujours partial des faits observés. Il aurait fallu les compléter par ceux des ambassadeurs près de la Sublime Porte et étudier surtout les directives des ministres des chancelleries de Londres, de Paris et de Vienne. La réalité, dans la mesure où l'on peut la connaître par ces rapports, paraît plus complexe. Elle dépend surtout de la tutelle oppressive qu'exerce la diplomatie européenne sur les destinées si précaires d'un empire faible et dépendant de ses protecteurs. La grande crise de la Guerre de Crimée qui est à l'origine du Hatti-Humayoun de 1856 et qui préfigure et prépare les *massacres* du Liban et de Damas de 1860 est incompréhensible à la lecture des pages pourtant si chargées de menus détails et de notes. Certes, la science analytique de l'auteur est considérable; mais elle nous semble passer à côté de la véritable histoire et de la grande problématique politique de l'époque. De telles études peuvent plaider pour des mythes créés à dessein par une certaine école historique, mais qui ne peuvent subsister devant l'analyse plénière et globale de toute la documentation. — Il reste que l'effort de recherche et les résultats partiels de l'analyse demeurent valables et méritoires. Il faut les prendre tels qu'ils sont pour connaître partiellement la situation locale. On sait que les problèmes intérieurs du Proche-Orient ont toujours été un casse-tête pour les étrangers. Il ne faut donc pas s'étonner qu'ils puissent dérouter les meilleurs et les plus diligents chercheurs, surtout lorsqu'une conjoncture politique déterminée semble inspirer ou orienter la recherche.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Nguyên Tien Huu: *Dörfliche Kulte im traditionellen Vietnam.* Uni-Druck/München (Amalienstr. 85) 1970; VIII + 271 S.

Vf. illustriert die bekannte These, daß nicht die Hochreligionen Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus die bestimmenden religiösen Komponenten des vietnamesischen Volkslebens sind, sondern die animistische Naturreligion. Er belegt dies mit in deutscher Sprache (aber auch überhaupt in europäischen Sprachen) zum Teil noch nicht veröffentlichten Daten vietnamesischer Fachleute. Das Dorfleben ist der Ort, wo — oft recht originell — diese Volksreligion sich gestaltet. Für das Verständnis des heutigen Konflikts in Vietnam, besonders der Hartnäckigkeit und Geschicklichkeit des bäuerlichen Widerstandes, ist die

Lektüre dieses Buches wertvoll. Bemerkenswert sind die Parallelen, die Vf. in bezug auf den dörflichen Kult mit nicht-vietnamesischen Naturvölkern zeichnet. Eigenart und Autonomie des Dorfes, die auch in der Geschichte der Kirche Vietnams eine große Rolle gespielt haben, werden in ihren kulturellen, sozialen und religiösen Aspekten beleuchtet. Daß Vf. viele Legenden ausführlich erzählt, ist sehr zu begrüßen.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Poggi, Vincenzo, M, S.J.: *Un classico della spiritualità musulmana.* Saggio monografico sul «Munqid» di al-Ghazālī (= Studia Missionalia. Documenta et Opera, 3). Università Gregoriana/Roma 1967; 279 p.

L'on n'a pas encore fini de scruter les richesses théologiques et spirituelles du grand penseur et mystique musulman Al-Ghazālī. Si les savants musulmans et arabes lui consacrent des études substantielles, cherchant à renouveler à son contact une réflexion religieuse authentique, des théologiens catholiques lui réservent aussi, depuis des décades, le meilleur de leur énergie intellectuelle. Prolongeant les analyses déjà si éclairantes de 'ABDEL-JALIL, de MASSIGNON, d'ANAWATI, d'ASIN PALACIOS, de GARDET et de JABR, pour ne citer que les plus récentes, POGGI s'attache à un traité de spiritualité musulmane fondamental pour en éclairer les aspects d'histoire littéraire, philosophique et théologique ainsi que son contenu proprement méthodologique et spirituel. C'est une monographie classique et bien informée, qui ne dédaigne pas de comparer les résultats propres d'une recherche consciencieuse et poussée à celle des autres *scholars* anglais ou orientaux. — Il faut noter avec grande satisfaction la sympathie avec laquelle l'auteur s'est penché sur un traité fondamental de mystique religieuse. Le sujet méritait d'ailleurs une analyse approfondie. Al-Ghazālī est un penseur musulman qui a vécu en pleine crise politique, marquée par la Croisade, à Jérusalem même. Son texte est d'une actualité scientifique et philosophique telles qu'il transcende toute la production de ses contemporains d'Orient et d'Occident. Il faudra attendre la réflexion géniale de DESCARTES pour trouver un filon de pensée comparable à la sienne. Et il n'est point exagéré de dire que le message spirituel de Al-Ghazālī s'adresse volontiers à toute pensée religieuse sincère au delà du temps et même des dénominations confessionnelles. Et l'on comprend que des intellectuels catholiques, et surtout des clercs, s'attachent de préférence à l'étude de ce grand théologien et mystique musulman.

Si les chrétiens arabes doivent renouveler et adapter leur propre langage théologique et spirituel pour mieux exposer à leurs contemporains musulmans une doctrine apparemment hellénisée et occidentalisée, ils ne pourraient trouver de meilleur pédagogue que ce grand maître ès-sciences spirituelles de la grande lignée des humanistes qui s'imposent à l'esprit humain au delà de toutes les barrières culturelles.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Schoenaker, Sidonius: *Die ideologischen Hintergründe im Gemeinschaftsleben der Pogoro* (Acta Ethnologica et Linguistica, 7). Österr. Ethnol. Gesellschaft/Wien 1965; XVI-176 S., öS 98,—. Auslieferung: Renner/München; DM 19,—

Über die Kultur der Pogoro, eines agrarischen Bantu-Stammes im Ulanga-Distrikt (Tansania), liegen bisher nur wenige Veröffentlichungen vor. Vf. hat

sich der verdienstvollen Aufgabe unterzogen, im Rückgriff auf verschiedene Manuskripte und eine umfangreiche Korrespondenz mit Missionaren in Tansania, eine erste abgerundete Monographie zur speziellen Ethnographie Ostafrikas beizusteuern, die sicherlich auch über das wissenschaftliche Interesse der Ethnologie hinaus vor allem die Missiologie und die praktische Mission in Ostafrika interessieren wird. — Im 1. Kap. (Sippe — Stamm — Sultanat) sind die „kulturbestimmenden Strukturprinzipien“ allgemeingültiger Art erklärt. Kap. 2 behandelt die religiös-magische Ideologie. Auf diesem Hintergrund widmet sich Vf. dann den Lebensdaten der Pogoro (Geburt, Hochzeit, Tod [v. a. Totenklage und Begräbnis], Alltag [Ackerbau, Jagd, Fischfang, Tänze, Wandern, Erzählen], Recht und Gericht). Die Rechte der Sippe, des einzelnen und der Ahnen werden im besonderen behandelt, die Stellung und Funktion des Gerichts breit dargestellt, und zwar für die Zeit vor der Ankunft der Europäer und nachher. Im letzten (8.) Kap. wird eine Integration der Pogoro in ihre soziale Umwelt versucht: „Ausblicke auf die Nachbarn“. Ein Schriften- und Wörterverzeichnis runden die Arbeit ab. — Das Werk SCHOENAKERS dürfte wegen seiner präzisen Sprache und seiner kurzen, aber erschöpfenden Darstellung bei den Interessierten bald zu einem Handbuch werden.

Würzburg

Wilhelm Dreier

Stathopoulos, D. L.: Ἡ σχολή τῆς Ἀλώμου ἢ καθαρᾶς χώρας (Jôdo Shû) καὶ ὁ ἰδρύτης αὐτῆς Hônen Shônin ἢ Genkû (1133—1212). Editions Gregory, 73, rue de Solon, Athènes 1970; 154 p.

Docteur en philosophie de l'Université de Bonn, avec, comme dissertation, *Die Gottesliebe bei Symeon, dem neuen Theologen* (1964), M. St. publie à présent un essai sur la branche japonaise de l'amidisme, école bouddhique que l'on considère comme la plus proche du christianisme. Nous ne pouvons, hélas, apprécier en spécialiste la valeur de ce travail, qui nous paraît documenté solidement, encore que de seconde main. Après une rapide évocation des deux grandes voies du bouddhisme et de l'implantation du mouvement au Japon, l'A. présente le mythe du bouddha Amida, puis il situe dans son milieu politique et religieux Hônen, alias Genkû († 1212), fondateur de l'école Jôdo, pour enfin retracer la vie et décrire l'œuvre de ce grand propagateur de la dévotion amidiste au Japon. Un texte fondamental, la petite Sukhâvatî-vyûha-sûtra, est traduit en annexe, d'après MAX MÜLLER et NISHU UTSUKI. — Comparant les doctrines de l'amidisme et du christianisme, M. St. se montre peu enclin à admettre une causalité historique de la seconde sur la première. A l'influence des chrétiens «nestoriens», il semble préférer celle des manichéens et de certains gnostiques, venue, elle aussi, de Mésopotamie jusqu'en Chine par les stations caravanières de l'Asie centrale (p. 136s.). Aussi bien s'accorde-t-il avec le P. DE LUBAC pour souligner les divergences essentielles des deux religions, plutôt que l'analogie de leur conception du salut par la foi et la miséricorde. Le contraste principal oppose l'incarnation chrétienne de Dieu dans l'histoire, comme source transcendante de vérité et de vie, à la divinisation d'Amida, héros mythique et, en définitive, symbole d'une vérité immanente au croyant (p. 133s., 138s.). Non moins capitale s'avère l'opposition entre le salut chrétien par le retour et l'union à Dieu de la personne et du cosmos, et la libération bouddhique des renaissances par le nirvâna (p. 132). — L'A. relève encore dans l'amidisme l'absence de l'idée chrétienne du sacrifice rédempteur. Notant que le mystère de la croix est intolérable pour un asiatique, il rapporte que «les

nestoriens, surtout en Chine, évitèrent de mentionner la crucifixion de Jésus-Christ» (p. 137). Cette affirmation surprendra tous ceux qui savent la place que tenait la «croix triomphale» dans la mission «nestorienne» en Extrême-Orient. Non seulement la retrouve-t-on, sculptée dans la pierre, du Kérala jusqu'en Mandchourie, mais dans la stèle de Si-ngan-fu elle-même, à laquelle se réfèrent les autorités de M. St. (p. 137, note 23a), le «sceau de la croix» apparaît comme la première des caractéristiques distinctives que revendiquent les chrétiens syro-chinois (cfr ligne 60 de la stèle). Cette croix n'est évidemment pas le crucifix de l'Occident médiéval; mais sa représentation comme signe cosmique et comme symbole de victoire sur la mort n'implique aucunement que ses missionnaires aient tu la crucifixion qui en fondait historiquement la valeur salutaire. Nous disposons d'ailleurs de trop peu d'indications concrètes sur la pédagogie missionnaire «nestorienne» pour pouvoir rien affirmer de bien ferme sur ce point.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

ÖKUMENISMUS

Bea, Augustin: *Der Ökumenismus im Konzil.* Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges. Herder/Freiburg 1969; 496 S., DM 52,—

Personne ne pouvait mieux retracer le chemin parcouru par l'Eglise catholique dans la voie du rapprochement œcuménique que le regretté cardinal BEA. Son ouvrage constitue en effet un dossier complet des faits et gestes qui ont marqué «ces étapes publiques» d'une étonnante marche commune des Eglises vers leur union, grâce au concile œcuménique Vatican II. L'auteur nous fait suivre d'une manière très objective le déroulement de cette histoire comme un chroniqueur impartial et précis, se contentant de glisser de temps à autre et d'une manière aussi discrète que concise son jugement ou plutôt celui du Secrétariat qu'il présidait. — Ouvrage documentaire précieux et presque unique dans la littérature œcuménique, aussi utile pour l'historien de l'Eglise et du concile que pour l'œcuméniste; car il contient presque tous les documents et surtout toute la correspondance officielle échangée entre les responsables de l'Eglise romaine et ceux des Eglises et confessions qui ont participé à ces ouvertures, à ces échanges de messages et de délégations officielles et enfin à ces rencontres de sommet ecclésiastique. — Deux points nous semblent donner à ce dossier une importance spécifique: d'abord l'attention particulière réservée aux délégués-représentants des différentes Eglises et confessions chrétiennes, à leur rôle et à leur action au cours du concile œcuménique; ensuite le commentaire autorisé que le cardinal présente du décret conciliaire sur l'œcuménisme. — Pour tout résumer, l'on peut affirmer que cet exposé magistral constitue un bilan extérieur et officiel du mouvement œcuménique catholique depuis la création du Secrétariat romain pour l'unité chrétienne. A ce titre, l'ouvrage mérite un accueil aussi favorable que reconnaissant. Mais il ne constitue toutefois qu'un aspect spectaculaire de l'histoire de l'œcuménisme, en attendant de connaître progressivement les étapes des négociations secrètes et des contacts non-officiels qui ont permis la réalisation de tels événements et la création d'un nouvel esprit unitaire au sein du christianisme.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Huber, Paul: *Athos. Leben, Glaube, Kunst.* Atlantis/Zürich 1969; 408 S.

Voici une excellente introduction, non seulement à la «presqu'île des caloyers» et à ses trésors artistiques, mais aussi à l'esprit de l'orthodoxie byzantine en général. Si ce volume, somptueusement illustré et d'une lecture captivante, s'adresse avant tout au grand public, l'auteur ne s'en est pas moins informé aux meilleures sources historiques, et des séjours répétés à l'Athos l'ont personnellement familiarisé avec la Sainte Montagne. La présentation des monastères et des sites composant la célèbre république monastique est intégrée dans une initiation à la spiritualité hésychaste, tandis que la description des miniatures de manuscrits et des fresques athonites est éclairée à la lumière des principes théologiques et liturgiques de l'iconodoulie. Alliant avec bonheur la critique historique et le respect de la légende, l'auteur, qui est protestant, a su aborder l'orthodoxie avec une rare sympathie. Loin de suspecter du *magisme* dans les aspects les plus sacramentels du culte oriental, il estime, au contraire, que le sens orthodoxe du *symbolisme* compense heureusement le sens réformé de la parole (p. 296). Il a d'ailleurs pu reconstituer un des itinéraires complexes que prirent, au XVI^e s., les contacts de la Réforme avec le monde orthodoxe: c'est grâce à J. Honterus († 1549), réformateur du Siebenbürgen saxon, que l'édition bâloise (1523) du Nouveau Testament de Luther fut diffusée dans les principautés moldo-valaques orthodoxes, d'où les illustrations de l'Apocalypse par Cranach et Holbein vinrent inspirer les fresques de non moins de neuf monastères athonites! Les spécialistes pourront, eux aussi, glaner matière à information dans cet ouvrage; en particulier les historiens de l'art byzantin y trouveront maintes reproductions photographiques inédites ou nettement améliorées, notamment pour les miniatures des mss. *Pantocratoros 61*, *Panteleimonos 2* et *Iviron 5*. Le souhait formulé par l'éminent préfacier, H. HUNGER, «daß in naher Zukunft möglichst alle Denkmäler byzantinischer Kunst auf dem Athos einschließlich der Handschriften durch Photos, Diapositive und Mikrofilme erschlossen und der Forschung zugänglich gemacht werden» (p. 12) est en voie de réalisation, tout au moins pour ce qui concerne les manuscrits, actuellement en cours de microfilmage par les soins de la *Fondation Patristique* du Patriarcat œcuménique au monastère des Vlatadon à Thessalonique; l'exécution des quelque trois millions de photos que comptera cette reproduction intégrale devrait être terminée pour la fin de l'année 1971.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

Klappert, Erich: *Dialog mit Rom. Zusammenarbeit und Zukunft der Mission auf ökumenischer Basis 450 Jahre nach Luther.* Aussaat-Verlag/Wuppertal 1967; 280 S., DM 14,80

Im Jubiläumsjahr der Reformation bietet Vf. eine allgemein verständliche, sachlich belegte Bestandsaufnahme über das, was auf dem II. Vaticanum erarbeitet wurde, und unterzieht diese Ergebnisse aus evangelischer Sicht einer kritischen Prüfung: welche Entwicklungen begrüßt werden; welche Erwartungen enttäuscht, welche Fragen und Probleme ungeklärt bleiben. Nach einer kurzen einleitenden Übersicht über die Anfänge der ökumenischen Bewegung und die ersten Kontakte mit Rom (11—18) gibt Vf. eine Zusammenfassung der vier Konzilsperioden und ihrer Ergebnisse, wie sie vor allem in den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen zum Ausdruck kommen (19—128). Daran schließt sich ein ausführlicher Exkurs an über „einige Lehrunterschiede nach dem II. Vatikanischen Konzil“, nämlich Zukunft des Menschen, Sünde und Gnade, Kirche und Sakramente,

der Hl. Geist, der Stellvertreter Christi, Maria, die Einheit und die Hl. Schrift (128—162). Da Vf. selbst praktischer Missionar war und als Missionsfachmann schreibt, ist es verständlich, daß er den ganzen IV. Teil (162—279) der „Mission“ widmet, nachdem er schon vorher (73—82) das Missionsdekret kurz behandelt hatte. Im *Dialog mit Rom* ist ihm die Mission ein vordringliches Anliegen. So beschreibt er das Missionsverständnis der röm.-kath. Kirche und des Ökumen. Rates der Kirchen, wobei er ausführlich „die Haltung des Deutschen Evangelischen Missionsrates“ kommentiert (242—263). Das Buch verbindet eine übersichtliche, breite Dokumentation — wenn auch nicht immer aus ersten Quellen! — mit kritischer Auseinandersetzung aus evangelischer Sicht, läßt immer wieder die Texte selbst sprechen, zeigt das Gemeinsame auf und weist auf kirchentrennende Elemente hin. Diese Arbeit dürfen wir dankbar anerkennen.

Wie Vf. im Vorwort schreibt, geht es ihm um die Einheit: um „die höhere, charismatisch-geistliche Einheit und Einigkeit in dem einen sündlosen Herrn... Diesem Zweck will das vorliegende Buch dienen, das die Gegensätze nicht ver-
schweigt, sondern — um des zukünftigen gemeinsamen Weges... — offen darlegt“ (9). Es erweckt jedoch den Anschein, als ob Vf. „offen“ vielfach mit „polemisch“ verwechselt. Selbstverständlich sei ihm seine evangelische Sicht und Stellungnahme zu den Problemen und Glaubensfragen gern zugestanden, auch wenn sie manchmal sehr hart und abweisend erscheint. Aber die vorliegenden offiziellen Texte sind doch zunächst einmal objektiv zu interpretieren, sachlich wohlwollend und nicht polemisch, zumal wenn man den „Dialog“ fördern will. Man darf nicht von einer vorgefaßten Meinung her Texte in eine einseitig-negative Deutung zwingen. So werden z. B. manchen Aussagen unlautere Motive unterschoben: „um dadurch an Macht und Einfluß zu gewinnen“ (141); „um ihre Macht und Würde nicht aufzugeben“ (144); „um kirchlicher und priesterlicher Macht willen“ (186); beim Papst ist es „seine große Furcht, an päpstlicher Autorität zu verlieren“ (43). Als wenn die kath. Kirche und ihre Führer nur Machtgelüste und kein Gewissen oder Glaubensüberzeugung hätten! Weil der Papst im Ökumenismusdekret (n. 21) „finden“ in „suchen“ veränderte, fragt der Autor: „Um wessen Ehre geht es hier eigentlich? Fühlt der Papst sich auch hier wie bei der Einschränkung im Bischofskollegium in seinem Machtanspruch bedroht? Nach Jesu Wort ist aber der, der seine eigene Ehre sucht, nicht in der rechten Stellung zu Gott...“ (26). — Ein typischer Fall einer (böswilligen?) Verdrehung findet sich auf S. 60, wo Vf. die irrige Übersetzung des Paulus-Verlags nimmt, weil sie in sein Konzept paßt: „Der Papst hat diesmal in päpstlicher Vollmacht dem Konzil ‚die rechte Lehre‘ vorgelegt. Es heißt: ‚Darum will *ich* der Synode... die rechte Lehre über die göttliche Offenbarung und über ihre Weitergabe vorlegen...‘ Die wirkliche Not bei der ganzen Sache ist nur die, daß auf diese Weise eine ganze Kirche für immer und ewig auf den Irrtum eines einzigen Mannes festgelegt ist... RAHNER-VORGRIMLER übersetzt: ‚Darum will die Synode...‘“ Durch die anderslautende Übersetzung aufmerksam geworden, hätte er doch unbedingt das lateinische Original nachprüfen müssen, wo eindeutig *intendit* steht, bevor er verletzende Schlußfolgerungen zieht.

Ähnlich wird das „ökumenische“ Konzil falsch interpretiert (28). Den „Dialog“ fixiert Vf. als „Missionsgespräch“ und „Missionsmittel“ (35 u. 168), sieht darin eine „römisch-missionarische Absicht“ (42), eine „missionarische Tätigkeit der röm. Kirche“ (191), nur weil im Ökumenismusdekret vom Dialog gesagt wird, daß „auf diesem Wege die Denkweise der getrennten Brüder besser erkannt und ihnen unser Glaube in geeigneter Weise auseinandergesetzt wird“ (n. 9). Gehört das denn nicht einfach zum Wesen eines jeden Dialogs, den Gesprächs-

partner besser verstehen zu lernen und auch sich selbst verständlicher zu machen? Aus dem Rechtsanspruch der Kirche auf kath. Schulen wird ein „Monopol“-Anspruch (56), in „Völker und Gemeinschaften“ wird „Gemeinschaften“ aus dem Kontext gerissen und auf die „kirchlichen Gemeinschaften“ der getrennten Brüder angewandt (184). Aus der „Einheitsfrage“ wird eine kath. „Missionsfrage“ (185). Verzerrungen finden sich auch in der Darstellung des kath. Ökumenismus (29ff), in der Erklärung der Religionsfreiheit (97ff), in der „missionarischen Absicht, die Rom der Taufe zuschreibt“ (169), in der „Öffnung zu den andern“, die „nur ein Selbstzweck ist“ (119). Aus vielen Texten ergibt sich der Eindruck, als ob die kath. Mission allein schuld wäre an den Schwierigkeiten in den Missionen: am Konkurrenzdenken (200) und an „Abwerbung“ (147, 181), am „anachronistischen Bruderkrieg“ (161), durch ihre „enorme Machtausbreitung“ (114), ihren Angriff „auf die evangelischen Positionen“ (147). „Es liegt also nicht an den Evangelischen, sondern an der römischen Kirche, wenn die Einigkeit in der Zusammenarbeit noch unvollständig ist“ (161). Sprechen die Tatsachen nicht eine andere Sprache? So könnte man fortfahren... Ob nicht in der ganzen Darstellung des Buches entgegen der Empfehlung des Deutschen Evangelischen Missionsrates „antikatholische Ressentiments“ (246) mitsprechen oder doch stark mitschwingen? Damit ist dem „Dialog mit Rom“ wirklich kein Dienst erwiesen.

Rom

Johannes Schütte SVD

Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Ost-europas. Jg. 9 (1969), 256 S. Luth. Verlagshaus/Berlin; DM 36,—

L'intérêt de la science allemande pour l'Orient chrétien trouve dans cette revue une manifestation digne de retenir l'attention. Certes l'érudition pure possède son organe universellement estimé qu'est la *Byzantinische Zeitschrift* de Munich. L'évolution ecclésiastique contemporaine peut à son tour être suivie grâce à l'annuaire édité d'une manière si compétente par l'équipe de R. STUPERICH *Kirche im Osten* (voir p. 153 de ce cahier). *Kyrios* ne fait point double emploi avec les périodiques précités. Les articles de fond se placent au niveau académique et concernent de préférence l'aspect théologique et œcuménique des confessions chrétiennes de l'Orient. Quant à la chronique succincte et forcément réduite, elle nous informe sur des domaines assez peu connus des relations inter-ecclésiales. La qualité des collaborateurs est un garant du sérieux et de l'ouverture œcuménique des contributions scientifiques: relevons notamment les noms de D. SAVRAMIS, F. HEYER, H. PETZOLD, C. D. G. MÜLLER, tandis que W. KAHLE fournit régulièrement des études assez originales sur l'orthodoxie. Et les notices sur les relations des vieux-catholiques avec l'orthodoxie, sur l'activité œcuménique des principaux hiérarques des autocéphalies orthodoxes et sur les contacts des églises pro-chalcédoniennes, nestorienne ou monophysite, avec les patriarchats orthodoxes ou les confessions protestantes, ces notices s'avèrent précieuses pour quiconque voudrait suivre les ramifications et l'étendue de l'ouverture œcuménique du christianisme contemporain. Sous une couverture très discrète, cette revue trimestrielle constitue en fait un organe précieux, attachant, de caractère constructif et incitant à la fois, d'une équipe, encore assez réduite certes, qui contribue sérieusement à la connaissance et au rayonnement du christianisme oriental dans les milieux cultivés et universitaires de langue allemande.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Leube, Jean-Louis / Stirnimann, Heinrich, OP (Hrsg.): *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*. Knecht / Frankfurt 1969; 504 S., DM 28,—

Rarement une équipe de renommée s'est réunie en si grand nombre pour fêter le 80^e anniversaire d'un pionnier et d'un maître de l'engagement œcuménique. Le rayonnement théologique, spirituel et pastoral de OTTO KARRER, dans les milieux allemands et suisses notamment, nous a valu des contributions d'importance capitale pour la pensée et la réflexion œcuméniques que les éditeurs ont voulu placer sous un titre significatif et sous un sous-titre aussi prudent que discret. — Maître lucide, éclairé et courageux d'avant-garde, OTTO KARRER a ouvert des voies dans lesquelles s'engagent désormais des professionnels qui se réclament de son esprit et de ses méthodes. La franchise du dialogue s'allie à une inébranlable fermeté quant aux positions essentielles de chaque confession et à une disposition commune de dépassement et d'accord harmonieux dans la fidélité à la tradition évangélique. Problèmes de théologie fondamentale, d'ecclésiologie, d'histoire de l'Eglise, de la métaphysique de la connaissance, de morale et de pastorale et de rencontre des religions: pour tous ces aspects vitaux de l'affrontement œcuménique, des spécialistes posent les problèmes et suggèrent des perspectives de solution qui permettraient de détruire les nombreuses impasses qui jalonnent la route de la rencontre œcuménique des Eglises et des confessions chrétiennes. — Les catholiques romains ne pourraient sous-estimer les observations et même les critiques formulées par CULLMANN, URS KÜRY, VON ALLMEN et CHAVANNES au sujet de la Bible et de la Tradition, de la tradition apostolique, de la place et de l'importance de l'Eglise locale, du rôle de la hiérarchie et de ses relations avec le laïcat chrétien, enfin de l'heureuse complémentarité de l'Orient et de l'Occident ecclésiastiques. Aucun auteur oriental ou orientaliste n'a participé à cette collaboration œcuménique; mais les expériences de l'Orient chrétien ne pouvaient échapper à la réflexion sereine et objective, notamment à l'égard des autonomies locales et même des Eglises unies à Rome et à l'égard des problèmes concernant l'intercommunion. Quant à la pastorale des couples de religion mixte, F. BÖCKLE fait ressortir les avantages d'une décision du Saint-Office du 7 janvier 1965, adressée à un évêque japonais. Notons à ce propos que la Congrégation de la Propagande avait depuis la fin du siècle dernier envisagé une telle solution. — Ouvrage de réflexion d'un niveau supérieur, il constitue en fait un dossier éclairant de la situation actuelle du dialogue œcuménique entre l'Eglise romaine et le protestantisme. Il semblerait qu'on eût atteint un point mort de ce dialogue. Mais de nouveaux horizons se dévoilent à ceux que guide l'Esprit et qui savent que le mystère de l'unité chrétienne dépasse les normes juridiques posées par l'homme, si grand clerc qu'il soit, et que le mystère du Christ plénier qui est à la fois l'objet et le sujet du dialogue ne peut être atteint dans sa finalité que par l'action révélatrice de l'Esprit, dans la mesure où nous le laissons œuvrer à travers notre recherche humble et persévérante et notre collaboration commune dans les différents domaines où les communautés peuvent se rencontrer et agir efficacement.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Papandreou, Damaskinos (Hrsg.): *Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums.* Herder/Wien 1969; 458 S., DM 38,80

Cet ouvrage offre au lecteur averti les points de vue théologiques et les critiques que des évêques ou des théologiens hellènes, à une exception près, formulent après le concile. — La matière n'embrasse pas tous les textes promulgués par le concile. Certaines contributions analysent systématiquement quelques constitutions dogmatiques pour affirmer les doctrines orthodoxes traditionnelles qui s'opposent aux «nouveautés catholiques romaines». D'autres s'attachent à présenter des considérations orthodoxes relatives aux thèmes conciliaires. Toutes cependant présentent un intérêt pour les théologiens comme pour les membres de la curie romaine. Mais les théologiens hellènes n'oublient point l'importance du mouvement œcuménique dont ils sont les collaborateurs et les soutiens dès les origines. — Si toutes les contributions sont lues avec grand intérêt, certaines méritent toutefois une réflexion particulière. Ainsi, IOANNIS KARMIRIS réaffirme avec vigueur l'impossibilité d'admettre les dogmes du primat romain et de son infallibilité malgré le principe de collégialité acceptée à Vatican II. BASILIOS STAVRIDIS rappelle de façon nuancée l'attitude de l'Orthodoxie à l'égard du phénomène uniate qui demeure un obstacle, pour d'aucuns insurmontable, pour l'établissement d'un dialogue fructueux entre l'Orthodoxie et l'Eglise romaine. Sur la théologie de l'unité chrétienne, STYLIANOS PAPADOPOULOS livre une réflexion originale mais assez confuse. Le métropolite de Serbie et de Kozani, DIONYSIOS PSARIANOS, montre comment un retour à la théologie biblique offre une voie riche de compréhension et de dialogue sur la nature et le rôle de l'Eglise dans la société technique et sécularisée. La mission de l'évêque prend dès lors un relief très accentué. Les considérations du métropolite de Calabre, EMILIANOS TIMIADES, témoignent d'une connaissance approfondie du nouveau monde occidental; ses analyses semblent préparer les travaux du synode panorthodoxe qui se prépare à Chambésy, sous la direction immédiate de l'archimandrite DAMASKINOS PAPAN-DRÉOU. Enfin, la contribution du professeur NIKOS A. NISSIOTIS mérite une attention particulière. Sa réflexion cristallise tout le courant bénéfique qui engage l'Orthodoxie dans l'œuvre de l'unité chrétienne. Les problèmes théologiques à éclairer, la méthode de travail à mettre sur pied et les nombreuses confrontations psychologiques, spirituelles, pastorales ou tout simplement humaines dont il analyse les éléments: tout invite les théologiens aussi bien que les œcuménistes à s'atteler à une œuvre dont dépend effectivement le sort de la mission apostolique de toute l'Eglise chrétienne. — Cet ouvrage constitue donc, dans son ensemble, une contribution sérieuse, souvent profonde et toujours utile, qui indique les principales prises de position de l'Orthodoxie hellène à l'égard de l'œuvre conciliaire, dont tous estiment l'influence heureuse.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Rick, Herm.-Jos.: *Friede zwischen Ost und West.* Rom und Konstantinopel im ökumenischen Aufbruch. Regensburg/Münster 1969; 290 p.

Un journaliste, gagné à l'esprit œcuménique et bien au courant des faits et gestes qui ont marqué l'histoire des relations ecclésiastiques entre Rome et Constantinople, essaie de montrer au grand public allemand l'importance et les chances d'avenir d'un mouvement de rapprochement et de compréhension suscité au sein de la chrétienté contemporaine. — En relatant avec intelligence et un grand souci d'objectivité l'histoire extérieure d'un rapprochement

spectaculaire entre la catholicité romaine et l'orthodoxie byzantine, R. manifeste aussi un amour et un respect particuliers pour tout le patrimoine théologique, spirituel et canonique de l'Orient chrétien. Il en témoigne hautement, tout en laissant aux grands promoteurs de ce mouvement bénéfique, aux papes Jean XXIII et Paul VI et aux patriarches Athénagoras et Maximos IV, la parole pour déclarer d'une manière authentique la signification de leurs démarches et de leur engagement. — Une nouvelle page de l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident ecclésiastiques est ouverte désormais. Non seulement l'Église orientale reprend sa place dans la pensée et l'œuvre de la papauté, mais une collaboration de plus en plus profonde et étendue s'instaure entre des Églises-sœurs, dans la reconnaissance réciproque des valeurs propres en vue de parvenir à l'unité essentielle dans le respect du patrimoine spécifique et séculaire. — L'exposé de R. constitue à n'en point douter une contribution importante pour l'histoire du mouvement œcuménique. L'historien y trouvera une nomenclature précieuse des principaux événements et des interventions conciliaires relatives à l'Orient chrétien. Le public cultivé suivra sans difficulté le déroulement d'une activité intense. Venant après l'étude de FERNAU (voir la recension ZMR 1970, p. 222 s.), l'ouvrage de R. se limite intentionnellement aux aspects proprement religieux de cette histoire et permet peut-être de mieux saisir l'essentiel du débat et de la confrontation séculaire qui a opposé l'Occident et l'Orient ecclésiastiques. L'optimisme frais et entraînant qui se dégage de cette lecture attrayante peut gagner l'historien qu'une connaissance plus approfondie du passé et des multiples implications de l'action ecclésiastique inclinerait à un réalisme plus raisonné et à un jugement plus averti.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Simon, Gerhard: *Die Kirchen in Rußland. Berichte und Dokumente.* Manz/München 1970; 228 S., DM 18.—

Le Dr SIMON, de l'Institut fédéral d'études orientalistes et internationales de Cologne, réunit en un volume quatre études récentes sur l'histoire religieuse de la Russie contemporaine, en complétant cet ensemble par un tableau détaillé de la situation actuelle des Églises en U.R.S.S. L'intérêt va surtout aux persécutions de l'ère khrouchtchévienne (1959—1964), ainsi qu'aux protestations de fidèles et de clercs contre l'arbitraire des mesures vexatoires, ou à leurs dénonciations des timidités de la hiérarchie. — L'excellente information de l'A., à jour jusqu'en 1970, est spécialement appréciable pour ce qui touche les confessions chrétiennes moins bien connues que l'Église orthodoxe patriarcale. On pourrait regretter ne rien apprendre sur l'état des aspirations autonomistes dans les chrétientés de Biélorussie et d'Ukraine, non plus que sur la situation des communautés uniates, réintégrées de force dans l'orthodoxie après la dernière guerre mondiale, et dont les récents événements de Tchécoslovaquie ont montré qu'elles pouvaient manifester une étonnante fidélité; mais sans doute les renseignements, en ces domaines, font-ils totalement défaut en Occident. Quant aux musulmans d'U.R.S.S., ils ne rentrent pas dans le cadre d'une recherche limitée au christianisme. — L'enquête sociologique du Dr S. ne porte guère que sur les structures extérieures des Églises et leurs relations avec l'État. Du moins cette limitation lui aura-t-elle facilité une approche objective et un jugement impartial, qualités rares dans la littérature consacrée à la religion au pays des Soviets.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

Stupperich, Robert (Hrsg.): *Kirche im Osten*. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Bd. 11 (1968; 205 S.), Bd. 12 (1969; 200 S.), Bd. 13 (1970; 184 S.). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen, je DM 17,80

Le onzième annuaire de l'*Ostkircheninstitut*, que le professeur Stupperich dirige à l'Université de Münster, rapporte le bilan et les perspectives de l'histoire ecclésiastique de l'est européen, tels qu'ils furent dressés lors d'une session tenue en octobre 1967. Laissant à d'autres le soin d'apprécier les contributions de ce volume relatives aux Églises de la Réforme: *traductions protestantes de la Bible en Europe du nord-est* (T. PÖLD), *Église et piété réformées dans la Hongrie contemporaine* (M. BUCSAY), *Église évangélique-luthérienne en Russie au XIX^e s.* (E. AMBURGER), *Histoire ecclésiastique des anciens Ostgebiete* (W. HUBATSCH), nous aimerions relever ici les données concernant les Églises orthodoxes. — Les exposés de R. STUPPERICH, *Die Kirche des Alten Rußland in ihrer nationalen Eigenart* (9—25) et de G. STÖKL, *Zur Problematik der neueren russischen Kirchengeschichte* (26—37) convergent dans une commune interrogation sur le sens et la valeur du rapport entre la nation et la confession dans l'Église russe, qui représente peut-être l'exemple le plus net d'une tendance caractéristique à la plupart des Églises orthodoxes. — Dans la Russie kiévaine, on le sait, c'est l'Église qui présida à la naissance et à la croissance de la conscience nationale. La piété liturgique et la vie morale, la prédication, l'action caritative du clergé et des princes, la création d'une hagiographie indigène, tels sont les principaux facteurs d'une osmose qui s'approfondit encore durant la période moscovite, non seulement par réflexe à la déchéance byzantine, mais surtout grâce aux nombreux synodes nationaux, qui canonisent les usages russes, jusqu'à ce que ceux-ci s'exacerbent dans le raskol. Prolongeant ces considérations pour la période *synodale* qu'inaugura Pierre le Grand, STÖKL signale le besoin et l'intérêt d'une enquête sur la question de savoir quel fut le rôle et l'influence de l'Église orthodoxe russe dans l'histoire du mouvement panslaviste profane. Les deux auteurs s'accordent à juger avec réserve le *phylétisme* et la *symphonie* des chrétiens d'Occident. En offrant à la nation son patrimoine spirituel, l'Église y fut souvent menacée d'un rétrécissement anti-évangélique.

L'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie échappe peut-être mieux que d'autres à ce danger, pour n'avoir pas de racines aussi profondes dans l'histoire nationale du pays. C'est ce que montre sans le vouloir P. HAUPTMANN, *Die Orthodoxe Kirche auf ihren Wegen ins tschedische Volkstum* (38—64), lorsqu'il recense les apports successifs et hétérogènes qui aboutirent à constituer cette Église autocéphale (d'après Moscou, 1948), ou simplement autonome (d'après Constantinople, 1923), d'environ 400 000 fidèles. Encore la situation s'est-elle profondément modifiée depuis la parution de l'article de H. En effet, le mouvement de libéralisation inauguré à Prague en janvier 1968 permit à l'Église unie d'Užgorod (1649), dont la liquidation avait été décidée au Sobor de Prešov (1950), de réclamer son autonomie perdue. Suite à de multiples pétitions, celle-ci lui a été reconnue, par l'État d'abord (13 juin 1968), puis, de moins bonne grâce, par la hiérarchie orthodoxe. Cette dernière s'est plainte de pressions et de violences de la part des uniates; inquiétude d'autant plus compréhensible qu'il s'agit, en l'occurrence de près des trois quarts de ses fidèles. Dans le courant de l'été, la situation apparaissait si préoccupante à l'archevêque de Prague Dosifei qu'il préféra renoncer à assister à la conférence panorthodoxe de Chambésy (8—15 juin 1968). Nous ignorons dans quelle

mesure les événements d'août 1968 et leurs suites, puis la fédéralisation de la République tchécoslovaque, ont influé sur l'évolution des affaires religieuses.

Le deuxième annuaire continue d'allier l'information sur l'actualité et l'étude du passé. Sa chronique de la vie ecclésiastique dans la plupart des pays de l'Est: URSS, Pologne, Tchécoslovaquie, Hongrie, Yougoslavie, Roumanie, Bulgarie et Grèce, particulièrement fouillée et composée de première main, couvre la période 1967 — automne 1968. Quant aux études historiques, elles portent moins cette fois sur la Russie que sur l'Europe centrale et sud-orientale; deux articles sur l'expansion de la Réforme dans ces régions méritent d'être signalés: celui de G. SCHRAMM sur la Pologne et celui de B. SARIA sur la Slovénie et la Croatie; on oublie parfois que le premier livre slovène imprimé fut le catéchisme du réformé P. TRUBNER (1550)!

Le treizième annuaire concentre la plupart de ses articles sur l'histoire du protestantisme en Europe orientale. G. SCHRAMM dresse un bilan de la recherche polonaise d'après-guerre sur la Réforme, tandis que S. Świdziński s'interroge sur les causes de la tolérance religieuse qui caractérisa la Pologne jusqu'aux décrets de Sejm (1663). Les métamorphoses que l'image du grand contestataire Jean Hus a subies depuis un demi-millénaire d'histoire allemande sont bien décrites par F. SEIBT. H. PÖNICKE retrace l'activité à Marienburg et à Moscou du *Probst* piétiste Johann Ernst Glück († 1705) et P. F. BARTON expose les vues œcuméniques d'Ignatius Aurelius Fessler, ex-capucin et futur évêque évangélique des Allemands de la Volga († 1839). Les deux premières études du volume concernent plus directement l'Orthodoxie: K. ROZEMOND apporte des précisions inédites sur les positions confessionnelles du patriarche grec Cyrille Loukaris († 1638) et H. PRETZOLD procède à une analyse d'ethnographie religieuse des usages funéraires russes. L'annuaire a renoncé à la tradition de sa chronique annuelle, qu'il remplacera dès le prochain numéro par des bulletins périodiques portant sur un pays ou une Église particulière.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

Voulgarakis, Elias A.: Ἡ ἱεραποστολή κατά τὰ ἑλληνικά κείμενα ἀπὸ τοῦ 1821 μέχρι τοῦ 1917. Porefthendes/Athènes (Sina, 30) 1971; 460 p., \$ 12.—

En étudiant «la mission selon les sources grecques de 1821 à 1917», le missiologue orthodoxe E. VOULGARAKIS a composé une histoire de l'information et de la théologie missionnaires dans l'Église d'Hellade depuis l'année de la révolution nationale jusqu'au moment où la mission extérieure orthodoxe, s'étant arrêtée en Russie soviétique, va se généraliser dans les autres autocéphalies. C'est la synthèse d'une large enquête à travers un siècle de littérature religieuse: livres et brochures, revues et journaux. Le caractère massif de la documentation confère aux conclusions une valeur statistique certaine. L'A. aura ainsi démontré que l'intérêt missionnaire des Grecs orthodoxes ne date pas du grand réveil de cette dernière décennie. — La première partie de l'ouvrage présente une intéressante étude sémantique du vocabulaire missionnaire grec, d'ailleurs souvent emprunté à celui des catholiques romains ou des protestants. Observant l'évolution des différents termes et la fréquence de leur utilisation, M. V. établit comment ont fini par s'imposer *hierapostolos* et ses dérivés. — Il retrace ensuite, dans une deuxième partie, l'histoire des missions vue à travers les ecclésiastiques et les autres sources grecques de l'époque. Pour la mission russe au Japon, l'information s'avère si détaillée qu'elle resterait, à ce jour, sans parallèle dans la littérature occidentale. Quant aux missions catholiques et protestantes auprès

des non-chrétiens, l'A. montre que les orthodoxes grecs du siècle dernier surent les apprécier positivement, en les distinguant du prosélytisme dont leur Église avait encore à souffrir. — Enfin, la troisième partie de l'enquête est consacrée à la théologie de la mission. Bien que l'époque envisagée précède celle des grandes synthèses théoriques, il apparaît que les théologiens grecs surent aborder certains problèmes dans une optique orthodoxe, souvent d'ailleurs par réaction contre des positions occidentales. M. V. souligne que ces auteurs, tout en réservant la mission orthodoxe aux païens, à l'exclusion des autres Églises chrétiennes, ne lui en assignaient pas moins une finalité proprement confessionnelle. Le refus du prosélytisme n'aurait donc concerné que les moyens déloyaux, le « viol des consciences », et il n'aurait impliqué aucune reconnaissance des Églises hétérodoxes (p. 304—310). Ce jugement, peut-être exact dans le cadre de l'enquête historique, ne gagnerait-il pas à être reconsidéré, dans le contexte œcuménique actuel, en vue de surmonter définitivement une trop longue incompréhension mutuelle?

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

VERSCHIEDENES

Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.): *Rasse, Kirche und Humanum* (= Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland, 1). Mohn/Gütersloh 1969; 371 S., DM 24,—

Hrsg. ist hauptamtlicher theologischer Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der evangelischen Kirchen in Deutschland (Bochum). Er hatte den Vorsitz der Arbeitsgruppe „Rasse“, aus der diese Untersuchung hervorgegangen ist. Die Veröffentlichung will *Ein Beitrag zur Friedensforschung* (Untertitel) sein. Die sechzehn Aufsätze, größtenteils von bekannten Fachwissenschaftlern erstellt, wurden nach drei Gesichtspunkten aufgliedert: 1. „Rasse“ und soziales Vorurteil; 2. Beispiele aus der Welt von heute; 3. „Rasse“ und Christentum. Von den sechs Beiträgen des zweiten Teils befassen drei sich eingehend mit der Rassenpolitik in Südafrika, die übrigen mit Rassenfragen in Nordamerika, Indien und Brasilien. In den Ausführungen über Brasilien hätten mehr brasilianische Veröffentlichungen berücksichtigt werden müssen. *Zum Anteil der Mission an der Entwicklung der Rassenfrage* schrieb GUSTAV MENZEL, der Direktor der Rheinischen Missionsgesellschaft (257—270). Er stellt fest: „Die ganze Erziehungsarbeit, die die Mission geleistet hat..., muß als ein Beitrag zur Verschärfung der Gegensätze angesehen werden. Und gleichzeitig muß man erkennen, daß gar kein anderer Weg möglich war“ (269).

Münster

Werner Promper

Blomjous, Joseph J.: *Priesthood in Crisis*. Bruce/Milwaukee 1969; 220 p., \$ 5,95

Der bekannte holländische Weiße Vater (Bischof von Mwanza, Tansania 1953—65) veröffentlicht Referate, die er vor Priestern und Theologiestudenten in verschiedenen Kontinenten gehalten hat. Das reichhaltige Buch geht alle Fragen an, die seit den letzten Jahren bezüglich eines neuen Priesterbildes und eines neuen Selbstverständnisses des Priesters gestellt werden. Auf Literatur-

angaben und Anmerkungen wurde verzichtet. Die Literatur zum Thema, die in den verschiedenen Sprachräumen von Jahr zu Jahr wächst, ist kaum noch überschaubar. Einen spezifischen Beitrag zum Priestertum in den jungen Kirchen der Dritten Welt, den man von *diesem* Vf. doch erwartet hätte, sucht man in dem Band leider vergebens.

Münster

Werner Promper

Coste, René: *Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience — liberté de religion.* Duculot/Gembloux 1969; 514 p.

1. Das Anliegen des Buches ist es, „eine umfassende Analyse der radikalen Mutation zu versuchen, welche die Menschheit gegenwärtig durchmacht“ (359), d. h. „eine grundlegende Botschaft von der freien Entfaltung des Menschen, des Bildes Gottes, in der umfassenden Verbundenheit, Achtung und Gesprächsbereitschaft, als Suche Gottes und Suche des Menschen“ (V). Das besagt: „Zugleich aus menschlicher Sorge und aus Treue zum Evangelium verwerfen wir jede statische, bewahrende und verkalkte Auffassung“ (247), „weil die Gläubigkeit jedem neuen Licht offenbleibt“ (168), also auch dem Wechsel der Religion oder der Überzeugung, wegen „der Freiheit des Gedankens, des Gewissens und der Religion“ (487). — COSTE „will ein Werk der Synthese schaffen, der theologischen, philosophischen, juristischen, historischen, psychologischen, soziologischen und pastoralen Gesichtspunkte“ (12). Er will „eine Theologie der religiösen Freiheit im Geiste der evangelischen Agape ausarbeiten, die sich in der Ausarbeitung eines menschlichen und brüderlichen Buches vollendet“ (2, vgl. 15). Das aber hindert nicht, daß er „zwei grundlegende Freiheiten, die des Gedankens und des Gewissens, philosophisch behandelt“ (467). Er warnt davor, „die christliche Freiheit mit einer menschlichen Freiheit in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zugunsten einer revolutionären Ideologie zusammenzuwerfen“ (62). — „Der Kampf um die religiöse Freiheit ist noch weit davon entfernt, endgültig gewonnen zu sein“ (1), so daß er ausrufen kann: „Erbarmen für den Theologen!“ (477). Um so mehr besteht er darauf, daß „die Freiheit des Christen innerhalb der Kirche die Achse, die dynamischste Achse der religiösen Freiheit ist“ (462). Dabei scheut er nicht davor zurück, „einen Schock zu verursachen“. Denn sein Ziel war es nicht, „Erfolg zu haben, sondern kraftvoll eine Intuition auszudrücken und sie machtvoll zu orchestrieren, die göttliche Suche nach Achtung, Freiheit und Liebe, welche unendlich der menschlichen Suche zuvorkommt, sie aufnimmt und übersteigt“ (496). Deswegen „müssen die Christen mit allen ihren Kräften den Brüdern [= Nichtchristen] helfen, denjenigen zu entdecken, der allein ihrem Bedürfnis nach Liebe und Freiheit vollkommen genügen kann“ (495), nämlich Jesus Christus.

2. Der Aufbau entspricht dem Anliegen. Der erste Teil, die Grundlagen, behandelt das Alte und das Neue Testament sowie die allgemeinen Anliegen der Menschen. Der zweite Teil, der Geltungsbereich, bespricht das Verhältnis der religiösen Freiheit zum positiven Recht, die Bereiche der religiösen Freiheit, deren Grenzen und Beziehung zur politischen Macht. Der dritte Teil, Opportunismus oder Überzeugung der Kirche, befaßt sich mit den Schwankungen der Geschichte, dem Zusammenhang von Kontinuität und Fortschritt sowie mit der gegenwärtigen Stellungnahme der Kirche. Der vierte Teil, religiöse Freiheit und Sendung der Kirche, spricht von den wichtigsten Fragen, vor die sich die Kirche heute gestellt sieht, und der Schluß hebt hervor, wie sehr eine neue Dynamik notwendig ist.

3. Die Grundlagen werden im Verlauf des Werkes deutlich. Als die wichtigste ist der Grundsatz anzusehen: „Die Beobachtung der Tatsachen muß uns führen“ (173). Danach richtet sich COSTE auch, und das gibt dem Buch Gewicht, Nähe, Lebendigkeit und Vielseitigkeit. — Diesen Grundsatz umhüllt er religiös und theologisch: „Man muß an die umfassende Tätigkeit des Heiligen Geistes glauben“ (457). „Es gibt grundlegende Prinzipien der Sittlichkeit, die für die gesamte Menschheit gültig sind; man muß sie als Ausdruck des Wortes Gottes betrachten“ (25), „der Liebe Gottes zu uns, sichtbar in Jesus Christus“ (150). Das verleiht „jedem Menschen seine personelle Würde, die von Gott gewollt ist“ (151). Darauf beruht das Recht zur Gewissensfreiheit, die „der absolute und geheiligte Kern der religiösen Freiheit ist, die auch dem Atheisten oder Agnostiker zuzusprechen ist“ (9, vgl. 236). — „Was den Atheismus betrifft, so würde die Kirche sich selbst verleugnen, wenn sie darin nicht ein großes Unglück für die Menschen sähe. Aber wenn sie sich der Anforderung des göttlichen Suchens heute erneut bewußt wird, so führt sie das in Hinsicht auf ihn zu einer neuen Haltung: nicht mehr eine Verurteilung, sondern eine große Anstrengung, um seine Begründung und wirkliche Bedeutung zu begreifen und daraus die Werte abzuleiten, die er in der Tat im Hinblick auf seine Geschichte einschließt; eine Sorge, seine eigentümliche Verantwortung in seinem Ursprung zu umgrenzen, und eine tiefe Achtung für die Menschen, die sich zu ihm bekennen, die sie nicht zu beurteilen, sondern zu begreifen und in deren Suche nach Wahrheit zu unterstützen hat“ (458). — Für alle Auffassungen gilt: „Ein tiefer Glaube oder eine tiefe Überzeugung werden normalerweise das ganze Leben durchdringen, auch die kollektiven Bereiche der menschlichen Betätigung (den politischen, den wirtschaftlichen, den sozialen, den kulturellen)“ (183). — Eine entscheidende Bedingung für seine Auffassung spricht COSTE klar aus: „Ihr anzuhängen, setzt ein Geschenk Gottes voraus, ... die Zustimmung zur jüdisch-christlichen Offenbarung und die Anerkennung des Jesus von Nazareth als des Sohnes Gottes“ (11). — Gleichwohl schränkt COSTE seine Forderung nach religiöser Freiheit nicht auf das Christentum ein. „In ihrem Wesen betrachtet, ist die religiöse Freiheit ein absolutes und heiliges Recht, ebenso wie die Freiheiten des Gedankens, des Gewissens und der Überzeugung“ (236).

4. Das Werk ist zu umfangreich, als daß es möglich wäre, auf Einzelheiten einzugehen. Umgekehrt aber auch ist es nicht immer leicht, in dem weit ausholend vorgelegten Material und aus der Vielzahl treffender Bemerkungen die tragenden Gedanken herauszufinden. In manchem kann oder muß man anders urteilen; dazu gehört etwa, daß er trotz seiner sorgfältigen Bemühung, die geschichtlichen Zusammenhänge möglichst unvoreingenommen zu sehen und sich von den Tatsachen führen zu lassen (173), es unterläßt, das gleiche auch dann zu tun, wenn er die Bibel benutzt; auch sie ist erst das Ergebnis eines langen und verwickelten Prozesses, und nicht jedes ihrer Worte ist jedem anderen gleichrangig. Ebenso vermißt man, daß die weitläufige deutsche Literatur zum Thema fast nicht benutzt ist. — Aber das bedeutet wenig gegenüber dem Anliegen, klarzumachen, wie breit entfaltet und wie tief verwurzelt das Verlangen nach Freiheit ist; daß Religion und Glauben kein Vorwand sein dürfen, innerhalb oder außerhalb ihrer die Freiheit in irgendeinem Bereich einzuschränken; daß die Kirche noch weit davon entfernt ist, als Raum der Freiheit für alle anderen anziehend zu sein; daß der Mensch ein Wesen auf dem Wege zu sich selbst ist, auch dann, wenn er sich auf den Weg zu seinem Gott begibt.

Münster

Anton Antweiler

Frieden — Imperativ unserer Zeit. Studentagung über christliche Friedensarbeit, Baden (Österreich), 3.—9. April 1970. Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (Sodepax), 150, route de Fernay, Genève 1970; 96 p., \$ 0,75

Il s'agit du document publié par une réunion de quatre-vingt personnes convoquées par SODEPAX, organe du travail en commun du Conseil œcuménique des Églises et de la Commission pontificale «Justice et Paix». Le document est un exposé doctrinal suivi de résolutions pratiques. Il s'inspire d'un rapprochement entre les principales déclarations du Conseil œcuménique des Églises et de l'Église catholique romaine au sujet des problèmes du développement et de la paix. Comme l'on pouvait s'y attendre, la doctrine est la meilleure possible en ce moment. De telles réunions et de telles déclarations ont certainement leur utilité. Il serait, pourtant, intéressant que les théologiens déterminent plus exactement à quel lieu théologique elles se rattachent, et que des sociologues et des psychologues en fassent l'analyse: à quel type de besoins des personnes ecclésiastiques faut-il attribuer la préoccupation d'organiser de telles réunions et d'écrire de telles déclarations? Cela aiderait bien à mesurer la portée des textes. En tous cas, une chose est certaine: Lorsqu'il s'agit de déterminer la part de responsabilité des Églises elles-mêmes dans la situation mondiale, le document se montre très discret. Il se contente d'inviter les Églises à une sorte d'acte de pénitence globale sans spécifier les péchés dont il y aurait lieu de se repentir. Les Églises se reconnaîtront coupables, mais sans dire de quoi elles sont coupables. De cette manière, la pénitence à laquelle elles sont appelées semble bien se réduire à une pénitence purement rituelle. Il s'agit d'une sorte de purification symbolique dont on attend sans doute le retour à la bonne conscience. Or, d'une telle pénitence, il n'est pas probable que l'on puisse attendre une vraie conversion. Les Églises continueront à ne pas découvrir leurs péchés pour ne pas provoquer de problèmes internes de division, de contestation ou de désordre administratif. Cependant si les Églises ne procèdent pas à une révision loyale et détaillée de leur conduite réelle, et non pas de leurs intentions, qui sont naturellement excellentes, comme celles de tous les pécheurs, comment feront-elles croire à leur volonté de changement? Et si elles ne se montrent pas disposées à changer, à quel titre demandent-elles aux gouvernements de la terre de critiquer et de reviser de fond en comble leur politique actuelle? Le problème qui se pose aujourd'hui aux chrétiens est le suivant: comment faire pour que l'Église fasse autre chose que des congrès de Rotary Club, des résolutions de congrès de juristes internationaux ou d'associations culturelles, dont les déclarations sont aussi sublimes qu'utopiques et seront aussitôt oubliées que publiées?

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Hartmann, Olov: *Amos '70. Der Lastträger [Bäraren. Rabén & Sjogien/Stockholm].* Mit Anm. von N.-P. Moritzen u. W. Jäger. Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1969; 63 S., DM 4,—

Dieses Drama ist im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Generalversammlung in Uppsala 1968 geschrieben worden. Ein modernes Mysterienspiel und somit Versuch von Vergegenwärtigung: Amos heute, Exegese durch Darstellung dessen, was damals war, als Zeichen für das, was heute ist, Dramatisierung des sozialkritischen Auftrags der Propheten. Das Textbuch ruft

freilich nach dem Regisseur, der anschaulich — und verständlich — macht, was das dichterische Wort im Dunkel läßt oder doch nur ungenau andeutet.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

König, René u. a. (Hrsg.): *Aspekte der Entwicklungssoziologie*. Westdeutscher Verlag/Opladen 1969; 816 S., DM 69,—

Ce cahier contient 23 contributions originales sur les sujets les plus divers en rapport avec les problèmes du développement: situation culturelle, problèmes sociaux, idéologies, interprétation, mouvement universitaire. Pour tous ceux qui sont à la recherche d'une interprétation du fait du sous-développement et du processus de développement, l'ouvrage est plein d'intérêt. Pour les sujets relatifs à l'Amérique latine — les seuls où nous soyons en mesure de contrôler les données qui nous sont présentées — nous avons pu apprécier la valeur et l'ampleur de la documentation et le sérieux des réflexions proposées. A la fin du volume, des spécialistes nous présentent 200 pages de bibliographie. Bref, un ouvrage indispensable dans toute bibliothèque de sciences sociales.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Loretz, Oswald / Strolz, Walter (Hrsg.): *Die hermeneutische Frage in der Theologie*. Herder/Freiburg 1968; 514 S., DM 56,—

Nach Aussagen der Herausgeber waren für die Auswahl der Themen „zwei Gesichtspunkte maßgebend: Tradition und Freiheit“ (19). Auf zwei philosophische Einleitungsaufsätze, *Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung* (WIPLINGER) und *Heideggers philosophische Radikalisierung der ‚Hermeneutik‘ und die Frage nach dem ‚Sinnkriterium‘ der Sprache* (APEL) und einen kleinen Beitrag *Theologie und Psychologie* (BONHOEFFER) folgen vier Aufsätze zur Hermeneutik der Hl. Schrift, AT (WESTERMANN), NT (R. PESCH), frühes Judentum (R. MAYER) und Septuaginta (SCHREINER), sowie je ein Aufsatz zur Hermeneutik des neuzeitlichen Judentums (GOLDSCHMIDT), der gegenwärtigen evangelischen Theologie (SCHÄFER) und des 2. Vatikanischen Konzils (LORETZ). Die Aufsätze sind von unterschiedlichem Niveau, bieten aber aufs ganze eine bedeutende Information über den jeweiligen Fragepunkt. Trotzdem bleibt am Ende die Frage, ob nicht der Buchtitel selbst zu viel verspricht. So scheint der Theologiebegriff des Buches kaum geklärt zu sein; sonst hätte z. B. die Hermeneutik der katholischen systematischen Theologie nicht so völlig fehlen dürfen. Auch der Beitrag zu den Gesichtspunkten „Tradition und Freiheit“ hätte am Ende wohl einer weiteren Verdeutlichung bedurft. Die Behandlung der hermeneutischen Frage in der Theologie bleibt so auch nach diesem umfangreichen Werk weiterhin ein Postulat.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

Mayer, Rainer: *Christuswirklichkeit*. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Calwer/Stuttgart 1969; 347 S., DM 18,—

La théologie de Bonhoeffer a suscité des interprétations diverses partant d'une lecture fragmentaire ou trop tendancieuse de son œuvre. L'auteur nous présente une interprétation globale de sa théologie et de son évolution, éclairant et remettant à leur vraie place des slogans qui, détachés de la riche pensée religieuse de Bonhoeffer, finissent par trahir leur auteur. L'idée centrale

de la pensée de Bonhoeffer qui constitue à la fois la cohérence de sa théologie et la clef la plus sûre de son interprétation est la présence du Christ dans la réalité du monde. Découvrir cette présence et en vivre les implications dans tous les domaines de la vie, fut le souci constant dont Bonhoeffer a témoigné jusque dans la mort.

Kinshasa

René De Haes, S.J.

Metzger, Bruce M.: *Der Text des Neuen Testaments*. Einführung in die neutestamentliche Textkritik [*The Text of the New Testament*. Clarendon Press/Oxford]. Kohlhammer/Stuttgart 1966; VIII + 272 S., DM 27,—

Die Textkritik ist eine Wissenschaft, die dem Exegeten einerseits unentbehrlich ist, ihm aber durch persönliche Arbeit andererseits oft unzugänglich scheint. Er muß sich somit auf dem Gebiet dieser Hilfswissenschaft immer wieder auf Fachwerke stützen. B. M. METZGER veröffentlicht hier eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, die dem Studenten als klassisches Handbuch dienen kann und auf die der Neutestamentler gerne zurückgreifen wird. Im ersten Teil bespricht er die Materialien zur Textkritik des NT. Das Wissen um die Herstellung, die Eigenart und die Übertragung antiker Werke ist Vorbedingung jeder textkritischen Arbeit. Die Beschreibung der wichtigsten Zeugen der neutestamentlichen Texte, wie wir sie in den griechischen Handschriften und den alten Übersetzungen des NT finden, bietet einen weiten Überblick über den durch die Textkritik zu behandelnden Stoff. Beim Aufstellen dieser Zeugenliste erweist Vf. sich als Fachmann und Pädagoge zur gleichen Zeit: Er verbindet die Darbietung des wissenschaftlich Wichtigen mit der den Leser leicht ansprechenden Darstellung. Der zweite Teil untersucht die Geschichte der neutestamentlichen Textkritik im Spiegel der Druckausgaben des griechischen NT. Im dritten Teil erörtert Vf. die Anwendung der Textkritik auf die neutestamentlichen Texte. Eine historische Übersicht über die moderne Entwicklung unserer Fachwissenschaft bietet die beste Einleitung zu ihrer heutigen Arbeit. Eine Analyse der Fehlerquellen in der neutestamentlichen Textüberlieferung anhand zahlreicher Beispiele führt den Studenten in die praktische Arbeit der Textkritik ein. Diese Praxis wird schließlich erläutert durch die Besprechung der Kriterien zur Bewertung von Varianten und des Verfahrens bei der Beurteilung dieser Varianten. Die textkritische Analyse ausgewählter Stellen aus der neutestamentlichen Literatur lassen das theoretisch reiche Handbuch auch zu einem praktisch sehr dienlichen Werk werden. Unter den zum Abschluß gebotenen Verzeichnissen befindet sich eine Reihe von Bildtafeln, die das Auseinandergesetzte veranschaulichen. Eine solche knappe und zugleich umfassende Darstellung der neutestamentlichen Textkritik gibt es in der deutschsprachigen exegetischen Literatur wohl kaum. Der Leser muß sich also dem Übersetzer des Werkes W. LOHSE dankbar erweisen. Seine harte Arbeit ist ein voller Erfolg: Die Übersetzung ist ausgezeichnet und hat sich gelohnt.

Lüttich

Karl Gatzweiler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster, Besselweg 14 · Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1 · Privatdozent Dr. WINFRIED BAUMGART, 53 Bonn, Konviktstraße 11 · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Josefstraße 2.

THEOLOGISCHE ASPEKTE DES CHRISTLICHEN DIALOGS MIT DEM BUDDHISMUS*

von Heinrich Dumoulin SJ

Die Ehrung, die mir die Theologische Fakultät der Bayrischen Julio-Maximilianus-Universität Würzburg heute erweist, erfüllt mich mit Freude und Beschämung. Daß die Fakultät ihre Aufmerksamkeit bis nach Asien hin erstreckt, zeugt von der Weite ihres Blickfeldes und von einer auch das Ferne und Kleine umfassenden Fürsorge. Die heutige Ehrung beglückt mich, weil sie mich in die Gemeinschaft Ihrer Universität aufnimmt; sie erfreut mich aber vor allem deshalb, weil sie, wenn ich sie recht verstehe, zumal auch unsere Sophia-Universität in Tokyo betrifft, wo seit nun fast 60 Jahren deutsche Gelehrte sich um den Brückenschlag zwischen Ost und West bemühen. Dabei leitet sie die Überzeugung, daß die geistigen, wissenschaftlichen Werte, die im akademischen Dienst an der Jugend von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk, von Kulturkreis zu Kulturkreis übermittelt werden, das Glück, die Harmonie und den Fortschritt der Menschheit entscheidend mitbestimmen. In diesem Sinne danke ich Ihnen aufrichtig und sehr herzlich.

Es wurde mir nahegelegt, in dieser Stunde den *Dialog zwischen Buddhismus und Christentum* zum Thema meines Vortrags zu nehmen. Dieses Thema ist weit und umfangreich; ich möchte hier insbesondere die theologischen Aspekte des christlichen Dialogs mit dem Buddhismus hervorheben.

*

Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche die Tore zur Welt und zu den nichtchristlichen Weltreligionen hin weit geöffnet hat, ist heute der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum in Asien im vollen Gange. Diese Tatsache kann um so mehr verwundern, als beide Religionen radikal voneinander verschieden sind und alle früheren Gesprächsversuche scheiterten. Wie ist es zu erklären, daß sich mit einem Mal die zweifellos beträchtlichen Schwierigkeiten überwinden ließen und in verhältnismäßig kurzer Zeit ein fruchtbares Gespräch zustande kommen konnte?

Man wird bei der Beantwortung dieser Frage zuerst und mit Recht auf die veränderte allgemeine Weltlage hinweisen. Die geographische Zusammenballung der Menschheit auf der übersehbar gewordenen Erde hat zusammen mit der Vereinheitlichung aller Strukturen eine ungewöhnliche Gesprächsbereitschaft, ja Gesprächsnotwendigkeit hervorgeufen. Man kann den zwischenreligiösen Dialog teilweise auch als eine Frucht dieser neuen Situation ansehen. Doch ist besonders die neue theologische Situation heute zu beachten. Durch den unerhörten Fortschritt an theologischer Einsicht hat, so möchte es scheinen, unser Verständnis für

* Vortrag anlässlich der Ehrenpromotion in Würzburg am 29. 10. 1970.

die religiöse Lage der Menschheit einen Reifepunkt erlangt, der den christlichen Dialog mit den Weltreligionen erstmalig eigentlich ermöglicht. Dankbar für die Erkenntnisse der modernen Theologie möchte ich in dieser Stunde mit Ihnen einige theologische Aspekte des Dialogs erwägen. Wir können dabei von den theologisch ganz anders gearteten Situationen zweier früherer Begegnungen zwischen Buddhismus und Christentum ausgehen.

In Japan datieren die ersten Begegnungen von Christen mit Buddhisten bis zu den Anfängen der christlichen Mission zurück. Bekannt ist die Episode, wie Franz Xaver, der Apostel Japans, bald nach seiner Landung in Kagoshima einen buddhistischen Tempel besuchte und dort mit dem greisen Abt Ninshitsu herzlichste Freundschaft schloß¹. Seine Gespräche mit dem buddhistischen Freund sind in den Missionsannalen aufbewahrt und bieten ein herrliches Beispiel edler, gütiger Menschlichkeit und eines echten zwischenreligiösen Gedankenaustausches. Doch endeten religiöse Kontroversgespräche, die Franz Xaver aufgrund seiner Erfahrung für möglich hielt, im Mißerfolg. Auch die Aufzeichnungen dieser Streitgespräche zwischen dem spanischen Jesuiten Cosme de Torres und japanischen Buddha-Mönchen in Yamaguchi sind uns überliefert². Es wurde leidenschaftlich disputiert, aber man redete im Grunde aneinander vorbei. Der gelehrte Pater (er wird als „ausgezeichnet durch Talent und Wissenschaft“ gerühmt) suchte seinen japanischen Partnern, die er im übrigen wegen ihrer Vernünftigkeit hochschätzte, mit scholastischen Argumenten die Existenz Gottes und der unsterblichen Seele zu beweisen, während die Buddhisten immer wieder die schwierigen Axiome der mahāyānistischen Philosophie wiederholten. Die Gespräche scheiterten vornehmlich deshalb, weil die christlichen Missionare die buddhistische Lehre nihilistisch verstanden und den mystischen Charakter der negativen Formulierungen nicht erkannten.

Die Auseinandersetzungen zwischen Buddhismus und Christentum während des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigten ein völlig anderes Gesicht. Es war in Europa die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, zugleich der Erschließung neuer ergiebiger Erkenntnisquellen bezüglich der nichtchristlichen Weltreligionen. Die umfangreiche Literatur zum Thema „Buddhismus und Christentum“, die damals entstand, variiert die Motive der Ähnlichkeit und Verschiedenheit und bietet je nach dem Standpunkt des Beurteilers unterschiedliche Werturteile an. Diese Art vergleichender Religionswissen-

¹ Erzählt nach den Briefen Franz Xavers in H. DUMOULIN, *Zen, Geschichte und Gestalt* (Bern-München 1959) 200 ff. Dort weitere Einzelheiten und Literaturangaben zur Begegnung zwischen Zen-Buddhismus und Christentum in der frühen christlichen Japan-Mission.

² Vgl. das Quellenmaterial, bearbeitet von G. SCHURHAMMER in: *Die Disputationen des P. Cosme de Torres mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551* (Tokyo 1929).

schaft ließ die Gegensätze aufklaffen. Ein echtes verstehendes Gespräch zwischen den Religionen konnte schon deshalb nicht aufkommen, weil persönliche Spiritualität und gläubige Theologie ausgeklammert waren.

Die geistlichen Erfahrungen und die theologia negativa

So schienen noch vor wenigen Jahren die Möglichkeiten für den buddhistisch-christlichen Dialog, von den geschichtlichen Vorstufen her betrachtet, denkbar ungünstig. In der gebildeten Öffentlichkeit hatte sich aufgrund unzureichender Information weithin das Vorurteil von der totalen Gegensätzlichkeit zwischen dem atheistischen oder pantheistischen, überdies für nihilistisch erachteten Buddhismus und dem offenbarungsgläubigen Christentum festgesetzt. Nun soll bestimmt nicht behauptet werden, es beständen keine tiefreichenden Unterschiede zwischen den beiden Religionen. Noch auch soll die Vorstellung erweckt werden, der christliche Dialog mit den Buddhisten sei einfach, verspreche rasche Fortschritte und werde schon bald zu einem (oft recht vage konzipierten) Ziel führen³. Schnelle, auffallende, umstürzende Realisierungen können nicht erwartet werden. Die wertvollsten Erfolge sind statistisch nicht faßbar, liegen mehr nach innen hin und brauchen Zeit zum Wachsen und Ausreifen. Unter diesen Umständen ist die theologische Dimension vor-dringlich wichtig. Wenn der Dialog verhältnismäßig rasch anlaufen und schon einige Früchte bringen konnte, so ist dies vor allem den neuen theologischen Ansätzen zu verdanken, die sich als besonders hilfreich erwiesen. Ich nenne die Ansätze von der spirituellen und von der existentiell-anthropologischen Seite her.

Die Erfahrung der spirituellen Begegnung wurde in Japan zum erstenmal in einer Werkwoche von Zen-Buddhisten und Christen (evangelischen und katholischen) im Frühjahr 1967 voll realisiert⁴. Diese Zusammenkunft, die im evangelischen Akademiehaus von Oiso bei Tokyo stattfand, führte zu der beglückenden Erkenntnis, daß ein echter Dialog von beträchtlicher Tiefendimension sich in Reichweite anbietet. Dazu muß bemerkt werden, daß diese spirituelle Begegnung gewissermaßen seit Jahrzehnten vorbereitet wurde. Hatten die Jesuitenmissionare des 16. Jahrhunderts „die Leute, die die großen Betrachtungen anstellen“ — so nannten sie die Zen-Buddhisten — für „dem Gesetz Gottes am meisten

³ Ich habe in meinem Büchlein *Christlicher Dialog mit Asien* (Bd. 14 der Sammlung „Theologische Fragen heute“, hrsg. von Michael Schmaus und Elisabeth Gössmann, München 1970) die mögliche Zielsetzung des Dialogs abzugrenzen versucht, vor Synkretismus und falschem Ökumenismus gewarnt und als positive Ziele das Einander-Verstehen, Voneinander-Lernen und Miteinander-Zusammenarbeiten genannt. S. dort auch weitere Literatur über den zwischenreligiösen Dialog. — Vgl. die Besprechung S. 221f dieses Heftes (Red.).

⁴ Vgl. über die Konferenz in Oiso meinen ausführlichen Bericht in: *Concilium* 3 (November 1967) 763—771.

entgegen“ gehalten, so fühlten sich deren Mitbrüder drei oder vier Jahrhunderte später von den Zen-Buddhisten am meisten angezogen und glaubten, im buddhistischen Meditationsweg geistliche Werte, ja vielleicht sogar dem Christlichen verwandte Züge entdecken zu können⁵. In der Berührung mit dem Zen-Buddhismus waren die spezifisch östliche Meditationsweise, die Intuition und die *theologia negativa* in unser Blickfeld eingetreten. Diese in jedem Buddhismus (nicht nur in der Zen-Schule) wichtigen Momente sollten mehr und mehr ihre unvergleichliche Tragweite für den buddhistisch-christlichen Dialog erweisen.

Die Streitgespräche der frühen Zeit gerieten vorzüglich am Gottesproblem in die Enge. Den Missionaren war es unerfindlich, wie die Buddhisten im Fehlen der Gottesvorstellung einen Vorzug ihrer Religion erblicken konnten, und begriffen nicht, daß diesen die anthropomorphisch aufgefaßte christliche Gottesvorstellung unannehmbar erschien. In Oiso war uns die Gottesfrage von Anfang an gegenwärtig. Alle geistlichen Erfahrungsberichte, ob von Buddhisten oder von evangelischen oder katholischen Christen, kreisten um diesen Brennpunkt. Immer ging es um die letzte, wahre Wirklichkeit, zu der hin alle Erfahrungen auf dem Wege sind. Den östlichen Menschen ist es selbstverständlich, daß die tiefen geistlichen Erfahrungen unaussprechlich und geheimnisvoll sind, aber zugleich liegt das Geheimnis der Wirklichkeit dem wahrhaft erleuchteten Menschen offen zutage. Unter den Buddhisten fühlen sich die Zen-Jünger am meisten von der christlichen Mystik etwa eines Meister Eckhart oder eines Johannes vom Kreuz angezogen, aber für gewöhnlich wissen sie nicht, daß im Christentum eine Theologie hinter diesen Mystikern steht, die durchaus keine Außenseiter sind, sondern einschließlich ihrer Erfahrungen von der christlichen Theologie gerechtfertigt werden. Im Christentum gibt es seit der Väterzeit und noch früher außer der kataphatischen eine apophatische Theologie. Beide Ausgewiesen, die negative wie die positive, beruhen auf der Schrift und sind den großen christlichen Theologen, einem Gregor von Nyssa, einem Augustinus und einem Thomas von Aquin, vertraut. Das göttliche Sein, das sich uns durch die Offenbarung mitgeteilt hat, ist seinem Wesen nach unsagbar, es liegt über alle Bestimmungen und Begriffe hinaus und kann ebensowohl seiend als auch nicht-seiend genannt werden, da es die Fülle der Vollkommenheit und das überseiende Nichts ist⁶.

⁵ Pater H. M. Enomiya-Lassalle machte schon im Winter 1942 die ersten Zen-Exerzitien (jap.: *sesshin*) im Zen-Tempel von Tsuwano (in Süd-japan), also genau 20 Jahre vor Vaticanum II. Im folgenden Jahr 1943 erschien meine erste wissenschaftliche Arbeit über das Zen, die Übersetzung eines chinesischen Zen-Textes. — Siehe auch S. 222 dieses Heftes (Red.).

⁶ Viele theologische Arbeiten der letzten Jahre über die Gottesfrage betonen die Bedeutung der christlichen negativen Theologie. Von den zahlreichen Aufsätzen und Reden, in denen KARL RAHNER vom „unsagbaren Geheimnis Gottes“ spricht, sei nur genannt der Beitrag „Geheimnis II, Theologisch“, im *Handbuch theolo-*

Die Aufdeckung der theologischen Hintergründe der geistlichen Erfahrungen ist für das dialogische Gespräch von großer Bedeutung. Es werden so die Verbindungslinien zwischen den Erfahrungen und den Grundkonzeptionen in einer Religion sichtbar. Das Gespräch beschränkt sich nicht mehr auf bestimmte Erlebnisse, sondern gewinnt an Ausdehnung und Gewicht. Eingänge in das Ganze der anderen Religion hinein öffnen sich. So bemühen wir uns augenblicklich in Japan bewußt um die Erweiterung unseres zwischenreligiösen Gesprächs mit dem Buddhismus durch Stärkung und Vertiefung unserer Beziehungen zu anderen buddhistischen Schulen, wie den Schulen des Amida-Glaubens und des Nichirenismus. Dabei kommen uns die gleichen spirituellen Anknüpfungspunkte wie bei den Gesprächen mit den meditativen Zen-Buddhisten zur Hilfe. Überdies suchen wir den Buddhisten Gelegenheit zu geben, außer Meister Eckehart und Johannes vom Kreuz, den bekanntesten christlichen geistlichen Autoren, auch die Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter, Thomas von Aquin und die ignatianische Spiritualität sowie die Heilige Schrift und die Liturgie kennenzulernen.

Die Existenz Erfahrungen: Die Wahrheit vom Leiden

Einen zweiten für den buddhistisch-christlichen Dialog bedeutsamen Ansatz bieten die in ihrer Tragweite ebenfalls von der modernen christlichen Theologie neu entdeckten existentiell-anthropologischen Erfahrungen, die den geistlichen Erfahrungen vorausliegen⁷. Wenn diese Erfahrungen ins Spiel gebracht werden, bleibt der zwischenreligiöse Dialog kein unfruchtbares Disputieren über Lehrsätze, sondern man beginnt zu begreifen, was mit den Lehren und Vorstellungen in den verschiedenen Religionen eigentlich gemeint ist.

Die modernen christlichen Theologen betonen, daß Schriftworte und Offenbarungslehren einen „Sitz im Leben“ haben und erst dann voll

gischer Grundbegriffe I (hrsg. v. H. Fries, München 1962), 447—452. Ich habe einige Zeugnisse von negativer Theologie in Ost und West in meinem Buch *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg 1966) 98—124 angeführt. Im gleichen Sinne s. auch das Kapitel „Das schweigende Geheimnis Gottes“ von M. HEINRICHS in *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963) 104—140.

⁷ Die Erfahrung wurde von der katholischen Theologie aus Furcht vor einer Schwächung des Glaubensmotivs durch das Subjektive und Irrationale lange Zeit beargwöhnt. Heute werden Existenz Erfahrung und geschichtliche Erfahrung von der Theologie neu beachtet. Vgl. z. B. W. KASPER, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute: *GuL* 42 (1969) 329—349; J. SUDBRACK, Atheismus als Modell christlicher Gottesbegegnung: *GuL* 43 (1970) 24—38, bes. 34 f. In zeitgemäßer Weise sucht K. RIESENHUBER die Grundlagen der Religionsphilosophie in der menschlichen Existenz Erfahrung aufzuweisen: *Existenz Erfahrung und Religion* (Mainz 1968)

begriffen sind, wenn sie vom Gläubigen in ihrer existentiellen Bedeutung erfahren werden. Der Buddhismus kennt keine Offenbarung; die einzige Autorität ist für ihn die Erleuchtungserfahrung des Buddha, die sich in der Wortformulierung der ersten Buddha-Predigt von Benares als eine Existenz Erfahrung erweist⁸. Es ist deshalb nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß der Buddhismus auf Existenz Erfahrung beruht. Weil die buddhistische Existenz Erfahrung der christlichen in vielem nahekommt, bieten sich leicht Anknüpfungspunkte für das Gespräch, wenn anstatt der Lehrsätze die Existenz Erfahrungen und das, was die Lehren meinen, in den Blick genommen werden.

Die buddhistische Grunderfahrung bezüglich der menschlichen Existenz ist in der Wahrheit vom Leiden, der ersten der sogenannten „Vier Edlen Wahrheiten“, die der Buddha nach der Erleuchtung verkündete, enthalten. Es ist die Erfahrung von der radikalen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz. Im Buddhismus wurde diese Wahrheit mit der Tatsache der Vergänglichkeit aller Dinge zusammengesehen und ging ohne Differenzierung der in ihr enthaltenen Momente wie Leiden, Schmerz, Vergänglichkeit, Begrenztheit, Kontingenz — die christliche Philosophie hat hier mit Recht unterschieden — in alle buddhistischen Schulen ein. Im japanischen Buddhismus ist sie in dem jedem Japaner vertrauten Wort *mujô* (wörtlich: *nicht beständig*) ausgedrückt, das sowohl einen Lehrinhalt als auch eine Lebensstimmung aussagt⁹.

Offensichtlich handelt es sich bei der buddhistischen Grunderfahrung um eine Existenz Erfahrung, die auch Christen machen und die schließlich alle Menschen miteinander teilen, nämlich um die Erfahrung, daß unsere menschliche Existenz auf dieser Erde sich nicht so befindet, wie sie sich befinden sollte und wie wir Menschen sie uns wünschen. Ohne uns vorerst um das „Warum“ dieser Tatsache zu kümmern — die Buddhisten haben sich darum nie viel bekümmert, sondern zumeist nur die Tatsache schlicht festgestellt —, gewahren wir doch unmittelbar, daß diese erfahrene Tatsache das Verlangen nach Veränderung, nach Befreiung, religiös gesagt: nach Erlösung, in uns hervorruft. Der Buddhismus reiht sich wegen seiner Grunderfahrung unter die Erlösungsreligionen der Menschheit ein, die alle irgendwie die Erlösungsbedürftigkeit als eine menschliche Grundbefindlichkeit erfahren. Wir können noch einen Schritt weitergehen und auch Begierde und Unwissenheit, diese zwei Glieder in der Kette der buddhistischen Ursachenverknüpfung, die böses Karma

⁸ Den existentiellen Charakter der buddhistischen Erfahrung betont H. NAKAMURA in seiner Zusammenfassung der „Grundlehren des Buddhismus“ in: *Buddhismus der Gegenwart* hrsg. v. H. Dumoulin (Freiburg 1970) 15f, 20ff, 26ff, 31, 33f. — Vgl. die Besprechung S. 220f dieses Heftes (Red.).

⁹ Die Lehre von der Unbeständigkeit gründet in der ersten der „Vier Edlen Wahrheiten“, die Shâkyamuni in der Predigt von Benares verkündete; die Lebensstimmung der Vergänglichkeit durchweht die gesamte buddhistisch inspirierte japanische Literatur des Mittelalters.

schaffen und für die leidvolle Existenzlage des Menschen hauptsächlich verantwortlich gemacht werden, aus allgemein menschlicher Erfahrung als verdüsternde Faktoren des Menschdaseins anerkennen, ohne darum den Buddhismus schlechthin als Pessimismus zu brandmarken. Wenn es in der Geschichte des Buddhismus, zumal im indischen Klima, nicht an pessimistischen Auswüchsen gefehlt hat, so muß trotzdem die buddhistische Grunderfahrung nicht unbedingt extrem pessimistisch verstanden werden. Bei ihrer Interpretation ist festzuhalten, daß der Buddha die gegenwärtige menschliche Existenzlage anvisiert, die wir Christen ja auch im Einverständnis mit der Schrift (Römerbrief!) ernst beurteilen. So können wir aufgrund unserer Existenz Erfahrungen mit den Buddhisten vielleicht sogar ein recht nützliches Gespräch über den Charakter und das Ausmaß eines berechtigten menschlichen Pessimismus führen.

Bekehrung und „Nicht-Ich“

Unser Gespräch kann an Tiefe gewinnen, wenn wir die Konsequenzen bedenken, die sich für den Buddhisten aus der leidvollen Existenzlage des Menschen ergeben. Wir stoßen hier auf eine andere religiöse Grunderfahrung, die wir im Christentum die „Bekehrung“ nennen. Weil der Mensch sich nicht in seiner eigentlichen Existenzlage befindet, bedarf es einer Umkehr, sowohl bezüglich seiner Haltung zu der ihn umgebenden Umwelt als mehr noch bezüglich seines Ich-Bewußtseins. Die ur-buddhistische Theorie vom „Nicht-Ich“ (Páli: *anattá*) ist wegen ihrer, besonders in den Schulen des Hínayána ausgebauten, unannehmbaren philosophischen Konsequenzen bei der westlichen Philosophie auf starken Widerspruch gestoßen. Nicht mit Unrecht; aber auf der Stufe der Existenz Erfahrung ist in der Nicht-Ich-Lehre ein Wahrheitskern enthalten, der in jedem Buddhismus weiterüberliefert wurde. Ich meine die Wahrheit, daß der Mensch eine Umkehr vollziehen muß, um zu seinem wahren Selbst und zur eigentlichen Wirklichkeit zu gelangen. Im Zen-Buddhismus heißt diese Umkehr der „Große Tod“ (jap.: *taishi*), durch den allein der Mensch ins wahre Leben eingehen kann¹⁰. Dieses Thema

¹⁰ Zu den Worten eines chinesischen Zen-Meisters: „Wie ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird?“ schreibt W. GUNDELT erklärend: „Denn das wird auch der oberflächliche Leser begreifen, daß es sich ... nur um eines handelt, um den ‚großen Tod‘, den jeder, der zu wahren Leben und zur Freiheit kommen will, einmal gestorben sein muß. Ein kühler Kritiker kann in diesem Ausdruck freilich eine Übertreibung finden und nüchtern feststellen: Dabei stirbt ja niemand. Es gibt nun aber einmal Menschen, und nicht nur auf dem Boden des Buddhismus, denen alles, was sie sind und haben, eines Tages so zerbricht, daß es ihnen wie ein Sterben ist... Und soviel man auch zwischen Christentum und Buddhismus unübersteigbare Mauern aufrichten zu müssen glaubt, so wäre doch zu überlegen, wer in Hinsicht auf sein menschliches Erleben und Verhalten zu diesem eigentlichen Christentum den weiteren Weg hat, solche die im Sinne (des Zen-Meisters) Dschau-

von Leben und Tod gehört zu den Lieblingsthemen der Zen-Buddhisten, die es im Gespräch mit Christen deshalb mit Vorliebe zur Sprache bringen, weil sie sich hier in nächster Nähe zum Christlichen glauben. Ist ihnen doch das paradoxe Herrenwort vom „Verlieren des Lebens, um es zu gewinnen“ (Mt 10, 39) ebenso wie die paulinische Theologie vom „Sterben, um zu leben“ vertraut, und besonders gern lassen sie sich von der Mystik des Pauluswortes bezaubern: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Was die Buddhisten aus diesen Schriftzeugnissen heraushören, ist die Notwendigkeit eines Sterbens dieses phänomenalen, vorläufigen Ich, um zum eigentlichen Leben zu gelangen. Zweifellos geht es hier um eine Grunderfahrung der religiösen Existenz des Menschen, die an tiefe Gemeinsamkeiten zwischen Buddhisten und Christen heranhöhrt. Der christlichen Theologie obliegt die Aufgabe, die Beziehung zwischen der menschlichen Existenz Erfahrung des Nicht-Ich und der Gnadentheologie der Offenbarung zu klären. Die theologische Forschung, die sich in jüngster Zeit viel mit den Problemen der Beziehung von Natur und Übernatur sowie der Erfahrbarkeit der Gnade befaßt hat, kann den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen an diesem Punkte unmittelbar befruchten.

Das Andere und die Transzendenz

Wir kommen zu einer letzten grundlegenden religiösen Existenz Erfahrung, der Erfahrung der Transzendenz. Der Buddhismus bietet je nach seinen Schulen für die Erlösung aus der leidvollen Existenzlage verschiedene Wege der Befreiung an, die bei aller Besonderheit jeweils einen Vorstoß ins Eigentliche hinein und somit eine Transzendenz Erfahrung meinen. Außerhalb und jenseits dieser begrenzten menschlichen Existenz wird ein „Anderes“, eine „Gegenwart“, ein „Positivum“, ein „Endgültiges“ wahrgenommen, bei dem die Befreiung aus aller Vorläufigkeit ist. Im Ur-Buddhismus und in der Theravâda-Form des Buddhismus heißt dies das *Nirvâna*, das aber auf keinen Fall nihilistisch verstanden werden darf. Professor Hajime Nakamura, wohl der bedeutendste lebende japanische buddhistische Gelehrte, stellt in seiner jüngst in deutscher Sprache erschienenen Darstellung der „Grundlehren des Buddhismus“ nachdrücklich fest: „Im Gegensatz zur im Westen herrschenden Auffassung von Nirvâna verwarf der Buddhismus ausdrücklich das Verlangen nach Auslöschung im Sinne von Annihilation oder Nicht-Existenz (*vibhava-tanhâ*). Buddhisten suchen nicht nach bloßem Aufhören und Erlöschen, sondern nach Ewigem und Unsterblichem“¹¹.

Die Transzendenzbeziehung ist in den Erlösungswegen des Mahâyâna-Buddhismus, wo möglich, noch deutlicher ausgedrückt. Wir bedachten bei

dschou den ‚großen Tod‘ gestorben sind, oder Christen, denen jene Worte leerer Klang sind.“ In: *Bi-yân-lu, Niederschrift von der smaragdnen Felswand* II (München 1967) 159, 169 f.

¹¹ a.a.O. 27.

der Erwägung der spirituellen Erfahrungen schon, daß das Nichts, das der Zen-Buddhist in der Erleuchtung erfaßt, im Sinne des überseienden Transzendenten der *theologia negativa* zu verstehen ist. Die Ähnlichkeit mit der christlichen Transzendenzerfahrung findet sich wohl am ausgesprochensten in der fernöstlichen Amida-Frömmigkeit. Man hat wegen des Hervortretens der Gestalt des Buddha Amida Monotheismus vermutet. Doch ist zu bedenken, daß die Grundlehren der monistischen Mahâyâna-Philosophie auch im Amidismus angenommen werden. Die Amida-Religion kennt keine Schöpfungslehre. Die Transzendenz wird bezeichnenderweise wie in allem Buddhismus in Verbindung mit der Erlösung erfahren. Das „Andere“ ist die Kraft, die erlöst. Im Amida-Buddhismus wird es schlicht „die andere Kraft“ (jap.: *tarikî*) genannt und ist mit dem Inhalt des „Ganz anderen“ geladen, das in der dialektischen Theologie die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens ausdrückt. Der Amida-Jünger schaut aus nach dem Anderen, dem Transzendenten, dem Rettenden und Ewigen, nämlich nach dem Buddha Amida, der, wie die bekannten Amida-Raigô-Bilder (die Bilder vom Entgegenkommen des Buddha) darstellen, in Herrlichkeit, umgeben von der himmlischen Heerschar, zu seinem frommen Jünger, dessen Hand die Gebetschnur umklammert, in der Sterbestunde herniedersteigt.

Doch ist der Glaube an die „andere Kraft“ nicht auf den Amida-Buddhismus beschränkt, sondern auch in anderen buddhistischen Schulen lebendig. Die Erfahrung der „anderen Kraft“ scheint zu den religiösen Grunderfahrungen im Buddhismus zu gehören. Die menschliche Existenz ist nicht in sich selbst abgeschlossen und auf sich allein gestellt. Von modernen Buddhisten wird das Auslangen nach der „anderen Kraft“ im existentiell-anthropologischen Sinne als Transzendenzerfahrung interpretiert¹².

Können wir noch einen Schritt weitergehen und die Transzendenzerfahrung im Buddhismus personal deuten? Das christlich-buddhistische Gespräch ist hier an seinem Höhepunkt angelangt, und Behutsamkeit ist am Platze. Der Personbegriff bedarf offensichtlich weiterer Klärung durch die moderne Philosophie. Personale religiöse Haltungen lassen sich im Buddhismus verhältnismäßig leicht aufweisen, sie treten in den modernen buddhistischen Volksreligionen besonders deutlich zutage. Man hat deshalb von einer monotheistischen Tendenz dieser Religionen gesprochen. Die Untersuchung der personalen Haltungen, die innerhalb des Buddhismus vorkommen, zählt zu den noch ausstehenden bedeutsamen theologischen Aufgaben der Buddhismus-Forschung.

*

¹² z. B. von OTANI Kôshô, dem Erbsohn des östlichen Honganji-Tempels der Shin-Schule in Kyoto, in einer Artikelserie *Shin to no taiwa* (= Gespräch mit dem Glauben), die in der japanischen buddhistischen Monatszeitschrift *Daihôrin* während des Jahres 1970 erschienen ist, s. bes. Juni 1970, 58, 60.

Ich durfte Ihnen einige theologische Aspekte des christlichen Dialogs mit den Buddhisten vorlegen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die individuelle Heilsmöglichkeit der Nichtchristen optimistisch beurteilt und in Nr. 16 der Kirchenkonstitution beschrieben. Wenn gemäß dem Konzilstext alle gutgesinnten nichtchristlichen Menschen, die den dort aufgezeigten Bedingungen entsprechen, in ihren Religionen gerettet werden können, so erkennen viele Theologen heute in weiterer Interpretation des Textes den nichtchristlichen Weltreligionen eine Bedeutung im Heilsplan Gottes für die Menschheit zu. Unter diesen Umständen liegt viel daran, nicht nur die menschlichen Werte, sondern auch die eigentlich religiösen, für das Heil relevanten Bezüge in den nichtchristlichen Religionen aufzuheben. Diese im Buddhismus besonders hervorleuchtenden Bezüge — wir haben einige von ihnen miteinander besprochen — berechtigen in bezug auf die vielen Millionen Buddhisten, die während zweieinhalbtausend Jahren rechtschaffen und nach Erlösung verlangend einen Heilspfad beschritten haben und noch heute beschreiten, zu der Hoffnung, die das in der Apostelgeschichte überlieferte Wort des Petrus ausdrückt: „Ich erkenne in Wahrheit, daß Gott nicht auf die Person sieht. Vielmehr ist ihm in jedem Volke angenehm, wer ihn fürchtet und recht tut“ (10, 34.35).

DIE „HALBEN CHRISTEN“ UNTER DEN KONVERTITEN UND GEBILDETEN DES 4. UND 5. JAHRHUNDERTS *

von Winfried Daut CSSR

Für die frühe Missionsgeschichte ist A. v. HARNACKS 1902 erschienenes Standardwerk *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*¹ auch heute noch unentbehrlich. Eine Fortsetzung hat bislang niemand geschrieben. Zwar ist das 4. Jahrhundert, das zu den aufregendsten und folgenreichsten Epochen der Kirchengeschichte gehört, gründlich erforscht². Aber eine umfassende Behandlung der kirchlichen Mission in diesem Zeitraum blieb immer ausgespart, und so liegt die Missionsgeschichte dieser Epoche noch ziemlich im dunkeln^{2a}.

Das Problem, dem dieser Beitrag nachgeht, hat sich der christlichen Mission immer wieder gestellt. Wie hat es die Alte Kirche bewältigt?

Die Mailänder Konvention von 313 mit ihrer grundsätzlichen Tolerierung der religiösen Gewissensentscheidung³ war eigentlich nur die staatliche Anerkennung der schon bestehenden mächtigen Stellung des Christentums im Reich; aber sie brachte doch für das Christentum eine neue Situation. Denn „hier stand die Kirche vor ihrer vielleicht radikalsten Umstellung. Bisher hatte sie in bewußter Distanz zur kulturellen Umwelt gelebt und sich vor dem völlig paganen Leben auf ihre sittlich religiöse Eigenart zurückgezogen, die in einer völligen Isolierung leichter zu bewahren war. Die gewonnene Freiheit führte sie aus dieser Abkapselung heraus, setzte sie damit aber zugleich einer Gefährdung aus; sie konnte leicht bei dem Versuch der Durchdringung der profanen Kultur mit christlichem Ideengut Elemente aufnehmen, die ihrem Glauben und ihrer Sittlichkeit fremd waren und sie verfälschten... Nicht ohne Gefahr für den sittlich religiösen Hochstand der christlichen Gemeinden war die mit der Bevorzugung der christlichen Religion durch Konstantin gegebene

* Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung eines Referates, das im WS 1968/69 für das Seminar von Herrn Prof. Dr. K. Baus (Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn) erarbeitet wurde. — Im folgenden werden die Quellenausgaben nur bei der jeweils ersten Zitation angegeben.

¹ I/II, 1924⁴

² Darüber orientiert der gehaltvolle Forschungsbericht von G. KRETSCHMAR, *Der Weg zur Reichskirche: Verkündigung und Forschung* (= Beihefte zu EvTheol) 13 (1968) 3—4. Vgl. auch W. SCHNEEMELCHER, *Kirche und Staat im 4. Jahrhundert*, 1970 (= Bonner Akademische Reden 37)

^{2a} Diese Fragen sind angesprochen von K. BAUS, *Erwägungen zu einer künftigen „Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike“ (4.—6. Jh.): Reformata Reformanda* (= Festschrift für H. Jedin, hrsg. v. E. Iserloh u. K. Repgen), I, 1965, 22—38.

³ EUSEBIUS, *Vita Const.* 2,56 (GCS Eus. I: HEIKEL)

Möglichkeit, daß man sich um Aufnahme in die Kirche bewarb, weil der Übertritt zum Christentum soziale und berufliche Vorteile bot“⁴.

EUSEB beklagt die beiden Folgen, die sich aus dem kaiserlichen Wohlwollen gegenüber dem Christentum ergaben: „Heiden schlichen sich aus Furcht vor den Drohungen des Kaisers in die Kirche ein“⁵, und den Kaiser bewogen „sein aufrichtiger Glaube und sein wahrheitsliebender Charakter, der Verstellung dieser Scheidchristen zu trauen“⁶. Die Väter beklagen sich oft über diese *Semi-Christiani*⁷. Wir wissen, daß der Christianisierungsprozeß im 4. und 5. Jahrhundert langsamer fortgeschritten ist, als es ältere und auch noch neuere Missionsgeschichten darstellen⁸. Das Heer blieb auch nach Konstantins Tod noch lange Zeit in Mehrheit heidnisch, ebenso die Gebildeten, die senatorischen Kreise und die Großgrundbesitzer⁹. Wenn FIRMICUS MATERNUS mit dem fanatischen Eifer, der Konvertiten zuweilen eigen ist, die Ausrottung des Heidentums fordert¹⁰, kann es zu dieser Zeit nicht schon in der Agonie gelegen haben, wie es der Schluß der Kirchengeschichte Eusebs vermuten läßt¹¹. Kaiser Julian griff bei seiner Restaurationspolitik noch hier und da auf wiedererstarke Kräfte des Heidentums zurück, und aus seiner Regierungszeit sind uns auch viele Reversionen zum Heidentum bekannt¹²; aber sein Versuch einer religiösen Erneuerung des Heidentums ist nur eine Episode geblieben, weil das Unterfangen wegen der inneren Auszehrung des Heidentums von Anfang an schon zum Scheitern verurteilt war. Die scharfen Religionsgesetze des Kaisers Theodosius aus den Jahren 381—391 sind nur verständlich, wenn sie sich gegen starke Überreste des Heidentums richteten und das Heidentum noch eine Anziehungskraft auf

⁴ K. BAUS in: *Handbuch der Kirchengeschichte* I (Freiburg ³1965) 478

⁵ EUSEBIUS, *Vita Const.* 3,66 ⁶ ebd. 4,54

⁷ So nennt HIERONYMUS die Judenchristen *Semijudaei et Semichristiani*. Vgl. HARNACK I, 71

⁸ So z. B. J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, 1924, 90—96; K. S. LA-TOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, I/VII, 1937—1945 (gekürzte dt. Ausgabe von R. HONIG, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, 1956); A. MULDER, *Missionsgeschichte*, 1960

⁹ Vgl. O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V, 1913, 217—259; J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1929, 96—100; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, 1934, 340—343; A. ALFÖLDI, Stadt-römische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 nC, in: *Mullus* (= Festschrift für Th. Klausner, hrsg. v. A. STUBER u. A. HERMANN), 1964, 374—379; B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, 1961 (= Schriften der Gesellsch. zur Förderung der Westf. Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 46)

¹⁰ *De errore prof. rel.* 29, 1 (ZIEGLER I)

¹¹ EUSEBIUS, *HE X*, 9, 6—9 (GCS EUS. II: SCHWARTZ)

¹² HIERONYMUS, *Chronicon* ad a. 362 (GCS EUS. VII/1: HELM); SOZOMENOS, *HE VI*, 3, 4—5 (GCS 50: BIDEZ-HANSEN). Vgl. G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, I, 1891, 158; GEFFCKEN 128—131; G. J. M. BARTELINK, *L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien: VigChr* 11 (1957) 37—48

Christen ausübte. Das Gesetz vom 2. Mai 381 spricht den vom christlichen Glauben zum Heidentum Abgefallenen die Eides- und Testamentsbefähigung ab¹³. Ist mit diesem Gesetz wahrscheinlich auf Opportunisten abgezielt, denen ein Übertritt zum Heidentum vorteilhafter und nützlicher erschien, so gab es auch „halbe Christen“, die erst langsam in den christlichen Glauben, in das christliche Denken, in christliche Gewohnheiten hineingewachsen sind. Diese Halbchristen sind (vorwiegend) Gebildete, die ihre heidnischen und christlichen Anschauungen nicht harmonisiert, sondern unverbunden nebeneinander gestellt haben. Es ist darum auch nicht leicht zu entscheiden, ob man sie den Christen oder den Heiden zurechnen soll.

Damit sind die halben Christen schon in etwa charakterisiert. Sie schlossen sich entweder aus reinem Nützlichkeitsdenken dem Christentum an, oder sie sind (vor allem) Gebildete, die noch kein inneres Verhältnis zum Christentum gewonnen haben. Diese halben Christen sind wohl zu unterscheiden von den lauen und wenig eifrigen Christen, die uns häufig in den Predigten der Väter begegnen¹⁴. Mit dem 4. Jahrhundert tritt also in der Geschichte des Christentums etwas Neues ein, „und von jetzt ab muß unter den für den Übertritt zum Christentum in Betracht kommenden Faktoren ein neuer berücksichtigt werden, der bisher unbekannt war: die politische Rücksichtnahme, die Wahrnehmung des persönlichen Vorteils oder aber besonders die Anpassung an die Umgebung“¹⁵.

In dem folgenden Überblick, der sich auf den lateinischen Westen beschränkt, werden in einem ersten Teil (I) die großen Prediger des 4. und 5. Jahrhunderts nach ihren Äußerungen zu den Halbchristen befragt, und zwar: Ambrosius (1), Augustinus (2), Zeno von Verona (3), Gaudentius von Brescia (4) und Maximus von Turin (5). In einem zweiten Teil (II) wird versucht, einige typische Vertreter dieser Halbchristen zu charakterisieren: Arnobius von Sicca (1), den Usurpator Eugenius (2) und die Dichter Ausonius (3) und Claudianus (4). Die gewonnenen Ergebnisse werden am Schluß noch einmal übersichtlich zusammengestellt.

I

1. AMBROSIUS VON MAILAND hat entscheidend zur Christianisierung Italiens beigetragen, wenn auch HIERONYMUS übertreibt: „Mit der Erhebung des Ambrosius zum Bischof von Mailand kehrt sich ganz Italien zum rechten Glauben“¹⁶. Ambrosius findet bei seinem Amtsantritt im

¹³ *Cod. Theod.* XVI, 7, 1 (MOMMSEN 884)

¹⁴ Vgl. CH. GUIGNEBERT, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique: Revue de l'histoire des religions* 88 (1923) 65—102; A. D. Nock, *Art. Bekehrung: RAC* II, 105—118

¹⁵ K. ALAND, *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*, 1961, 43

¹⁶ HIERONYMUS, *Chron.* ad a. 374

Jahre 374 ein bedeutendes und aufblühendes Christentum vor¹⁷, dem der begabte Seelsorger seine ganze Kraft widmet. Er nimmt Einfluß auf die religiöse Gesetzgebung der Kaiser¹⁸, tritt den konservativen heidnischen Kreisen entschieden entgegen¹⁹, fördert neben der Seelsorge an seinen Gläubigen die Heidenmission und versucht, den Gefahren zu begegnen, die die von den Kaisern zugestandene Freiheit und die beginnende Privilegierung des Christentums mit sich bringen.

Er warnt vor einem allzu vertrauensseligen Umgang mit Heiden: „Wir müssen zusehen, daß wir nicht, indem wir Ungläubigen das Innere unserer Wohnung öffnen, durch unvorsichtige Vertrauensseligkeit fremder Glaubenslosigkeit ins Netz geraten“²⁰. Denn Ambrosius rechnet damit, daß Christen wieder ins Heidentum zurückfallen²¹. Zwar können Heiden, die für Christus gewonnen werden, aus leidenschaftlichen Anhängern des Irrtums um so eifrigere Verteidiger des Glaubens werden²², doch bleiben sie oft genug auch bloße Namenschristen: *nomine Christiani*²³. Er warnt darum unermüdlich vor den Gefahren dieses Scheinchristentums. Treffend charakterisiert er einen solchen Scheinchristen: „Da betritt einer die Kirche und hat dabei im Sinn, von dem christlichen Kaiser einen Ehrenposten zu erlangen. Heuchelnd tut er so, als ob er sein Gebet spreche, er verbeugt sich und kniet sich auf den Boden, er, der sich in seinem Innern nicht niederbeugt. Sieht ihn ein anderer, muß er ihn für einen Christen halten. Er sieht ihn demütig bitten und traut ihm, aber Gott hört, daß er ihn verleugnet. Er geht weg — bei den Menschen in Ansehen, vom Richter aber verdammt“²⁴.

Darum darf das Christentum nicht nur wie ein Gewand sein, das man über seine noch heidnische Gesinnung streift, sondern der Mensch muß sich ganz zu Christus bekehren²⁵. In der Erklärung des 118. Psalms führt der Kirchenvater bei der Stelle Lk 12, 35 („Eure Lenden seien umgürtet und eure Lampen sollen brennen.“) aus: „Wir dürfen uns nicht nur für eine Stunde im Lichte freuen. So macht es der, der das Wort zwar in der Kirche hört und sich begeistert, beim Hinausgehen aber schon ver-

¹⁷ J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, 1958, 56. Vgl. auch W. WILBRAND, Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius v. M.: ZMR 28 (1938) 193—202; DERS., Ambrosius von M. als Missionsbischof: ZMR 31 (1941) 97—104; H. v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius v. M. als Kirchenpolitiker*, 1929, 186ff

¹⁸ MESOT 40—49

¹⁹ Zum Streit um den Victoria-Altar: FR. PASCHOUD, *Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque: Hist.* 14 (1965) 215—235 (Lit.); DERS., *Roma aeterna*, 1967, 71—109; R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Altertums*, 1971. — Die Quellen sind abgedruckt bei J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Viktoria*, 1936.

²⁰ *Expos. Ev. Lc. 7,28* (CCL 14: ADRIAEN)

²¹ *Expos. ps. 118*, 15, 23 (CSEL 62: PETSCHENIG)

²² *Exam.* III, 13, 55 (CSEL 32, 1: SCHENKL)

²³ Ep. 17, 8 (PL 16); WYTZES 66 ²⁴ *Expos. ps. 118*, 20, 49

²⁵ Ebd. 3, 22; vgl. ebd. 16, 45; *Expl. ps. 38, 22* (CSEL 64: PETSCHENIG); *Expl. ps. 43*, 74

gißt, was er gehört hat, oder sich nicht mehr darum kümmert. Jener geht ohne Lampe in seinem Haus umher und ist im Finstern. Er tut die Werke der Finsternis . . . , weil er das Gewand des Teufels angezogen hat und nicht Christus“²⁶.

Ambrosius geht immer wieder gegen die Mischehen an²⁷, weil sie nach seiner Meinung einem wenig überzeugten Christentum Vorschub leisten. „Denn um eine Frau heiraten zu können, die einem Heiden von christlichen Eltern verweigert worden war, heucheln sie für eine kurze Zeit Glauben. Dann aber geben die meisten wieder preis, was sie öffentlich bekannt haben, und leugnen es in ihrem Innern“²⁸. Darum dürfen Christinnen nach göttlichem Gesetz nicht mit Heiden verheiratet sein²⁹. Er warnt den christlichen Vater, seine Tochter einem Heiden oder Juden zur Frau zu geben³⁰. Aus Liebe zu einer heidnischen Frau haben schon manche ihren Glauben verleugnet³¹. Ein Hauptteil des Briefes an den Bischof Vigilius handelt von den Gefahren der Mischehe und Ambrosius bittet den Bischof, seine Hirtensorgen darauf zu richten, solche Mischehen zu verhüten³².

Die Bekehrungen waren also sehr oft oberflächlich. „Vor allem wurden viele Katechumenen, ohne sich aber taufen zu lassen, es sei denn, am Ende ihres Lebens. Die Unsitte der Taufverschiebung hatte ihren Grund zum Teil in der strengen kirchlichen Disziplin, besonders hinsichtlich der Buße, zum Teil war sie aber auch eine Folge der neuen Freiheit. Das Christsein war irgendwie ‚Mode‘ geworden und als Katechumene konnte man dem Namen nach Christ sein, praktisch aber doch wie ein Heide leben“³³. Augustinus hat uns eine gängige Redensart dieser Zeit überliefert: *Sine illum, faciat; nondum baptizatus est*³⁴. Täglich mehrt sich zwar die Zahl der Gläubigen³⁵, aber Ambrosius muß beklagen, daß gerade die Vornehmen Heiden bleiben. Und neben den vornehmen Kreisen sind es die Vertreter der Bildung und Wissenschaft, die den Anschluß an das Christentum vielfach noch nicht gefunden haben³⁶.

Ambrosius hat diese seelsorgliche Lage richtig eingeschätzt und über den Erfolg seiner Bemühungen und den sittlich-religiösen Zustand seiner Gemeinde realistisch und nüchtern geurteilt. „Daß die Gottesdienste oft schlecht besucht waren und seine jährlichen Einladungen zum Empfang der Taufe nur spärlich Widerhall fanden, hat er in seinen Schriften freimütig zugegeben. Zwar entstanden in Mailand neue Basiliken in der

²⁶ *Expos. ps. 118*, 14, 12; vgl. auch *Expos. Ev. Lc.* 9, 36

²⁷ Vgl. G. DELLING, Art. Ehegesetze: *RAC* IV, 677—680; Art. Eehindernisse: ebd. 680—691

²⁸ *Expos. ps. 118*, 20, 48

²⁹ *Expos. Ev. Lc.* 8, 2

³⁰ *De Abr.* I, 9, 84 (CSEL 32/1); ebd. 9, 86

³¹ *Expos. Ev. Lc.* 8, 2

³² *Ep.* 19 (PL 16)

³³ MESOT 18

³⁴ *Confessiones* I, 11, 18 (SKUTELLA 14). Eine Zusammenstellung und Erklärung der Texte, in denen A. zum Empfang der Taufe einlädt, bei MESOT 74—89. Vgl. G. BAREILLE, Art. Catéchuménat: *DTC* II, 2, 1975

³⁵ *Exam.* III, 1, 3

³⁶ *Expos. ps. 118*, 16, 45

Zeit seines Wirkens, und die Zahl der Katechumenen wird ständig gewachsen sein, doch stand zu befürchten, daß manche Konversion das Ergebnis einer Mischung aus Opportunität und Überzeugung war, in einer Zeit, da die kaiserliche Politik immer deutlicher einen christlichen Kurs zu steuern begann und die Kirche eine gut funktionierende Armenbetreuung aufgebaut hatte... Wenn er die Gemeinde in der Kirche vor sich sah, wußte er, daß nicht wenige wieder abfallen würden. Er kannte die Verirrungen des menschlichen Herzens und hatte oft genug erfahren, daß noch nach Jahren gläubigen Lebens einzelne der Kirche den Rücken kehrten³⁷. Diese Situation, wie sie vor allem aus den Predigten des Ambrosius deutlich wird, ist kein Einzelfall, sondern spiegelt die allgemeine Lage der Kirche wider.

2. Auch AUGUSTINUS zeichnet kein anderes Bild. VAN DER MEER kann in seinem bekannten Augustinusbuch ein Kapitel überschreiben: „Die Liquidierung des Heidentums“³⁸. Dieser Ausdruck ist nicht übertrieben. Beim Einbruch der Vandalen 430 ist das Heidentum an die Grenze der Provinz zurückgedrängt. Die Christianisierung der Massen hatte vor kaum hundert Jahren eingesetzt und war übereilt geschehen. „Unter uns gibt es niemanden“, sagt der Bischof, „der nicht noch einen oder mehrere Heiden unter seinen Großeltern hat“³⁹.

Jede Massenbewegung hat ihre Mitläufer. In der Schrift *De catechizandis rudibus* an den Diakon Deogratias mahnt er zur Vorsicht bei der Aufnahme ins Katechumenat. „Will aber einer nur deshalb Christ werden, weil er gewisse Vorteile von jemandem erhofft, dessen Gunst er auf andere Weise nicht erlangen zu können glaubt, oder weil er gewissen Unannehmlichkeiten aus dem Wege gehen möchte von seiten solcher Leute, bei denen er Anstoß oder Feindschaft zu erregen fürchtet, so wird er nicht Christ, sondern bleibt vielmehr ein bloßer Scheinchrist“⁴⁰. Die große Masse jener Bekehrten, die bloß dem Leibe nach die Kirchen füllen, sind die Trunkenbolde, Geizhalse, Betrüger, Spieler, Ehebrecher, Unzüchtige, Theaternarren, Leute, die sich Amulette umbinden, Zauberer, Sterndeuter, Wahrsager⁴¹. Sie alle tragen die Erbschaft des Heidentums, die Vorliebe für Tierhetzen, Rennen und Schauspiele, Dämonen- und Aberglauben, Sterndeuterei in die Kirche ein⁴².

Augustinus kennt die Gefahren, die der Kirche von solchen Mitläufern drohen. Besonders in der erwähnten Schrift weist er deutlich darauf hin, den Kandidaten, gleich aus welchem Beweggrund er gekommen ist, zu einem entschiedenen Glauben zu führen, der nicht in äußerlicher Gefällig-

³⁷ Das Leben des heiligen Ambrosius (= *Heilige der ungeteilten Christenheit*, hrsg. v. W. NIGG u. W. SCHAMONI), eingel. v. E. DASSMANN, 1967, 29f

³⁸ F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*, 1958³, 58—66

³⁹ *Sermo 359*, 8 (PL 39); v. d. MEER 67; vgl. G. METZGER, *Kirche und Mission in den Briefen Augustins*, 1936, 9—27; BOISSIER II, 266—390

⁴⁰ *De cat. rud.* 5, 9 (KRÜGER 9f); vgl. 16, 24; 17, 26

⁴¹ Ebd. 7, 11

⁴² VAN DER MEER 66—97

keit, sondern in innerer Überzeugung besteht⁴³. Jeder muß sich hüten, daß er nicht versucht oder irre gemacht wird von Leuten, die zwar selbst der katholischen Kirche angehören, welche aber die Kirche gleich der Spreu bis zur Zeit der Reinigung nur duldet⁴⁴. Wenn der Kandidat sieht, daß Leute, welche an den Festtagen der Christen die Kirchen füllen, gerade so gut an den Festen der Heiden deren Theater füllen, soll er sich nicht irre machen lassen. Die sich Christen nennen und solches tun, werden dem strengen Gericht nicht entgehen⁴⁵. Es gibt genügend schlechte Christen, deren Beispiel die Neuchristen verführt⁴⁶. Darum mahnt Augustinus: *Cavete ne imitemini malos fideles, imo falsos fideles; quasi confitendo fideles, sed male vivendo infideles*⁴⁷. Nicht nur vor heidnischen Lastern, sondern auch vor allen Arten heidnischen Aberglaubens muß Augustinus warnen⁴⁸. Heidnische Feste locken die Christen⁴⁹. Männer halten mit ihren heidnischen Genossen in Götzentempeln Gelage ab⁵⁰, Frauen schmücken sich mit Amuletten⁵¹ und hängen sie ihren Kindern um⁵². Man schwört bei den heidnischen Göttern⁵³, läuft bei jeder Schwierigkeit zum Wahrsager⁵⁴ und schreckt auch nicht vor dem Götzendienst zurück⁵⁵. Diese Halbchristen „glaubten“ an die christliche Wahrheit, aber sie hatten nicht aufgehört, auch an die Wahrheit des Heidentums zu glauben. Der Geist des Synkretismus war in ihnen lebendig.

Auch die christliche Armenpflege war ein zugkräftiges Werbemittel für die Kirche. Dadurch gab es manchmal Scheinbekehrungen: „Sie wollen für die Zeit von uns unterstützt werden, aber mit uns in Ewigkeit herrschen wollen sie nicht“⁵⁶.

Entgegen der Meinung des Ambrosius sah Augustinus den Abschluß einer Ehe zwischen einem Christen und einer Heidin an sich für erlaubt an, wenigstens betrachtete er die Unerlaubtheit nicht als erwiesen⁵⁷. Doch übersieht er nicht die Gefahren für den Glauben und will daher z. B. dem heidnischen Sohn eines gewissen Rusticus ein getauftes Waisemädchen nur zur Frau geben, wenn dieser christlich wird⁵⁸.

⁴³ *De cat. rud.* 5, 9

⁴⁴ Ebd. 25, 48

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ *De mor. eccl.* 75 (PL 32); *En. in ps.* 61, 23 (CCL 39; DEKKERS-FRAIPONT); *Sermo* 73, 4 (PL 38); *Sermo* 88, 22; *En. in ps.* 39, 10, 19—22 (CCL 38); *In Jo. Ev. Tr.* 25, 10 (CCL 36; WILLEMS)

⁴⁷ *Sermo* 260 (PL 38)

⁴⁸ BOISSIER II, 371; VAN DER MEER 77—81

⁴⁹ *Sermo* 196, 4 (PL 38); *Sermo* 46, 8 (ed. *RevBén* 63 [1953] 178, 135—149; LAMBOT); *Ep. ad Gal.*, expos. 35 (PL 35)

⁵⁰ *Sermo* 62, 7

⁵¹ *Ep.* 245 (CSEL 57; GOLDBACHER)

⁵² *Ep.* 98, 1.3 (CSEL 43/2; GOLDBACHER)

⁵³ *Sermo* 180, 13

⁵⁴ *En. in ps.* 91, 7, 19f (CCL 39)

⁵⁵ *De mor. eccl.* 75; G. WALTER, *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*, 1921, 172f

⁵⁶ *En. in ps.* 46, 5, 23—25 (CCL 38)

⁵⁷ *De fide et op.* 28 (CSEL 41; ZYCHA); *De coniug. adult.* 1, 31 (CSEL 41); *Ep.* 255 (CSEL 57)

⁵⁸ *De fide et op.* 28; WALTER 122. Zur Rolle der Frau bei der Bekehrung einige Hinweise bei É. DE MOREAU, *Le rôle de la femme dans la conversion des peuples païens: NRT h* 58 (1931) 317—339

Wenn Augustinus oft und deutlich gegen die unentschiedenen und schwankenden Halbchristen angeht, muß ihre Zahl beträchtlich gewesen sein⁵⁹. Gegen Ende seines Lebens stellte das offizielle Heidentum zwar keine Größe mehr dar, mit der man rechnen mußte. Aber an der inneren Überwindung des Heidentums hatte die Kirche noch lange zu arbeiten.

Dieses von den beiden großen Stadtbischöfen Ambrosius und Augustinus gezeichnete Bild findet sich auch in den Predigten der Bischöfe in Provinzstädtchen und ländlichen Gebieten.

3. Nach Oberitalien ist das Christentum erst spät und langsam gekommen⁶⁰. Sehr wahrscheinlich ging die Christianisierung nicht vom Süden (Rom), sondern vom Osten (Balkanhalbinsel) aus⁶¹. In Verona ist es zu einer Gemeindebildung wohl kaum vor Mitte des 3. Jahrhunderts gekommen. HARNACK setzt die Gründung eines Bistums in den Jahren 240—260 an⁶².

ZENO stammt aus Mauretanien, war 361—371(2) Bischof von Verona und hinterläßt uns 16 längere und 77 kürzere Predigten (Traktate), die uns ein anschauliches Bild seines eifrigen Kampfes gegen das absterbende Heidentum, den Arianismus und die vielfältigen Mißstände in seiner Gemeinde zeichnen⁶³. Zu der Zeit, als Zeno Bischof der Stadt ist, geht — wie überall im Römischen Reich — so auch in Verona das Heidentum langsam seinem Untergang entgegen und nimmt das Christentum einen schnellen Aufschwung. Zu Zenos Predigten kommen auch gebildete Heiden⁶⁴. Seine Neugetauften stammen aus jedem Alter, Stand und Geschlecht⁶⁵; sie sind seine *dulcissimi flores*⁶⁶. In der Aufnahme von Heiden in die Kirche war er so nachsichtig, daß sich in der Gemeinde Widerspruch gegen sein Entgegenkommen regte⁶⁷. Es konnte nicht ausbleiben, daß auch viele Halbchristen in die Kirche eintraten, von denen Zeno selbst sagt: „Diese schwankenden und unsicheren Christen stehen zwischen den Frommen und Gottlosen in der Mitte; sie schließen sich keiner Partei ganz an, weil sie nicht aufhören, es mit beiden Seiten zu halten. Sie sind nicht gläubig, weil in ihnen noch der Unglaube lebendig ist. Sie sind nicht ungläubig, weil sie das Bild des Glaubens an sich tragen, da sie nach ihrem Bekenntnis Gott, freilich nach ihrem Tun der Welt dienen. Sie

⁵⁹ GUIGNEBERT 99f

⁶⁰ HARNACK II, 868

⁶¹ Ebd. 870. A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, 1904, 35ff.137ff

⁶² HARNACK II, 871. In dem aus der Zeit um 800 stammenden Gedicht *De laudibus Veronae* wird Zeno als achter Bischof genannt (MGH poet. lat. med. aev. I, 1881, v. 15: DUEMMLER). Zeno wird auch erwähnt in der *Ep. 5, 1* des AMBROSIIUS an den Bischof Syagrius v. Verona (PL 16, 891 c).

⁶³ B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 1966⁷, 369. Vgl. BIGELMAIR, *Des hl. Bischofs Zeno v. Verona Traktate*, BKV² II, 10, 1934, 9—54.

⁶⁴ *Tr. I, 3, 1* (PL 11). *Tr. I, 16* (*De resurrectione*) scheint sich wegen der Benutzung heidnischer Philosophie und Dichtung an suchende Heiden oder unentschiedene Christen zu wenden, deren Überzeugung noch gefestigt werden mußte.

⁶⁵ II, 43, 1

⁶⁶ I, 15, 6

⁶⁷ II, 44, 2

wollen das Gesetz kennen, aber sie wollen nicht dessen Gebote halten. Sie verehren das heilbringende Zeichen (des Kreuzes), wollen aber auch die Mysterien der Dämonen nicht lassen. Viele hält die Furcht vor Gott in der Kirche zurück, aber zugleich zieht sie die Lust der Welt an sich... Sie beten, weil sie Furcht haben. Sie sündigen, weil sie es wollen“⁶⁸.

Zeno wird nicht müde, Mißstände in seiner Gemeinde zu geißeln: Habsucht und Wucher⁶⁹, die Unsittlichkeit⁷⁰, den maßlosen Luxus der Reichen⁷¹, die unausrottbare Leidenschaft für das Theater⁷². Es findet sich noch viel heidnisches Wesen in den Christen: Sie feiern noch die Totenmähler⁷³, an Märtyrerfesten hält man Trinkgelage, man übt noch die Tagewählerei und hält die Vogel- und Eingeweideschau⁷⁴. — Scharf verurteilt Zeno auch die Ehe von Christinnen mit Heiden: „Sie werfen die Glieder Christi Heiden vor; sie erschließen den Tempel Gottes den Dienern der Dämonen... Mit Recht gehen sie zugrunde, sie, die freiwillig wieder in den Tod gehen, dem sie entronnen waren“⁷⁵.

In den Predigten Zenos lernen wir eine typische städtische Christengemeinde im 4. Jahrhundert kennen. Wir finden hier dasselbe Bild, das wir schon von Ambrosius her kennen. In dieser Zeit der zunehmenden Förderung des Christentums durch den Staat gab es viele, die sich der Vorteile, die ihnen die neue Religion versprach, versichern wollten, ohne wirklich innerlich mit dem Heidentum zu brechen, Schwankende, die nicht aufhörten, es mit beiden Seiten zu halten. Eine ähnliche Situation schildern auch Gaudentius von Brescia und Maximus von Turin.

4. Die Stellung, die Ambrosius als Bischof der Residenz Mailand eingenommen hat, gab ihm einen Vorrang vor den anderen Bischöfen Oberitaliens und räumte ihm (nach heutigem Sprachgebrauch) eine gewisse Jurisdiktion ein⁷⁶. Auf die Initiative des Ambrosius geht wahrscheinlich die Errichtung einiger oberitalischer Bistümer (Turin, Novara, Ivrea, Aosta) zurück⁷⁷. Sicher ist, daß er die Erhebung des GAUDENTIUS zum Bischof von Brescia betrieben und diesen auch geweiht hat (zwischen 385—397)⁷⁸. Von Gaudentius wissen wir sonst nicht viel⁷⁹. Er ist nach 406 gestorben. Wir besitzen von ihm 21 Predigten (*Tractatus*), die sich

⁶⁸ II, 21, 2

⁶⁹ I, 3, 2.5.6; I, 10, 1

⁷⁰ I, 4, 4; I, 4, 2; I, 15, 6; II, 14, 1; I, 10, 4

⁷¹ I, 4, 3; I, 5, 4; I, 10, 3; I, 9, 3

⁷² II, 14, 4; I, 4, 2

⁷³ I, 15, 6; I, 16, 2. Diese Sitte wird von den Vätern heftig bekämpft; nicht immer mit dem gewünschten Erfolg, weil sie tief im Volksempfinden verwurzelt war. Auch Augustins Mutter Monika übte sie noch unbefangen: *Conf.* VI, 2, 2 (SKUTELLA 99); vgl. *Ep.* 22, 1—6 (CSEL 34/1); *Ep.* 29. Zur vermutlichen Herleitung des Totenmahles: Th. KLAUSER, Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stand der Forschung: *ThGl* 20 (1928) 599—608; neuere Lit. bei STUIBER, *Refrigerium interim*, 1957.

⁷⁴ I, 15, 6

⁷⁵ I, 5, 7

⁷⁶ MESOT 50, Anm. 4

⁷⁷ ebd. 51

⁷⁸ GAUDENTIUS, *Tract.* 16, 2.9 (CSEL 68: GLUECK)

⁷⁹ vgl. JÜLICHER, Art. Gaudentius: PW VII/1, 859—861

durch „schlichte Schönheit und kernige Prägnanz des Ausdrucks wie durch Reichtum und Mannigfaltigkeit des Inhalts“⁸⁰ auszeichnen.

Zu seiner Zeit bekehren sich die Heiden zur Wahrheit der christlichen Religion „mit der Schnelligkeit eines rollenden Rades“⁸¹: „Den Mond, d. i. die Kirche, die im Frieden wächst und in der Verfolgung abnimmt, sehen wir jetzt wie die Sonne über den ganzen Erdkreis leuchten“⁸². — In seinen Unterweisungen an die Neophyten spricht Gaudentius dieselben Mahnungen aus, die wir schon von den anderen Vätern her kennen, und die seine Neulinge zu wirklichen *vivificati per baptismum*⁸³ machen sollen: „Es genügt nicht für einen Christen, sein Leben vor der todbringenden Speise der Dämonen zu bewahren, sondern er muß alle Greuel der Heiden, alle Seitenwege der Götzendienerei meiden. Götzendienst besteht in Zauberei, Besprechungen, Amuletten, Eitelkeiten, Wahrsagerei, Orakelsprüchen, Vogelschau und Totenopfern... Hütet euch davor, daß nicht Gott in seinem Zorn die, welche ihn verachten, den höllischen Qualen überantwortet“⁸⁴. — Die „Lasterkataloge“⁸⁵ des Gaudentius lassen solche Mahnungen als sehr notwendig erscheinen. Viele sind noch weit davon entfernt, „wahre Verehrer Gottes“ zu sein, „die der Glaube auch im Unglück nicht verläßt und deren Zunge auch in allen Nöten der Zeit und jeder Bedrängnis nicht aufhört, den Namen des Herrn zu preisen“⁸⁶.

5. MAXIMUS, Bischof von Turin, starb nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Gennadius zwischen 408 und 423⁸⁷. Von seiner literarischen Hinterlassenschaft sind uns ungefähr 100 echte Predigten erhalten, in denen sich Maximus als erfolgreicher Prediger zeigt, „der sich gegen die Überreste des Heidentums wendet und in den Nöten der Zeit Trost spendet“⁸⁸. Ein Großteil seiner Predigten ist im Inhalt weitgehend von Werken des Ambrosius abhängig⁸⁹.

In einer ausgesprochenen Scheltpredigt⁹⁰ beklagt sich Maximus einmal über die Lauheit seiner Christen und besonders seines Klerus. Aber nicht nur dies — es gibt in seiner Gemeinde auch viele Christen, die nach der Taufe wieder in heidnisches Treiben zurückgefallen sind⁹¹: „Obgleich sie mit uns in Freude Weihnachten begehen, machen sie noch mit bei den ausgelassenen Kalenderfesten der Heiden; obgleich sie mit uns zusammen den Segen Gottes empfangen haben, halten sie sich mit ihnen an aber-

⁸⁰ O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III, 1912, 485

⁸¹ 8, 25

⁸² 3, 3. Zum Bild der Kirche als *luna* vgl. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, 1964, 91—173, bes. 125—139

⁸³ 9, 31

⁸⁴ 4, 13—16; vgl. 8, 16—18.50; 9, 27

⁸⁵ 11, 21; 13, 19.28f

⁸⁶ *Praef. ad Benivolum* 41

⁸⁷ *Vir. ill.* 41 (TU 14/1: RICHARDSON). Vgl. A. MUTZENBECHER, *Maximi Ep. Taur. Sermones*, CCL 23, S. XVf, XXXvf.

⁸⁸ ALTANER-STUIBER 458

⁸⁹ MUTZENBECHER, Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis: *Stud. Patr.* 5 (= TU 80), 1962, 109—116

⁹⁰ *Sermo LXXIX*

⁹¹ *LXIc*, 4

gläubische Zeichen“⁹². Gerade die heidnischen Kalenderfeste müssen noch eine große Anziehungskraft ausgeübt haben⁹³. Oft fordert Maximus auch seine Gläubigen auf, die heidnischen Heiligtümer, die sich noch auf ihren Grundstücken befinden, zu zerstören. Es gibt nämlich kaum ein Grundstück, das nicht von Götterstatuen beschmutzt ist⁹⁴. Diese Überreste des Heidentums könnten sonst einem Rückfall in den Götzendienst Vorschub leisten. Viele seiner Christen haben noch nicht aufgehört zu sein, was sie (vor der Taufe) waren⁹⁵: Man hält noch die Vogelschau und erforscht die Zukunft⁹⁶, glaubt an die Wahrsagerei⁹⁷ und hängt jeglicher Form des Aberglaubens an⁹⁸. Es kann noch eine Folge der alten römischen Ehegesetzgebung⁹⁹ sein, wenn Maximus gegen Konkubinat und Ehebruch angehen muß¹⁰⁰.

Schon diese kurze Umschau in Predigten zeitgenössischer Väter zeigt uns ein plastisches Bild „halber Christen“ im 4. und 5. Jahrhundert.

II

Im folgenden sollen einige typische Vertreter solcher Halbchristen kurz charakterisiert werden: ein christlicher Apologet, der noch nicht einmal die Grundlehren des Christentums richtig verstanden hat (Arnobius), ein politischer Opportunist (Eugenius) und zwei Vertreter der oberflächlich christianisierten Schicht der Gebildeten (Ausonius, Claudian).

1. Der Rhetor ARNOBIUS von Sicca (Veneria) hat nach dem wenig glaubwürdigen Bericht des HIERONYMUS während der diokletianischen Verfolgung (eher 305—310) die sieben Bücher *Adversus nationes* geschrieben, um die Bedenken des Bischofs von Sicca gegen seine Bekehrung zu zerstreuen¹⁰¹. Das umfangreiche Werk setzt sich aus zwei Teilen zu-

⁹² ebd.

⁹³ LXIII, 1—2; XCVIII, 1; XLII, 11; CI, 1

⁹⁴ XCI, 2; CVII, 2; CVI, 2

⁹⁵ XXXV, 1; vgl. XXIIa, 2

⁹⁶ XCVIII, 3

⁹⁷ XCI, 2

⁹⁸ XCIV; XCVIII, 1

⁹⁹ R. LEONHARD, Art. concubinatus: *PW* IV/1, 835—838. Die römische Ehegesetzgebung beruhte auf der *Lex Julia de adulteriis et de stupro*. Von ihr galt der Grundsatz: Nach öffentlichem Recht haben die Frauen kein Recht zur Klage wegen Ehebruchs. Das Gesetz gibt nur dem männlichen Teil ein Klagerecht, aber nicht den Frauen (*Cod. Just.* IX, 9, 1 [CJC 585: HERMANNUS]). Auch die christliche Gesetzgebung hat zunächst nichts Wesentliches geändert (*Cod. Just.* IX, 9 [585—590]). Nur ein Edikt Konstantins aus dem Jahre 326, welches das Halten von Konkubinen neben der Ehegattin verbot, bedeutete eine Einschränkung.

¹⁰⁰ LXXXVIII, 5. Sonst scheint M. keine sehr hohe Meinung von Frauen gehabt zu haben; er nennt sie „omnium malorum causa“ (La, 3).

¹⁰¹ HIERONYMUS, *Chron.* ad. a. 327 (GCS EUS VII, 231); *Vir ill.* 79 (RICHARDSON 42); *ep.* 70, 5 (CSEL 54: HILBERG). H. tadelt die ausgefallenen Übertreibungen und den ungeordneten Aufbau bei A. (*ep.* 58, 10) und will ihn ähnlich wie Tertullian und Novatian mit vorsichtiger Auswahl gelesen wissen (*ep.* 62, 2). — ARNOBIUS, *Adv. nat.* (MARCHESI: CSLP 62, 1934; die 2. Aufl. 1953 war mir nicht zugänglich). Lit.: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, III, 1905 (Neudr. 1966), 241—286; BARDENHEWER II, 1914², 517—525; J. QUASTEN,

sammen, einer Verteidigung des Christentums (Buch 1—2) und einer Bekämpfung des Heidentums (Buch 3—7). HARNACK nennt Arnobius, gemessen an dem Lehrbegriff des 4. Jahrhunderts, heterodox¹⁰². Arnobius hat nicht einmal die Grundlehren des Christentums richtig verstanden. Sein Werk verrät heterodoxe Züge, Widersprüchlichkeit, Flüchtigkeit, geringe Gedankentiefe¹⁰³. Ein kurzer Überblick über seine Gottes- und Schöpfungslehre, die Christologie und die Seelenlehre soll das verdeutlichen.

Der Gott, an den er glaubt, ist ein geistiger Gott ohne Empfindung, der sich um nichts in der Welt kümmert¹⁰⁴. Dieser Gott ist *maximus, summus rerum (visibilium et) invisibilium procreator, ipse invisus*¹⁰⁵. Gott schafft nur Vollkommenes¹⁰⁶. Ein Frevel wäre es anzunehmen, er hätte etwas Geringeres geschaffen¹⁰⁷. Der Mensch ist eine *res fragilissima*¹⁰⁸ et *flaccida*¹⁰⁹, kaum sehr viel wertvoller als das Tier¹¹⁰. Die menschlichen Leiber werden „Kotschläuche und ekelhafte Urinbehälter“¹¹¹ genannt. Weil aus Vollkommenem nur Vollkommenes hervorgehen kann, kann das Jammertal dieser Erde nicht von Gott geschaffen sein¹¹²; wenn Gott für Arnobius zwar die Quelle aller Dinge ist, so ist er doch nicht Schöpfer der Welt und des Menschen. Welterschöpfer ist ein untergeordneter Gott. In den heidnischen Göttern sieht er nicht, wie die anderen Väter, Dämonen, sondern sie sind für ihn Götter niederer Ordnung — „wenn es sie überhaupt gibt“, fügt er vorsichtig hinzu¹¹³. — Auch seine Christologie ist noch sehr unvollkommen und mit subordinatianischen und emanatischen Vorstellungen verknüpft. Christus ist bei ihm *deus radice ab intima*¹¹⁴ und Gott „der verborgenen potentiae“¹¹⁵. *Radix intima* bezeichnet den *deus*

Patrology, II, 1964³, 383—392; ALTANER-STUIBER 183—185; F. SCHEIDWEILER, Arnobius und der Marcionitismus: ZNW 45 (1954) 42—67; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, 287—290; P. COURCELLE, *Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. MOMIGLIANO, 1963, 151—192; J. VOGT, Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lat. Apologetik: *Saeculum* 19 (1968) 344—361, bes. 347ff

¹⁰² HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1931⁵, 757 Anm. 3. — Einzelne treten heute für seine Rechtgläubigkeit ein. So G. BRUNNER, Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest?: *JLW* 13 (1936) 172—181: „In der Tat denkt A. über Christus, soweit die Inkarnation in Frage kommt, korrekt“ (173). Auch der Versuch E. RAPISARDAS (*Arnobio*, 1946; erneut: F. CORSARIO - E. RAPISARDA, *Arnobio*, 1965), die Orthodoxie des A. in allen wesentlichen Punkten zu erweisen, kann nicht zufriedenstellen. Vgl. die Kritik von G. E. McCracken, *ACW* VII, 1949, 238 Anm. 3

¹⁰³ Diese Wertung bezieht sich nicht auf die literarische Leistung des A.; vgl. P. KRAFFT, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, 1966, 144—160

¹⁰⁴ II, 75. Im folgenden halte ich mich vorwiegend an SCHEIDWEILER.

¹⁰⁵ I, 31; vgl. II, 45

¹⁰⁶ II, 46

¹⁰⁷ ebd.

¹⁰⁸ I, 51

¹⁰⁹ II, 52

¹¹⁰ II, 17; VI, 2; VII, 5.36

¹¹¹ II, 37; vgl. II, 46

¹¹² I, 7

¹¹³ I, 28

¹¹⁴ I, 53

¹¹⁵ I, 52

primus; aus diesem ist Christus hervorgegangen, von dem wiederum die *potentiae* stammen. — Die Seelenlehre des Arnobius ist sehr merkwürdig. Der Teil seines Buches, in dem er sie entwickelt, ist ein Exkurs, der aus dem Rahmen des Gesamtwerkes herausfällt (2, 14—62). Die Seele ist kein Geschöpf Gottes, sondern stammt aus einem weit unter diesem stehenden Mittelwesen, wie Christus selbst erklärt habe; wo, gibt Arnobius nicht an¹¹⁶. Ihrem Wesen nach ist die Seele ein Mittelding zwischen Göttlichem und Materiellem. Die Seelen sind *mediae qualitatis*¹¹⁷. An sich ist die Seele sterblich, aber sie kann mit Unsterblichkeit begabt und gerettet werden, wenn sie sich der Erkenntnis Gottes erschließt. In dieser Seelenlehre können wir das eigentliche Bekehrungsmotiv des vormals heidnischen Rhetors sehen. Er meint sich zunächst, wenn er von den Christen allgemein sagt: „Aus Furcht vor dem Seelentod haben wir uns dem Befreier (Christus) hingegeben und uns Gott zu eigen gemacht“¹¹⁸.

Arnobius hat sein vielfältiges Wissen nicht aus erster Hand, sondern ist von zahlreichen Quellen abhängig¹¹⁹ und auch kein gründlicher Geist. Diese schillernde Gestalt im Übergang von Heidentum zu Christentum hat BARDENHEWER treffend charakterisiert: „Arnobius hat seine Apologie des Christentums hingeworfen, bevor er noch Muße gefunden, den Heiden völlig auszuziehen. Wenn er auch weiß, was er zu bekämpfen hat, so fehlt ihm doch ein genügendes Verständnis dessen, was er zu verteidigen hat. Christliche und heidnische Gedanken und Vorstellungen wogen in buntem Wirrwarr durcheinander“¹²⁰.

2. Suchte Arnobius trotz seiner mangelhaften Theologie Gott und die Wahrheit im Christentum, so gehört EUGENIUS „zu jenen nicht seltenen Namenschristen, die eine feine humanistische Bildung besaßen und, fortwährend in der Anschauungswelt des Hellenismus sich bewegend, selbst wohl keine genauen Auskünfte über ihr Bekenntnis zu geben vermochten“¹²¹. Er war Lehrer der lateinischen Grammatik und Rhetorik an einer von ihm selbst geleiteten Schule in Rom¹²², trug den Philosophenbart und stand in freundschaftlicher Beziehung zu den römischen konservativ-heidnischen Senatskreisen¹²³, die wiederum gute Verbindungen zu den

¹¹⁶ II, 36

¹¹⁷ II, 14; vgl. II, 31

¹¹⁸ II, 32. ALTANER-STUIBER 184; BARDENHEWER II, 524

¹¹⁹ Diese Frage ist noch nicht endgültig geklärt. Die Abhängigkeit des A. von Cornelius Labeo ist aber ziemlich erwiesen. Vgl. G. BARDY, Art. Arnobius: *RAC* I, 709f. SCHEIDWEILER will nachweisen, daß A. Anhänger des Marcion gewesen sei (60f).
¹²⁰ BARDENHEWER II, 522

¹²¹ GEFFCKEN 160. Lit. zum folgenden: J. STRAUB, Art. Eugenius: *RAC* VI, 860—877, ferner: H. BLOCH, The pagan revival in the west at the end of the fourth century: MOMIGLIANO 193—218; CAMPENHAUSEN 245—256; SEECK V, 216—259; DERS., Art. Arbogastes: *PW* II/1, 415—419; MESOT 45ff

¹²² Zos. 4, 54, 1 (MENDELSSOHN 210); SOCR., *HE* 5, 25 (PL 67)

¹²³ SYMMACHUS nennt ihn „frater meus“: *Ep.* III, 60.61 (MGH AA VI/1, 89; SEECK)

Mächtigen am Hofe Valentinians II. in Vienne, dem Heermeister Richomeres und dem *comes et magister equitum* Arbogast, hatten. Eugenius wurde durch ihre Vermittlung Leiter einer der vier kaiserlichen Kanzleien. Nach dem Selbstmord Valentinians II. ließ Arbogast ihn in Lyon (im August 392) zum Kaiser ausrufen, da er selbst als *vir barbarus* keinen Anspruch auf den Thron erheben konnte.

Eugenius verfolgte in der Religionspolitik zunächst einen vorsichtigen und gemäßigten Kurs und suchte sich der Unterstützung des Ambrosius zu versichern, der aber zögernd erst die Entwicklung abwartete. Die alten Forderungen des Senats nach staatlicher Unterstützung der heidnischen Kulte¹²⁴ werden zweimal von ihm abgelehnt¹²⁵. Bei zunehmender Kriegsgefahr sucht Eugenius aber die Unterstützung der heidnischen Kreise, indem er ihnen in einem Kompromiß doch faktisch die staatliche Kultförderung zusichert¹²⁶. Eugenius scheint auch der Wiederaufstellung des Victoria-Altars zugestimmt zu haben¹²⁷ und hat von Anfang an die von Virius Nicomachus Flavianus betriebene Erneuerung der heidnischen Kulte geduldet¹²⁸. Man darf annehmen, daß unter der flavianischen Restauration verschiedene Christen wieder zum Heidentum abgefallen sind¹²⁹, zumal Flavianus mit Vergünstigungen und Bevorzugungen locken konnte. Als Eugenius im Herbst 391 in Italien einfällt und Mailand zu besetzen droht, weicht Ambrosius nach Florenz aus und richtet von dort aus an Eugenius die berühmte *Epistula 57*, die im Grunde nichts anderes ist als eine „feierliche Absage im Namen von Kirche und Christenheit“¹³⁰. Eugenius mußte sein Lavieren aufgeben und „warf sich dem Heidentum ganz in die Arme“¹³¹.

THEODOSIUS konnte der Herausforderung durch Eugenius und Arbogast nicht ausweichen. Weil er entschlossen war, das endgültige Verbot des Götterkultes, auch des privaten¹³², im ganzen Reich durchzusetzen, wurde

¹²⁴ siehe oben Anm. 20

¹²⁵ AMBR., *Ep.* 57, 6 (WYTZES 104)

¹²⁶ In Form von offiziellen Zuwendungen an verdiente und bedeutende heidnische Persönlichkeiten, damit faktisch an die Inhaber der Priestertümer.

¹²⁷ PAULINUS, *Vit. Ambr.* 26 (PELLEGRINO 89f)

¹²⁸ SEECK, Art. Flavianus: *PW* VI/2, 2606—11). Das anonym überlieferte *Carmen adv. Flavianum* (*Anthol. lat.* I²/1, 20—25: BÜCHELER-RIESE) ist nach G. MANGANARO, Il poematto anonimo contra paganos: *NuovDidask* 11 (1961) 23—45, erst nach 408/9 verfaßt, auf die Ereignisse in Rom während der 1. Belagerung Alarichs zu beziehen und gegen den praefectus urbi Gabinius Barbarius Pompeianus gerichtet. Die in diesem Gedicht verspottete heidnische Religiosität dürfte auch für die flavianische Erneuerungsbewegung charakteristisch sein: STRAUB 866.

¹²⁹ SEECK V, 248. Vgl. dazu auch das gewöhnlich in diese Zeit datierte und unter den Schriften CYPRIANS geführte *Carmen ad quandam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutum conversum* (CSEL 23, 227—230: PEIPER). N. Q. KING, The pagan resurgence of 393 — some contemporary sources, in: *Stud. Patr.* IV (= TU 79), 1961, 472—477. ¹³⁰ CAMPENHAUSEN 251 ¹³¹ ebd. 252

¹³² Gesetz vom 8. 11. 392 (*Cod. Theod.* XVI, 10, 12); vgl. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, 1953

der Bürgerkrieg zwischen dem legitimen Kaiser Theodosius und dem Usurpator Eugenius zugleich zum „letzten Religionskrieg des Altertums“¹³³. Die Entscheidung fiel am Frigidus (5. Sept. 394)¹³⁴. Arbogast und Flavianus nahmen sich das Leben. Ihr Strohmann Eugenius wurde gefangen genommen und hingerichtet. Bei ihrem Auszug aus Mailand hatten sie noch erklärt, sie würden nach ihrer siegreichen Rückkehr die Kirchen zu Ställen machen und die Kleriker zu Soldaten¹³⁵.

Eugenius war Christ¹³⁶, seine Sympathien aber lagen bei der heidnischen Partei, der er sich schließlich aus politischer Rason ganz anschloß. SOZOMENOS sagt von ihm, er habe dem christlichen Glauben ohne innere Überzeugung angehangen¹³⁷ und PHILOSTORGIOS konnte ihn für einen Heiden halten¹³⁸.

3. Decimus Magnus AUSONIUS wurde um 310 in Bordeaux geboren¹³⁹. Nach seinem Studium bekleidet er für 30 Jahre in seiner Vaterstadt eine Professur zunächst für Grammatik, dann für Rhetorik; 364—68 beruft ihn Kaiser Valentinian als Erzieher des Prinzen Gratian an den Hof nach Trier. Er gewinnt dort rasch an Einfluß; 378—79 bekleidet er die Stellung eines *comes*, eines *quaestor sacri palatii* und eines *praefectus praetorii*. Im Jahr 379 ist er *consul*¹⁴⁰. Nach der Ermordung seines Gönners Gratian zieht er sich aus dem Hofleben zurück und verbringt den Rest seines Lebens wieder in Bordeaux. Unter seinen Zeitgenossen stand Ausonius in hohem Ansehen. Kaiser Theodosius bat ihn um Übersendung seiner Gedichte¹⁴¹. Zu seinen Freunden zählte auch Symmachus¹⁴², und Paulinus, der spätere Bischof von Nola, zu seinen Schülern¹⁴³. Zu seinen Lebzeiten

¹³³ GEFECKEN 159; STRAUB 874f

¹³⁴ Zu den heidn. und christl. Deutungen des „Gottesgerichtes“ am Frigidus: STRAUB 869—874

¹³⁵ PAULIN., *Vit. Ambr.* 31 (PELLEGRINO 94)

¹³⁶ Vgl. AMBR., *Ep.* 57

¹³⁷ HE VII, 22, 4 (GCS 50: BIDEZ-HANSEN)

¹³⁸ HE 11, 2 (GCS 21: BIDEZ)

¹³⁹ *D. Magni Ausonii opuscula* (MGH AA V/2, 1883: SCHENKL). Lit.: LABRIOLLE, Art. Ausonius: *RAC* I, 1020—1023; F. MARX, Art. Ausonius: *PW* II/2, 2562—2580; M. J. PATTIST, *Ausonius als Christ*, 1925; BARDENHEWER III, 436—440; E. BICKEL, *Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur* IV/1, 1914² (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften VIII), 21—43; PASCHOUD, *Roma* 23—32; C. RIGGI, *Il cristianesimo di Ausonio: Salesianum* 30 (1968) 642—695

Über sein Leben gibt A. selbst einen ausführlichen Bericht: *Aus.*, III (SCHENKL 2f). Vgl. SCHANZ 23f (Zeugnisse über das Leben des Ausonius)

¹⁴⁰ 376—380, nach Valentinians Tod, bekleiden Angehörige der Familie des A. höchste Ehrenstellen; SEECK, *Symm.* LXXIXff

¹⁴¹ Brief des THEODOSIUS und Antwort des A.: SCHENKL 2f

¹⁴² SYMMACHUS an Ausonius: *Ep.* 13—43 (MGH AA VI/1, 9—22: SEECK); AUSONIUS an Symmachus: *Ep.* 17 (SCHENKL 177f)

¹⁴³ AUSONIUS an Paulinus: *Ep.* 19—25 (SCHENKL 179—194); PAULINUS an Ausonius: *Carm.* 10, 11 (CSEL 30, 24—42: HARTEL). Dieser Briefwechsel ist das letzte sichere Datum aus dem Leben des Ausonius (390—393).

hat schon eine Sammlung seiner Werke bestanden¹⁴⁴. Ausonius ist nach 393 gestorben.

Hier soll jetzt nicht die Rede sein vom Dichter Ausonius, mit dem die Kritiker streng ins Gericht gehen¹⁴⁵, sondern vom „Christen“ Ausonius. Es ist bezeichnend für seinen oberflächlichen Charakter, wie er als Blinder sein Jahrhundert der drohenden Gefahr durch die Barbaren, der Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum, des Kampfes gegen die Häresien, der Auflösung der kaiserlichen Macht erlebt. Diese großen geistigen und politischen Auseinandersetzungen finden keine Resonanz in seinem Werk. Er hat sie nicht verstanden. Tiefes und echtes Empfinden verrät er nur, als er von dem Entschluß des Pontius Paulinus erfährt, der Welt zu entsagen und ein Mönchsleben zu führen. Seine drei Briefe an Paulinus sind das Reifste und Wärmste, das er geschaffen hat¹⁴⁶. Dieser Briefwechsel zwischen Meister und Schüler „spiegelt besonders eindrucksvoll den Gegensatz und Kampf zwischen heidnischem und christlichem Kulturwillen wider“¹⁴⁷. Ausonius war sehr wahrscheinlich Christ. Für eine Kenntnis des Christentums sprechen sechs Stellen aus seinem Werk¹⁴⁸. Aber davon abgesehen verrät er keine Spur eines christlichen Geistes. Plautus, Terenz, Horaz, Ovid und vor allem Vergil sind seine geistigen Väter. Diese unbekümmerte Verbindung unverträglicher Vorstellungen ist bezeichnend für den Eklektizismus gebildeter Halbchristen jener Epoche. Für sie war der Glaube „oft nichts als eine reine Formalität, betrübliche Kehrseite der großartigen Fortschritte, welche die Gunst der Mächtigen der Kirche eintrug“¹⁴⁹.

4. Claudius CLAUDIANUS¹⁵⁰ ist dem Ausonius an dichterischer Begabung und schöpferischer Kraft weit überlegen; in ihrer Haltung zum Christentum aber tragen beide viele verwandte Züge.

¹⁴⁴ AUS., *Epicedion in patrem*, praef. (SCHENKL 32, 9)

¹⁴⁵ SCHANZ: „Die tiefbewegte Zeit, in der Ausonius lebte, bleibt von seiner tändelnden Poesie fast unberührt“ (S. 42). „Für die absterbende Literatur des Heidentums ist Ausonius mit seinem poetischen Dilettantismus und seinen Formspielereien ein beredter Zeuge“ (S. 42). BICKEL: „Die rhetorische Unfreiheit des gesamten Literaturgeistes der Zeit tritt bei Ausonius in seiner Abhängigkeit von schulmäßiger Kompendienliteratur, von Gemeinplätzen der Rednerschule und stilisierter Formenkunst zutage“ (S. 280). Vgl. PASCHOUD 27—32

¹⁴⁶ PAULINUS antwortet mit *Carm.* 10 auf die *Ep.* 23 und 24 des AUSONIUS; *Carm.* 11 ist eine Antwort auf die *Ep.* 25. Vgl. oben Anm. 143

¹⁴⁷ ALTANER-STUIBER 409

¹⁴⁸ 1. *Griphus de ternario numero* 88 (SCHENKL 132), 2. *Versus paschales* (30f), 3. *Ephemeris. Oratio matutina* (4f), 4. *Gratiarum actio Gratiano* 18 (29f), 5. *Versus rhopalici* (31f), 6. *Ep.* 25, 112—114 (193). Zur Interpretation dieser Stellen vgl. LABRIOLLE 1021f; PASCHOUD 27ff. ¹⁴⁹ LABRIOLLE 1022; vgl. PATTIST 92

¹⁵⁰ *Cl. Claudiani Carmina*, MGH AA X, 1892 (unveränd. Neudr. 1961): BIRT. Lit.: GEFFCKEN 176ff; W. SCHMID, Art. Claudianus I: *RAC* III, 152—167; VOLLMER, Art. Claudius Claudianus: *PW* III/2, 2652—2660; M. FUHRMANN, Art. Cl.

Claudian stammt aus dem Orient, ein ägyptischer Halb Grieche, vom alexandrinischen Geist geprägt, das Lateinische aber wie seine Muttersprache beherrschend. Genaueres wissen wir nur aus seiner Zeit am Hofe des Honorius in den Jahren 395—404. Danach verliert sich seine Spur. Er erfreute sich der besonderen Gunst des mächtigen *magister militum* Stilicho, spielt die Rolle eines gefeierten Hofdichters — dem *poeta laureatus* eines Fürstenhofes der Renaissance vergleichbar — und dient seinem mächtigen Gönner, der den Oberbefehl über beide Reichsteile erstrebt, auch als Sprachrohr politischer Ideen¹⁵¹.

Sein literarisches Schaffen enthält Zeitgedichte, mythologische Gedichte und eine Sammlung kleinerer Gedichte. Zu diesen *opera minora* zählt auch das *Carmen de Salvatore*¹⁵², dessen Beurteilung in der Frage, ob Claudian Christ gewesen ist oder nicht, entscheidend ist. Die Echtheit dieses Gedichtes ist so gut bezeugt, daß ihren Bestreitern die Beweislast zufallen muß¹⁵³. Wahrscheinlich war Claudian nach Bildungsgang und Neigung zwar ursprünglich durchaus Heide, paßte sich aber später, ohne getauft zu sein, der am Hofe herrschenden christlichen Strömung an¹⁵⁴. So ist auch das Urteil AUGUSTINS (er nennt ihn *a Christi nomine alienus*¹⁵⁵) und des OROSIUS (Claudian ist *paganus pervicacissimus*¹⁵⁶) zu erklären, die ihn nach seinem heidnischen Stil und der mythologischen Ausdrucksweise beurteilen und die nicht das *Carmen de Salvatore* gekannt haben müssen. Claudian war in religiösen Dingen völlig indifferent, ein Typ, wie ihn nur diese Zeit der letzten Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum hervorbringen konnte, darin seinem Gönner völlig ähnlich, der sich — auch Christ — aus politischer Rason mit den heidnischen Adelskreisen in Rom verband¹⁵⁷. Das 21 Verse lange *Carmen* enthält Anklänge an johanneische und paulinische christologische Vorstellungen, vermischt mit mythologisch-heidnischen Kultformeln, und ist darin typisches Zeugnis für den synkretistischen Charakter dieser Übergangsepoche¹⁵⁸, deren literarische Exponenten GEFFCKEN so kennzeichnet: „Es hat damals und später eine Reihe von ‚christlichen‘ Dichtern gegeben, die nicht etwa nur den Formenschatz der Antike rein äußerlich verwenden, sondern heute einen christlichen Hymnus, morgen ein wildheidnisches Hochzeitsgedicht zu schaffen verstehen, die die große Scheidung der religiösen Parteien in ihrer eigenen Person reinlich vollziehen. Auf welcher Seite sich aber ein Claudian, ein Ausonius oder Nonnos am wohlsten fühlen, springt sofort ins Auge: die heidnische Dichtung bleibt ihr eigentliches Lebenselement. Aber doch haben diese an sich unerfreulichen Re-

Claudianus: *Kl. Pauly* I, 1964, 1202—1204; PASCHOUD, Roma 133—155; BICKEL 282ff; BOISSIER II, 274—293

¹⁵¹ SCHMID 152f; SEECK V, 263—313

¹⁵³ BIRT LXIII—LXVIII; SCHMID 158—165

¹⁵⁵ *De Civ. Dei* V, 26, 27 (CCL 47: DOMBART-KALB)

¹⁵⁶ *Hist.*, 7, 35, 21 (CSEL 5, 531f: ZANGEMEISTER)

¹⁵⁸ ausführlicher bei SCHMID 162f

¹⁵² Op. min. 32 (BIRT 333f)

¹⁵⁴ SCHMID 160

¹⁵⁷ vgl. PASCHOUD 136f

formchristen auf ihre Weise zusammen mit Symmachus und seinen Genossen am Fortleben der antiken Kultur aufs nachdrücklichste mitgewirkt“¹⁵⁹.

*

Für die Frage nach der Bedeutung der „halben Christen“ und ihrem Platz in der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts läßt sich festhalten:

1. Die Äußerungen der Kirchenväter zu den „halben Christen“ sind nicht so zahlreich, wie man zunächst anzunehmen versucht ist.

2. Das seelsorgliche Problem der Halbchristen taucht in großem Maße erst mit der staatlichen Duldung und zunehmenden Förderung des Christentums auf.

3. Die Art, wie sich die Väter über diese halben Christen äußern, läßt darauf schließen, daß ihre Zahl nicht gering gewesen sein kann.

4. Die Gründe, die ein Scheinchristentum gefördert haben, sind vielfältiger Art: Opportunismus in jeder Form; eine oberflächliche Christianisierung; die häufig mangelhafte katechetische Unterweisung¹⁶⁰, gerade bei dem sog. einfachen Volk; die hartnäckige Resistenz heidnischer Gebräuche; der erst um diese Zeit sich voll entfaltende Bildungs- und Kulturwille des Christentums¹⁶¹; die Zurückhaltung gerade der intellektuellen Oberschicht; der politische Kompromiß.

5. Diese Halbchristen sind der Tribut, den die Kirche für ihr schnelles Wachstum leisten mußte. Daß er im 5. Jahrhundert eher höher als geringer geworden ist, bezeugt uns SALVIAN von Marseille¹⁶².

6. *Die Missionierung und Christianisierung im 4. und 5. Jahrhundert hat also nicht den uneingeschränkt triumphalen Verlauf genommen, wie ihn frühchristliche und auch moderne Autoren noch darstellen.*

¹⁵⁹ GEFFCKEN 177

¹⁶⁰ J. DANÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles*, 1968

¹⁶¹ Vgl. W. JAEGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, 1963, 51—64; O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, 1966, 142—181; A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, 1967, 88—105

¹⁶² G. STERNBERG, *Das Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia: Theologische Studien und Kritiken* 82 (1909) 29—78, 163—205. Vgl. auch E. J. JONKERS, *Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert: Vig Chr* 22 (1968) 49—53

BESPRECHUNGEN

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL DOKUMENTE UND KOMMENTARE

Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, Kommentare (Lexikon für Theologie und Kirche). Teil I (1966) 392 S., Teil II (1967) 748 S., Teil III (1968) 764 S.; Herder/Freiburg

An guten Büchern über das Zweite Vatikanische Konzil besteht kein Mangel. Die drei Supplementbände des LThK² wollen ein Doppeltes nicht: in Konkurrenz zu ihnen treten und sie außer Kurs setzen, noch das letzte Wort zum Vaticanum II haben, so daß weitere theologische oder theologiegeschichtliche Forschungen überflüssig wären. Wohl aber streben sie an, durch genaues Eingehen auf die Entstehungsgeschichte der Texte und durch streng wissenschaftliche Kommentierung so klar wie möglich herauszuarbeiten, was das Konzil sagen wollte und was ungesagt noch weiter offen bleiben soll. Um den Gesamteindruck vorwegzunehmen: Dieses Ziel wurde voll und ganz erreicht. Da die Kommentierung ausschließlich führenden Fachtheologen anvertraut wurde, die zumeist als Konzils-Experten an der Entstehung der Texte bestimmenden Anteil hatten, entstand hier eine wissenschaftliche Grundlage für alle spätere Konzilsforschung — ein Werk, das einzig dasteht und um das uns die Länder der romanisch- oder englischsprechenden Welt beneiden dürften. Die Darbietung der Texte — in der lateinischen Originalfassung wie in der von den deutschen Bischöfen autorisierten Übersetzung — ist vom Verlag Herder in drucktechnisch mustergültiger Weise geschehen.

Die Anordnung der Dokumente erfolgte aus guten Gründen (wie auch schon in Denzingers Enchiridion und in den *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*) der historischen Reihenfolge ihrer Promulgation gemäß. Für diese Zeitschrift sind die folgenden sechs von unmittelbarem, wenn auch nicht gleichrangigem, Interesse: die Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, die Dekrete über die Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* (I) und den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*, die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* und die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* (II), das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* (III). Die übrigen, durchweg pastoralen Dokumente müssen, so Bedeutsames sie auch über das *aggiornamento* — das Grundanliegen des Konzils — zu sagen haben, außer Betracht bleiben. Der Raummangel zwingt ferner dazu, bei den genannten Kommentaren nur auf einige Artikel hinzuweisen, teils um sie besonders hervorzuheben, teils um da und dort (aufs Ganze gesehen unerhebliche) Ergänzungsünsche anzumelden.

1. *Lumen Gentium*, die *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, dürfte unbestritten das bedeutendste Dokument des Konzils darstellen. Dementsprechend widmet ihr das Kommentarwerk auch den breitesten Raum; auf gut 220 Seiten teilen sich in die Erläuterungen des Textes die bekannten Theologen aus dem Jesuitenorden Aloys GRILLMEIER, Karl RAHNER, Friedrich WULF, Otto SEMMELROTH mit Herbert VORGRIMLER (Freiburg), Ferdinand KLOSTERMANN (Wien) und Josef RATZINGER (Münster). Wiewohl jeder dieser Autoren auf die Vorgeschichte der einzelnen Kapiteltex-te zurückgreift, wird als Einleitung eine eigene Gesamtdarstellung des Ringens der Konzilsväter um den endgültigen Text von Gérard PHILIPS (Löwen)

geboden. — Im besonderen sei auf die Artikel 9—17 verwiesen, in denen sich der Blick vom „Volk Gottes“ ausweitet zum Ausblick auf die gesamte Menschheit und ihren Weg durch Christus hin zum Schöpfergott. Die Abkehr von jeder Form eines kämpferischen Triumphalismus in der Selbstdarstellung der Kirche, zu der sich das Konzil in Überwindung gewohnter, vor allem im 19. Jahrhundert dominierender Vorstellungen nicht ohne Mühe durchgerungen hat, kommt im Kommentar überzeugend zum Ausdruck. Von speziellem Interesse sind hier die Ausführungen über die Zuordnung des Judentums, des Islam und der übrigen nicht-christlichen Religionen auf Grund des allgemeinen Heilswillens Gottes und der universalen Erlösertat Christi zur Voll- und Endgestalt des Volkes Gottes. Sie bilden die Basis für die späteren Ausführungen des Konzils über den Ökumenismus, die nichtchristlichen Religionen und die Missionstätigkeit der Kirche. Nicht als ob alles schon in letzte Klarheit gebracht sei — da und dort wird die theologische Aussage merklich unscharf; über das Wie der letzten Eingliederung der Ungetauften oder der *bona fide* lebenden praktischen Atheisten in das *Corpus Christi mysticum* mußte auch *Lumen Gentium* schweigen. — Kapitel VII über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Ecclesia ist im besonderen der Initiative und dem Herzenswunsch Papst Johannes' XXIII. zu verdanken. Als Darstellung der eschatologischen Dynamik der Kirchengeschichte des Noch-Unvollendetseins nicht nur des einzelnen Christen auf Erden, sondern auch der Kirche als solcher, der noch ausstehenden, in der *Communio Sanctorum* gleichwohl schon verwirklichten Vollendung bilden sie das abschließende und notwendig ergänzende Gegenstück zur Lehre über das Institutionelle und Statische der Kirche.

2. *Orientalium Ecclesiarum*, das *Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*, richtet sich ausschließlich an die mit dem Heiligen Stuhl unierten Ostkirchen, nicht an die (acht) orthodoxen Patriarchate und übrigen autokephalen Kirchen. Die einleitende Darstellung der Vorgeschichte dieses Dekrets und die Kommentierung durch Abtpräses Joh. M. HOECK, der als *Peritus* für die ostkirchlichen Fragen auf dem Konzil besonders hervorgetreten und beachtet worden ist, darf ebenso sehr als vorbildlich wie auch als unerlässlich für das volle Verständnis der hier latenten Problematik gelten. Bildet ja schon die bloße Existenz der 16 unierten Teilkirchen (besonders der von Rom geschaffenen sechs Patriarchate östlicher Riten) — mit rund zehn Millionen Bekennern nur etwa 5% der gesamten ostkirchlichen Welt! — eine Dauerbelastung des Verhältnisses zwischen der römischen und der orthodoxen Christenheit und ein, wenn nicht das Hindernis ihrer Union. Der Kommentar versteht es, die bestehenden psychologischen wie kanonistischen Schwierigkeiten anzudeuten und zu zeigen, wie das Dekret trotz eines gelegentlichen Rückfalls in einen unangebrachten Paternalismus (von den Unierten stets bitter empfunden und von Patriarch MAXIMOS IV. entschieden zurückgewiesen) doch einen Fortschritt, wenn auch keine Wendung, bedeutet. Auf die Erläuterungen zu Artikel 1 und 3 sowie auf das Nachwort (Artikel 30) sei besonders hingewiesen: „Eine endgültige Lösung der hier anstehenden Probleme wird erst möglich sein, wenn es — so paradox das klingt — jene Kirchen und ihre Hierarchien nicht mehr gibt, für die das Dekret bestimmt ist, sondern nur mehr *die* orientalischen mit der lateinischen brüderlich vereinten Kirchen, mit anderen Worten, wenn das Dekret eigentlich überflüssig geworden ist“ (I 391).

3. *Unitatis Redintegratio*, das Dekret über den Ökumenismus, ist unter der Verantwortung des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen entstanden. Wie schon erwähnt, beschäftigt das Unionsanliegen mit den getrennten

Bruderkirchen in einer mehr prinzipiellen oder vorläufigen Weise auch schon die Konstitution über das Selbstverständnis der Kirche. Es ging dem Konzil im Ökumenismuskonkordat keineswegs etwa nur um eine Übersetzung und Ausweitung jener Hinweise ins Praktische. Für Fragen solcher Art gibt es ja ein eigenes *Directorium*. Worum es hier geht, ist eine Annäherung, ja eine Identifizierung mit den Hauptzielen des 1948 gegründeten *Weltrates der Kirchen*, dem 1965 rund 214 Mitgliedskirchen angehörten. Für die 24 Artikel des Dekrets stellt das Kommentarwerk 126 Seiten des 2. Halbbandes zur Verfügung. Hiervon sind 30 allein der bewegten Vor- und Entstehungsgeschichte gewidmet, die Werner BECKER (Leipzig) zum Verfasser hat, während der Kommentar Johannes FEINER (Zürich) zu verdanken ist.

Besonders zu erwähnen ist, daß am Anfang des Ökumenismus ein Aufruf von Missionaren steht, die die Behinderung der Evangelisation durch die Uneinigkeit der Kirchen lebhaft empfanden und beklagten (Protestantischer Missionskongreß von Edinburgh 1910). Auf dem II. Vaticanum waren es ebenfalls zwei Kardinäle aus Missionsländern — der Japaner TATSUO DOI und der Afrikaner RUGAMBWA —, die mit großer Eindringlichkeit auf das gleiche Ärgernis für die Glaubensverbreitung hinwiesen. Ferner sei nochmals betont, daß es in diesem Dekret nicht um die Aufstellung eines römisch-katholischen Ökumenismus geht — gewissermaßen um ein katholisches Gegenstück zum *Weltrat der Kirchen* —, sondern um die katholischen Grundsätze und um die praktische Verwirklichung des Ökumenismus. — Es gibt in diesen Ausführungen soviel Wichtiges, bis dahin aus dem Munde des kirchlichen Lehramtes noch nie Vernommenes und daher dankbarst zu Begrüßendes, daß es schwer fällt, einiges davon auszuwählen. Doch bleibt m. E. zu bedauern, daß das Dekret nur einmal, und dann noch in einer recht allgemeinen Wendung, zugibt, die Spaltungen seien „oft nicht ohne Schuld der Menschen von beiden Seiten“ eingetreten; es wäre heilsam gewesen, die Mitschuld der lateinischen Kirche an den unseligen Ereignissen mit einem demütigen *Nostra culpa* zuzugeben. Einen Hinweis auf dieses Versäumnis vermischen wir übrigens auch in dem sonst so ausführlichen Kommentar. Kostbar aber ist und bleibt die Anerkennung der getrennten Bruderkirchen als Teilgemeinschaften der *einen* Kirche Christi auf Grund der Taufe, der Heiligen Schrift und des Glaubens an Christus; ferner die Anerkennung, ja der Wunsch nach einer gewissen Pluralität in den Formen der Lehrverkündigung, des Kultes und der kirchlichen Verwaltung — Momente, die gerade auch für die Missionierungsmethoden der Zukunft von erheblicher praktischer Bedeutung werden könnten.

4. Das für ein Organ wie die ZMR wohl belangvollste Dokument des Vaticanum II dürfte *Nostra Aetate* sein, dessen amtlicher Titel lautet: „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“. Zur allgemeinen Charakterisierung dieser so bedeutenden Verlautbarung sei hier der einleitende Absatz aus der Vor- und Textgeschichte von Joh. OESTERREICHER, dem Direktor des Instituts für Jüdisch-Christliche Studien an der Seton Hall University, vorangestellt (II, 406): „Unter den Dokumenten des II. Vaticanums nimmt dieses eine Sonderstellung ein: es geht, wenigstens in seinem ursprünglichen Kern als Erklärung über die Juden, auf einen ausdrücklichen Wunsch Johannes' XXIII. zurück. Diese Herkunft erschöpft jedoch nicht seine Einzigartigkeit. Zum erstenmal in der Geschichte spricht hier ein Konzil mit Anerkennung vom Taten der Menschen, Stämme und Völker nach dem Absoluten, zum erstenmal beugt es sich in Ehrfurcht vor dem Wahren und Heiligen anderer Religionen als dem Werk des einen, lebendigen Gottes. Ebenso ist es das erste Mal, daß die Kirche sich öffentlich die paulinische Schau des Mysterium Israel zu eigen macht. Die

Deklaration ist dergestalt ein Bekenntnis der Kirche zur Allgegenwart der Gnade und ihrer Wirksamkeit in den vielen Religionen der Menschheit...“

OESTERREICHER'S Kommentar des weitaus kürzesten aller Konzilsdokumente umfaßt über 70 Seiten. Daran schließen sich auf 10 weiteren Seiten drei kurze Exkurse an zu den Konzilstexten über den Hinduismus, den Buddhismus und über die Muslim, von je einem Fachgelehrten auf diesem Gebiete verfaßt. Nur aus der Vorgeschichte und aus der Chronik der Konzilsverhandlungen über die Textvorlage mit ihren zum Teil unerfreulichen Begleiterscheinungen bzw. Reaktionen aus dem Lager der Nachbarstaaten Israels läßt sich der etwas unhomogene Aufbau, die nicht ganz organische Gedankenführung des Textes verstehen, die doch ziemlich disparate Sachverhalte auf engstem Raum zusammenzwingend zu behandeln unternimmt. Es ist weniger das so inkongruente Stärkeverhältnis dieser Religion — den insgesamt nur ca. 12 Millionen des Weltjudentums, von dem sich aber nurmehr der dritte oder vierte Teil zur mosaischen Religion bekennt, stehen weit über zwei Milliarden anderer Nichtchristen gegenüber —, auch sachlich bzw. ideenmäßig scheinen die Dinge, um die es hier geht, allzuweit voneinander ab zu liegen. So wichtig es dem Konzil erscheinen durfte, dem Wunsche Johannes' XXIII gemäß der Feindschaft zwischen Christen und Juden ein für allemal ein Ende zu setzen, — jene „Erklärung über die Juden“ mit Themen von so disparatem Eigengewicht wie dem religiösem Gehalt des Hinduismus oder Buddhismus zu verbinden, und dies in Ausführung von knapp drei Seiten Umfang, braucht man nicht allzu glücklich zu finden.

Es wäre daher wohl empfehlenswert gewesen, die Deklaration über die Juden in einem eigenen Dekret vorzulegen und das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wie Islam, Hinduismus und Buddhismus (aber auch Konfuzianismus) etwa in der Form einer einleitenden Praeambel dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche vorauszuschicken. Auf diese Weise hätte sich vielleicht auch mehr Raum erübrigen lassen für eine kurze und doch ausreichende Charakterisierung der wichtigsten nichtchristlichen Religionsformen, die — wenn auch nicht notwendig letzten Forderungen der Religionswissenschaft genügend — eine richtige und brauchbare (weil halbwegs vollständige) Schilderung des faktischen heutigen Erscheinungsbildes dieser Religionen geboten hätte. Den Konzilsvätern war es offenbar in den wenigen Sätzen über Islam, Hinduismus und Buddhismus nur darum zu tun, Anknüpfungspunkte für einen Dialog zwischen Christen und Vertretern jener Anschauungen aufzuweisen. Daß ein solcher Gesprächsversuch das irgendwie Gemeinsame in den Vordergrund stellt und bemüht bleibt, vom grundsätzlich Unvereinbaren zunächst einmal noch zu schweigen, wird niemand übelnehmen dürfen. Als ein Bild der Wirklichkeit jener Religionen dürften jene Sätze in der Deklaration — so will uns scheinen — nicht genommen werden.

Der Exkurs zum Konzilstext über die Muslim von Georges ANAWATI OP (Kairo) scheint uns am besten die Schwierigkeiten (um nicht zu sagen die Unmöglichkeit) herauszustellen, mit wenigen Zeilen jene Aufgabe zu meistern, vor die die Konzilsväter sich jeweils gestellt sahen. Die beiden anderen Exkurse — der über den Hinduismus von Cyril PAPALI OCD (Rom) und der über den Buddhismus von Heinrich DUMOULIN SJ (Tokyo) — kennzeichnet eine für unser Empfinden etwas zu iredisch-positive Einstellung zu dem jeweiligen Gesamtbefund ihrer Referatsmaterien. Wenn es etwa im ersteren Aufsatz heißt: „Sie (die Hindu-religion) ist erklärtermaßen monotheistisch, ohne sich jedoch von der Last des metaphysischen Pantheismus und der des mythologischen Polytheismus frei machen zu können“, so möchte uns das zwar als eine gute, weil typisch indisch-

hinduistischer Denkform entsprechende Formulierung erscheinen, was sie aber logisch und faktisch leistet, d. h. was ein erklärter Monotheismus bedeutet, der gleichzeitig ebenso handgreiflich dem Pantheismus, Monismus und Polytheismus verhaftet bleibt, ist doch wohl einigermaßen schleierhaft.

P. DUMOULIN's Beitrag spricht offener von der Unmöglichkeit, über allen Formen des Buddhismus gemeinsame Wesenszüge konkretere positive Aussagen zu machen. Auch was die von ihm ausgeführten „Ansatzpunkte für den theologischen Dialog mit dem Buddhismus“ betrifft, wird man ihm als vorzüglichem Fachmann gerade für den Zen-Zweig des japanischen Buddhismus beistimmen und folgen können. Nur glauben wir, bei allen derartigen Auseinandersetzungen seien es mündliche Dialogversuche, seien es schriftliche Darstellungen, empfehle sich gleich zu Beginn eine schärfere Fixierung des Begriffes *Religion* und eine gewisse Abgrenzung desselben gegenüber dem der *Weltanschauung*. Wenn der Gesprächspartner gleich zu Beginn versichert, die Frage nach dem Dasein eines Gottes und gar eines Schöpfers interessiere ihn nicht im mindesten, seine „Religion“ zentriere ausschließlich um das eigene Selbst, und wenn er weiter jedem theistischen Aspekt in unserem Sinne unzugänglich bleibt, so sehen wir in dieser Haltung eben kein Suchen und Finden einer Religion mehr, sondern eines Religionsersatzes, nicht viel anders wie ein DIAMAT-Vertreter einen solchen im dialektischen Materialismus gefunden hat. Man wird u. E. mit dieser Scheidung (zwischen Religion und Ersatzreligion) der bestehenden Wirklichkeit besser gerecht. Buddhismus und Hinduismus sind nun einmal auf Grund ihrer Geschichte keine Gebilde, die sich dem Christentum als begrifflich gleichartige oder auch nur ähnliche Kategorien gegenüberstellen lassen. In diesem Sinne erscheinen uns die vielen Formen des Amida-Buddhismus durchaus als Religion, die des Zen-Zweiges nicht; ähnlich stellt die Bhakti-Gläubigkeit genuinste Religiosität dar, für eine Reihe brahmanischer Sekten aber wäre Weltanschauung zutreffend.

Bei der namentlichen Aufführung großer nichtchristlicher Religionen haben die Konzilsväter den Konfuzianismus übergangen, den größten weltanschaulichen oder quasireligiösen Machtfaktor Ostasiens, der in Chinas Multihundertmillionen-Bevölkerung bis zur roten Machtübernahme dominierte. Es mag dies der Fall gewesen sein, weil man in ihm fast ausschließlich eine Staats- und Sozialethik sehen zu sollen glaubte, oder weil sich heute und auf absehbare Zeit keinerlei Anknüpfungsmöglichkeiten zu Dialogen zwischen Christen und Konfuzianern erkennen und erhoffen lassen. Das Dekret indessen oder jedenfalls das Kommentarwerk, dem es ja auch um das Grundsätzliche zu gehen hat, hätte wohl Anlaß gehabt, auch auf ihn, die konfuzianische Lebensanschauung, hinzuweisen. So wenig der heutige Buddhismus noch im großen und ganzen die geistige Welt jenes indischen Prinzen aus dem Sakya-Geschlechte GAUTAMA SIDDHARTHA, um 560 v. Chr. geboren, darstellt, ebensowenig blieb diejenige Meister K'UNG TSE's, seines Zeitgenossen aus dem Reiche der Mitte, durch die 25 Jahrhunderte herab dieselbe. Es lassen sich konfuzianische Denker und Volkserzieher nennen, etwa ein TUNG TSCHUNG-SCHU (ca. 170—90 v. Chr.) oder ein TSCHANG TSAI (1020—1077 n. Chr.), die sich in ihren Schriften zu einer Höhe theistisch oder quasi-theistisch inspirierter Ethik erheben, die es mit der *Bhagavat-gita* aufnehmen können und bis an die Schwelle des 1. Johannesbriefes im Neuen Testament heranzuführen. Gerade diese Haltung mag den großen Leibniz so überrascht und beeindruckt haben, den größten Vorkämpfer für eine Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen in neuerer Zeit, als er erstmals durch seine Bekanntschaft mit aus China zurückgekehrten Jesuitenmissionaren von jenen Sungkonfuzianern hörte und nach und nach mit ihrer Welt vertrauter wurde.

5. *Declaratio de libertate religiosa*, Erklärung über die Religionsfreiheit. — *Dignitatis humanae* gehörte ursprünglich als Kapitel V zum Schema über den Ökumenismus, wurde später davon abgetrennt und inhaltlich mindestens sechsmal überarbeitet. Noch der erste Entwurf zur Kirchen-Konstitution vom Jahre 1962, der bekanntlich von den Konzilsvätern fast einhellig abgelehnt wurde, hatte unbefangene die kirchenpolitische These des 19. Jahrhunderts vertreten, in einem mehrheitlich katholischen Staat müsse der Staat ebenfalls in der Weise katholisch sein, daß es für den Bekenner eines anderen Glaubens in diesem Staate kein Recht gebe, seinen Glauben auch öffentlich zu bekennen; sind aber die Katholiken in der Minderheit, so hat der Staat trotzdem — dem Naturrecht zufolge — dem Einzelnen wie der Kirche als Korporation alle Freiheit zu lassen. Duldung um des Gemeinwohls willen allenfalls, wirkliche Religionsfreiheit auch für den Irrtum in einem katholischen Staate nie... — Es hielt schwer, die Mehrzahl der Konzilsväter von dieser Mentalität abzubringen, die gerade in den lateinischen und iberio-amerikanischen Ländern mit ihren zahlenmäßig so starken Episkopaten überzeugteste Befürworter gefunden hatte. Der Kommentator Pietro PAVAN (Rom) beschließt seine Einleitung bzw. Schilderung des Ringens um ihre Entstehung wie folgt: „So endete der Weg eines Konzilsdokuments von geschichtlicher Bedeutung für die Kirche wie für die Menschheit. Es wurde unter heftigen Kämpfen und leidenschaftlicher Dramatik erarbeitet; dabei vollzog sich auch ein Prozeß weiterer Klärung und Vertiefung im Bereich einer der wichtigsten Lehren“ (II 711).

Es galt also, endlich der Erkenntnis bei möglichst vielen Bahn zu schaffen, daß das Recht zur Religionsfreiheit in keinem Zusammenhang stehen kann mit der Wahrheit oder Falschheit dieser Religion, weil es primär und unabdingbar gründet in der Würde der menschlichen Personen, die aus Offenbarung und Vernunft erkannt wird. Die Deklaration baut sich in 15 Artikeln auf, von denen der 2. unstrittig der wichtigste ist, ergänzt durch die beiden folgenden, die alle drei im Kommentar eine überzeugende klare Begründung erfahren. Neben und über der theoretischen Grundlegung vergißt die Erklärung keineswegs auch den Blick auf die vielgestaltige Praxis in der Anwendung oder Handhabung (bzw. auch Verweigerung) der Religionsfreiheit im heutigen modernen Staatsleben seitens der verschiedenen Regierungssysteme und Verfassungen, auch der autoritären und totalitären, seien sie marxistischer oder iberischer Prägung.

6. Abschließend einige Anmerkungen zum Dekret *Ad gentes* und seinem Kommentar aus der Feder von Univ.-Prof. Dr. Suso BRECHTER OSB, Erzabt von St. Ottilien (u. W. ist er — zusammen mit Abtpräses M. HOECK OSB, Abt von Scheyern, dem Kommentator des kurzen Dekrets über die Ostkirchen — der einzige unter den ca. 30—40 Fachautoren, die im gesamten Kommentarwerk zu Wort kommen, der am Konzil von der ersten bis zur letzten Session als Peritus bzw. Konzilsvater teilgenommen hat). Der besondere Wert des gesamten Kommentarwerks dürfte in der relativ gründlichen Darstellung der Entstehungsgeschichte der einzelnen Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen zu suchen sein. Gerade bei dem Missionsdekret ist die Einsichtnahme in seine Vorgeschichte, in die einzelnen Etappen seines Zustandekommens unerlässlich für ein tieferegreifendes Verständnis. Während bei dieser Skizzierung der Vorgeschichte vielleicht gelegentlich des Guten zuviel getan wurde, hält sich die Darlegung BRECHTERS in den angemessenen Grenzen eines Umfangs von zehn Seiten. Wir erfahren hier alles Wissenswerte, und man wird dem Vf. dankbar sein dafür, daß er gerade auch die ziemlich dramatische Geschichte des Werdens und Vergehens der

einzelnen Entwürfe, der Hoffnungen und Enttäuschungen der Konzilsväter in offener Nüchternheit darstellt. Weist ja die Vorgeschichte unseres Dekrets im Verlauf des Konzils mit seinen 168 Generalkongregationen das einmalige Vorkommnis auf, daß zu Beginn der Beratungen über das Kurzschema (dem schon die Vorlage der Vorbereitungskommission und der Entwurf der Konzilskommission vorausgegangen waren) Papst Paul VI. am 6. 11. 1964 persönlich erschienen war und in einer Ansprache an die Konzilsväter die Annahme der Vorlage warm empfohlen hatte. Trotzdem entschieden sich schon nach 2—3 Tagen stürmischer Beratungen (Kard. FRINGS trat als ein Wortführer der Enttäuschten auf) nicht weniger als 1601 von den insgesamt 1914 anwesenden Vätern für eine kompromißlose Ablehnung und forderten eine völlige Neufassung. Elf weitere Monate mühsamer Arbeit seitens der Kommission zeitigten dann auch auch eine solche, die endlich nach neuen Modifikationen und Redaktionen am Vortag des Konzilschlusses (8. 12. 65) mit der überwältigenden Mehrheit von 2394 Vätern (gegen nur fünf Nein-Stimmen!) verabschiedet wurde — die günstigste Zustimmung, der sich überhaupt eines der 16 Dokumente des II. Vaticanum erfreuen durfte!

Von den in sechs Kapiteln zusammengefaßten 42 Artikeln des Missionsdekrets sind die ersten neun, die theologische Grundlegung bietend, zweifellos die wichtigsten. Der Kommentator findet mit Recht, daß hier mit Glück die in der katholischen Missionswissenschaft seit langem bestehenden zwei differierenden Richtungen bez. des grundlegenden Missionbegriffs in eine „charaktervolle Synthese“ verschmolzen seien „unter konsequenter Verwendung des neuen Selbstverständnisses der Kirche als Volk Gottes“ (35). Auch die Ausführungen über den Heilswert der außerchristlichen Religionen (40f) verdienen volle Zustimmung und Hervorhebung. So richtig es ist, daß das Konzil schlechthin überfordert gewesen wäre, diese für Wesen und Wirklichkeit, Theorie und Praxis der Missionen nun einmal grundlegenden Fragen weiter abzuklären, würde der Rezensent als Kommentator hier gleichwohl ein Bedauern und einen Vorbehalt angemerkt haben. *Ad gentes* konnte freilich der Meinung sein, es dürfe diese Problematik auf sich beruhen lassen, da sie ja in der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen das Jahr zuvor schon *ex professo* behandelt worden war. Indessen befaßt sich jenes Dokument fast ausschließlich mit dem Islam und der jüdischen Religion, die beide für die Wirklichkeit der katholischen Mission schon seit Jahrhunderten so gut wie völlig ausscheiden, und der flüchtige Hinweis in Artikel 2 des genannten Dokuments auf den Hinduismus und Buddhismus (der Konfuzianismus sieht sich völlig übergangen!) kann nur als recht dürftig bezeichnet werden. Gerade weil dem so ist und weil jene Religionen für die gelebte Wirklichkeit des katholischen Missionswerks von so eminenter Bedeutung sind, darf auch an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden. Man kann sich die Frage stellen, ob unser Dekret nicht besser getan hätte, einerseits den universalen Heilswillen Gottes und die Universalität der Erlösung durch Christi Opfertod klar herauszustellen (womit der Möglichkeit einer subjektiven Heilswendung für ausnahmslos jeden Menschen Genüge getan wäre), die andere Frage aber auszuklammern, ob etwa bestimmte Formen des Buddhismus auch noch als legitimer, wenn auch rudimentärer und unvollkommener Heilsweg zu gelten hätten. Angesichts der Tatsache, daß sich manche Sekten (gewiß nicht die Amida-Zweige im Buddhismus, dafür aber andere recht aktive, z. B. gewisse Zen-Vertreter) als betont atheistisch geben (die Frage nach einem persönlichen Gott sei völlig irrelevant, eine Fremderlösung sei absurd, gegen das Golgotha-Ereignis fallen geradezu blasphemische Äußerungen), mag man sich doch fragen, ob die großen Missionare der Vergangenheit nicht besser beraten waren, wenn sie jene kompro-

miflose Distanzhaltung von den erklärten Gegnern unseres Glaubens in ihr missionarisches Tun herübernahmen. Ob nicht doch das Pendel brüderlichen Geltenlassens zu sehr ins andere Extrem auszuschlagen droht? So ist etwa in dem verbreiteten *Kleinen Konzilskompendium* von K. RAHNER und H. VORGRIMLER (351) zu lesen: „Von da aus ist es eigentlich selbstverständlich, daß sich von diesem in ungeheuerem Heilsoptimismus (sic!) anerkannten inneren Besitz des eigentlichen Heilsgutes auch im ‚Heiden‘ Auswirkungen in den Religionen selbst finden müssen, in denen er konkret sein Verhältnis zu Gott lebt.“ Wir möchten meinen, wer etwa vor den Ruinen des Zeustempels in Baalbek in Syrien steht, wird — sofern er nur etwas empfänglich ist für geistige und künstlerische Werte — von Herzen einer SIGRID UNDSET zustimmen und in solchen Bauten auch eine Liebeserklärung an den unbekanntem Gott erkennen. Gleichwohl aber wandelt sich die Situation radikal, sobald es um den Kairos geht, die Stunde der Entscheidung für die einzige und ganze Wahrheit in Christus. Eine Glaubensverkündigung, die es nicht mehr wagen würde, vom Abschwörenmüssen des Irrtums zu sprechen und die Forderung des *Metanoëite* zu erheben, verurteilt sich zur Erfolglosigkeit und gibt sich selber auf.

In weiteren neun Artikeln spricht *Ad gentes* von der eigentlichen Missionsarbeit, der praktischen Durchführung des Missionsauftrags, und zwar in drei Hauptstücken: Das christliche Zeugnis, Verkündigung des Evangeliums und Sammlung des Gottesvolkes, Aufbau der christlichen Gemeinschaft. Mit Recht weist der Kommentar darauf hin, daß es dem Konzil hier unmöglich um Modelle neuer Missionsmethoden zu tun sein konnte, die ja von Rasse zu Rasse und von Jahrhundert zu Jahrhundert — und in vielen Gebieten noch viel schneller — variieren müssen. Sehr viel Kluges findet sich in diesen Artikeln gesagt und im Kommentar weiter ausgeführt, angefangen schon im Artikel 11, der herausstellt, das Christentum sei mehr vorzuleben als vorzuspredigen. Auch die Ausführungen über den echten Dialog mit den Nichtchristen (49f) überzeugen. Speziell hervorgehoben sei, was der Kommentar über die klare Absage des Konzils des früher so oft und so selbstsicher betätigten Grundsatzes zu sagen hat, der Irrtum habe keinerlei Recht (55). Die als heute üblich vermutete Katechumenatsdauer von 1—4 Jahren (56) trifft leider in Korea und Japan keineswegs zu. Lassen sich hierfür auch keine allgemein gültigen Regeln aufstellen, so würden es wohl weitaus die meisten ausländischen Missionare begrüßt haben, wenn das Dekret eine Mindestdauer von wenigstens 6 Monaten als unter normalen Umständen streng verbindlich aufgestellt hätte. Für den Mittelteil des Kap. II spart der Kommentar nicht mit dem Bedauern über „störende häufige Wiederholungen, Überschneidungen und andere Ungereimtheiten“ (58), die aus der Vorgeschichte des Dekrets zu erklären sind. Das gerade für den gesamten indischen und fernöstlichen Raum in seinem Gewicht kaum zu überschätzende Moment der Bannung der Gefahr einer kulturellen Entwurzelung durch die Annahme des Glaubens hat unser Dokument zwar gesehen, es fehlt aber jedwede, wenn auch noch so knappe, konkrete Anweisung dazu. Die Forderungen des Kommentars im Anschluß an Art. 16 (64f) wären vom Standpunkt der praktischen Erfahrung aus gerade für Ostasien nachdrücklichst zu unterstützen.

Zu Kapitel III über die Teilkirchen (Art. 19—22) stellt der Kommentar freimütig fest: „Viel mehr stören, ja wirken ärgerlich die wortreichen und nichtsagenden Wiederholungen, die keinen Gedankenfortschritt mehr bringen und in einem konziliaren Dokument peinlich wirken. Weniger wäre mehr gewesen.“ Andererseits findet sich in Art. 20 der reichlich dunkle Satz, den auch der vorliegende Kommentar nicht aufhellt: „Wenn sich aber in manchen Gegenden

Gruppen von Menschen finden, die von der Annahme des katholischen Glaubens dadurch abgehalten werden, daß sie sich der besonderen Erscheinungsweise der Kirche in ihrer Gegend nicht anpassen können, so wird vorgeschlagen, daß für eine solche Situation in besonderer Weise Sorge getragen werde, bis alle Christen in einer Gemeinschaft vereint werden können.“ — Das Kapitel IV des Dekrets widmet seine fünf Artikel (23—27) ausschließlich den Missionaren. Während sich der Kommentar zu allen hier vorgebrachten Anregungen und Forderungen nur zustimmend äußert, liest man in dem schon o. a. Konzilskompodium von RAHNER-VORGRIMLER (604): „Dieses Kapitel enthält gewiß zahlreiche und wertvolle Hinweise für die Missionare. Fachleute (z. B. M.-L. LE GUILLOU OP) haben jedoch, und wohl mit Recht, beanstandet, daß es die heutigen konkreten Probleme der Missionare, gerade auch gegenüber ihren Obern und Instituten, nicht in den Blick bekommt.“ Wir möchten dem noch hinzufügen, daß der praktische Missionar alle die hier an ihn herangebrachten Wünsche und Forderungen, die an seine wissenschaftliche Durchbildung vor allem, aber auch die an seine charakterlich-aszetische Reife, als des Guten zuviel zu erklären versucht sein dürfte. Gewiß müssen ihm Vorbilder und Hochziele voranleuchten, aber mit utopischen Zumutungen ist ihm schwerlich gedient. Das Missionswerk wird von Männern und Frauen mit einer guten Durchschnittsbegabung getragen, von vorwiegend auf das Praktische ausgerichteten, einsatzbereiten und opferwilligen Menschen, aber immerhin keinen überragenden Ausnahmemenschen. Sich heutzutage eine solide theologische Bildung anzueignen und dazu eine schwierige, völlig fremde Sprache soweit zu meistern, daß man auch mit den Gebildeten des Landes eine sie anregende Unterhaltung führen kann, scheint uns für weitaus die meisten Arbeiter im Weinberg des Herrn zu genügen, die „die volle Last und Hitze des Tages zu tragen“ haben. Fachexpertentum wird in jedem größeren Missionsinstitut zur Ergänzung willkommen sein, aber es mag bezweifelt werden, ob ohne ein solches das Missionswerk zur Stagnation verurteilt wäre. Fast die ganze erste Hälfte des Lebens einer wahren Enzyklopädie von Studien opfern zu sollen, hieße m. E. für mehr als einen, zu der dann folgenden schweren Arbeit mehr oder weniger untauglich werden. — Über die Neukonstituierung der Propaganda-Kongregation, Zusammensetzung, Funktion, Zuständigkeitsabgrenzung etc. verbreitet sich der Kommentar eingehend, liegt hierin ja wohl auch der positivste Erfolg der Konzilsarbeit *quoad* Organisationsfragen. — Im Schlußkapitel VI wird die Verantwortung für die Mission allen Gliedern der Kirche, vorab den Bischöfen und Bischofskonferenzen, eingeschärft.

Zusammenfassend und abschließend hätte sich vielleicht fragen lassen: Wo liegen nun die Vorzüge und wo die Schwächen des Missionsdekrets? Der Kommentar vermeidet das, und wohl mit Recht. Der aufmerksame Leser kann die Antwort bald offen ausgesprochen finden, bald zwischen den Zeilen angedeutet entnehmen. Dennoch sei einiges in wenigen Sätzen zum Ausdruck gebracht. Die Glaubensverbreitung als eine unabdingbare und wesentliche Lebensbetätigung der Kirche, die Mission in ihrem Wesen, als Auftrag und Pflicht, finden sich vortrefflich dargeboten in einer Art theologischer oder existentialer Ortsbestimmung. Wie sich praktisch die Reorganisation der Propaganda-Kongregation auswirken wird, kann erst die Zukunft erweisen. Den Bischöfen erscheint weitaus die größte Last aufgebürdet. Wird der Weltepiskopat dieser seiner Aufgabe einigermaßen gerecht, so mag man einmal vom Vaticanum II und seinem Missionsdekret *Ad gentes* eine neue Epoche in der Geschichte der katholischen Weltmission datieren. Darüber hinaus aber sind neue organisatorische Direktiven etwa für die Missionsorden und -institute aus dem Dekret nicht erwachsen. Missiologisch

offenkundige Schwächen dürften zu konstatieren sein im völligen Fehlen einer Differenzierung des Missionsobjekts, eben der *Gentes*, der ‚Heidenvölker‘. Schließlich nochmals, *last not least*: So sehr die Bischöfe sich angesprochen wissen müssen, so wenig hat dieses Empfinden der schlichte praktische Missionar. Er wird sich darüber nicht allzu sehr grämen — *dummodo Christus praedictetur!*

Seoul (Südkorea)

Olaf Graf OSB

THEOLOGIE DER REVOLUTION

✓
913
Comblin, Joseph: *Théologie de la révolution*. Vol. I: Théorie. Ed. Universitaires/Paris 1970; 297 p., F 39,95

Wie schwer tun sich die Menschen darin, die Augen aufzumachen und zu sehen, was um sie herum ist, genauer, was um sie herum geschieht. Man sollte meinen, es sei einfach, erstens, zu sehen, daß alles sich ändert, jedes Ding in sich selbst und in seinem Verhältnis zu allen anderen, zweitens, daß auch derjenige Bereich, der religiöse, davon nicht ausgenommen ist, der von sich behauptet, allein oder wenigstens am meisten auf das Unzeitliche, das Unveränderliche, das Ewige bezogen zu sein oder es zu vertreten oder es zu vermitteln, und drittens, daß man kein Aufheben davon machen sollte, auch in diesem religiösen Bereich Veränderung nicht nur festzustellen, sondern als selbstverständlich anzusehen.

Dem aber ist nicht so. Woran mag das liegen? An mancherlei: daran, daß Gott als absolut unveränderlich aufgefaßt wird und demgemäß alles, was auf Gott bezogen ist, eigentlich auch unveränderlich sein müßte; daran, daß man sich vor der Veränderung fürchtet und in einen Bereich flüchtet, der sich als unveränderlich anbietet oder den man als solchen anzusehen allein bereit ist; daran, daß man sich davor fürchtet, nach rückwärts zu blicken und nach vorwärts zu fragen; daran, daß man die Veränderung in sich selbst und um sich herum nicht bemerkt, nicht bemerken will; daran, daß man die Veränderung als selbstverständlich ansieht und für belanglos hält; daran, daß jeder nur ein bestimmtes Maß an Veränderung erträgt und alles verabscheut, verleugnet und verbietet, was darüber hinausgeht; daran, daß man zwar Veränderung sieht, sie aber als belanglos betrachtet, wenn man daneben das Ewige bedenkt; daran, daß man bereitwillig denen glaubt, die das Ewige predigen und einprägen, aber nur sich selbst, ihren Glanz und ihre Macht nicht gefährdet wissen wollen.

Wie schwer es gefallen ist, Veränderung auch da anzuerkennen, wo sie augenfällig und greifbar ist, in der Entwicklung der Lebewesen, kann man daraus erschen, daß LINNÉ (1707—1778), der doch wahrlich kein windiger Dilettant war, behauptete: *quot genera tot miracula*, und daß noch Pius XII. 1950 den katholischen Gelehrten glaubte erlauben zu müssen, die Entwicklung des Menschen in bezug auf seinen Leib erforschen zu dürfen. Dogmengeschichte als Wissenschaft zu begründen und zu betreiben, war noch in diesem Jahrhundert so schwer, daß hochbegabte Forscher auf andere Forschungsgebiete ausgewichen sind, um kirchlichen Zensuren zu entgehen.

Es ist wahr: Viele wehren sich gegen Veränderung, weil sie zu stumpf, zu dumm, zu träge, zu feige, zu machtgierig, zu herzlos sind, als daß sie instande wären, zu erkennen und zu betätigen, was die Stunde fordert. Aber es ist auch wahr, daß diejenigen, die eine statische Gesellschaft für selbstverständlich halten, die also eine Veränderung nicht etwa nur verwerfen, sondern nicht verstehen, sich auf die himmlische Hierarchie berufen, deren Abbild die irdische sein soll, so in Byzanz, in Rom, bei allen Fürsten von Gottes Gnaden. So, wie sie sich nicht

vorstellen können, daß in der Trinität der Sohn den Vater entmachtet oder daß die Erzengel von den Engeln gestürzt werden, so können sie auch nicht begreifen, daß ihre Zeit einmal zu Ende sein und Bessere an ihre Stelle treten könnten. Diese Grundbedingung, die mögliche Veränderung zu einer notwendigen Revolution übersieht COMBLIN. Ja, er konstruiert einen Gegensatz zwischen Entwicklung, die ja Veränderung ist, und Revolution.

„Die Revolution ersetzt nicht die Entwicklung, und die Entwicklung ersetzt nicht die Revolution“ (165). „Die Idee des Fortschritts und die Idee der Revolution sind unverträglich; der Fortschritt ist optimistisch und evolutionistisch, die Revolution setzt ein tragisches Bewußtsein voraus“ (171), worauf COMBLIN aber nicht weiter eingeht. „Es bedarf einer Revolution des ganzen Menschen und der ganzen Gesellschaft; die Entwicklung genügt nicht“ (259). Aber: „Die Gewalt gehört nicht zum Wesen der Revolution“ (174). „Im idealen Fall könnte man sich denken, daß die Revolution obsiegt, ohne *auszubrechen*. Das aber erforderte, daß die Strukturen ohne Gewalt weichen, daß die Privilegierten freiwillig auf ihre Privilegien verzichten und daß alle anderen die Geduld hätten zu warten, bis beides eintritt“ (158). Weil das unauffällig geschehen ist und noch geschieht, bemerkt man es nicht; bemerkt man nicht, wie vieles geräuschlos sich ändert, wie viel Einsicht und guter Wille Kämpfe und Zusammenbrüche vermieden haben, und wie oft. Immerhin: Revolution als Veränderung von innen heraus hält auch COMBLIN für möglich und wünschenswert.

Allerdings: Oft fehlt es daran. Dann „erhebt sich die Revolution von selbst, vermöge der Kräfte, die ihr eigen sind“ (167). „Die Revolutionen freilich brechen nicht überall und nicht jederzeit aus. Sie sind die Höhepunkte, die nach langen Zeiträumen des Abwartens und der Vorbereitung erscheinen, verlängert durch lange Zeiträume der Ausbreitung und der Einpflanzung“ (260). „Jede revolutionäre Anstrengung setzt voraus, daß man an virtuelle Kräfte glaubt, die noch nicht offenbar geworden sind und im Ablauf der Geschehnisse offenbar werden“ (219). „Eine Revolution kann nur ausbrechen, wenn sich neue Widersprüche und alte Widersprüche überlagern“ (49). Und so „gibt es im Abendland eine Art andauernder Revolution, wo verschiedene Ströme aufeinander treffen“ (120). Ja, „die industrielle Gesellschaft unterdrückt nicht die Revolutionen; im Gegenteil: Die zeitgenössische Revolution ist durch sie hervorgerufen, die jetzt ablaufende Revolution ist an die Entwicklung gebunden“ (210). Denn „die soziale Revolution ist immer im Gange; sie ist *die* Revolution unserer Zeit“ (139). So „sind die Revolutionen keine Unglücksfälle der Geschichte, sondern das Zutagetreten von Grundbewegungen, deren Vernünftigkeit nur erscheint, wenn man sie in das ganze Blickfeld der abendländischen Zivilisation setzt“ (151). Sie sind also notwendig und sinnvolle Formen der Veränderung.

Denn „die Revolutionen bestimmen die Bedingungen und dauerhaften Strukturen, in denen es den einzelnen Menschen statthaft ist, im Laufe der Zeiträume frei zu sein, die den Revolutionen folgen“ (155). Diese sind also Durchgang und Mittel für Dauerhaftigkeit und Sicherheit.

Und warum? „Der Mensch sucht ständig danach, sich besser kennenzulernen und sich zu vollenden“ (252). Damit ist die Revolution als ein vielleicht entbehrliches, jedenfalls aber auffälliges Glied in der Entwicklung des Menschen zu sich selbst hin erkannt, so daß Entwicklung und Revolution einander nicht ausschließen, sondern die Entwicklung als der Revolution übergeordnet anzusehen ist.

Wenn „die Freiheit die Seele aller Revolutionen gewesen ist“ (207), dann ist nicht das Ziel beklagenswert, sondern das Mittel, das man für notwendig hielt,

um diesem Ziele näher zu kommen. Daß dieses Mittel entbehrlich ist, sagt COMBLIN selbst, und man sollte nie vergessen, wieviel Mord, Plünderung, Brand, Armut, Rachsucht und Unrecht jeder nur denkbaren Art in der Revolution einen honorigen Grund glauben gefunden zu haben, um sich austoben zu dürfen. Deswegen kann man nur mit Vorbehalt und Einschränkung dem zustimmen, daß „die biblische und christliche Begründung der Freiheit die schöpferische Bewegungskraft ist, die der Freiheit entspringt und eine neue Welt in sich trägt“ (118).

Nach alledem vermißt man es nicht mehr sehr, daß COMBLIN es unterlassen hat, die Revolution gegen Aufruhr, Aufsässigkeit, Aufstand, Staatsstreich, Widerspruch, Bürgerkrieg, Häresie abzugrenzen (113). Was COMBLIN will, ist deutlich: Er sieht, daß Unrecht geschieht, das menschenunwürdig, aber planmäßig und systemgerecht ist; er weiß, daß die organisierten Kirchen nicht nur versagen, sondern mittun; er fragt sich, wie man da guten Gewissens Priester sein kann. Er findet die Lösung darin, den Kern der Botschaft Jesu heute zeitgerecht zu tun, nicht bloß zu „verkündigen“.

Sache COMBLINS war es nicht, den überschaubaren Raum der Geschichte nach ihren Grundkräften zu befragen, nach den physischen Bedingungen, nach dem biologischen Spielraum, nach der moralischen Tragkraft, nach der religiösen Belastbarkeit oder Auswirkung. Er beschränkte sich auf das Abendland, aufgeschreckt durch die Zustände in Latein-Amerika. Er versuchte, seine leidenschaftliche Empörung zu begründen und seine tiefwunde Anklage zu einer Mahnung zu machen. Er weiß, daß nur „das Konkrete gilt“ (261). Er weiß, daß allzu oft „die Theologie den Opportunismus heiligt“ (204). Er fragt sich, „wozu es gut ist, seine Zeit damit hinzubringen, daß man Theologie betreibt“ (104). Er fordert die Praxis (68), zumal er weiß, daß „die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen“ (164) auch in der Kirche heimisch ist.

Bemerkenswertes sagt COMBLIN über Theologie und Kirche. Auch das kennenzulernen, wäre förderlich. Aber es darf unterbleiben, weil das, was über seine Auffassung der Revolution angedeutet wurde, hinreicht, um erkennen zu lassen, was COMBLIN über unsere Zeit denkt. Es genügt auch, um zu rechtfertigen, daß die Arbeitsweise COMBLINS hastig ist und ihm nicht immer die Zeit läßt, einen Gedanken reifen zu lassen. Er ist bedrängt, und schon gleich vier neue Bücher kündigt er an (107, 255, 270, 282). Auch er erkennt, wie ohnmächtig der einzelne ist, wenn die Zeit noch nicht reif ist. Vielleicht ist es wahr, daß die Besten nicht reifen, weil die Geschichte sie verschlingt.

Münster

Anton Antweiler

D'Antonio, William V./Pike, Fredrick B. (ed.): *Religión, revolución y reforma*. Nuevas formas de transformación en Latinoamérica [*Religion, Revolution and Reform*. Praeger/New York 1964]. Herder/Barcelona 1967; 484 p., pes. 250,—

Nach einer Einleitung von F. B. PIKE (13—53) bietet die informative Veröffentlichung dreizehn Beiträge im Umkreis der im Titel umrissenen Thematik, die von Jahr zu Jahr an Aktualität gewinnt, u. a.: EDUARDO FREI (Präsident der Republik Chile, 1964—70), *Paternalismo, pluralismo y movimientos reformistas cristianodemócratas en Latinoamérica* (55—80); M. G. McGRATH (Erzbischof von Panamá), *La autoridad docente de la Iglesia: su situación en Latinoamérica* (81—110); ROGER VEKEMANS (vgl. ZMR 1968, 89), *Desarrollo económico, cambio social y mutación cultural en Latinoamérica* (233—255); EMILIO MÁSPERO, *El movimiento laboral de orientación demócrata-cristiana como instrumento de*

cambio social en Latinoamérica (287—322); EMILIO WILLEMS, *El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile* (165—197). Der Band gehört in jede Lateinamerika-Bibliothek. Weitere Übersetzungen mit Berücksichtigung der neuesten Literatur wären wünschenswert.

Münster

Werner Promper

00 **Illich, Ivan D.:** *Almosen und Folter*. Verfehlt Fortschritt in Lateinamerika [*Celebration of Awareness*. Doubleday/New York 1970]. Kösel/München 1970; 160 S., DM 15,—

Hier werden zum erstenmal in guter deutscher Übersetzung eine Reihe der im englischen, spanischen und französischen Sprachraum seit Jahren bekannten und heiß diskutierten revolutionären Thesen des (als Sohn eines katholischen Dalmatiners und einer evangelisch getauften deutschen Jüdin 1926 in Wien geborenen) „Monsignore“ IVAN ILLICH vorgelegt, der als Priester der Erzdiözese New York — nach einem fulminanten Start als Vizerektor der Catholic University of Porto Rico — 1960 in Cuernavaca (Mexiko) das *Centro Intercultural de Documentación* gründete und am 15. März 1969 seinem Ordinarius, dem Erzbischof von New York, mitteilte: “By now the press has extensively covered the proceedings of the Congregation of the Faith (the former Holy Office) which were aimed at my work and my reputation. These proceedings have cast over me the shadow of a ‘notorious churchman’ and this interferes with my personal decision to live as a Christian. — In September of 1968 you gave me leave to live as a layman, in other words as a reserve officer. I now want to inform you of my irrevocable decision to resign entirely from Church service, to suspend the exercise of priestly functions and to renounce totally all titles, offices, benefits and privileges which are due to me as a cleric. I will not petition the Congregation of the Faith to relieve me from the obligations to say priestly prayers or to maintain clerical celibacy.”

ILLICH fordert Revolution der Institutionen: „In jedem Kapitel bemühe ich mich, das Wesen einer Gewißheit in Frage zu stellen. Daher handelt jedes Kapitel von Täuschung — von der Täuschung, die in unseren Institutionen verkörpert ist“ (8). ILLICH vertritt die Meinung, daß das in den reichen Ländern übliche Erziehungssystem mit seinem langjährigen Schulzwang keineswegs in die armen Länder übertragen werden darf, und legt ein revolutionäres Konzept staatlicher Bildungsförderung vor. Die Entwicklungshilfe soll eingestellt werden, da sie in ihrer bisherigen Form eher dazu beitrage, die herrschenden Systeme zu festigen und einer getarnten weiteren Ausbeutung gleichkomme. Die Priesterhilfe für Lateinamerika wird in Frage gestellt, da sie die überkommenen Strukturen verfestige sowie neue originelle Lösungen und Wege verhindere.

Münster

Werner Promper

Camilo Torres. Por el Padre **Camilo Torres Restrepo**, 1956—1966 (= CIDOC Sondeos, 5). Centro Intercultural de Documentación, Apartado 479, Cuernavaca (México) 1967; 377 p., \$ 12,—

Torres, Camilo: *Vom Apostolat zum Partisanenkampf*. Artikel und Proklamationen. Rowohlt/Reinbek bei Hamburg 1969; 237 S., DM 14,80

CAMILO TORRES (geb. 1929), Priester der Erzdiözese Bogotá, war nach dem Studium der Politologie und Soziologie an der Universität Löwen (1955—1959) Dozent und Studentenpfarrer an der Universidad Nacional in Bogotá. Sein

engagiertes Eintreten für soziale Gerechtigkeit und grundlegende Zuständereformen stieß auf das Unverständnis und die autoritäre Dialogverweigerung des Erzbischofs von Bogotá, Kardinal Luis Concha (geb. 1891, seit 1968 im Ruhestand). So fühlte CAMILO sich im Gewissen verpflichtet, aus dem priesterlichen Amt auszuschcheiden. Am 15. Februar 1966 wurde er in einem Guerilla-Gefecht von kolumbianischen Regierungstruppen erschossen. Seitdem ist er zu einem Idol der für Recht und Freiheit kämpfenden lateinamerikanischen Jugend geworden. Wir alle, die ihn in Löwen jahrelang als stets freundlichen und immer hilfsbereiten Mitbruder erleben und schätzen durften, sind von seinem verantwortungsbewußten Idealismus überzeugt. Wer auch immer sich mit dem Studium der umstrittenen Persönlichkeit des Camilo Torres beschäftigen will, sollte sich zunächst kritisch mit seinen Reden und Schriften auseinandersetzen, die das Centro Intercultural in Cuernavaca, auf Anregung von Ivan Illich, bald nach seinem Tode gesammelt und veröffentlicht hat. Die deutsche Ausgabe ist gut lesbar, kann jedoch in der wissenschaftlichen Diskussion das spanische Original nicht ersetzen. Gut ein Jahr früher als die deutsche Ausgabe erschien eine französische Übersetzung: CAMILO TORRES, *Ecrits et paroles* (Seuil, Paris 1968, 320 p., F 18,—). Die englische Übertragung wurde *Revolutionary Writings* (Herder & Herder, New York 1969) betitelt. — Die bisher wohl beste kritische Ausgabe von CAMILOS Reden und Schriften besorgten einige seiner Freunde und Mitarbeiter: CAMILO TORRES, *Cristianismo y revolución*. Prólogo, selección y notas de OSCAR MALDONADO, GUTEMIE OLIVIÉRI y GERMÁN ZABALA (Ed. Era, Avena 102, México 13, D. F., 1970), 612 p.

Münster

Werner Promper

Torres, Camilo: *Revolution als Aufgabe des Christen* [CAMILO TORRES, *Biografía — Plataforma — Mensajes*. Ediciones Carpel-Antorcha, Medellín 1966]. Grünewald/Mainz 1969; 84 S., DM 6,80

Das Bändchen bietet in wortgetreuer Übersetzung die wichtigsten Aufrufe des CAMILO TORRES (an die Christen, an die Kommunisten, an das Militär, an die Nichtorganisierten, an die Gewerkschaftler, an die Landbevölkerung, an die Frauen, an die Studenten, an die Arbeitslosen, an die Vereinigte Volksfront, an die politischen Häftlinge, an die herrschende Minderheit). Mit einigen einleitenden Texten ausgestattet, stellt die Publikation eine gute Einführung in die Persönlichkeit und das Programm CAMILOS dar für solche, die nicht gleich zu der oben angezeigten Gesamtausgabe greifen wollen.

Münster

Werner Promper

Vaughan, B. N. Y.: *Structures for Renewal*. A search for renewal of the Church's Mission to the world. Mowbray/Oxford 1967; 156 p., s. 27/6

Wie kann die Kirche ihrer Sendung in einer sich wandelnden Welt gerecht werden? Um diese Frage geht es in diesem Buch. Vf. ist anglikanischer Bischof von Honduras (Zentralamerika). Als Teilnehmer an Kongressen des Weltkirchenrates und durch weite Reisen verschaffte er sich einen guten Überblick über das Leben der Kirche — er sagt nie, was er unter *Kirche* versteht — in der ganzen Welt. Ihm geht es um jene Strukturen der Kirche, die wandelbar sind. Er unterscheidet sie von der Wesensstruktur der Kirche als jener Form, die theologisch determiniert und konstant ist (p. V; s. auch p. 68, Anm. 1). Auf eine genauere Abgrenzung geht er allerdings ebensowenig ein wie auf eine theologische Re-

flexion über das Problem der Erneuerung, auf die er ausdrücklich verzichtet (23). Extreme Positionen sucht er zu vermeiden. Offensichtlich denkt er mehr an jene Menschen in ländlichen Gegenden, die er in der Seelsorge in Mittelamerika kennengelernt hat. Davon zeugen nicht nur seine mäßigenden Ansichten, ja seine Warnungen vor überhasteten Neuerungen, die mehr unter dem Eindruck des soziologischen, kulturellen und technischen Wandels in den Städten geschehen und das Verharren bei alten Strukturen auf dem Land übersehen. Auf der Suche nach neuen Formen der Auslegung könne man das Wesentliche der Botschaft Christi verfehlen (27). Dem angeblichen Herauswachsen aus metaphysischen Denkstrukturen steht Vf. skeptisch gegenüber (13, 24ff). Der moderne Mensch verstehe die Botschaft von Gott, wenn sie nur ihm in biblischen Begriffen dargeboten wird (28f).

Gerade weil Bischof VAUGHAN für eher konservative Kreise schreibt, muß er aber auch harte Wahrheiten über den Schrumpfpriestertum der Christenheit, über die Antiquiertheit mancher Formen kirchlichen Lebens und über die Problematik des kirchlichen Dienens sagen. Unter den Herausforderungen, denen sich die Kirche heute gegenüber sieht, greift er die Problematik der Autorität heraus, mit der sie Moralvorschriften gibt. Vor allem Lehren müsse die Präsenz stehen. Sonst werde aus dem Monolog nie ein Dialog. Beispiel für diese Präsenz sei Charles de Foucauld, den Vf. irrtümlich als französischen Jesuitenmissionar bezeichnet (21). Ausführungen über das geistliche Amt, über gemeinsame Eucharistiefiern verschiedener Denominationen und die dahinterliegenden Probleme der Wiedervereinigung lassen erkennen, daß man eben doch nicht an theologischer Reflexion vorbeikommt, auch wenn man noch so sehr zum Tun drängt. Aber Vf. will keine Patentlösungen bieten. An seinem Werk wird sichtbar, in wie kurzer Zeit Probleme nicht nur überall bekannt, sondern virulent geworden sind. Vieles ist heute auch auf katholischer Seite zur brennenden Frage geworden. Doch katholische Autoren sind hier noch nicht berücksichtigt, wie Vf. ausdrücklich zugesteht (2).

Das Buch kann als gute Einführung in die Erneuerungsaufgaben der Gegenwart dienen. Vielleicht erscheint uns manches zu vereinfacht oder mit zuviel Pathos dargestellt. Jene Kreise, die hier angesprochen werden sollen, haben aber vielleicht genau dies nötig: Einfachheit und Nachdruck. — Das Wort *mission* im Untertitel ist im weiteren Sinne als *Sendung* zu verstehen. Beispiele aus der Mission, wie etwa Kritik am Paternalismus (139), fehlen nicht. Welch ein Ärgernis die Spaltung der Christen gerade auf dem Missionsfeld bedeutet, wird klar aufgezeigt.

Bonn

Wolfgang Hoffmann SJ

Vekemans, Roger, S.J.: *La prerrevolución latinoamericana*. DESAL, Casilla 9990, Santiago (Chile) 1969; 86 p.

Der bekannte belgische Soziologe (geb. 1921, seit 1956 in Lateinamerika) hat in diesem Bändchen drei Aufsätze zusammengestellt; er ist bemüht, die gegenwärtige vorrevolutionäre Situation Lateinamerikas kritisch zu analysieren. Zunächst werden die verschiedenen Etappen der sozialen Notsituation beschrieben, die in jüngster Zeit den marginalen, demographisch explosiven Massen mehr und mehr bewußt wird. Anschließend wird deutlich gemacht, wie die bisher resignierten Massen über die zunehmend den ganzen Kontinent erfassende psychosoziale Grundhaltung der Frustration (im Rahmen der von den ausbeutenden Nationen unablässig neu vorgegaukelten Konsumbedürfnisse) zu einer Grund-

haltung der Aggressivität geführt werden. VEKEMANS versucht, Lösungen aufzuzeigen für die *promoción popular* und die Eingliederung der Marginalbevölkerung in die globale Gesellschaft. Dabei werden effiziente Basisorganisationen und Gebietsstrukturen als ein Grunderfordernis angesehen. Wo solche bestehen, z. B. im Falle von Gemeinden (*municipios*), entbehren sie durchweg jeglicher Bedeutung.

Münster

Werner Promper

MISSIONSWISSENSCHAFT

00 ✓
Bates, M. Searle (Ed.): *China in Change. An Approach to Understanding.* Friendship Press/New York 1969; 191 p., \$ 1,50 [Betr. Missionswiss.]

Ein amerikanischer Missiologe und Chinakenner legt eine Art Symposion über die heutige Entwicklung Chinas vor. Die Beiträge lieferten bekannte nord-amerikanische Gelehrte und Missionare. Im Vorwort weist Hrsg. darauf hin, daß es sich — wie der Untertitel angibt — um eine mentalitätsbeeinflussende Information handeln soll. Es ist bezeichnend, daß Friendship Press die Veröffentlichung herausgebracht hat. Politische Absichten haben insofern eine Rolle gespielt, als der amerikanischen christlichen öffentlichen Meinung zu einem kritischen Verständnis sowohl der Lage in China als auch der Haltung Amerikas China gegenüber verholfen werden soll. Beides tut in der Tat not. HOWARD L. BOORMAN weist darauf hin, daß die ersten amerikanischen Interessen kommerzieller Art gewesen sind, wobei die chinesischen Volksmassen als Absatzgebiet betrachtet wurden. An zweiter Stelle sind kulturelle Kontakte zu nennen. Aber auch der missionarische Elan ist für die Haltung der USA China gegenüber mitbestimmend gewesen. Man stößt dabei auf eine moralisierende paternalistische Haltung, die von jeher bei den USA mit den Handelsbelangen Hand in Hand ging. Mythologische Motive haben dazu beigetragen, daß diese Haltung mit ehrlichem Interesse verbunden wurde, jedoch zu katastrophalen Konsequenzen geführt hat. Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß der missionarische Einsatz einerseits die kommerziellen Belange vertuscht und andererseits Volk und Regierung in der Heimat einseitig informiert hat. Das Buch bietet in kürzester Form ein Höchstmaß an ausgezeichneter Information, um von der Mission her die Beziehungen zu verbessern.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

00 ✓
Comblin, José: *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana.* Vozes/C.P. 23, Petrópolis (Brasil) 1969; 63 p.

Es ist zu bedauern, daß diese Studie über die Zukunft der Dienstämter in der (latein-amerikanischen) Kirche bei den Vorarbeiten für die Bischofssynode 1971 nicht genug Berücksichtigung gefunden hat. Die Papiere über die Priesterfrage hätten dadurch an konkreter Realistik nur gewinnen können. COMBLIN rückt den pastoralen Aspekt der Dienstämter bewußt in den Mittelpunkt und ins Kraftfeld soziologischer Gegebenheiten, weshalb er auch nicht vom *Priestertum* spricht. Es ist klar, daß dieser Gesichtspunkt nicht der höchste ist; andererseits ist über die Theologie des Priestertums bereits so viel und so Endgültiges gesagt worden, daß jetzt alles darauf ankommt zu zeigen, wie sich diese allgemeinen und ewigen Wahrheiten in der soziologischen Wirklichkeit der *hic et nunc* zu leistenden pastoralen Aufgaben bewähren können. Die soziologischen Kategorien von

Ernst Troeltsch und Max Weber leisten für die konkrete Ortung des priesterlichen Dienstamts heute und hier (d. h. konkret in Latein-Amerika, aber mutatis mutandis auch anderswo) noch immer treffliche Dienste. Die *Froschperspektive*, in der hier sehr mutig und unbefangen das Priestertum gesehen wird, erlaubt es, seine wirklichen Chancen und Verantwortungen in Gegenwart und Zukunft wiederzuentdecken, und das ist denn doch ein positiverer Beitrag als so mancher abstrakte Traktat oder manche fromme Exhorte über die Erhabenheit des Priestertums.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

✓⁰⁰
Comblin, José: *Mitos e Realidades da Secularização*. Herder/São Paulo 1970; 173 p.

Der überaus schaffensfreudige Vf. hat die besondere Gabe, die Kurven, welche der empfindliche Seismograph des geistig-geistlichen Lateinamerika aufzeichnet, klarsichtig zu deuten und damit den Lateinamerikanern zu einem besseren Selbstverständnis zu helfen. Es ist in der Tat auffällig, wie stark Klerus und *intelligentsia* in diesen Ländern auf die von Europa (und jetzt auch von den USA) her anbrandenden Wellen reagieren, teils assimilierend, teils abweisend, immer aber erregt und angeregt. Das Phänomen der Säkularisation, ursprünglich in Europa und Nordamerika erfahren und in Begriffe gefaßt, wurde denn auch in Lateinamerika sofort als eigne, wenn auch abgewandelte Wirklichkeit wiedererkannt und verlangt nach Bewältigung. Mit seinem denkscharfen und klärenden Überblick über die geistigen Zusammenhänge, in die das Phänomen gehört (1. Kap.), und seiner soziologischen, historischen, philosophischen und theologischen Einordnung und Deutung (2. Kap.) erleichtert es Vf. seinen lateinamerikanischen Lesern sehr, den Schock positiv zu verarbeiten, den der Wellenschlag der Säkularisation auch und gerade bei ihnen bewirkt hat.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

✓⁰⁰
Conroy, Charles O'Neill: *Peruvian Journal*. Letters of a Gringo Priest. Palm Publishers/Montreal 1966; XX + 188 p., \$ 5,—

CHARLES O'NEILL CONROY, 1928 in Neufundland geboren, hat als Priester der Diözese St. John's (Neufundland) einige Jahre in der Seelsorge in Peru gewirkt und ist dort 1966 durch einen Autounfall ums Leben gekommen. Das *Peruanische Tagebuch* wurde aus Briefen zusammengestellt, die Fr. CONROY von 1960 bis 1966 aus Peru an seine Angehörigen geschickt hat, sowie aus Berichten, die in der Kirchenzeitung *The Monitor* der Diözese St. John's erschienen sind. In einer *Introduction* macht WALTER O'HEARN den Leser mit Fr. Conroys Lebenslauf bis zu seiner Ausreise nach Peru vertraut. Die Veröffentlichung gewährt einen guten Einblick in die beschwerliche Seelsorgearbeit in einer Andenpfarrei des priesterarmen Peru.

Münster

Werner Promper

✓⁰⁰
Cook, Harold R.: *Highlights of Christian Missions*. A history and survey. Moody Press/Chicago 1967; 256 p., \$ 4,95

Durch seine Tätigkeit als Dozent der Missionswissenschaft am Moody Bible Institute of Chicago, durch eigene Missionserfahrung im Orinoco-Gebiet und zahlreiche Kontakte mit führenden Männern der protestantischen Missionswelt hat Vf. sich eine große Vertrautheit mit den Missionsproblemen erworben, die

diesem Abriss protestantischer Missionsgeschichte und Missionskunde zugute kommt. Das Werk enthält drei Teile: 1. einen Abriss der Missionsgeschichte, der sich für die Neuzeit ausschließlich auf die protestantischen Missionen beschränkt (15—88); 2. einen Überblick über die Home Missions in den U.S.A. unter Indianern, Negern, Frontiersmen und in Großstädten (91—130); 3. eine Übersicht über die wichtigsten Missionsfelder, vor allem der amerikanischen protestantischen Missionsgesellschaften (133—241). — In knappen Strichen zeichnet Vf. die Entwicklung der christlichen Mission, vor allem aber der protestantischen Mission von den Einzelunternehmungen des 17. und 18. Jh. über die großen angelsächsischen Missionsgesellschaften und die Missionen der einzelnen Denominationen bis zu den unabhängigen Missionen des 19. und 20. Jh. Die Home Missions wird man nicht in allen ihren Zweigen als eigentliche Mission betrachten können. Unter die Missionsfelder rechnet Vf. infolge seines weiten Missionsbegriffs auch Europa mit seinen religiös entwurzelten Gebieten oder Volksschichten und vor allem Lateinamerika, wo nach seinen Angaben mehr protestantische Missionare arbeiten als sonstwo in der Welt, außer Afrika (221), und wo der Protestantismus stärker wächst als in irgendeinem anderen Teil der Welt (217). Dabei geht es Vf. nicht darum, einzelne Daten, Zahlen, Fakten aufzuführen. Details dienen ihm nur zur Verdeutlichung. Er will die innere Entwicklung aufzeigen und hebt das Wesentliche der Situation und Arbeit auf den einzelnen Missionsfeldern hervor.

Leider geht aus dem Titel nicht hervor, daß es sich um eine Darstellung der protestantischen Mission handelt, vor allem soweit sie von amerikanischen Gesellschaften unterhalten wird. Die katholische Mission wird notwendigerweise im geschichtlichen Teil behandelt, während sie im missionskundlichen Teil nur gelegentlich am Rande erwähnt wird. Das Bild, das von ihr entworfen wird, bedarf einer gründlichen Korrektur. Nur einige der Verzeichnungen können hier erwähnt werden. Es bedeutet sicher eine unberechtigte Abwertung der mittelalterlichen Mission, wenn behauptet wird, zwischen 500 und 1500 habe das Christentum im ganzen keinen nennenswerten Fortschritt gemacht (28). Obwohl die Kapitelsüberschrift (37) eine Geschichte der katholischen Mission bis 1792 verspricht, hört die Darstellung praktisch mit der Patronatsmission auf und wird nichts gesagt über das Bemühen Roms, die Leitung der Mission durch die Gründung der Propagandakongregation wieder in eigene Hand zu nehmen. Auch dem Zweiten Vaticanum wird Vf. in keiner Weise gerecht, wenn er behauptet, es habe keine Bedeutung für die Ökumene (80f). Wie fragwürdig es ist, die Missionstätigkeit anderer Gemeinschaften stillschweigend zu übergehen, zeigt besonders deutlich das Kapitel über Korea. Der Leser gewinnt den Eindruck, die christliche Botschaft sei das erste Mal durch protestantische Missionare (1884) ins Land getragen worden. Er erfährt nichts davon, daß es damals bereits seit genau hundert Jahren Christen in Korea gab, die ihren Glauben in vielen harten Verfolgungen bewährt haben (in der letzten Verfolgung von 1866 etwa 10 000 Blutzugehörigen). So verkehrt es wäre, die Schwächen des Christentums in Lateinamerika zu verharmlosen, so wenig wird aber auch eine reine Schwarzmalerei, um die Berechtigung der protestantischen Mission darzutun, der Wahrheit gerecht. — Der eigentliche Wert des Buches wird aber durch solche Mängel in der Darstellung der katholischen Mission nicht berührt. Er besteht nämlich darin, daß es jedem, der sich mit der protestantischen, vor allem amerikanischen, Mission befassen will, einen kurzen, gediegenen Durchblick bietet, der ihm hilft, die einzelnen Fakten besser zu verstehen und richtig einzuordnen.

Münster

Martin Booz OFMCap

de Egaña, Antonio, S. I. (ed.): *Monumenta Peruana*. V: 1592—1595 (= *Monumenta Missionum S. I.*, 27 = *Mon. Hist. S. I.*, 102). Institutum Hist. S. I., Via dei Penitenzieri, 20, Roma 1970; XIX-26*-940 p., L. 10 500

Vgl. die Besprechung zu den Bänden I—IV: ZMR 1970, 222. — In dem neu vorgelegten Bd. werden 227 Dokumente, meist Briefe, ediert, die das Wirken der Jesuitenmissionare der damaligen Provinz Perú, zu der auch die gegenwärtige Republik Bolivien, eine Residenz in Panamá, ein Kolleg in Quito sowie je eine Mission in Bogotá und Santiago del Estero (Argentinien) gehörten, bis ins Detail in einzigartiger Weise erhellen. Besondere Erwähnung verdienen die Dokumente 154 (*Actas de la quinta Congregación provincial del Perú*, Arequipa, 1594; p. 596—612) und 155 (*La provincia del Perú al P. Claudio Aquaviva*, Arequipa, 13 de set. de 1594; p. 612—620). Ein sehr ausgedehnter *Índice analítico* (p. 897—940) erleichtert die Aufschlüsselung des wertvollen Bandes, für den wir dem verdienten Herausgeber besonderen Dank schuldig sind.

Münster

Werner Promper

Eggert, Johanna: *Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika*. Der Beitrag der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika, 1891—1939 (= *Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft überseeischer Länder*, 10). Bertelsmann Univ.-Verl./Bielefeld 1970; 334 S., DM 29,—

Ausgehend von der unkritischen Bewunderung der Missionsschulen, von ihrer totalen In-Fragestellung wegen angeblichem Proselytismus, Kolonialismus, Desintegrationismus, von ihrem offensichtlichen Übersehenwerden im Bereich der Entwicklungs-Soziologie will Vf. dem Phänomen der Missionsschulen nachgehen, und zwar unter dem besonderen Aspekt ihrer gesellschafts-verändernden Funktion. Aus guten Gründen beschränkt sie sich auf die Tätigkeit der vier deutschen evangelischen Missionsgesellschaften in Tanganyika: der Berliner Missionsgesellschaft, der Herrnhuter Brüdergemeinde, der Bethel-Mission und der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig. Sie weist darauf hin, daß das katholische Missionsschulwesen in Ostafrika bereits von FRANZ SOLAN SCHÄPPI OFMCap dargestellt worden sei (20). Sie geht mit sehr guter Literatur- und Archivkenntnis an die Analyse und weist u. a. nach, daß die evangelischen Missionen damals eine klarere Trennung von Mission und Kolonialpolitik verfolgten als die katholischen Missionen (86), was sie sich als protestantische Mission gegenüber dem (offiziell) protestantischen Deutschland auch eher leisten konnten (vgl. die ähnliche Feststellung für das damalige Kamerun bei E. HALLDEN: ZMR 1970, 224). Der deskriptive Teil führt zum Ergebnis, daß es die Missionen unter erschwerten Umständen zustande gebracht hätten, in wenigen Jahren die Grundlagen für ein funktionsfähiges Schulwesen zu legen, und zwar gegen den Widerstand europäischer Interessengruppen aus Politik und Wirtschaft und nicht zuletzt trotz der anfänglichen Gleichgültigkeit der Afrikaner (276). Die soziologische Analyse kann aufweisen, daß die Missionsschulen die sich vorerst gesteckten Ziele (Dienst an der Kirche) überschritten und weitgehende Strukturveränderungen in benachbarten Bereichen (gesteigertes individuelles Leistungsprinzip, horizontale Mobilität = Abwanderung, vertikale Mobilität = Aufstiegsmöglichkeiten, Desintegration im Bereich der Primärgruppe = traditionelle Gemeinschaften, Disponierung zur Formung von Sekundärgruppen = Kirche und Staat usw.) des dadurch komplexer werdenden afrikanischen Sozialsystems auslösten. „Die Un-

vollkommenheit der Ergebnisse schmälert nicht das Verdienst der deutschen evangelischen Missionen, als erste Europäer in Tanganyika ihr Bestreben auf eine allgemeine Volksbildung gerichtet zu haben“ (277).

Rom

Walbert Bühlmann OFMCap

L'Évangile au cœur du développement. Rapports, échanges et carrefours de la 39^e Semaine de Missiologie de Louvain, 1969 (= Museum Lesianum — Section missiologique, 53). Desclée De Brouwer/Bruges 1969; 302 p., FB 235

Dépasant le stade des vues générales, l'on s'est livré à une analyse historique et sociologique du développement en cherchant à y insérer la place propre, le contenu, les objectifs et les exigences de l'évangélisation. Face au pluralisme socio-politique de l'univers et dans le cadre du conditionnement réel de la vie religieuse et chrétienne dans des sociétés de type non sacré, ouvert au sacré ou officiellement chrétien, les congressistes ont contribué loyalement à décrire les relations qui existent ou devraient exister entre les exigences inéluctables du développement humain et les impératifs de l'annonce de l'Évangile. Il s'agit de surmonter une étape historique de civilisation où l'évangélisation et la mission chrétienne ont été hypothéquées par des facteurs divers qui permettent à tant de sociologues, au-delà même de l'idéologie marxiste, de considérer la religion prêchée par la mission catholique ou chrétienne comme une cause d'aliénation qui a bloqué le véritable progrès intégral des pays en voie de développement. — Comme chrétien oriental, le cas du Soudan nous a intéressé d'une manière particulière. L'analyse de la situation a été conduite avec une objectivité et une sérénité louables. Toutefois, il aurait fallu dépasser la conjoncture pour étudier l'hypothèse de la collaboration de la Mission chrétienne et de l'État musulman, puisque cette hypothèse englobe de fait de très nombreux pays arabes et musulmans dans les continents afro-asiatiques. Dans ces pays musulmans, pourrait-on parler de droits de l'Église? Au vrai, un esprit d'un certain triomphalisme néo-colonialiste fait «qu'on prend peut-être trop le rôle de victime» et qu'on a tendance à gonfler les «faits de persécution». En tout cas, l'étude systématique du service que peuvent et doivent rendre l'Église et la Mission dans les sociétés et les nations musulmanes est à entreprendre dans le nouveau climat créé depuis Vatican II en faveur d'une compréhension mutuelle et d'une collaboration efficace des deux grandes religions monothéistes.

Il est certain que l'évangélisation doit s'accomplir pour elle-même, afin de donner au monde un sens selon les desseins de Dieu. Et c'est en donnant à l'homme une conscience lucide de sa propre dignité humaine qu'on le prépare au mieux à entrer dans le mystère de l'Incarnation et à vivre comme frère égal en droits aux autres membres de la société chrétienne.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

Guida delle Missioni Cattoliche. Pontificie Opere Missionarie/Via Propaganda 1-c, Roma 1970; 1328 p., L. 3500

Die vorliegende 4. Auflage der *Guida* informiert kurz und bündig über die 828 *Circoscrizioni ecclesiastiche nell'ambito della giurisdizione della S.C. per l'Evangelizzazione dei Popoli o «de Propaganda Fide»* (Untertitel). Frühere Auflagen erschienen 1934, 1946 und 1950. Ein erster Hauptteil führt alle Missionssprengel in alphabetischer Folge auf; ein zweiter Hauptteil informiert (nach

Kontinenten) über alle Länder, die noch von der Propaganda abhängige Jurisdiktionen aufweisen (alphabetisch, mit übersichtlichen Karten für jedes Land). Außer den Karten und den *Dati* bzw. *Cenni storici* kann man die in diesen beiden Hauptteilen gebotenen Informationen alle im *Annuario Pontificio* finden. Die erwähnten historischen Daten sind im allgemeinen sehr summarisch und vielfach unzuverlässig. Unter Kolumbien (963—965) fehlen z. B. die einheimischen Yarumal-Missionare (neben den mexikanischen *Misioneros de Guadalupe*, die auch nicht erwähnt werden, die einzigen in ganz Lateinamerika), wohingegen der Besuch Pauls VI. 1968 (in keiner Weise *ad rem*) hervorgehoben wird. Ein dritter Hauptteil trägt den Titel *L'attività missionaria della Chiesa cattolica*. Dort wurden in bunter Folge (ziemlich willkürlich) alle möglichen Informationen (in keiner Weise adäquat) untergebracht. Unter den *Opere in aiuto alle missioni* wird für Deutschland als einziges Hilfswerk *Adveniat* aufgeführt; bei der Anschrift wurde sogar die Stadt vergessen. Auf eine lange Liste von Errata und Kuriosa sei hier verzichtet. Stünde nicht die italienische Übersetzung daneben, würde man unter dem *Shweizerischen Kath. Faraudenbund* kaum eine *Lega delle donne cattoliche* verstehen (p. 1214). Zur mexikanischen Missionsgeschichte liest man (p. 983): «1524 la Santa Sede invia ufficialmente la prima missione di Francescani, seguiti dai Domenicani...» etc. So steht es allerdings nicht bei THOMAS OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, die als Unterlage für die historischen Übersichten gedient haben sollen (p. 4).

Münster

Werner Promper

✓
00
Gundolf, Hubert: *China zwischen Kreuz und Drachen*. 650 Jahre katholische Mission im Reich der Mitte. St. Gabriel-Verlag/Mödling bei Wien 1969; 284 p., DM 32,—

Quoique les monographies au sujet de tel ou tel diocèse chinois, de telle ou telle œuvre apostolique, soient nombreuses, encore que très insuffisantes, une histoire générale des missions de Chine n'a pas encore été écrite. L'auteur de cet ouvrage ne prétend pas vouloir combler cette regrettable lacune, mais désire garder et faire mieux connaître le souvenir d'une entreprise missionnaire aussi gigantesque que pleine de succès. Car, elle commence déjà à s'estomper dans un passé qui s'éloigne rapidement. Cette œuvre, unique dans les annales de la propagande catholique, risque de tomber dans l'oubli. Introduisant le lecteur dans la tragédie de la destruction de l'Eglise de Chine par le régime communiste, depuis 1949, l'auteur reprend l'histoire de l'évangélisation de la Chine *ab ovo*, c.-à-d. depuis l'arrivée en Chine de moines nestoriens, venus de Syrie au 7^e siècle, des moines voyageurs et de Mgr Jean de Montcorvin, premier archevêque de Khan-baligh, le Pékin actuel. Il expose ensuite les religions et les philosophies chinoises, afin de faire mieux comprendre la grandeur de l'initiative des jésuites sous le protectorat portugais et la finesse de leur dialogue scientifique avec la classe intellectuelle chinoise. C'est grâce à cette méthode qu'une expansion rapide de la foi chrétienne dans les provinces de cet immense empire a pu être réalisée. L'auteur admet que la condamnation des rites chinois fut la cause de l'arrêt de l'évangélisation et l'origine des persécutions sanglantes des 18^e et 19^e siècles. Depuis lors, l'œuvre apostolique devait se poursuivre clandestinement, par la méthode de la charité et le dévouement héroïque des missionnaires proscrits. Plusieurs problèmes, aussi délicats qu'importants, que l'historien rencontre au cours de l'histoire des missions de Chine, comme l'existence même des missions pendant les campagnes de 1840, 1858, 1860, le protectorat français, la lutte contre

les sociétés secrètes, la conflagration de 1900, l'insurrection des Boxers, l'évolution vers l'apostolat moderne et l'établissement de la hiérarchie autochtone sont traités avec aisance et sobriété. Il est cependant regrettable que l'auteur se soit basé presque exclusivement sur des sources en langue allemande, alors que les documents et les études en langue française sont bien plus abondants. C'est certes la cause de quelques lacunes. Ainsi l'auteur garde le silence sur les recherches des jésuites Teilhard de Chardin et E. Licent, sur l'expédition Citroën et les explorations de Sven Hedin, de P. K. Kozlov et d'Aurel Stein (p. 45). Quelques fautes d'impression ou d'inadvertance se rencontrent, par exemple p. 47: Khubilai passa de Karakorom à Pékin: non pas à Pékin, mais à Shang-tu et puis à Daidu, ville qu'on nomma alors Khan-baligh et qui fut détruite par la dynastie des Ming; p. 180: le traité de T'ien-tsin fut conclu en 1858 et non pas 1850; pp. 219—220: le prêtre chinois tué en 1870 à Tien-tsin s'appelait Wu et pas Hu, etc. Le livre de GUNDOLF se lit avec intérêt à cause du style et de l'illustration abondante; il enrichit remarquablement la documentation sur l'histoire de l'Eglise de Chine.

Leuven

Jozef Van Hecken, C.I.C.M.

The Japan Christian Yearbook 1969—1970. Co-editors: RYOZO HARA, JAMES COLLIGAN, IAN MACLEOD. Japan National Christian Council, Tokyo/National Catholic Committee of Japan, Tokyo. Bestellschrift: Oriens Institute for Religious Research, Chitose, P.O. Box 14, Tokyo.

Dieses 1970 erschienenene *Yearbook* (429 p.) versteht sich als Fortsetzung des *Japan Mission Yearbook* (1903—1910), des *Christian Movement in Japan* (1911—1932) und des *Japan Christian Yearbook* (1950—1967). Für alle, die sich mit dem Christentum in Japan befassen, dürfte dieses *Yearbook* unentbehrlich sein. Es ist in drei Hauptteile aufgliedert: 1) Today's Issues (5—226: zehn Beiträge behandeln aktuelle Themen, u. a. Issues Confronting the Japanese Christian Today; Nationalization of Yasukuni Shrine and Freedom of Religion; Understanding the Seventies; Towards True Identity: An Analysis of "Christians" During Three Eras; The Future of the Christian University in Japan; The State of the Ecumenical Movement in Japan); 2) Protestant Church Directory (227—338); 3) Catholic Church Directory (339—407). — Daß in Brasilien etwa ebensoviele katholisch getaufte Japaner leben wie in Japan, hätte wenigstens erwähnt werden müssen. Auch Informationen und Anschriften zur Japanerseelsorge in Brasilien hätten aufgenommen werden sollen.

Münster

Werner Promper

Lemieux, Lucien: *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada (1783—1844)*. Fides/Montréal 1968; 559 p., \$ 10,—

En avril 1967, fut inauguré à Ottawa un *Centre de recherche en histoire religieuse du Canada*, sous les auspices de l'Université Saint-Paul. Ce Centre assume notamment la publication d'une collection *Histoire religieuse du Canada*, dont l'ouvrage à présenter ici constitue le premier volume. L'A. a fouillé de nombreuses archives publiques et privées (à Londres, Ottawa, Rome, Dublin, Montréal) et a eu accès à des sources inédites. Il tient donc de première main cette documentation très riche, qui lui a permis de retracer fidèlement et avec une acribie peu commune les longues tractations qui finalement ont abouti à la création de la province ecclésiastique de Québec, en 1844. Relevons l'élégance de l'édition et la clarté de l'impression, qui contribuent dans une large mesure

à rendre attrayante la lecture de matières plutôt arides, que l'A. a su présenter dans une langue châtiée. Une table des matières détaillée et un index rehaussent la valeur de l'ouvrage et en facilitent la consultation. Cinq cartes renseignent le lecteur sur les circonscriptions ecclésiastiques du Canada en 1766, 1789, 1820, 1836, 1844 et marquent les étapes les plus importantes de l'établissement de la hiérarchie dans ce vaste pays. La qualité de ce premier volume de la nouvelle collection nous fait bien augurer des suivants qu'on annonce dès maintenant: deux biographies d'évêques: celle de Mgr Plessis et celle de Mgr Lartigue. ^{da}

Münster

Werner Promper

- **Luca da Caltanissetta, O.F.M.Cap.:** *Diaire congolais (1690—1701)*. Traduit du manuscrit italien inédit et annoté par FRANÇOIS BONTINCK, C.I.C.M. Nauwelaerts/Louvain 1970; 249 p., FB 590

Fra LUCCA (Giuseppe Natale, 1644—1712), aus Caltanissetta auf Sizilien, stellt sich als Jesuitenschüler vor. Von Jugend auf fühlte er sich zur Mission berufen. Die Mutter hinderte ihn daran, sich dem Jesuitenorden anzuschließen, erlaubte ihm aber, dem älteren Bruder zu folgen und Kapuziner zu werden. Erst 1689, als er schon 45 Jahre alt war und sich als Prediger und Lehrer der Theologie einen Namen gemacht hatte, wurde sein Wunsch erfüllt. Man teilte ihn der seit 1645 bestehenden Mission der italienischen Kapuziner im Königreich Kongo und Angola zu, die dem Orden einen unvorstellbar hohen Blutzoll abverlangte. Fra LUCCA waren, was er niemals erwartet hätte, zwölf Jahre geschenkt. Am 6. 12. 1700 kam er in der Bischofsstadt Luanda an und reiste gleich weiter, um die Handvoll Kapuziner zu verstärken, die in dem Kerngebiet des „christlichen Reiches Kongo“ (von der Mündung des Kongo über Kinshasa bis zum Stanley-Pool) den Kampf mit dem Teufel und seinen Helfershelfern führten. Davon erzählt das Tagebuch in elf Abschnitten, deren jeder ein Jahr umfaßt. Die Endredaktion entstand 1702 in Luanda, wohin man ihn zurückbeordert hatte, um als Apostolischer Präfekt die Leitung aller Kapuziner in Portugiesisch-Westafrika zu übernehmen. Nach seinem Tod kam sie in die Ordensbibliothek nach Caltanissetta und von dort, nach der Aufhebung des Klosters in der napoleonischen Zeit, in die Stadtbibliothek. Erst seit 1906 ist die Handschrift näher bekannt. Sie wurde gelegentlich benutzt; J. CUVELIER versuchte, sie ins Französische zu übertragen. Er starb darüber. Vor uns liegt somit die erste Veröffentlichung, eine Übersetzung ins Französische, mit einer ausgezeichneten Einführung in die Verhältnisse, Anmerkungen, Karten und einem Literaturnachweis ausgestattet. Sie verhilft uns zu einem lebendigen und erregenden Bild vom Apostolat der Kapuziner in Westafrika gegen Ende des 17. Jh., vom guten Willen der Söhne des heiligen Franz, von ihrem Opfermut und ihrer Todesverachtung, aber auch von ihrer Unzulänglichkeit, einer Folge ihres Unverständes und ihrer Hilflosigkeit in den vorgefundenen religiösen und sozialen Verhältnissen.

Knechtsteden

Josef Th. Rath CSSp

Piryns, E., C.I.C.M.: *Japan en het christendom: naar de overstijging van een dilemma*. Vol. I (XV-291 p.), vol. II (401 p.). Lanno/Tielt (België) 1971; BF 790

La thèse de base de cette étude copieuse et intéressante se trouve énoncée deux fois dans le second volume: De overstijging van het dilemma ligt in de

indigenisatie of de japanisatie van het Christendom via een eigen japanse theologie (306); De overstijging van het dilemma ligt de facto in de indigenisering of de japanisering van het christendom. Dat betekent in concreto de evangelische boodschap te laten leven vanuit de soepele en buigzame japanse religieuze grondlaag met al haar dimensies (339 s.). Nous reviendrons un moment sur cette idée à la fin du compte rendu, car elle est capitale, mais disons d'abord et le contenu et le mérite du livre du P. PIRYNS, qui s'appuie sur deux solides fondements: une expérience de deux ans au Japon, des lectures très étendues comprenant notamment un bon nombre d'auteurs japonais, et beaucoup de travaux historiques et sociologiques. Tout ce matériel est disposé selon un plan très lié. Le premier volume considère l'attitude historique du Japon envers les diverses religions qui y ont pris pied: taoïsme, confucianisme, mais surtout bouddhisme et quelque peu christianisme (148—160, 216—228, 274—282). Le 2nd volume étudie l'attitude du christianisme vis-à-vis des religions japonaises et son perpétuel dilemme: comment être à la fois lui-même et japonais? Ce volume débute à nouveau, parfois au prix de quelques redites, par trois chapitres d'histoire sur l'ancien catholicisme, le catholicisme moderne depuis 1868, le protestantisme moderne, pour déboucher dans l'histoire et l'inventaire des efforts faits pour résoudre le dilemme. Le dernier chapitre, le plus personnel et le plus prospectif, nous donne des *orientations* pour cette solution: il analyse les dimensions religieuses fondamentales du Japon, et l'usage que peut et doit en faire l'Annonce chrétienne; ce chapitre n'est-il pas un peu *optimiste*, par exemple lorsqu'il nous dit que le Bouddhisme connaît «een Supreem Wezen»?

Tout le matériel est examiné avec soin, selon des divisions très claires, à partir d'une large base d'information. Les lacunes de celle-ci sont rares; nous citerons cependant à propos de l'ancienne mission l'absence des études du P. López Gay, récentes et très bonnes, sur les méthodes catéchétiques ou les pratiques liturgiques. — Le rythme de l'étude est parfois un peu lent, à cause des analyses d'œuvres peu connues, mais aussi, de temps en temps, par surabondance. L'avance est d'ailleurs d'autant plus assurée. Voici donc une recherche solide et utile.

La présentation de l'*adaptation* comme panacée pour toutes les lenteurs dont souffre l'évangélisation du Japon suscite pourtant des questions, qui d'ailleurs dépassent le Japon. Non seulement quant à l'adaptation elle-même, car l'apostolat a bien des exigences autres que celle-là et la grande tristesse restera toujours, selon le mot de Bernanos, que nous ne sommes pas des saints, *dimension* peu perçue et peu étudiée en sociologie. Mais aussi parce que certains axiomes semblent ici sous-tendre, trop facilement, le planning de la future adaptation: ambigüité et hésitation sur les idées de naturel (acquis) et surnaturel (gratuit) (203, 210, 217); peu de relief donné au fait de la nature pécheresse de l'homme, notion très peu japonaise mais pourtant partie essentielle de notre foi, par exemple en arrêtant telle citation conciliaire avant la mention du démon (261); citation sans critique de textes qui sembleraient réduire l'eucharistie à une pure valeur symbolique, ou donner pour la mission plus d'importance au développement qu'à l'évangélisation (319). L'examen demeure sociologique et méthodologique. C'est nécessaire, mais on laisse ainsi de côté le mystère de l'acceptation de la foi, qui est aussi l'acceptation *humble* de notre impuissance à nous sauver, de la nécessité du Rédempteur et de notre austère *devoir* de porter la croix. Les Japonais, lorsqu'ils qualifient le christianisme de *raide* ou *dur*, pensent sans doute plus à ces exigences-là qu'au manque d'adaptation. — Ceci n'empêche pas qu'on doit souligner le très grand mérite d'une telle étude, à la fois

documentée, pondérée et ouverte. Beaucoup tireront profit à en méditer les leçons, même hors du Japon.

Louvain/Rome

Joseph Masson, S.J.

Renouveau de l'Eglise et Nouvelles Eglises. Colloque sur la théologie africaine. Quatrième Semaine théologique de Kinshasa, organisée par la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium, 22-27 juillet 1968. Revue du Clergé africain / Mayidi, B.P. 6, Inkisi (Congo-Kinshasa) 1969; 203 p., FB 100

Die Vorträge sind alle bemerkenswert. Wenn man bedenkt, daß die Einpflanzung der Kirche im Kongo in einer kolonialen Ära erfolgte, durch Missionare, die Ordensleute, nicht Afrikaner und fast ausschließlich Belgier waren, in einem antiprotestantischen Geist, in einem Land ohne Infrastrukturen, so versteht man, daß diese Kirche heute eine neue Ausrichtung in eine neue Zukunft sucht. Das Hauptthema, die Frage nach einer afrikanischen Theologie, bleibt wiederum zu sehr im Apriori stecken, in prinzipiellen Forderungen (wobei dazu freilich auch wertvolle Beiträge stehen), statt zum Aposteriori, zu konkreten Ansätzen einer afrikanischen Theologie vorzustoßen. Nur zwei Vorträge tun diesen Schritt. LUFULUABO geht der wichtigen Frage um die traditionell-afrikanische und christliche Ehe nach (189—258; vgl. dazu seine Veröffentlichung: *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble*. Ed. St-Paul, B.P. 8505, Kinshasa, 115 p.), und führt auf den Spuren von VANDENBERGHE (*Orientalions Pastorales*, 1968) zu neuen Lösungsversuchen, indem man entgegen der klassischen Auffassung auch bei Christen die natürliche von der sakramentalen Ehe trennen könnte, so daß auch Christen legitim in der traditionellen Ehe leben, und wenn sich diese als stabil und fruchtbar erwiesen hat, als Krönung das Sakrament eingehen könnten. Die Frage wird damit noch nicht entschieden sein, aber die Notsituation in Afrika zwingt zu neuen, theologisch verantwortbaren Lösungen. Eine zweite ausgewogene Arbeit bietet KANYAMACHUMBI über die Ahnenverehrung (259—293). Er versucht eine große Ehrenrettung, ohne von einem Extrem ins andere zu fallen. Er schlägt u. a. vor, einen öffentlichen Feiertag zu Ehren aller großen Ahnen der Nation zu beantragen. Erwähnenswert ist, daß der protestantische Professor Y. FEENSTRA zwei Vorträge hielt: über das Adagium *Außerhalb der Kirche kein Heil* (54—64) und über die Notwendigkeit einheimischer theologischer Reflexion (294—301), wo er, nicht zu Unrecht, meint, man sollte nicht mit vielen Gründen eine afrikanische Theologie fordern, sondern einfach die theologische Reflexion vertiefen, wodurch man dann wohl zu einer afrikanischen Theologie käme.

Rom

Walbert Bühlmann OFMCap

Revista de Historia de América, n. 69 (enero-junio 1970), 278 p. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-Arzobispado 29, México 18, D. F.

Charles E. RONAN SJ (Loyola University, Chicago) veröffentlicht (p. 90—105) in englischer Übersetzung einen bisher kaum bekannten Brief des venezianischen Jesuiten CARLO ALBRIZZI (1733—1811), den dieser am 4. Mai 1756 an seinen Oberen in Venedig adressiert hat: *Carta de Carlo Albrizzi, S.J., Misionero en el Marañón*. In diesem Brief schildert ALBRIZZI seine zweijährige Reise, die ihn von Genua über Cadiz, die Kanarischen Inseln, Cartagena (Kolumbien), Porto-

belo, Cruces, Panamá, Guayaquil nach Quito führte. In einer (ebenfalls englisch abgefaßten) *Introduction* (p. 85—89) bietet RONAN einen ausführlichen Lebenslauf Albrizzis, der aufgrund von Archivforschungen in Rom und Madrid zusammengestellt wurde. Nach Vollendung seiner Studien in Quito, seiner Priesterweihe (1759 oder 1760) und dem ordensüblichen Tertiatsjahr hat Albrizzi seit 1761 in der Marañón-Mission unter den Cocamilla-Indianern in der Reduktion San Javier de Aguanos y Chacimuros am Huallaga-Fluß gewirkt. Aufgrund des Vertreibungsdekrets Karls III. (1767), von dem 2171 Jesuiten in Spanisch-Amerika und den Philippinen betroffen wurden, ist Albrizzi 1768 nach Venedig zurückgekehrt. 1773 wurde er als Seelsorger auf die Insel Tinos im Ägäischen Meer geschickt. Er kam im Mai 1773 dort an und widmete sich mit Feuereifer dem Studium des Griechischen. Sein Wirken auf Tinos sollte von kurzer Dauer sein; denn bereits im August 1773 erfolgte die Aufhebung des Jesuitenordens durch Klemens XIV. Bis zu seinem Tode (1811) lebte er im Hause seines Vaters in Venedig. Über sein Wirken während dieser rund vier Jahrzehnte ist nichts bekannt. Aus dem abgedruckten Brief und einer anderen Quelle geht hervor, daß ALBRIZZI in Spanisch-Amerika eine größere Veröffentlichung vorbereitet hatte (mit Abbildungen von Tieren, etc.), die er in Venedig drucken lassen wollte. RONAN erachtet es allerdings als zweifelhaft, ob die spanischen Behörden ihn bei der Vertreibung (über Pará [Brasilien] und Lissabon) das Manuskript haben mitnehmen lassen. "If extant, it still awaits discovery", so beschließt RONAN seine *Introduction*.

Aus den zahlreichen ausführlichen Rezensionen, die der Band bietet (139—195), sei eine für die Missionsgeschichte Spanisch-Amerikas bedeutende Veröffentlichung hervorgehoben (p. 155—158), die der *Concejo Municipal del Distrito Federal de Caracas* anlässlich der vierten Jahrhundertfeier der Gründung der venezolanischen Hauptstadt 1968 herausgebracht hat: *El Libro parroquial más antiguo de Caracas* (XXIII-225 p.).

Münster

Werner Promper

Rzpekowski, Horst, SVD: *Thomas von Aquin und Japan*. Versuch einer Begegnung (= Studia Instituti Missiologici S.V.D., 9). Steyler Verlag / St. Augustin 1967; 75 S.

Wenn man bedenkt, daß Vf. sich die Materie der Arbeit gleichsam im Blindflug erarbeiten mußte, ohne Kenntnis der Sprache, angewiesen auf die vielfältigen und doch recht unterschiedlichen Zweitveröffentlichungen, verdient er nur volles Lob. Angesichts der vorliegenden Thematik erinnert sich Rez. an ein erstes Gespräch, das er kurz nach seiner Ankunft in Japan 1956 mit einem der gebildetsten japanischen Priester führte. Ich wußte um sein Interesse an Thomas und fragte ihn damals, ob Thomas überhaupt in Japan von Interesse sei. Er antwortete mir damals in Englisch oder Deutsch: „Das ist nicht die Frage, — sie brauchen ihn auf jeden Fall.“ Dieser Priester, SAWADA, war noch sehr mit IWASHITA, dem frühverstorbenen, aber wohl gebildetsten japanischen Priester der Neuzeit, befreundet gewesen. Aus dem Kreis um ihn stammt der vom Vf. zitierte MATSUMOTO (46f). Außer den Kyotoer Thomasstudien um P. POULIOT gibt und gab es auch eine sehr lebendige Studiengruppe in Tokyo, die sich noch heute regelmäßig mit P. SIEMES an der Sophia-Universität trifft. All diese Studien aber rühren irgendwie aus der Iwashita-Zeit her. Man müßte daher auch prüfen, wer der Schüler BERNHARTS war und aus welchem Kreise er stammte (15). Es gibt ja auch eine kurze Stellungnahme zu Thomas in der Gesamtausgabe

Nishidas. Dieser erwähnt dort, daß er für die Kaiserliche Universität in Kyoto die Leonina angeschafft habe, gibt aber dann nicht Thomas, sondern Augustinus seinen Vorzug (vgl. die japanische Gesamtausgabe, Bd. 12, 204—206). P. LOUIS (nicht Loius [17]) ist insofern nicht richtig plaziert, als er nicht in Japan, sondern auf Okinawa wirkt; es gibt in Japan selbst keine Kapuziner.

Vf. versucht von Thomas her eine philosophische und eine theologische Begegnung. Im ersten Teil geht es ihm um die Frage einer gemeinsamen Logik sowie um den Einwand, das östliche Denken ersetze den Seinsbegriff durch einen Nichtsbegriff. Was über die Logik der Japaner gesagt wird, bzw. die Bestreitung ihrer Unlogik ist richtig. Es ist eben doch stets die Frage, was die Norm der *Richtigkeit* einer Logik abgibt. Wenn man bedenkt, daß auch die griechische Logik geschichtlich geworden ist und in diesem Sinne selbst ebenso geschichtlich ist wie die östliche, wird man von selbst vorsichtig urteilen. Was Vf. zur Neuauflage des im Osten bereits klassisch zu nennenden Werkes von H. NAKAMURA, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, sagt (24), stimmt. Das Buch hat bislang überhaupt noch zu wenig Beachtung gefunden in der westlichen Wissenschaft. Was L. ABEGG schreibt (27f), ist phänomenologisch natürlich richtig beobachtet. Nur ist die Frage: „Was mußte logischerweise geschehen?“ anfechtbar, da sie Standpunktssache ist. Die vorsichtige Kritik des Vf. ist in ihrer Richtung sachgerecht. Die Beschreibung der „dreifachen Begegnung auf denkerischem Wege“ (32ff), des Bilddenkens, Kreisdenkens, Formaldenkens, ist brauchbar. Ob „die Denkform des Kreises als ganz persönliche Leistung Leisegangs“ (35) angesprochen werden kann, ist etwas zweifelhaft. Schließlich hat das lineare und zirkuläre Denken es, wie auch Vf. andeutet, auch mit der Zeitauffassung zu tun; das aber geht in die Zeit der Klassik zurück. Hinsichtlich des Formaldenkens, zumal zum Thema „Syllogismus“ ließe sich noch vieles Anregende bei NAKAMURA finden, vor allem wenn man auch das Indische mitbeachtet.

Die Verhältnisbestimmung von Nichts und Sein gehört wohl zu den schwierigsten, die es gibt. Der Versuch, HEIDEGGER zur Vermittlung heranzuziehen, ist berechtigt. Ob jedoch die strengen Vertreter der aufgeworfenen Fragen in Kyoto mit dem Gesagten zufrieden sind, ist schwer zu sagen. Ob sie sich verstanden fühlen können, — ich weiß es nicht. Zustimmung wird auf jeden Fall die Feststellung finden, daß das Nichts, wie es hier gemeint ist, keinen Gegenbegriff zum Sein darstellt (50). Tatsächlich kommt der Begriff der *Leere* der anvisierten Wirklichkeit viel näher (50f); er wird auch von K. NISHITANI vor allem gebraucht. Wichtiger als HEIDEGGERS Vermittlung dürfte uns aber heute die Vermittlung NAGARJUNAS, dessen Wirkungen sich von Südbindien aus nach Osten und Westen fortgesetzt haben dürften, sein (vgl. dazu als Hinführung K. JASPERS, *Die großen Philosophen*, Bd. I [München 1957] 934—956).

Im zweiten Teil über eine theologische Begegnung sucht Vf. einen Zugang über die Meditationstheologie, die Negationstheologie und die Symboltheologie. Die dort angesprochenen Themen dürften ebenso wie die Grundbegriffe Meditation, Symbol und das Verhältnis von Natur und Übernatur auch in Zukunft noch eingehend die Theologie beschäftigen. Auf der japanischen Seite sieht Vf. in der Theologie des Schmerzes Gottes von K. KITAMORI ein Stück eigenständiger japanischer Theologie. Kitamori hat in ihr einen Beitrag Japans zur christlichen Theologie zu leisten versucht. Als Versuch wird man ihn ernst nehmen, auch wenn man ihn kaum als gelungen ansehen wird (vgl. das Schlußurteil des Vf. S. 68). — In seinen abschließenden Bemerkungen bejaht Vf. trotz allem die Möglichkeit eines Dialogs. Vielleicht hätte auf Folgendes noch hinge-

wiesen werden können: Für den östlichen Menschen und sicher für den Japaner ist weniger eine Aussage oder ein System bedeutsam, es sind vielmehr Gestalten, Menschen, die ihr Leben gemeistert haben. Was sie in ihrem Lebensvollzug und ihrem Gedankengut zu sagen haben, ist bedeutsam auf Grund der Begegnung mit ihrer Person. Das gilt auch für die Person und den Anspruch Christi, ebenso für den Zugang zu den Gestalten, die ihm gefolgt sind. Hier liegt wohl auch der eigentliche Ansatzpunkt zur Gestalt des Thomas. Übrigens war es ja Thomas selbst, der seine Theologie am Ende „Spreu“ nannte gegenüber dem, was er selbst erleben durfte (53). Hier aber bahnt sich wirklich ein Verständnis an.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

Das heidnische und christliche Slaventum. Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati. II/1: Das heidnische Slaventum, 173 p., Abb., Tafeln, DM 32,—; II/2: Das christliche Slaventum, 205 p., DM 38,— (= Annales Instituti Slavici, 5—6). Harrassowitz/Wiesbaden 1969/70

Le deuxième congrès international organisé par l'Institut slave de Salzbourg et Ratisbonne se tint dans la première de ces deux villes germaniques qui comptèrent parmi les principales évangélisatrices de leurs voisins orientaux. L'assemblée réunissait les spécialistes les plus réputés, dont beaucoup venus de pays socialistes (sauf l'U.R.S.S.). Des deux volumes d'actes, l'un est consacré à la période pré-chrétienne et l'autre aux premiers siècles de la mission cyrillo-méthodienne. Paganisme et christianisme ne sauraient pourtant être ici opposés de façon exclusive, et l'un des mérites du congrès nous semble précisément avoir été de souligner, plus nettement qu'auparavant, la symbiose de ces deux éléments et leur union indissociable. L'histoire missionnaire trouvera donc une matière et un intérêt presque égaux dans les deux volumes. Le premier éclaire, par des méthodes ressortissant surtout à l'archéologie et à la linguistique, des domaines aussi divers que ceux de la civilisation matérielle, de l'anthroponymie, de la poésie et des légendes populaires. Le second contribue à l'histoire de certaines missions particulières, comme celle de la région de Meïßen, mais il fournit aussi des aperçus plus larges, concernant, par exemple, l'origine et le symbolisme de l'alphabet glagolitique. Une double tendance nous a frappé dans plusieurs des études consacrées à l'évangélisation des Slaves. D'une part, on insiste toujours plus sur l'importance des éléments de christianisation antérieurs aux missions historiques et aux conversions officielles. D'autre part, on rend plus volontiers justice à la composante originelle occidentale, germanique ou latine, de ces missions, facteur dont les effets devaient disparaître par la suite sous l'influence byzantine: ce son nouveau a une résonance heureusement œcuménique.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

Stirnemann, H. (Hrsg.): *Ökumenische Erneuerung in der Mission* (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol., 4). Paulus/Fribourg 1970; 102 p., F 9,30

Ce volume donne le texte intégral des rapports présentés à la VII^e *Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche* (15—18 juillet 1969), organisée à la fois par l'Institut d'Etudes Oecuméniques et le Secrétariat du Conseil Missionnaire

Catholique Suisse. De plus, il offre un texte du P. RICKENBACH, O.F.M.Cap. — Les deux premiers rapports proviennent du luthérien, prof. PETER BEYERHAUS, qui enseigne la missiologie et l'œcuménisme à l'université de Tübingen. Le premier a comme sujet «Mission et Unité» (p. 9—24) et fait l'exposé des idées provenant de diverses sources sur les relations entre Mission et Unité ecclésiale, spécialement à propos des perspectives d'intégration de l'ancien *International Missionary Council* dans le *Conseil Oecuménique des Eglises*, réalisée en 1961 à New Delhi. Le second traite de la «Tension actuelle sur l'idée de Mission entre les milieux œcuméniques et les évangélistes», et contient une étude particulièrement bien documentée sur les orientations prises par le Département des Missions et de l'Évangélisation du Conseil Oecuménique de Genève, orientations que ne peuvent suivre, non seulement les Fondamentalistes (Evangelicals) mais même un bon nombre d'Eglises et de dénominations traditionnelles, et qui semblent devoir condamner cette Division de Genève à un isolement croissant, du moins pratique, si dans un prochain avenir n'intervient pas un redressement inspiré d'une théologie missionnaire plus valable. BEYERHAUS remarque d'ailleurs en terminant, à propos de la notion spécifique de l'activité missionnaire telle qu'exposée par l'Eglise catholique dans le Décret *Ad Gentes* (n. 6): «Il s'agit là en fait de l'idée de Mission, que la Mission chrétienne depuis l'époque de Paul, l'Apôtre des Nations, tout au moins jusqu'à la deuxième assemblée mondiale œcuménique d'Evanston en 1954, a eu unanimement dans toutes les Confessions» (p. 44). — Le Dr. Ed. Wildbolz offre ensuite, à propos du thème «Le Christ, Homme pour les autres; l'Eglise pour les autres», diverses considérations sur les sens valides selon lesquels on pourrait entendre ces expressions, surtout la seconde, employée depuis Uppsala dans les milieux œcuméniques de Genève (p. 45—60). — Le rapport qui fut présenté à la Semaine de Fribourg par le P. IVO AUF DER MAUR, O.S.B., sur «Les déclarations du Concile Vatican II sur la Mission et l'œcuménisme» (p. 81—102) ne fait que rappeler, pour les catholiques, des choses déjà bien connues, mais constitue une belle présentation pour les frères désunis. Certaines affirmations pourtant auraient pu être nuancées davantage, par exemple lorsqu'il est dit, comme commentaire d'*Ad Gentes*, que «les (chrétiens) non catholiques ne doivent pas être considérés comme objet de la Mission» (p. 90); en fait, selon ce Décret, même des collectivités régionales largement catholiques peuvent être objet d'activité missionnaire (cf. AG 6, note 37 sur certaines parties de l'Amérique Latine), a fortiori certaines régions chrétiennes non catholiques, toutes celles précisément qui n'ont pas d'Eglise particulière catholique suffisamment implantée. Ces cas restent cependant, de soi, anormaux, comme il est anormal qu'existent des collectivités chrétiennes qui ne soient pas catholiques, si bien que l'objet typique de l'action missionnaire reste le monde non chrétien, qu'il faut évangéliser et chez qui il s'agit d'implanter des Eglises particulières nouvelles; et c'est cet objet typique qui constitue l'activité missionnaire au sens fort et normal. Ajoutons que de leur côté les protestants s'emploient à une action qualifiée de missionnaire également dans des contrées en forte majorité catholiques. — Quant à la contribution du P. RICKENBACH, déjà publiée en 1969 dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, elle a comme titre «Renouveau dans la Mission» et examine successivement, à propos du rapport de la section II d'Uppsala 1968 (p. 61—80), la genèse de ce rapport, ses points saillants parmi lesquels la façon d'entendre l'idée de Mission, avec une discussion sur ce concept nouveau qui a déjà fait l'objet de nombreuses critiques

Rome

André Seumoï, O.M.I.

Wirth, Benedicta, CRSA: *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas* (= Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität, 13). Aschendorff / Münster 1968; 78 S., DM 6,—

This article (first published: ZMR 1967, 105—132, 209—231, 320—339) is, to a great extent, an historical study on the relation between Western politics and Christian mission in China in the second half of the 19th century. Its aim is to define the place of the latter in the general policies of Western Powers toward China. The author begins her inquiry by reviewing the numerous complaints the Chinese have made about the Christian mission. The chief charge, she affirms, is one of conspiracy with imperialism. She goes on, then, to seek a ground on which mission and imperialism could possibly concur. She finds it in their shared sense of responsibility toward mankind. In fact, she quoted a statement of J. CHASTENET: "La race supérieure ne conquiert pas pour le plaisir, dans le dessein d'exploiter le faible, mais bien pour le civiliser et l'élever jusqu'à elle." She believes that the missionaries of the 19th century saw the expansion of Western civilization as a sure means of christianisation. — It is with such an outlook that she sets out to examine successively the missionary and imperialistic activities of four Western Powers: France, England, the United States of America, Germany. Hence she draws the following conclusions: Of the four nations in question only France pursued a well-defined mission policy, namely that of "claiming the missions for political purposes or vice versa politics for missionary purposes". As to the others, their behaviour in certain cases, such as the *missionary incidents*, is to be explained rather by political opportunism than by any well-defined mission policy. On the other hand, she recognizes in the missionaries of all four nations children of their times, imbued as they were with "nationalism, patriotism, Europeaism, Americanism". — The article is well documented and prefaced by five pages of bibliography. The author might have included P. A. COHEN's excellent study: *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism, 1860—1870* (Cambridge, Mass. 1963). The opinion of Paul A. COHEN is more favorable to the missionaries.

Rome

Joseph Shih, S.J.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Beyerhaus, Peter u. a. (Hrsg.): *Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika* (= Weltmission heute, 33/34). Ev. Missionsverlag/Stuttgart 1967; 72 S., DM 3,80

Die meisten Mitarbeiter dieser Broschüre haben sich bereits mit der Frage der messianischen Bewegung in Süd-Afrika beschäftigt. Das hat den Vorteil eigener Erfahrung, aber auch den Nachteil, daß mehrere Autoren nur Auszüge aus früheren größeren Publikationen bieten. — Man spricht von nativistischen, Wiedererweckungs-, vitalistischen und messianischen Bewegungen. Dies sind keine Synonyme, sondern Nuancierungen mit eigenem Ausgangspunkt und eigener Zielsetzung. In dieser Broschüre wird die messianische Bewegung behandelt. Man versteht darunter eine Gruppe, in der „ein Prophet oder eine dynamische Führer-Gestalt im Bewußtsein und Glauben der Anhänger zum

Mittler, zum Ersatz-Erlöser wird und als alleiniges Haupt der Kirche Heil spendet“ (40). Man bemüht sich nicht um eine vollständige Darstellung der Fakten, da darüber genügend Literatur vorhanden ist; auch beschränkt man sich in der Wiedergabe der Hintergründe auf konfessionsmorphologische, sozialpolitische, sozialpsychologische, religionskundliche oder theologische, aber man stellt sich hauptsächlich eine missionarische Aufgabe. Die messianische Bewegung ist ja nicht an erster Stelle aus der heidnischen Stammesgemeinschaft und ihrer religiösen Vorstellungswelt (in denen sie zwar einen Nährboden findet), sondern aus den christlichen Kirchen selbst herausgewachsen; es sind zum größten Teil sektiererische Strömungen. Es erhebt sich die Frage, warum die Anhänger die christliche Gemeinschaft verlassen haben. Wurden sie vielleicht enttäuscht in ihrem Verlangen, dem afrikanischen Christentum eine eigene kirchliche Gestaltung zu verleihen? Empfinden sie beim sozialen Umbruch in ihrer Kirchenmitgliedschaft eine gewisse Erstarrung? Waren auch der Paternalismus der Missionare und ihre dogmatische, liturgische und sozial-ethische Starrheit schuld daran, weil sie diese Formen von der abendländischen Heimatkirche unverändert in die Missionsländer überpflanzten? Jedenfalls hat die Verkündigung des Evangeliums in diesen Kreisen nicht die richtige Resonanz erfahren, und diese Tatsache fordert eine Gewissenserforschung und eine ernsthafte Selbstkritik seitens der Missionskirche. Das große Problem ist dabei, daß es sich nicht mehr ausschließlich um Erstverkündigung für Nichtchristen handelt, sondern um eine Neu-Konfrontierung und Wiedergewinnung bereits christlicher, aber abseits stehender Gemeinschaften. Das ist eine wichtige, aber schwierige Sache.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Castelli, Enrico (éd.): *Le mythe de la peine*. Actes du colloque organisé par le Centre d'études humanistes et par l'Institut international d'études philosophiques de Rome (Rome, 7-12 janvier 1967). Aubier-Montaigne/Paris 1967; 482 p.

Auf diesem Symposium bemühten sich Philosophen, Theologen und Religionswissenschaftler verschiedener Tendenz und Glaubensgemeinschaft, den Mythos der Strafe in ihrem Verhältnis zur Schuld zu erforschen. In der Einführung erörtert E. CASTELLI den theologischen, ontologischen und reflexiv-kritischen Aspekt des Problems (13—21). Über die Angaben der Religionswissenschaft im allgemeinen informiert M. VERENO: Strafe als Ritus (283—296). Über die Auffassung der Religionen von Schuld und Strafe geben folgende Beiträge Auskunft: Hinduismus (R. PANIKKAR, 65—88), griechische Religion (K. KERÉNYI, 121—133), Judentum (G. SCHOLEM, 135—146), Erbsünde im NT (S. LYONNET, 101—108), Islam (H. HANAFI, 165—184). Die anderen Beiträge befassen sich mit den theologischen Aspekten des Problems und den philosophischen und religionsphilosophischen Fragen, die damit zusammenhängen. — Eine besonders zu beachtende „Interpretation des Mythos der Strafe“ stellt der Beitrag von P. RICŒUR dar (23—42). Er analysiert die Aporien unseres Begriffs von Strafe: die Rationalität der Strafe, den gleichzeitig rationalen und mythischen Charakter der Sühne, die Aporie des Strafrechts, das sich die Strafe zu rationalisieren bemüht, indem es sie aber ihres Fundaments, des Mythos der Sühne, beraubt, und endlich die Aporie der Theologie der Strafe, die sich in der juristischen Kodifizierung des Sakralen ausdrückt. Nach der Darstellung dieser Aporien, versucht Ricœur den Mythos der Strafe einer rationalen Analyse zu unterziehen,

indem er sich auf HEGELS *Grundlinien der Philosophie des Rechts* stützt. Aber diese Analyse des Mythos soll eine neue Interpretation seines Inhalts ermöglichen. Die Interpretation, die Ricœur vorlegt, besteht darin, die Strafe, die Sühne nicht mehr als etwas Aktuelles anzusehen, denn die Erlösung Christi hat uns ja von der Notwendigkeit der Sühne befreit. Die Logik der Äquivalenz zwischen Sünde und Sühne ist durch die Überfälle der Gnade Christi gebrochen (vgl. R 5, 12—21). So bleibt der Mythos der Strafe als Erinnerung an die vergangene Epoche der Sünde und des Zornes, während wir nun in der Epoche leben, in der „jetzt ohne Zutun des Gesetzes Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden ist“ (R 3, 21). — Das ist eine neue Auslegung des Römerbriefes in Weiterführung des Lutherschen *simul justus et peccator*, die wenigstens das Interesse der Theologen verdient.

Beirut/Münster

Adel-Théodore Khoury MSP

Delekat, Lienhard: *Phönizier in Amerika*. Die Echtheit der 1873 bekanntgewordenen kanaaniischen (altsidonischen) Inschrift aus Paraíba in Brasilien nachgewiesen (= Bonner Biblische Beiträge, 32). Hanstein/Bonn 1969; IX + 58 S.

Der Untertitel der Arbeit gibt zur Genüge zu erkennen, daß Vf. die Echtheit der 1873 bekanntgewordenen angeblich altsidonischen Inschrift aus Paraíba in Brasilien verteidigt. Diese Inschrift berichtet über zwölf Männer und drei Frauen, die von Eziongeber aus nach Südamerika gefahren sein sollen. — Im Anschluß an C. H. Gordon ist Vf. der Meinung, daß altkanaaniische Besonderheiten der Sprache, die einem Fälscher der letzten Jahrhunderte nicht bekannt gewesen sein können, die Echtheit der Inschrift beweisen. — Der neue Versuch des Vf. wird kaum geeignet sein, die allgemeine Ablehnung der als Nachwerk angesehenen Inschrift zu ändern.

Münster

Oswald Loretz

Dumoulin, Heinrich, SJ (Ed.): *Buddhismus der Gegenwart*. Herder/Freiburg 1970; 232 p., DM 39,—

This book, edited by the famous Jesuit scholar of Sophia University in Tokyo, is announced as a "standard work". The list of contributing authors is impressive: HEINZ BECKERT, ERNST BENZ, H. DUMOULIN, ANTHONY FERNANDO, ADELE M. FISKE, HELMUT HOFFMANN, JOSEPH M. KITAGAWA, HAJIME NAKAMURA, YVES RAGUIN, FRANK REYNOLDS, DONALD K. SWEARER, VU DUY-TU and H. WELCH. The intent of this team effort is epoch-making: a study of Buddhism, not as belonging to past history, the cultural background of many Asian peoples or an instrument of personal discipline, but a present reality "fighting for its place in society and confronting the changed cultural conditions" (p. 7). — In the short period of their collaboration, however, the authors have not been able to produce the intended "systematic study of modernization in Buddhism", and so they have had to content themselves provisionally with a "phenomenological description" of this modernization process. Nevertheless it can still be considered rather revolutionary. ROBERT BELLAH's valuable book on *Religion and Progress in Modern Asia* (New York, 1965) represented a different viewpoint: not a modernization of religion itself but religion as a cultural motivation to progress. — The book deals mainly with the reform movement which can be seen in the Buddhism of nearly all Asian countries since the end of the 19th

century and of which DUMOULIN says: "Two significant facts are common to the totality of Buddhism: firstly, that the reform movement was triggered everywhere by an impulse from the West; and secondly, that Buddhism, its stagnation notwithstanding, possessed enough vitality to react to these renovatory impulses" (p. 37—38). — In order to make the book more readily accessible for non-specialists, a first chapter, *The Fundamental Doctrines of Buddhism*, was inserted. Written by one of the leading Japanese scholars of Buddhism, HAJIME NAKAMURA, it is a very valuable description of the Buddhist world of ideas. However, it may be doubted whether its disregard of *concrete* Buddhist life allows it to be the ideal preparation for the following chapters. — Chapter two, *Theravada Buddhism in Ceylon, South-East Asia and India*, might well be the most enlightening chapter for most readers. It shows concretely that, "Theravada Buddhism was not at all a world-fleeing religion of monks, as it is usually represented, but an all-pervading religious culture which drew aristocrats and farmers, monks and laymen, into a world of common thought and activity" (p. 42). — From the third chapter, *Mahayana Buddhism in East Asia and Tibet*, it may be permitted to single out H. DUMOULIN's article: *Buddhism in Modern Japan*. Of its 60 pages, 34 are given to a general survey of "modern folk religions of Buddhist origin", and rightly so, because "the efforts towards modernization of traditional Buddhism do indeed prove the vitality of traditional Buddhism but are, after all, small in comparison with the endeavors of the new religions" (p. 151). In general, this modernization is characterized by: a humanistic reinterpretation of Buddhism with a stress on its scientific character, an effort to provide lay people with a suitable religious motivation for their daily lives and a sense of responsibility for the social life of humanity. DUMOULIN doubts that Buddhism in Japan will ever again be able to play the role of a popular religion; on the other hand, he does not believe those prophets who declare its death. He expects Buddhism to remain vitally active as a religious community of limited dimensions. — In chapter four, ERNST BENZ treats Buddhism in the modern world: the history of its propagation in America and Europe and the reasons for its present rapid spread. — A must for anybody interested in living Buddhism.

Tokyo

Jan Van Bragt, C.I.C.M.

∞ Dumoulin, Heinrich, SJ: *Christlicher Dialog mit Asien*. Hueber/München 1970; 110 p., DM 6,—

In the first chapter, *The Preparation of the West for the Dialogue with Asia*, DUMOULIN advances the thesis of the mutual complementarity of Eastern and Western cultures — is not this the only sound basis for dialogue? — and then goes on to show in which points the West has to be complimented and corrected by the East: "Quiet and meditation, (concrete experience of) the human totality of spirit and body, the intuitive approach to truth which touches the mystery of reality" (p. 26) and further "sympathy with nature" (p. 27). We cannot consider this a complete catalogue, but DUMOULIN's points are well taken in their timeliness and they certainly give substance to his thesis of complementarity. In this connection, we cannot but underwrite whole-heartedly the threefold reproach (directed at old Europe) of isolationist, fear-inspired and materialistic lack of interest in things Asian (p. 98—100). — Interesting also is the author's stress on the "providentially fortuitous" fact that "Christian theology is right now rediscovering fundamental human values and attitudes which it lost sight

of for centuries but which have always been at home in Asia" (p. 14—15; cf. p. 25—26). It is carefully pointed out that these values are present in the Bible and thus, by inference, that "the study of Buddhism can contribute to a more universal and deeper self-understanding of Christianity" (Preface). — The second chapter, Dialogue with Buddhism, endeavors to define the aim of the dialogue. I am happy to note that this is seen, not only as cooperation in social activities but, in the first place, as mutual understanding and cross-fertilization. An evaluation of the real attitude of the Buddhist partner (especially in Japan) is also attempted. — The final chapter discusses the relationship between Mission and Dialogue. The importance of this dialogue is strongly emphasized throughout the book (e. g. p. 9: "The East-West dialogue belongs to the decisive events of our era"; cf. also p. 34 and 71), but this does not lead to a depreciation of the traditional idea of mission. On the contrary, it is clearly stipulated how dialogue and mission need one another. — One can also find in this book an evaluation of TEILHARD's vision from the point of view of this dialogue (p. 28—33), a report of the Zen-Christian seminar which took place in Oisa in the spring of 1969 (p. 46—62), and a number of *theses* (p. 15, 30, 36, 40, 64, 68), succinct statements of the author's opinions which could form fruitful points of departure for further discussion.

Tokyo

Jan Van Bragt, C.I.C.M.

Enomiya-Lassalle, H. M., SJ: *Zen-Meditation für Christen*. Barth/Weilheim 1969; 209 p., DM 16,—

The author, a Jesuit missionary in Japan since 1929, has himself been practicing Zen intensively for many years and his professed aim is "to find a synthesis of the two ways of Zen and Christian meditation" (p. 49). The question treated in this volume is: "How can we transform Zazen into a Christian meditation without robbing it of its essential character?" (p. 185). With this in mind, the common points as well as the differences between the two are examined in a very illuminating way. — Many may find fault with some of the author's theoretical considerations (e. g. on the connection of discursive reasoning and corporeity, pp. 32—33 and 73—74), but especially convincing are his reasons for looking to Zen in search of a remedy for the deficiencies in the contemporary Christian life of prayer and faith: separation of theology and faith, mysticism pushed into the background, lack of proper methods for meditation, excessive stress on *object* meditation (cf. p. 20—21, 41—47, 58—60, 89—91, 104, 165). — It remains to be seen whether the "profound desire for faith experience and mysticism" which the author discovers in our present times (p. 91—95) really touches the deepest layers of our civilization, but his efforts to help this movement along are certainly praiseworthy. — If I may add two rather insignificant remarks: this reviewer, being *Flemish* himself, does not like having his compatriot, Ruysbroeck, called a "Dutch mystic" (p. 121); and, although Bonaventura was surely a holy man, this does not make his writings "holy scriptures" (p. 96).

Tokyo

Jan Van Bragt, C.I.C.M.

Govinda, Angarika: *Der Weg der weißen Wolken.* Erlebnisse eines buddhistischen Pilgers in Tibet. Rascher/Zürich 1969; 456 p., DM 36,—

L'auteur de ce volume est un Européen passé au Bouddhisme, dont il parle avec la flamme et l'admiration d'un converti. C'est plus précisément avec le bouddhisme tibétain qu'il a eu à faire. On peut citer de lui trois publications principales: *Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie*; *Grundlagen tibetischer Mystik*; et ce volume-ci, qui relate des expériences spirituelles que ANAGARIKA GOVINDA a éprouvées lui-même ou rencontrées sur son chemin durant de longs voyages et de longues années; il nous met au contact de formes bouddhistes moins connues et moins classiques que celles de Ceylan ou du Japon.

Le lecteur suit l'auteur sur des routes pittoresques et mystérieuses, décrites avec l'acuité de vision d'un peintre et la force d'évocation d'une brillante et très sensible nature. La «jaquette» du volume affirme que le Lama joint à l'*Einfühlungsvermögen* de l'homme religieux le don d'observation objective du chercheur. Toutefois l'occidental, bouddhisant mais moins facilement convaincu, se demandera parfois jusqu'à quel point l'expérience réelle ne se confond pas avec la construction imaginative, sur le moment ou plus tard, dans certains récits de ce volume. Mais cette élaboration elle-même fait sans nul doute partie du témoignage que le Lama veut nous livrer, et nous avons donc à en tenir compte avec intérêt. — Le lecteur non spécialisé pourra, en lisant ce livre, entrer dans un monde nouveau qui lui paraîtra certes assez étrange; le spécialiste des religions joindra utilement ce témoignage à celui des quelques tibétains de naissance qui ont écrit durant ces dernières années sur leur religion.

Louvain

A. Servais

Gusinde, Martin, SVD: *Von gelben und schwarzen Buschmännern.* Eine untergehende Altkultur im Süden Afrikas. Akad. Druck- und Verlagsanstalt/Graz 1966; VI + 227 S., DM 44,—

MARTIN GUSINDE († 1969) legt die Ergebnisse seiner Untersuchungen und seiner persönlichen Feldforschungen in Südafrika aus den Jahren 1950 und 1953 vor. Die Stämme, die er auf diesen Reisen besucht hat, unterscheidet er als gelbe und schwarze Buschmänner. Die gelben sind die *!Kung*; von ihnen handelt der erste Teil, und zwar im wesentlichen von ihrem religiösen Kulturgut. Die schwarzen Buschmänner, mit denen sich der zweite Teil beschäftigt, sind zwar ihrer anthropologischen Basis nach auch Buschmänner, aber rassisch mit verschiedenen ihnen benachbarten Bantustämmen gemischt, von denen sie auch kulturell viel übernommen haben. Es handelt sich um zwei Völkchen. Die *Hukwe*, die wirtschaftlich gesehen ein Zwischenstadium zwischen einer nomadisch-sammlerischen und einer sesshaft-bäuerlichen Lebensweise vertreten, woraus sich eine Art von Transhumanz ergeben hat. Das andere Volk sind die *Kanikwe*, die wegen ihrer Wirtschaftsform als Fischer auch Wasser-Buschmänner genannt werden. — Von diesen schwarzen Buschmännern stellt GUSINDE nicht nur die Religion dar, er gibt eine zusammenfassende Beschreibung ihrer gesamten Kultur. Das ist sehr verdienstlich, da über die beiden in Betracht kommenden Stämme bisher nur äußerst dürftige Berichte vorlagen. In seiner Eigenschaft als physischer Anthropologe bringt G. auch die Ergebnisse der anthropologischen Messungen, die er bei diesen Stämmen vornehmen konnte.

Der religionsgeschichtliche Wert des Buches muß vor allem in den Ausführungen über die Religion, in erster Linie über die Hochgottidee der Buschmänner gesehen werden. WILHELM SCHMIDT hatte seinerzeit in der ihm eigenen gründlichen Weise die bis 1933 darüber vorliegenden Berichte im 4. Bd. seines Werkes *Ursprung der Gottesidee* analysiert. Hier knüpft nun GUSINDE an und bringt zunächst in kurzer Zusammenfassung die Ergebnisse der seit 1933 stattgefundenen Forschungen. Im Anschluß daran vergleicht er damit seine eigenen Erkundigungen und Beobachtungen bei der von ihm besuchten nordwestlichen Gruppe der *!Kung*, die er als diejenige Gruppe ansieht, die am wenigsten fremden Kultureinflüssen unterworfen war und die darum am besten das ursprüngliche Kulturgut der Buschmänner bewahrt hat.

Wenn G. in diesem Buch von Religion spricht, dann versteht er darunter etwas, was man gewöhnlich für einen bestimmten Aspekt des größeren Phänomens Religion ansieht, nämlich „die Anerkennung eines persönlichen, außersinnlichen Wesens, zu welchem jeder Mensch in einem untergeordneten, unentwinnbaren Verhältnis steht — was man als die ‚subjektive Religion‘ bezeichnen könnte. Daneben ist als ‚Religion im objektiven Sinne‘ jedwede Betätigung zu verstehen, bei welcher jene Abhängigkeit offensichtlich gemacht und aus Überzeugung zum Ausdruck gebracht wird“ nämlich Gebete und Gesänge, Opfer und Zeremonien jedweder Form (56). — Diese Religion, die also in der übersinnlichen Welt nur ein Höchstes Wesen kennt und verehrt, ist nach Gusinde die ursprüngliche Religion der Buschmänner. Er schließt also zunächst aus ihr alles das aus, was sich an magischen Praktiken bei den Buschmännern findet, Dinge, die auch wirklich nicht in den Bereich der eigentlichen Religion gehören. G. schließt aber aus der ursprünglichen Buschmannreligion auch alles aus, was sich an jenseitigen und diesseitigen Zwischen- und Mittlerwesen in dieser Religion findet, Phänomene, die vielleicht in keiner Religion fehlen. Er ist überzeugt, daß alles, was sich davon bei den Buschmännern feststellen läßt, von außen her zu ihnen gekommen ist. — Zur eigentlichen Buschmannreligion gehören also nach ihm keinerlei Vorstellungen von einem Heilbringer-Gottmenschen, von einem mythischen Urvater, von einer Mittlerschaft der Ahnen, von einem in Tierform sich offenbarenden höheren Wesen, von einem neben dem guten existierenden bösen Prinzip, von einer religiösen Bedeutung der Gestirne, von einer notwendigen Vermittlung zur übernatürlichen Welt durch das Amt eines Priesters oder Schamanen. Auch die soziale Bedeutung dieser Buschmannreligion ist sehr gering, sie ist im wesentlichen eine persönliche Beziehung des Individuums zu seinem Gott, Kultmysterien sind darum auch nicht vorhanden.

Damit, so kann man sagen, fügt G. die Religion der Buschmänner durchaus in das Gesamtbild ihrer unkomplizierten Kultur. Sie repräsentiert, so gesehen, eine Religion, die wir als „natürliche“ bezeichnen können, d. h. eine Religion, die sich offenbar aus einer Grunderfahrung der menschlichen Natur ableitet und die darum wohl an der Basis aller Religionen liegt.

Religionen, die sich ableiten aus der Idee von der Notwendigkeit einer Erlösung und im Zusammenhang damit einer Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen, gehen auf einen Mythos zurück, der sich auf eine Offenbarung, eine Hierophanie, beruft. Das sind die eigentlich übernatürlichen Religionen. — Es gibt bei den Buschmännern ein paar Namen, die als Bezeichnung für ein Höchstes Wesen gelten könnten. G. nimmt dafür das Wort //gawa in Anspruch. Den Glauben an //gawa und seine Verehrung durch Gebet und Primitivopfer betrachtet G. als den Inhalt der ursprünglichen Buschmannreligion, und seine Analysen laufen darauf hinaus, daß //gawa durchaus ein Höchstes Wesen im Sinne von

Wilhelm Schmidt darstellt und daß zugleich alles andere religiöse Kulturgut der Buschmänner übernommenes Fremdgut ist. — Angesichts der Tatsache allerdings, die G. anführt, daß //g^{au} auch die menschliche Seele und die Mehrzahl des Wortes die Totenseelen bezeichnet, bleibt die Frage offen, ob //g^{au} nicht doch ursprünglich ein Kollektivum aus den Totenseelen oder ein mythischer Ahnvater ist, was in Afrika keineswegs überraschen würde. — Es kommt noch hinzu, daß //g^{au} auch die Mantis, die Gottesanbeterin ist. G. weist es mit aller Entschiedenheit zurück, daß die Mantis bei den !!Kung eine andere als die rein rationale Bedeutung eines gewöhnlichen Insektes habe. Er bezeichnet das „durch länger als zwei Jahrhunderte mitgeschleppte Um und Auf betreffend eine ‚göttliche‘ Einschätzung der harmlosen Mantis religiosa von seiten der ‚Yellow Peoples‘ als ein schwindelhaftes Gerede, das verabscheuungswürdige Europäer in Süd-Afrika zu bewußter Irreführung in die Welt gesetzt haben“ (74).

Das Fehlen jeglicher mit der Mantis verbundenen religiösen Vorstellungen bei den heutigen !!Kung könnte natürlich methodisch auch auf Kulturverlust zurückgeführt werden, der dadurch zustande kam, daß die !!Kung sich von einer Idee abwendeten, die ihnen von den Weißen den Spott zuzog, sie beteten ein kleines Insekt als Gott an. Aus demselben Grunde könnten sie auch gegenüber dem Forscher derartige Vorstellungen abgeleugnet haben, obwohl sie vorhanden sind. Bemerkenswert sind jedenfalls in diesem Zusammenhang zwei Tatsachen: 1. Es gibt Mythen um die Mantis, in denen sie in Verbindung mit der Idee eines Heilbringers oder auch Tricksters gebracht wird; 2. die in den gleichen Zusammenhang gehörenden Darstellungen von Mantis-Maskentänzen auf Buschmann-Felsbildern, woraus hervorgeht, daß das Insekt offenbar in Verbindung mit einem Initiationsmysterium stand. Von einer „Anbetung“ der Mantis als Gott kann dabei natürlich ebensowenig die Rede sein wie von einer Anbetung des Fisches bei den ersten Christen. Diese Dinge gehören in die mit echter Religion so eng verbundene Symbolwelt, zu welcher wir modernen Rationalisten keinen Zugang haben.

Trotz dieser Vorbehalte, denen noch näher nachzugehen wäre, wirken die Erkundigungen GUSINDES über //g^{au}, so wie er sie hier vorlegt, in ihrer Eindeutigkeit und Klarheit durchaus überzeugend, und sie stellen einen wichtigen Beitrag zur Frage nach dem Monotheismus in frühesten Kulturen dar.

An GUSINDE als Forscher verdient ein sympathischer Zug hervorgehoben zu werden: er verrichtet sein Werk nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit dem Herzen. Er fühlt mit den Menschen und ihrer Kultur und gehört nicht zu den vielen, die heute das Heil der von ihnen studierten Völker nur in „Entwicklung“ sehen, deren Endprodukt eine schlecht kopierte westliche Zivilisation werden soll. GUSINDE achtet und liebt das, was die Menschheit in unendlicher Vielfalt in Jahrtausenden auf kulturellem Gebiet geschaffen hat und möchte nicht, daß es durch die Berührung mit dem Westen gänzlich verschwindet. Allerdings überrascht es, daß er bei dieser Einstellung der Tätigkeit der Mission gegenüber einen anderen Standpunkt einnimmt. Er bezeichnet es als ein bleibendes Verdienst der katholischen Missionare, den Einheimischen die europäische Außenwelt aufgeschlossen und nahe an sie herangetragen zu haben (97). Zweifellos hat diese neben ihrer eigentlichen Aufgabe einhergehende zivilisatorische Betätigung der Missionare denselben Prozeß wesentlich gefördert, der sich auf allen Gebieten so verderblich für die betreffenden Völker auswirkt. — Dem Buch ist ein englisches *Summary* angefügt.

Nijmegen

R. J. Mohr

King, Noel Q.: *Religions of Africa: A Pilgrimage into Traditional Religions.* Harper and Row/New York 1970; 116 p., \$ 4,50

This unpretentious little book grew out of a series of lectures delivered according to what the author calls "a certain ancient tradition of teaching method". Each lecture develops a particular topic. Then, all those taking part in the course do further reading and thinking. Finally, they pool their knowledge, insights and questions in public seminars and personal discussions. This probably accounts for the familiar tone which characterizes nearly every page of the book. One can almost hear the author chatting informally with his students. He discusses the problems involved in interpreting the rites; his students are the exegetes. This explains the lack of scientific rigour. Nevertheless, the author says his purpose was not to impart information but to hint at how much there is to be learned (p. IX). Thus, the reader should not feel cheated if the information in this book itself is rather scarce; his conviction that there is still much to be learned will grow stronger with every chapter. An excellent book list, complete with a discography and suggestions for further reading, provides a good initial orientation for those who intend to set out on an exciting, spiritual safari into the land of African religion.

Mortsel (Belgium)

J. A. Theuws, O.F.M.

Merlo Pick, Vittorio, I.M.C.: *Grammatica della Lingua Swahili.* Missioni Consolata/Torino (Corso Ferrucci 14) 1970; 222 p., L. 2500

L'édition de 1953 est connue comme un bon manuel; l'avant-propos de cette 2^e éd. n'annonce pas de différences par rapport à la 1^{re}. L'A. veut fournir un livre d'apprentissage pratique: d'où une certaine progressivité dans l'exposé: trente-neuf thèmes, dont l'autodidacte trouvera la traduction swahili en appendice, sont répartis sur l'ensemble de l'ouvrage. On trouve également en appendice deux légendes avec traduction italienne, trente pages de conversations sur différents sujets de la vie quotidienne avec traduction en regard, un vocabulaire italien-swahili, un index alphabétique contenant des mots swahili et italiens. — Nous nous bornons à faire une suggestion, d'importance secondaire, sur la manière de présenter le système des préfixes: Une uniformisation de la terminologie grammaticale bantoue est souhaitable: préfixes adjectival, pronominal, verbal (PA, PP, PV; le «PV négatif» étant essentiellement ha + PV). Ensuite le lecteur se demande s'il n'y a pas moyen de préciser et de compléter les règles sur les «contrazioni ...» (11; et si par exemple «aa» se prononce différemment de «a»); ce faisant, on serait dispensé, dans la grande majorité des cas, de devoir mentionner une forme spéciale du préfixe suivi de voyelle. D'ailleurs, l'A. abandonne parfois cette dernière façon de faire par exemple: PA, p. 12: wa-, (maovu) m-, (mahali) p-; mais aux numéros 18, 91, 116: w-, ma-, pa-. — Si l'on en retire le superflu, c.-à-d. tout ce qui est régulier, les listes réunies des pp. 12, 13, 67 pourraient peut-être devenir un aide-mémoire plus pratique. D'autre part, l'A. a bien fait d'y joindre la numérotation de Meinhof: il a confiance en la perspicacité de l'étudiant en le laissant découvrir lui-même les conséquences du fait que les numéros 10 et 6 figurent deux fois sur les listes. — Cette grammaire est un guide sûr pour tous ceux qui veulent, à partir de l'italien, apprendre cette langue est-africaine «qui compte parmi les douze langues les plus importantes du monde».

Aalst (Belgique)

Frans Meganck, C.I.C.M.

Mort, funéraires, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango (Bas-Kwilu). Rapports et compte rendu de la III^e Semaine d'études ethno-pastorales, Bandundu 1967. Centre d'Etudes Ethnologiques/B.P. 19, Bandundu (Congo-Kinshasa) 1969; 239 p.

A cette réunion ont assisté une douzaine de missionnaires de la Société du Verbe Divin, quelques religieuses et quelques intellectuels congolais de la région. Les contributions se réfèrent aux populations du Kwango: les Teke, les Boma, les Yansi, les Sakata et les Yaka. — Chaque rapporteur expose ce qu'il a observé chez la population parmi laquelle il travaille. Les échanges de vue décèlent les problèmes pastoraux qui en découlent. On cherche les moyens pour christianiser certaines coutumes païennes. — Tout ce qui est exposé au sujet de la mort, du deuil et du culte des ancêtres n'est pas nouveau. La plupart des faits analysés sont connus de l'ethnographie d'autres ethnies congolaises. Au point de vue missionnaire, il est encourageant de constater que des missionnaires d'un même diocèse étudient les us et coutumes des habitants de cette région et cherchent ensemble les moyens de les christianiser. — Le terme *idole*, employé p. 50 et ailleurs, nous semble mal choisi pour désigner une défense magique, un épouvantail qu'on place pour protéger ses biens.

Leuven

Albert De Rop, M.S.C.

Oosthuizen, Gerhardus Cornelius: *The Theology of a South African Messiah.* Brill/Leiden 1967; 198 p., hfl. 32,—

In diesem Werk wird das Gesangbuch der Sekte der „Church of the Nazarites“ analysiert. Das Buch wurde zum größten Teil vom Gründer dieser Sekte, Shembe I., und auch von seinem Sohn und Nachfolger, Shembe II., komponiert. *Izihlabelo zaManazaretha* (der Titel des Gesangbuches) wurde zum ersten Mal 1940 in Zulu herausgegeben. Es ist eine der merkwürdigsten Sammlungen von einheimischen Kirchenliedern, die je in Afrika erschienen sind — auf jeden Fall die ursprünglichste dieser Art in Südafrika. — An Hand dieser Lieder versucht Vf. die Theologie des Shembe zu ergründen. Shembe I. im besonderen spielt darin die Rolle des Mediator im Dienste des Allerhöchsten. Aber er ist mehr als ein bloßes Instrument in dessen Hand: die Offenbarung selber kommt zum Volk der Zulus in der Person des Shembe. So ist Shembe nicht nur Mediator sondern Messias, die Offenbarung Gottes selber, ein schwarzer Christus. Dieser Glaube an die Inkarnation Gottes im schwarzen Menschen ist eines der stärksten Motive für den Afrikaner, sich der Sekte anzuschließen. — Vf. behandelt im 1. Kap. die verschiedenen Bezeichnungen (und die damit verbundenen theologischen Begriffe) des höchsten Wesens unter den Zulus. Im folgenden Kap. über den Messias wird klar, wie Shembe die Messias-Idee für seine Anhänger auf sich zu deuten weiß. Für seine Ibandla (Gemeinschaft) ist er die Hoffnung der religiösen und politischen Wiederherstellung der Zulus durch das mosaische Gesetz. Unter dem Thema *Der Mensch und die Übernatur* werden in einem weiteren Kapitel die Begriffe von Kraft, Geist, Seele, Herz, den Heiligen, Engeln und Boten Gottes behandelt, wie sie im Sprachgebrauch und der Vorstellungswelt der Zulus, insbesondere aber in der Lehre des Shembe, vorkommen. Sorgfältig nimmt der Autor fortwährend Bezug auf die jeweiligen Stellen im religiösen Liedgut der Shembe-Gläubigen. Die einschlägigen Texte erscheinen in Zulu, mit gegenüberstehender wörtlicher englischer Übersetzung. Ein weiteres Kapitel behandelt die Gemeinschaft der Gläubigen, ihr heiliges

Haus zu Ekuphakameni, die Schrift, die Gebote, ihre Feste und die heilenden Kräfte in der Gemeinschaft, die Sünde und ihre Vergebung. Kurz gestreift werden nur die Bedeutung der Kleidung und des Tanzes in der Religion der Shembe, obschon sie im äußeren Auftreten der Anhänger eine starke Rolle spielen, weil sie dem inneren Empfinden der Zulus mehr entsprechen als die Riten der Liturgie des Westens. Sehr aufschlußreich zum tieferen Verständnis der Gesamttheologie der Shembe ist das abschließende Kapitel über die Eschatologie. Hieraus wird ersichtlich, daß der „Kontakt zwischen Ekuphakameni und der Welt der Übernatur so eng ist, daß das Reich Gottes auf diesem Platz Wirklichkeit ist“. — Durchwegs spürt man beim Lesen des Buches, daß Vf. bestens vertraut ist mit der Geschichte und der Mentalität der Zulus und daß er daher imstande war, die Theologie dieses südafrikanischen Messias zu interpretieren. Das Buch stellt einen wertvollen missions- und religionswissenschaftlichen Beitrag dar.

Mariannahill

Sr. M. Adelgisa Herrmann

Sauser, E.: *Symbolik der katholischen Kirche* (= Symbolik der Religionen, 13). Hiersemann/Stuttgart 1966; 132 S., 103 Abb., DM 52,—

Der vorliegende vorzüglich ausgestattete Band ist der erste von mehreren Tafelbänden, die als Ergänzung und Vertiefung der Textbände der bekannten Reihe *Symbolik der Religionen* vorgesehen sind. Es soll nicht nur eine „Bilderung“ der Textbände gegeben werden, wie SAUSER in seinem Vorwort erklärt, vielmehr soll die dem Bild spezifische Sagenkraft zu der des geschriebenen Wortes hinzutreten. — Es ist keineswegs einfach, die reiche Symbolik der katholischen Kirche in einer sachlich gerechtfertigten Gliederung vollständig darzubieten. So hat es sich SAUSER sicher nicht leicht gemacht, bis er sich für die folgende Einteilung entschied: I. Symbolik der Sakramente, der Verkündigung des Wortes Gottes und der rituellen Handlungen; II. Symbolik der Heiligen und ihrer Anfechtung durch den Satan; III. Symbolik des katholischen Kirchengebäudes; IV. Symbolik des Christusbildes. Den einzelnen Abschnitten ist jeweils eine knappe Einführung vorangestellt, die allgemein verständlich sein dürfte und wohl auch sein möchte; die einzelnen Bildtafeln werden kurz kommentiert. SAUSER hat bei der Bildauswahl Sachkenntnis und Geschmack bewiesen. — Dennoch gefällt dem Rez. an diesem kostbaren Band vieles nicht. Manche Wiedergaben sind zu klein und zeigen zu wenig (z. B. S. 95: ein halbseitiges, dazu noch denkbar schwaches Bild von RONCHAMPS); die Innenansichten der Kirchen wirken wie zumeist auch hier ziemlich unprofilert; manche Fotos sind allzu konventionell, und nicht selten würde man geeignetere Bilder erwarten. Theologisch bedenklich ist das Nebeneinander von Sakrament und Sakramentale im 1. Kap., für Nichtchristen sicher ein Anlaß zur Identifizierung (vgl. S. 34f); die Prozessionsbilder hätten fehlen können; die Wiedergaben moderner Malerei dürften mißglückt sein. Positiv muß vermerkt werden, daß jene Bildtafeln außerordentlich erhellend und eindrucksstark sind, die *Details* bieten, z. B. S. 30f die Beichtgruppe von Regensburg; S. 40 das koptische Grabrelief mit Mutter und Tochter im Orante-Gestus; S. 45 das Mosaik der hl. Felicitas; S. 48 die Ausgrabung von Pfaffenhofen bei Innsbruck; S. 121 der Christus vom romanischen Tympanon von Schloß Tirol bei Meran und vieles andere. — Weniger überzeugend wirken leider viele der Kommentare, und zwar weniger noch wegen ihres Inhalts als vielmehr wegen ihrer arg rationalistisch-belehrenden Form: Das jeweils gezeigte Symbol wird allzu pädagogisierend ins Theologisch-

„Sachliche“ transponiert. Indes sollte ja wohl gerade eine solche Belehrung gegeben werden, so daß man für die schwierige Lage des Vf. Verständnis aufbringen muß. Gelegentlich allerdings wirken die Erklärungen unglaubwürdig, z. B. S. 50, wo SAUSER im Antlitz eines heiligen Kriegers aus Ravenna die „innige Christusbezogenheit des Heiligen“ erkennbar sein läßt. Theologisch zutreffend sind die gerafften Hinweise auf den Sinn des Kirchengebäudes: Die Gemeinde selbst ist die Kirche; der Raum soll ihrer Feier und Zusammenkunft dienen (69f). Es ist aber nicht einzusehen, warum sich dieser neutestamentliche Grundgedanke in üppige Symbolik umsetzen kann oder gar soll. In diesem Zusammenhang erscheint uns der Band als „präkonziliar“, wie auch die Bilder des zur Wand hin zelebrierenden Priesters (26f) und einiger Kirchen (92—94) nahelegen. Dies mag mit dem Erscheinungsdatum des Bandes zusammenhängen, doch ist es im Hinblick auf die Wichtigkeit eines solchen Bandes gerade in dieser Reihe über die Religionen besonders bedauerlich. Es bedürfte heute auch wohl einer fundierten und verantwortlichen Kritik an der traditionellen Denkweise über das Verhältnis von Sakralität und Kunst überhaupt.

Als besonders erschreckend aber empfindet man beim Betrachten dieses Bandes das rein europäische Erscheinungsbild der Kirche. Es wäre durchaus möglich gewesen, hier die Versuche aus Asien und Afrika wenigstens kurz anzudeuten, um die Universalität der Kirche gemäß ihrem heutigen theologischen Selbstverständnis zu bekunden. Ein buddhistischer oder hinduistischer Betrachter, ein Japaner oder Nigerianer kann durch diesen Band nur in dem Eindruck bestärkt werden, das Christentum sei die Religion der europäischen Weißen. Obwohl man, wie gesagt, viel Kostbares aus dem Abendland hier zusammengetragen findet, kann man das Buch nicht ohne Traurigkeit aus der Hand legen. (Ein störender Durckfehler: S. 71 muß es „Leere“ statt „Lehre“ heißen.)

Bonn

Heinz Robert Schlette

de Sousberghe, Léon, S. J.: *Unions consécutives entre apparentés. Une comparaison de systèmes du Bas-Congo et de la région des Grands-Lacs* (= Museum Lessianum — Section missiologique, 52). Desclée De Brouwer/Bruges 1969; 131 p., FB 150

Kaum ein Jahr nach der Herausgabe seiner ersten Studie über die Verbindungen zwischen nahen Verwandten, die als *cousins croisés* bezeichnet werden (vgl. ZMR 1969, 242), sah Vf. sich veranlaßt, seine dort mitgeteilten Beobachtungen und die darauf gegründeten Schlußfolgerungen einer Berichtigung zu unterziehen, deren Ergebnisse er nun in einem entsprechend erweiterten Rahmen vorlegt. Die wichtigste Änderung drückt sich schon im Titel der neuen Studie aus; denn „nachfolgende Verbindungen“ auf Grund besonderer Verwandtschaftsverhältnisse (nicht selten auch als „Vorzugsehen“ bezeichnet) gibt es nicht nur zwischen *cousins croisés*. So widmet Vf. auch einen ganzen (1.) Teil seiner berichtigten und erweiterten Arbeit den Fragen der zutreffenden Terminologie und der Einteilung oder Zuordnung der Verbindungen zwischen Verwandten bzw. Verschwägerten im Bereich der mütterrechtlichen Stämme des Niederen Kongo und der vaterrechtlichen Völkerschaften im Gebiet der Großen Seen, mit denen sich die beiden anderen Teile der Studie befassen. Wichtig erscheint die in den Schlußfolgerungen herausgestellte Unterscheidung zwischen aktuellen oder augenblicklichen Ehepartnern und potentiellen oder möglichen, und auf Grund der Stammessitte in einem gewissen Sinn sogar pflichtmäßigen (und allenfalls wünschenswerten) Nachfolgern derselben. Damit wird dem von manchen Ethno-

logen bevorzugten (oder nicht eindeutig genug vermiedenen) Mißverständnis von Kollektiv- oder Gruppenehen entgegenzutreten. Auf Grund der in der Studie verarbeiteten neuen und verbesserten Erkenntnisse hält Vf. das Begriffspaar *union structurale* und *conjoints structuraux* für angemessen. Auch diesmal wird es Sache der Fachleute sein müssen, die Richtigkeit der neuen, vom Vf. vorgeschlagenen Terminologie sowie seiner kritisch überprüften und erweiterten Ergebnisse zu beurteilen.

Rom

Amand Reuter OMI

Stange, Hans O. H. (Hrsg.): *Deutscher Index zu Rüdberg-Stange, Chin.-deutsches Wörterbuch.* de Gruyter/Berlin 1971; VI-742 p., DM 120,—

Autant les dictionnaires chinois-européens sont nombreux, autant ceux d'une langue européenne en chinois sont rares: W. LOBSCHIED, *English and Chinese Dictionary* (Daily Press, Hong-Kong 1866); G. SCHLEGEL, *Nederlandsch-Chinees Woordenboek* (Brill, Leiden 1886); K. HEMELING, *English-Chinese Dictionary* (Commercial Press, Shanghai 1916); *Deutsch-chinesisches Wörterbuch* (ibid. 1917); *English and Chinese Standard Dictionary* (ibid. 1921); *Dictionnaire français-chinois* (ibid. 1924). Il faut y ajouter les dictionnaires français-chinois des PP. COUVREUR et DEBESSE. Cette rareté s'explique par le cercle restreint de gens qui ont besoin de pareils dictionnaires. En dehors des interprètes des représentations étrangères en Chine et des sociétés commerciales, seuls les missionnaires étaient obligés de composer des textes en chinois. Mais actuellement, à cause de la diaspora chinoise dans toutes les parties du monde, l'utilité de ces dictionnaires se fait de plus en plus sentir. L'ouvrage de M. STANGE, qui n'est pas un dictionnaire au sens propre, rendra de grands services. A titre d'index, il fait mieux connaître le contenu et augmente la valeur du grand dictionnaire chinois-allemand de RÜDENBERG-STANGE. Nous y trouvons la terminologie moderne des sciences et des institutions, de même que les termes historiques, bouddhiques et administratifs du régime impérial mandchou. Les auteurs ont en effet adapté leur dictionnaire aux trois grands dictionnaires chinois modernes, le *Tz'ü-hai*, le *Tz'ü-yuan* et le *Hsin-tzû-tien*, ainsi qu'aux meilleurs dictionnaires sino-européens. Comme cet index allemand-chinois renvoie aux numéros des caractères du dictionnaire chinois-allemand, celui qui désire s'en servir, devra se procurer le grand dictionnaire de RÜDENBERG-STANGE.

Leuven

Jozef Van Hecken, C.I.C.M.

VERSCHIEDENES

Betti, Emilio: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* [*Teoria generale della interpretazione.* Milano 1955]. Mohr/Tübingen 1967; XVI + 771 S., DM 78,—

L'édition allemande de ce manuel classique reprend, sous la direction et le contrôle de l'auteur, l'essentiel de l'édition originale. Après une analyse de tous les types d'interprétation et l'exposé des diverses notions qui y sont impliquées ainsi que des principes qui fondent leur méthode de recherche et justifient leurs démarches herméneutiques, l'auteur consacre un dernier chapitre

à une phénoménologie herméneutique et expose les étapes qui ont jalonné l'histoire de la méthodologie des sciences humaines (717—755). Un index analytique facilite la consultation de l'ouvrage. — BETTI est un partisan de la philosophie de l'esprit telle qu'elle s'est exprimée chez les grands auteurs idéalistes du XIX^e siècle. Il s'appuie de préférence sur la philosophie de Droysen, de Schleiermacher et de Hegel. L'herméneutique de Dilthey lui sert de point de départ pour sa propre réflexion méthodologique. Pour BETTI, l'herméneutique est possible et l'interprétation permet de comprendre, parce que l'esprit retrouve dans les structures et les formes qui lui sont étrangères quelque chose de commun à lui et aux autres, qui s'expriment par ces structures et ces formes. C'est seulement dans cette sphère du commun que l'esprit parvient à la compréhension et qu'il reconnaît l'autre comme autre. De là la nécessité de croire à une catégorie de l'universalité dans les phénomènes humains et à une certaine objectivité de leurs structures. — Même si BETTI soutient encore avec décision des positions de l'idéalisme philosophique qui peuvent paraître discutables, il nous a cependant donné un ouvrage de première valeur pour tout ce qui a trait aux multiples aspects de l'herméneutique et de la méthodologie des sciences de l'esprit.

Beyrouth/Münster

Adel-Théodore Houry, M.S.P.

Cerfaux, Lucien: *Geistliches Itinerarium des hl. Paulus*. Eine Darstellung seines persönlichen religiösen Werdens und Wachsens [*L'itinéraire spirituel de Saint Paul*. Cerf/Paris 1966]. Rex/Luzern 1968; 222 S.

Manche der herkömmlichen Paulusbilder sind gleichsam in verzerrter Perspektive gezeichnet: „Paulus, der Prediger der christlichen Freiheit“; „Paulus, der Verkünder des Glaubens“; „Paulus, der große Missionar“. Natürlich ist an solchen Vereinfachungen immer etwas Wahres dran. Aber sobald man einen Zug dieser so komplexen Persönlichkeit absolut setzt, wird in der Regel schon das ganze Bild schief. — CERFAUX bemüht sich im Gegensatz dazu um eine abgewogene Darstellung aller leitenden Ideen der paulinischen Theologie: Gesetz — Freiheit — Rechtfertigung — Glaube — Heilstod — Taufe — Leben in Christus — Eucharistie — Leib Christi — Kirche — Einheit — Neues Israel. Das alles wird aber keinesfalls in ein theologisches System eingeordnet, sondern in den geschichtlichen Ursprüngen aufgezeigt und gewissermaßen biographisch entfaltet. Vf. nennt seine Arbeit das *Geistliche Itinerarium des hl. Paulus*. Er deutet damit richtig an, daß der theologische Gedankenfortschritt aufs engste verzahnt ist mit den verschiedenen Stationen der missionarischen Tätigkeit. „Kein Mensch, und schon gar nicht ein Mensch der Antike, ist die Inkarnation eines eintönigen theologischen Denkens. Auch die Propheten und andere Männer Gottes sind keine Ausnahmen vom allgemeinen Gesetz. Der tiefe Sinn ihrer Sendung geht ihnen erst in der Berührung mit den verschiedenen Lebensumständen auf, in die sie der Anruf Gottes hineinführt“ (12f). Das entspricht genau den modernen hermeneutischen Grundsätzen, welche die Berücksichtigung der sehr zahlreichen geistigen, kulturellen, soziologischen und anthropologischen Schichten fordern, die alle ihr besonderes Eigengewicht haben und in ihrer gegenseitigen Durchdringung das ausmachen, was man gemeinhin „Theologie des Paulus“ nennt. — Kritisch anzumerken wäre zu dem Buch, daß die Ergebnisse der modernen Einleitungswissenschaft nicht genügend berücksichtigt sind. Das Urteil in der Frage nach der Verfasserschaft der Pastoralbriefe hätte beispielsweise entschiedener ausfallen sollen. — Die Übersetzung aus dem Fran-

zösischen kann, aufs Ganze gesehen, als geglückt bezeichnet werden. Für bestimmte technische Begriffe: Hasmoniter (53), Meister der Gerechtigkeit (10), Heronianer (sic! 53), idumeneisch (! 53), literarische Kritik (178) hätte man vielleicht besser die im Deutschen üblichen Termini gewählt. — Das Buch ist eine echte Bereicherung für die Paulusliteratur. Es ist sehr lebendig, prägnant und dicht geschrieben und kann auch von jedem biblisch interessierten Laien ohne besondere Fachkenntnisse gelesen werden.

Paderborn

Josef Ernst

00 ↙ **Färber, Karl (Hrsg.):** *Krise der Kirche — Chance des Glaubens.* Die „Kleine Herde“ heute und morgen. Knecht/Frankfurt 1968; 314 S.

Es spricht für die ungebrochene Vitalität und die Zeitaufgeschlossenheit des Achtzigjährigen, daß seine Freunde ihn gebeten haben, sich die fällige Festschrift sozusagen selber zu redigieren. Schon der Gesamttitel enthält in Synthese das ganze Wirken des Chefredakteurs von *Christ in der Gegenwart* (bis 1967 *Der Christliche Sonntag*). Darum ging und geht es ihm stets: die Krise der Kirche als Chance des Glaubens zu sehen und zu deuten. Darauf gehen denn auch die Verfasser der vierzehn Beiträge ein, jeder aus seiner Sicht und von seinem Fach her. Die Mehrzahl sind Geistliche, aber auch die Laien fehlen nicht. Was in *Christ in der Gegenwart* notgedrungen „zu kurz“ — im rein räumlichen, nicht thematischen Sinn — kommt, wird hier weiter ausgeführt und vertieft. Die regelmäßigen und regelmäßig dankbaren Leser der Wochenschrift finden hier gewissermaßen in ausgeführten Gemälden, was dort stets nur Skizze bleiben muß. Das Buch erst zeigt die eigentliche Dimension von *Christ in der Gegenwart* und ihres langjährigen Betreuers und stellt ihm das Zeugnis aus, daß er selber, der alte Mann, in Wahrheit ein Christ der Zukunft ist.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Follereau, Raoul: *Allein kannst du nicht glücklich sein.* 40 Jahre Kampf gegen den Egoismus [*Personne n'a le droit d'être heureux tout seul.* Flammarion/Paris]. Herder-Bücherei (Bd. 334), Freiburg 1969; 128 S.

Die kleine Selbstbiographie eines Mannes, der sein Leben dem Kampf gegen den Aussatz verschrieb, gibt Zeugnis von vierzig Jahren Krieg gegen den Egoismus, der den Bruder in der Not vergiftet. Wiederholte Aufrufe, die begeisterten Anklang fanden in allen Schichten der Gesellschaft, die Millionen von Kranken das Leben retteten und Hoffnung brachten. Beispiele erläutern die Wichtigkeit des Anliegens, möglichst viele Menschen davon zu überzeugen, daß das wahre Glück darin besteht, andere glücklich zu machen.

Caracas

Vitalis Friessenegger OSB

Hortelano, Antonio, C.SS.R.: *La Iglesia del futuro.* Sígueme/Salamanca 1970; 303 p.

The author sketches an answer to the question of the future of Christianity, with emphasis on the changes coming or about to come in the Church. He reviews different aspects of Christian life, like faith, liturgy, ethics, spirituality, laymen and priests in the Church, etc. Drawing heavily on the II Vatican Council, Scripture and various spiritual authors, the book provides an orientation at the

popular level for the questions posed to many Christians by changes in the Church and in civilization. It is, therefore, a pastoral book written with a high note of optimism. This reviewer is inclined to think this optimism springs from hope rather than from lack of critical spirit, but there is a danger of the latter noticeable in the book. HORTELANO develops especially the idea of the small communities as basic form of the future Church.

Santiago (Chile)

Fermin Donoso, C.S.C.

✓
00
Jedem Menschen eine Chance. Kongreß „Kirchliche Entwicklungsarbeit“, veranstaltet vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Zusammenarbeit mit Adveniat und Misereor, Essen, 27.—28. Februar 1970 (= Berichte u. Dokumente, 7/8). Zentralkomitee der Deutschen Katholiken/Bad Godesberg (Hochkreuzallee 246) 1970; 124 S., DM 2,—

Kann man die Nützlichkeit des Kongresses auch nicht in Frage stellen, so bleibt doch die Beschränkung auf die Arbeit von Adveniat und Misereor fragwürdig. In drei Referaten wurde die gemeinsame Verantwortung der Kirche für die Welt an den Beispielen Indiens, Afrikas und Lateinamerikas dargelegt. Das Referat von P. SANTIAGO aus Indien (exakt, gründlich, kritisch und praktisch zugleich) möchte man allen Missionaren empfehlen. Den Referaten folgten kurze Darstellungen des Konzepts der Adveniat- und Misereorhilfe mit Angabe der verwendeten Beträge für jeden Kontinent. Die spezifische Rolle der Kirche im Entwicklungsland, die kirchliche Entwicklungsarbeit in Deutschland, die Frage der Entwicklung im Entwicklungsland und die Bedeutung der kirchlichen Entwicklungsarbeit für die globale Gesellschaft waren Gegenstand von Diskussionen in vier Arbeitskreisen und einer Plenarsitzung. Die Grundfrage nach der spezifischen Aufgabe der Kirche in der Entwicklungsarbeit wurde weder scharf umrissen noch genügend geklärt. Die Schlußbetrachtung von H. KÖPPLER war pointiert und realistisch.

Bonn-Bad Godesberg

J. Verstappen OFM

Metz, J. B.: *Teología del mundo*. Sígueme/Salamanca 1970; 206 p.

Voici une traduction de *Zur Theologie der Welt*, publié en 1968. La rapidité de cette traduction montre à quel point les Espagnols sont avides de recevoir les dernières nouveautés, surtout les œuvres les plus représentatives de la nouvelle théologie.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Monzel, Nik.: *Katholische Soziallehre* (Aus dem Nachlaß hrsg. v. Trude Herweg u. K. K. Grenner). I: Grundlegung (1965, 426 S., DM 30,—); II: Familie, Staat, Kultur, Wirtschaft (1967, 600 S., DM 40,—). Bachem/Köln

Bd. 1 enthält die Überlegungen und wissenschaftlichen Forschungsergebnisse, die als der für M. typische Teil Christlicher Sozialwissenschaften zu gelten haben. Dazu rechnen vor allem die Vorstöße in Richtung auf eine Sozialtheologie. Leider konnte Vf. nicht mehr erleben, wie das II. Vaticanum, nun befruchtet vor allem von Ideen des französischen Sozialkatholizismus, zu einer neuen theologischen Fundierung einer weithin nur sozialphilosophisch argumentierenden

Soziallehre gelangte. Allerdings hätte er sich darin nicht ganz bestätigt gefunden. Seine typische Argumentation zugunsten einer sozialtheologischen Begründung der katholischen Soziallehre kulminiert darin, daß die übernatürliche Offenbarung „einen über die natürliche oder naturrechtliche Sozialethik hinausgehenden inhaltlichen Überschuß an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen“ enthalte. „Natürliche Sozialerkenntnis“ — und dazu greift M. auf die Ergebnisse aller profanen Wissenschaften zurück, die über den Menschen und die Gesellschaft Aussagen machen — und „geoffenbarte Soziallehre“ stehen für ihn „nicht nebeneinander, so daß der Christ einen ‚unteren‘ Bereich des Soziallebens (etwa staatliches und gewerbliches Leben) nur nach der natürlichen Sozialerkenntnis gestalten könnte, und erst für gewisse Höhenbezirke (etwa die intimeren Bereiche der Familie, die privaten persönlichen Beziehungen und ähnliches) das Licht der christlichen Offenbarungslehre in Anspruch nehmen dürfte und müßte“. Vielmehr haben „die natürlichen Sozialerkenntnisse innerhalb der positiv geoffenbarten Erkenntnisse ihren Platz und werden erst hier in ihren tieferen Sinnzusammenhängen deutlich“. Monzel betont sodann: „Die katholische Soziallehre hat keine anderen Quellen als die übrigen Teile der kirchlichen Lehrverkündigung, nämlich die übernatürliche Offenbarung und *die durch diese legitimierte natürliche Erkenntniskraft*.“ Mit dieser letzten Aussage durchschlägt M. den gordischen Knoten des problematischen Miteinander beider Quellen, indem beide ihre gemeinsame „Legitimation“ erst in der Verkündigung des kirchlichen Lehramtes erhalten. — Wer das Ringen um die „relative Autonomie der Wissenschaften“ und um die Bestätigung auch *der* Wahrheitserkenntnis im II. Vaticanum weiß, die durch nicht-gläubige Wissenschaftler erlangt wird („...in denen die Gnade unsichtbar wirkt“ II. Vat.), der wird hier mit M. streiten ob seiner *lehramtlichen* Lösung der Probleme. Doch darf nicht übersehen werden, daß eine solche wissenschaftliche These höchst auffällig gewissen Äußerungen des I. Vaticanums zum Problem „Naturrecht“ ähneln. Diese „Überholung“ MONZELS durch das außerordentliche Lehramt selbst stellt das tiefgründige Werk des ersten Bandes nicht in Frage.

Bd. 2 baut naturgemäß im Sinne einer Explikation auf der Grundlegung von Bd. 1 auf. Den Leser verblüfft zunächst die Fülle der Phänomene und Probleme, die hier von M. angegangen werden. Dabei geht eine große Menge historischer Fakten in die Analyse der heutigen Ordnungsfragen ein. So enthält beispielsweise der Abschnitt *Wirtschaft* ein Kapitel über die Wesensbestimmung der Wirtschaft, ein weiteres über die Geschichte der Wirtschaft von der Sammlerstufe an, um dann in mehrere Kapitel über Einzelphänomene des kapitalistischen Wirtschaftssystems auszufächern. Zwar ist die Darstellung hier wie auch an anderen Stellen des umfangreichen Bandes (600 S.) stark von dem Prinzipiendenken der scholastischen und spätscholastischen Wirtschaftsethik bestimmt, so daß ferner auch der Monopol- und Zinsfrage etwas mehr Raum gegeben wird, als ihr eigentlich heute noch zukommt; dagegen werden von M. naturgemäß moderne Ordnungsprobleme der gemischten Wirtschaftsordnung oder der Vollbeschäftigung, der Mitbestimmung u. a. nicht oder nicht adäquat genug aufgegriffen. Der Abschnitt über sog. „Pseudotheologische Einwände gegen demokratische, insbesondere wirtschaftsdemokratische Bestrebungen“ ist zwar äußerst präzise, aber in seiner Kürze nur wie eine Warnung zu verstehen, ohne daß materialiter die Probleme angegangen würden. — Besonders fragmentarisch wirkt das letzte (25.) Kap. mit dem anspruchsvollen Titel: „Kritik der ökonomisch-deterministischen Kulturtheorie von Karl Marx.“ Aber es ist wohl anzunehmen, daß M. bei diesen Arbeiten die Feder vom Tod aus der Hand genommen wurde.

Den Herausgebern kam es verständlicherweise auf einen vollständigen Nachlaß bei dieser Veröffentlichung an. Der Fachmann ist ihnen dafür zu Dank verpflichtet.

Würzburg

Wilhelm Dreier

UV **Mynarek, Hubertus:** *Existenzkrise Gottes?* Der christliche Gott ist anders (= Christl. Leben heute, 7). Winfried-Werk/Augsburg 1969; 110 S.

Gemäß der Zielsetzung dieser Reihe, den engagierten Christen ohne die Belastungen eines großen wissenschaftlichen Apparates über vordringliche Probleme eines gelebten Glaubens eine gründliche und zuverlässige Orientierung zu vermitteln, greift dieses Bändchen aus der von Prof. H. Fries (München) geleiteten Sektion eine Frage auf, die offensichtlich immer vordringlicher wird. Vf., seit zwei Jahren Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien, hält in einem ersten Teil fest: „Gott ist tatsächlich tot, und zwar als Gegenstand, als Weltgott, als über- und außerweltlicher Gott, als Bedürfniserfüller und Lückenbüsser; und doch hat es seine Berechtigung von Gott als Grund der Welt zu denken und zu reden. Es erweist sich, daß der Verdacht, Gott stehe in einer Existenzkrise, sogleich die Frage provoziert, ob nicht in Wirklichkeit der Mensch sich selber problematisch geworden ist.“ (Aus der Ankündigung) — Unter Bezugnahme auf die wichtigsten Autoren der sog. *Gott-ist-tot-Theologie* van Buren und Vahanian, aber auch auf die weniger radikalen Robinson und Bonhoeffer steht Vf. im Gespräch mit der heutigen Philosophie des Existenzialismus (Camus, Sartre, Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty werden genannt) wie des Marxismus (von Feuerbach und Marx bis zu Ernst Bloch) und J. Huxley, um einerseits „eine möglichst vollständige Bestandsaufnahme der toten Götter, d. h. der vom menschlichen Bewußtsein geschaffenen Götter zu erheben.“ — Aus einem so vom Anthropomorphismus geläuterten Gottesbegriff erarbeitet er dann andererseits das Bild vom *ganz andern* Gott der christlichen Offenbarung: es ist der persönliche Gott, der sich den Menschen als lebendiger bezeugt. In nicht immer ganz leichter Sprache wird so der Leser durch ein Problem geführt, das ihm ohne diese Schrift kaum durchschaubar wäre, das ihn aber doch mehr oder weniger bewußt beschäftigt. — Eine eigene Liste der zwar aus den Anm. greifbaren repräsentativen Werke wäre dazu noch eine willkommene Hilfe gewesen, bes. auch für den Lehrer und Seelsorger, dem das Bändchen so leichter als erster Einstieg dienen könnte.

Luzern

Franz Furger

Nuscheler, Franz / Zwiefelhofer, Hans, SJ (Hrsg.): *Entwicklungsprobleme der Ökumene* (= Kirche und Dritte Welt, 3). Pesch-Haus/Mannheim 1970; 131 p., DM 4,80

Les éditeurs nous offrent ici les conclusions de trois conférences internationales. Il s'agit d'abord de celle de Beyrouth, du 21 au 27 avril 1968, conférence œcuménique réunissant des délégués du Conseil œcuménique des Églises et de la Commission pontificale «Justice et Paix» (cf. ZMR 1969, 255—256). — La seconde conférence eut lieu à Wissen, du 13 au 15 novembre 1968, et réunit des délégués de diverses associations du monde politique et économique sous l'égide du Secrétariat catholique pour les questions européennes. — Enfin, la troisième réunit à Montreux, du 26 au 31 janvier 1970, les délégués du Conseil

œcuménique des Églises en vue d'établir un plan de l'aide œcuménique au développement pour la décade des années 70. On trouvera le rapport du professeur S. L. PARMAR (Inde), et ensuite le discours de Dom HÉLDER CÂMARA et celui du ministre ERHARD EPLER.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Saeculum Weltgeschichte, Bd. 5. Die Epoche des Mongolensturms — Die Formation Europas — Die neuen islamischen Reiche. Herder/Freiburg 1970; XLIV-656 S., 10 Karten, 30 Tafeln; DM 84,—

Je näher der Gegenwart eine allgemeine Geschichte kommt, um so schwieriger wird es für den oder die Verfasser, aus der unüberschaubaren Menge des Stoffes, der Quellen, der Darstellungen auszuwählen, und um so schwieriger für den Leser, unbefangen genug zu sein, um trotz dessen, was er zu wissen glaubt, bereit genug zu sein, unverstellten Geistes und unverdorbenen Gemütes zu lesen. — Der fünfte Band der *Saeculum-Weltgeschichte* soll zwar mit dem sechsten eine Einheit bilden (XIII), aber er verdient es doch, als selbständig angesehen und deshalb schon jetzt besprochen zu werden. Die Beiträge wechseln zwischen solchen, die überdies zu werten versuchen, — wenn auch mit aller Zurückhaltung; zwischen solchen, bei denen man am Gegenwärtigen festgehalten wird, und solchen, die zugleich das Blickfeld freigeben und dazu anregen, nach Zusammenhängen und Vergleichen auszuschauen; zwischen solchen, die das Vorweisbare schildern, und solchen, die auch das Soziologische, Psychologische, Klimatische und Bevölkerungsstatistische (vgl. 485) mit einzubeziehen versuchen.

Nach einer Einleitung, die dem fünften und sechsten Band zugeordnet ist und die das Grundgerüst des Geschehenen herauszupräparieren bemüht ist und zwar sorgfältig, ausgreifend und vergleichsmächtig (O. KÖHLER) wird *Asien und Europa im Zeitalter des Mongolensturms* dargestellt (HERBERT FRANKE), der Übergang *Vom Mittelalter zur Neuzeit* und zwar mit den Abschnitten *Die Grundlegung der späteren Weltstellung des Abendlandes* (GERD TELLENBACH), *Der Aufstieg der slawischen Völker — Der Untergang von Byzanz und die osmanische Herrschaft auf der Balkanhalbinsel — Die Kämpfe um ein ost-mittleuropäisches Großreich* (GEORG STADTMÜLLER), *Die Reformation, ihre geistigen Grundlagen und ihre Auswirkungen auf die kirchliche und politische Erneuerung Europas* (PETER MEINHOLD), *Katholische Reform und Gegenreformation* (HUBERT JEDIN) und *Die neuen islamischen Reiche* (BERTOLD SPULER). — Obwohl der Band eine Einheit bieten will, ist es unmöglich, alle Beiträge gleichgewichtig zu beurteilen. Weil er aber eine Einheit sein will, ist es möglich, einige Grundgedanken aufzuzeigen, die zu überlesen man allzu leicht versucht sein kann, weil so vieles geboten wird.

KÖHLER macht darauf aufmerksam, daß die Hochkulturen von einem geschichtlichen Bewußtsein getragen sind (XXV); daß sie versuchen, ihre Grenzen zu überschreiten (XXVIII), bis zum herangewachsenen Zustand einer Art *Reife* zur Weltgeschichte als konkretem Geschehenszusammenhang (XV), daß die Problematik der politischen Organisation eines Großraumes, zugleich aber auch die herrschaftliche Methode, mit der die sehr verschiedenartigen Kulturen verbunden wurden in der Kombination zentralistischer politischer Bemühungen und dezentralistischem Gewährenlassen kulturellen und religiösen Lebens (XV) überall die gleiche war — und auch heute noch ist; daß die spirituell vorgestellte Zukunft später zur Idee des Fortschritts umgedeutet werden konnte (XXVII); daß es dem Humanismus nicht zumutbar war, wissen zu können, daß

das Ausschreiten der Denkbarkeit Gottes in der Scholastik die Voraussetzung war für das Ausschreiten der Denkbarkeit des Menschen in seiner Welt (XXXV).

Im Gegensatz zu der Einleitung, die dem Ganzen zugeordnet ist, seien die folgenden Gedanken nicht den Personen, sondern den Sachen zugeordnet. — Rohe Gewalt und geistige Unterdrückung führen zum Abstieg (225). Die Bedeutung des Enthusiastischen (315) darf nicht übersehen werden, obwohl es nicht voraussehbar und nicht organisierbar ist. Ob man von christlichem Weltsinn (168) sprechen kann, muß gefragt werden, besonders, worin er besteht. Unabgeleitetes Kirchenrecht bleibt prinzipiell bestehen [15. Jh.] (79) und besteht ja heute noch; zu fragen wäre, in welchem Umfang und wie lange noch. Man war sich [nach Trient] bewußt, daß die Kirche des weltlichen Armes bedurfte, um sich zu behaupten, und Konflikte mit dem Staate nach Möglichkeit vermeiden mußte (442), eine Frage, die heute noch eindringlicher ansteht als damals. Auf längere Sicht gefährlicher für die Kirche [als Empörung über Mißstände und Haß gegen den versagenden Klerus (der Renaissance)] waren Traditionalismus und kühle Korrektheit, die Reduzierung des religiösen Daseins auf das alt gewordene Gewohnte, das sich leicht mit den wirklichen Interessen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft verbinden ließ (175); wer ist da nicht betroffen, das Heute im Damals zu finden?

Das seit dem 13. Jh. erwachte Gefühl, einer Welt anzugehören, größer als der Mittelmeerraum, war nicht mehr rückgängig zu machen (68) und erwacht erst heute und noch mühsam genug, zu der Tiefe und Weite, auf die wir unabdingbar angewiesen sind. Das Abendland begann, sich [etwa von 1400 an] zum wirklichen Erbe der Antike [also nicht mehr bloß als dessen Fortsetzung] zu entwickeln, eine geistesgeschichtliche Tatsache, die den Verlauf der Geschichte bis zum heutigen Tag bestimmt (503) und erst heute ihre Höhe dadurch erreicht, daß wir uns erst heute aus dem Mittelmeerraum auch geistig zu lösen haben. Wie schwer das gewesen ist und noch ist, wird daran ablesbar, daß die chinesische Kultur als solche von den Missionaren so gut wie nicht bemerkt worden ist (63). Auf den Märkten von Venedig konnte man [13. u. 14. Jh.] tatarische Sklavinnen kaufen (65).

Nur mühsam bildete sich der Begriff der Nation heraus, der durch die Französische Revolution grundlegend umgeformt wurde (17). *Das Bürgertum* im marxistischen Sinn des Wortes als Klasse ist ein historisch und rechtlich fragwürdiger Begriff (146) und das mittelalterliche Bürgertum ist keine Vorstufe einer modernen Gesellschaftsordnung (152).

Jeder wird, auch in seinem Fachbereich, manches oder vieles finden, das ihm neu und aufschlußreich ist. Nur einiges wenige konnte angedeutet werden.

Einige Ergänzungen wären möglich; zu den Patarenern (203 3 6 vo): Donatisten zur Zeit des Augustinus; zu 392: puritanische Bewegungen im Katholizismus; zu 471 2 7 vu: übersetzen; zu 127.131: Serenissima = Signoria?; zu 139 2 6 vo: contado = Landgebiet; zu 148 2 5 vo: popolani, vgl. 149 5 vo; zu 159 1 5.3 vu: Stück, wie groß?; zu 485 4 vo: muqádima, erst hier erläutert, vgl. XXVIII 2 vo; Schia — Zwölferschia: 491 3 3 vo, 493 4 vu, 503 12 vu, 520 10 vu. Was ist das: ‚Khurittai‘ (10 2 6 vu) und ‚Basak‘ (85 2 7 vu)?

Die Karten sind nach wie vor unzulänglich, und ich fürchte, daß dem so bleiben wird. Dennoch einige Wünsche: 3 2 2 vo Onon und Kerülen, wo? Auf der Karte 506 fehlt Dekkan (508) und Telingana (509); auf der Karte heißt es Gudsharat, im Text (508) Gudsharat.

Insgesamt: man kann erschrecken, manchmal sich entsetzen, darüber, daß und wie sehr sich die Menschen gleichgültig und feindlich sind, mindest aber, wie

blind sie gegeneinander sind; darüber, daß und wie sehr sie sich durch Betrug, Verrat, Vernebelung ausbeuten; darüber, daß das weitaus meiste an Arbeit, Hingabe, Großmut, Leid und Enttäuschung spurlos untergeht — es sei denn, daß es in einem Ungreifbaren unspürbar weiter wirkt, was man aber nur glauben kann, bisher jedoch nicht nachweisen konnte; darüber, daß das Erreichte niemals verlässlich sondern immer gefährdet ist, um so mehr, je höher und feiner es ist; darüber, wie sehr kluge Wertung und sachgerechte Einsicht vom Aufruhr der Gefühle, des Neides, der Habsucht, der Lebensgier überspült und weggeschwemmt werden — was auch in bezug auf die Leistung der Verfasser dieses Bandes gelten mag, womit sie gewiß rechnen werden; und trotzdem haben sie den Band geschrieben.

Münster

Anton Antweiler

Schnider, Franz / Stenger, Werner: *Die Ostergeschichten der Evangelien.* Kösel/München 1970; 160 p., DM 11,80

Les auteurs partent du principe qu'il faut associer les élèves à la découverte des évangiles, au lieu de leur fournir une doctrine déjà achevée. Ils estiment que la *Formgeschichte* fournit une méthode parfaitement adaptable aux possibilités de jeunes étudiants du secondaire. Se sentant associés à la recherche, les élèves recevront un stimulant plein d'intérêt. Dans cet opuscule, les auteurs fournissent un guide pédagogique sûr pour l'histoire des formes littéraires des récits évangéliques de la résurrection. La présentation est simple et dépouillée pour répondre aux nécessités de la catéchèse. On souhaite connaître un jour les résultats de cette méthodologie, à première vue très séduisante.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Schwarz, Rich. (Hrsg. u. Mitvf.): *Menschliche Existenz und moderne Welt.* Ein internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. I (XVI + 810 S.), II (X + 885 S.) (= Bildung, Kultur, Existenz, 2—3); de Gruyter/Berlin 1967; DM 85,— je Bd.

Des savants de tous les horizons intellectuels et humains s'efforcent de prendre conscience de la situation de l'homme dans le monde moderne et de reconnaître dans le pluralisme des cultures, des civilisations et des visions du monde une certaine unité irréductible de l'humanité. Cette unité peut servir de fondement à la culture universelle souhaitée et ouvrir à l'homme l'accès à une vie intégrale plus humaine. Pour parvenir à cette prise de conscience créatrice, la réflexion de SCHWARZ et de ses collaborateurs suit un plan en trois points:

1. Analyser la conscience que l'homme moderne a de soi-même, du monde et de sa situation dans le monde, et ce par recours aux données des sciences et par référence aux domaines extra-scientifiques de la vie. Tout le premier volume est consacré à cette analyse dans le cadre de la culture européenne et de son expression en langue allemande (section I). L'humanité de l'homme est l'idée centrale qu'il s'agit d'éclaircir et d'expliciter: L'humanité de l'homme (E. SPRANGER, A. v. MARTIN, H. ZBINDEN); science moderne et existence humaine (R. SCHWARZ); les réponses de la théologie catholique et protestante (K. RAHNER, H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, H. FRIES, W. TRILLHAAS); le point de vue de la philosophie (H. MEYER, F. H. HEINEMANN, R. WISSER, W. SCHÖLLGEN, A. DEMPF); les données de la psychologie (H. THOMAE, V. E. FRANKL); celles de la pédagogie

(R. SCHWARZ, F. PÖGGELER, K. DIENELT); histoire et historicité (F. WAGNER, H.-E. HENGSTENBERG); la prise de conscience de l'homme dans l'art (W. GRENZMANN, W. HAFTMANN, H. LÜTZELER, H. MERSMANN); société, droit, économie (H. SCHOECK, F. BAUER, W. HEINRICH); anthropologie, génétique humaine, médecine (A. JORES, H. BAITSCH, J. LEDERBERG, P. CHRISTIAN); perspectives des sciences naturelles (J. MEURERS, W. HEITLER, P. JORDAN); technique, cybernétique (H. J. MEYER, W. HEISTERMANN). — Le II^e vol. continue cette recherche pour les pays européens non-germanophones (section II): les pays nordiques et romans (S. HOLM, G. USCATESCU); les conceptions marxistes (I. F. BALAKINA, V. FILIPOVIĆ, B. SUCHODOLSKI, I. FETSCHER, M. REDING). — La section III est consacrée à l'analyse de la situation de l'homme dans le monde moderne telle qu'elle se reflète dans la pensée et la vie en Amérique du Nord (G. MORGAN, P. A. SOROKIN, W. H. WERKMEISTER, D. LASKEY) et en Amérique latine (J. A. VÁSQUEZ, M. REALE).

2. Ce tableau permet de se rendre compte des caractéristiques de l'existence humaine dans la perspective de la conception occidentale de l'homme et du monde. Mais quiconque cherche à acquérir une vue intégrale de l'homme et du monde moderne, ne peut se contenter de cette conception unilatérale. Il doit se mettre à l'écoute des autres pour découvrir, en face de la conception occidentale du monde, celle des peuples d'Asie et d'Afrique. La section IV l'y aidera: Afrique (L. S. SENGHOR, E. DAMMANN); Inde et Pakistan (S. RADAKRISHNAN, T. M. P. MAHADEVAN, B. H. BON MAHARAJ, C. A. QADIR); Chine (G. K. KINDERMANN, Th. T'UI-CHIEH HANG); Japon (K. EZAWA, H. DUMOULIN, M. MUTO); Asie du Sud-est (S. T. ALISJAHBAN).

3. Ce tour d'horizon révèle l'existence d'une nature humaine commune, d'un monde de valeurs communes et finalement le désir de réaliser une culture, une civilisation et une religion universelles, en somme: un monde un (section V). C'est la section la plus importante, où s'expriment les espoirs qui ont poussé M. SCHWARZ et ses collaborateurs à assumer la tâche difficile de cette mise au point. Une première partie, consacrée à une étude comparative de l'Orient et de l'Occident, manifeste, avec des contours plus nets et dans leurs dimensions véritables, les divergences et les traits communs qui à la fois séparent et rapprochent ces deux types de culture et de civilisation (F.-J. v. RINTELEN, T. A. IMAMICHI, S. KRISHNA SAKSANA, P. TIRUPATI RAJU, J. GEBSER). La deuxième partie analyse les possibilités et les chances de réalisation d'une culture et d'une civilisation universelles (A. J. TOYNBEE, R. MARCIC, M. LANDMANN, W. E. MÜHLMANN, J. PUCELLE, F. HEILER, G. MENSCHING, S. NIKHILANANDA). La troisième partie, par une étude magistrale détaillée, présente une conclusion qui force l'attention et la sympathie du lecteur. R. SCHWARZ s'y attache à considérer dans toute leur profondeur les «problèmes de l'existence humaine et historique dans le monde moderne».

Les soixante-quinze contributions rédigées par soixante-treize savants de vingt-et-un pays représentent une performance peu commune. On ne saurait trop recommander cet ouvrage aux catégories de lecteurs les plus diverses, non seulement comme un ouvrage de consultation, mais aussi comme collection de textes à étudier, à discuter, à remanier, à compléter au besoin. Il paraît souhaitable que cette œuvre soit bientôt traduite en d'autres langues.

Beyrouth/Münster

Adel-Théodore Houry, M.S.P.

00 ✓
In Search of a Theology of Development. Papers from a Consultation on Theology and Development held by Sodepax in Cartigny (Switzerland), Nov. 1969. SODEPAX, 150, route de Fernay, Genève 1970; 221 p., SF 6,50

Dans ce recueil, nous trouvons, outre des considérations sur le développement des activités, le texte des rapports qui furent présentés par PAUL LÖFFLER, RUBEM A. ALVES, JÜRGEN MOLTSMANN, A. SIGMOND, V. COSMAO, PHILIP LAND et TRUTZ RENDTORFF. On retrouve l'antagonisme des deux points de vue représentés lors de la Conférence œcuménique de Genève de 1966: le réformisme, confiant dans l'évolution de la technique des développés, et l'espoir dans la primauté de la révolution des Latino-américains. Quant au point de vue des Africains et des Asiatiques, il n'était guère représenté au niveau des rapports. On trouvera dans ce volume un matériel de réflexion extrêmement intéressant, car on y rencontre les points de vue les plus actuels.

Recife (Brésil)

Josef Comblin

Towards a Theology of Development. An Annotated Bibliography compiled by GERHARD BAUER. SODEPAX, 150, route de Fernay, Genève 1970; 201 p., SF 10,—

Une bibliographie sur la théologie du développement, contenant 2 000 titres. Il est inutile de souligner l'importance de cet instrument de travail. Naturellement, les publications latino-américaines sont souvent passées sous silence. Mais comment en serait-il autrement? C'est en Amérique latine même qu'il faudrait organiser la circulation et le regroupement des publications et des informations.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: WINFRIED DAUT CSSR, 5202 Hennef, Postfach 1127 · Prof. Dr. HEINRICH DUMOULIN, S.J., Sophia University, Kiyoda-ku, Kioicho 7, Tokyo, Japan · OLAF GRAF, O.S.B., Benedictine Fathers, 54, 1-ka Chang-tchung Dong, Chung-ku, Seoul, South Korea.

ÜBERLEGUNGEN ZU EINER JAPANISCHEN THEOLOGIE

von Hans Waldenfels

Japanische Theologie, wie sie hier verstanden wird, ist ein Beispiel einer sog. einheimischen Theologie. In einer Zeit, in der der Ruf nach partnerschaftlicher Behandlung der Völker erklingt, rufen auch die jungen Kirchen nach Mündigkeit im Kreise der „alten“ Kirchen. Eine Stelle, an der sich die Kirchen der alten Welt auf ihre Subsidiaritätsrolle besinnen und nur dort zu helfen lernen müssen, wo sie gerufen werden, und sich zurückhalten bzw. gar zurückziehen müssen, wo sie der Entfaltung der jungen Kirchen hindernd im Wege stehen, ist die Theologie.

Zur Problemstellung — „Jede Theologie, die gedachte und im Glauben präsent verantwortete Theologie ist, also nicht bloß rezeptiv angeeignete und tradierte Doktrin (oder Ideologie), ist per se akkommodierte Theologie, da sie nie außerhalb von ‚Welt‘ (das umschließt: Philosophie, Sprache, Gesellschaft, Lebensgefühl, kollektives Unbewußtes, das alles bedeutet aber: Geschichtlichkeit) sein kann“¹.

Die Forderung nach Akkommodation ist im abendländischen Kulturraum seit Jahrhunderten unreflektiert-selbstverständlich erfüllt worden. Die Einheitlichkeit des Denkens blieb trotz unterschiedlicher Sprachen gewahrt, a) weil letztere auf die eine oder andere Weise verwandten Sprachfamilien zugehörten und b) stets eine dominante Sprache (Griechisch — Latein — Französisch — Englisch) darüberhinaus für den geistigen Zusammenhalt Sorge trug. Verständlicherweise bildete dann der abendländische Hintergrund auch den Maßstab bei der Begegnung und Eroberung der neuentdeckten Welten. Europäisches Denken, seine Lebensformen, Gesetze und Normen wurden folglich in einigen Teilen der Welt — den beiden Amerikas — mit Gewalt an die Stelle der einheimischen Formen und Kulturen gesetzt; in anderen Teilen der Welt — Asien — gelang dies zwar nur in recht eingeschränktem Maße, doch führte auch dort der Mißerfolg nicht zur Korrektur der eigenen Einstellung, zumal die Akkommodationshaltung aufgrund des unseligen Ritenstreits für einige Zeit überhaupt in Mißkredit geriet².

Die Theologie ist, wie leicht zu erkennen ist, nur ein Bereich, in dem Akkommodation zu üben ist, doch ist inzwischen hinreichend klar, daß sie in ihr vordringlicher als in äußeren Formen, Riten und Bräuchen zu verwirklichen ist, da weithin die Theorie der Praxis vorausgeht und eine nicht-akkommodierte Theologie am Ende die Akkommodation der Praxis

¹ H. R. SCHLETTE, Art. „Akkommodation“, in: SM 1, 57

² Vgl. G. ROSENKRANZ, Art. „Ritenstreit“, in: RGG V, 1112f; A. MULDER, *Missionsgeschichte* (Regensburg 1960) 288—296, dort Lit. 288. Vgl. auch TH. OHM, *Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung*, in: TH. OHM, *Ex Contemplatione loqui* (Münster 1961) 132—149

zu pädagogisch-psychologischen Tricks herabmindert, denen eine letzte Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit im Umgang mit den anderen abgeht.

Ohne hier im einzelnen der Problematik einheimischer Theologien nachzugehen, die inzwischen in der Kirche als Postulat unumstritten sind³, sollen im Blick auf die Situation des modernen Japan Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer einheimischen Theologie gleichsam modellhaft⁴ aufgezeigt werden. Bei einer japanischen Theologie geht es jedenfalls nicht lediglich um eine Theologie in Japan bzw. in japanischer Sprache, sondern um die der gemeinsamen Herkunftsgeschichte verpflichtete selbe christliche Theologie, die wir im Abendland meinen, jedoch im Entwurf

³ Vgl. Missionsdekret, Nr. 16: „Diese allgemeinen Erfordernisse der priesterlichen Ausbildung, auch nach der pastoralen und praktischen Seite, müssen nach den Richtlinien des Konzils mit dem Bemühen verbunden werden, den besonderen Formen des Denkens und Handelns des eigenen Volkes entgegenzukommen. Der Geist der Alumnen muß also geöffnet und geschärft werden, damit sie sich ein gutes Wissen und ein rechtes Urteil über die Kultur des eigenen Volkes erwerben können. In den philosophischen und theologischen Disziplinen sollen sie die Beziehungen verstehen, die zwischen ihrer heimatlichen Überlieferung und Religion und der christlichen Religion bestehen. Ebenso muß die Priesterbildung die pastoralen Bedürfnisse des Landes berücksichtigen.“

Ebd., Nr. 22: „... In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind (vgl. Ps 2,8). Aus Braudtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten. — Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen...“

Dazu die Kommentare von S. BRECHTER, in: LThK K III, 64ff.82ff, und J. NEUNER und X. SEUMOIS in: J. SCHÜTTE (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil* (Mainz 1967) 240ff und 262—267

⁴ Damit greife ich einen früher in umgekehrter Richtung unternommenen Versuch wieder auf; vgl. H. WALDENFELS, *Theologische Akkommodation. Erläutert an einem Modell*, in: *Hochland* 58 (1966) 189—204

auf die geistigen Strukturen des fernöstlichen Volkes, seine Sprache und sein Denken, seine Anfragen und Erwartungen hin. Die Aufgabe gleicht in vielem der der frühen Kirchenväter, die die biblische Botschaft in den griechisch-lateinischen Horizont einzuzeichnen bemüht waren. Diese Kirchenväter aber waren Menschen ihres Sprach- und Kulturraumes, dachten und entwarfen im Rahmen ihrer geistesgeschichtlichen und philosophischen Möglichkeiten. Für uns bedeutet das: Letztlich gefordert sind, wo es um einheimische Theologien geht, nicht wir Abendländer, sondern die Asiaten und Afrikaner selbst. Faszination und Gefährdung des Unternehmens sind damit in gleicher Weise angesprochen⁵.

I. *Annäherung an die japanische Situation*

Die Situation des modernen Japan wirkt insofern paradigmatisch, als sich in jenem Land Westliches und Östliches in wohl einzigartiger Weise begegnen⁶. Auf der einen Seite täuscht der erste Eindruck eine totale Verwestlichung vor. Das Wirtschaftswunder Japans ist ebenso sprichwörtlich wie die Säkularisierung, Technisierung und Urbanisierung des durchschnittlichen japanischen Lebens und verleitet nicht selten zur Mißachtung des geistigen Hintergrunds des Landes. Die radikale Unterscheidung von traditioneller familienhafter religiöser Bindung und persönlicher Indifferenz im Religiös-Weltanschaulichen scheint dieser Einstellung Recht zu geben⁷.

Auf der anderen Seite bleibt Japan trotzdem auch heute die Wiege des Zenbuddhismus, das Land des Buddhalächelns mit seiner schier unerschöpflichen Vielgesichtigkeit und Undurchdringlichkeit. Japan ist auch heute noch ein Eldorado für jeden Religionswissenschaftler, wenn er nur die Sprache des Landes versteht. Es wirkt aufreizend in seiner Gabe der Assimilation und Rezeption, weil damit zugleich der Eindruck erweckt wird, als ob einfach gar nichts die innere Gestalt dieses Volkes verändern könnte.

⁵ Vgl. G. SÖHNGEN, *Der Weg der abendländischen Theologie* (München 1959) 21—26; W. BÖLD / H. W. GENSICHEN / J. RATZINGER / H. WALDENFELS, *Kirche in der außereuropäischen Welt* (Regensburg 1967) 113; R. PANIKKAR in: *Una Sancta* 21 (1966) 145

⁶ Vgl. E. GÖSSMANN, *Religiöse Herkunft — profane Zukunft?* Das Christentum in Japan (München 1965): „Dieser geistige Mischungsprozeß ist aber bereits so weit fortgeschritten, daß sich das ‚Westliche‘ im heutigen Japaner nicht mehr als ein bestimmtes Element herauslösen läßt, sondern mit dem eigenen kulturellen Erbe verschmolzen und weitergebildet ist. In diesem Sinne sind die Japaner heute geistig-kulturelle ‚Mischlinge‘, ein Zustand, den sie im allgemeinen gut zu bewältigen wissen und dem auch viele andere Völker der Erde entgegengehen“ (22). Auch H. WALDENFELS, Japan und das Christentum, in: *StdZ* 91 (1966), 81—92

⁷ Vgl. die Verschiebung der Vergleichszahlen, die in der ZMR 54 (1970), 60, wiedergegeben wurden; ausführlicher bei J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* (Tokyo 1968) 20—22

Betrachtet man die Titel der in den letzten Jahren allein in Deutschland erschienenen Japanbücher, so sieht man, daß sich inzwischen die Bewunderung dieses Landes mit Furcht und Resignation über so viel Unbegreifliches paart: „Japans Wundermänner“, „100 Millionen Außenseiter“, „Japan — die konzertierte Aggression“, „Die japanische Herausforderung“, „Japan, der lächelnde Dritte“, „Der unterschätzte Gigant“⁸.

Als sich in der Mitte des letzten Jahrhunderts Japan erneut anschickte, sich für westliche Einflüsse zu öffnen, entstand das Schlagwort: „Östliche Sitten — westliche Technik“⁹. Dieses Wort enthält eine tiefe Weisheit: Selbst dort, wo das Technische ins Land eindringt, soll die Seele Japans intakt bleiben. Die Frage, die es aber inzwischen zu beantworten gilt, ist, a) worin das eigentlich Japanische überhaupt besteht und b) ob und wie weit es sich in einem Lande retten läßt, das von der — eingestandenermaßen historisch aus dem Westen kommenden — Technik und Zivilisation und deren Begleiterscheinungen überrollt wird.

Zu den Eigentümlichkeiten japanischer Geistigkeit gehören — in Anlehnung an H. DUMOULIN etwas wahllos aufgezählt¹⁰ — die betonte Naturverbundenheit, Introvertiertheit und Hintergründigkeit, eine Selbstwertung im Netz von Gesellschaft, Welt und Kosmos. Stellt man diese Eigentümlichkeiten in das Licht einer technischen Welt, so zeigt sich sofort,

⁸ HEWINS, RALPH: *Japans Wundermänner*. Hintergründe einer wirtschaftlichen Wiedergeburt (Econ: Wien-Düsseldorf 1968). 488 S. Vf. legt ein leicht zu lesendes sympathisches Buch vor mit allen Stärken und Schwächen des modernen Journalismus, bleibt aber trotz einiger persönlicher Kontakte mit führenden Japanern aus dem Wirtschaftsleben an der bewunderungswürdigen Oberfläche des Phänomens.

VAHLEFELD, HANS WILHELM: *100 Millionen Außenseiter*. Die neue Weltmacht Japan (Econ: Wien-Düsseldorf 1969) 335 S. Vf. hat als Ostasien-Korrespondent des Deutschen Fernsehens und der Deutschen Rundfunkanstalten Japan aus eigener Anschauung kennengelernt und kennt zudem die Literatur über das Land. In seinem Buch breitet er ein farben- und kontrastreiches Bild des modernen Japan vor dem Leser aus, der nach der Lektüre gewarnt sein dürfte, sich ein abschließendes Urteil über dieses ferne Land anzumaßen. Über den Titel des Buches ließe sich streiten.

Vgl. außerdem: W. SCHARNAGL: *Japan — die konzertierte Aggression* (Ehrenwirth: München 1969); H. HEDBERG, *Die japanische Herausforderung* (Hoffmann u. Campe: Hamburg 1970); F. VAN BRIESSEN: *Japan, der lächelnde Dritte* (G. Lübbe: Bergisch-Gladbach 1970); R. GUILLAIN: *Der unterschätzte Gigant* (Scherz: München 1970); H. KAHN, *Bald werden sie die Ersten sein — Japan 2000* (F. Molden: Wien/München/Zürich 1970)

⁹ Das Wort wurde geprägt von Z. SAKUMA (1811—1864) in der Form: „Tōyō no dōtoku, sei-yō no gijutsu“; es drückt trefflich die spätere Haltung Japans dem Westen gegenüber aus.

¹⁰ Vgl. H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg-München 1966) 13—31; auch H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (Revised English Translation: Honolulu 1964) 350—576

daß sie in unterschiedlicher Weise in diese hineinpassen. Eine existentielle Naturverbundenheit findet dort ihre Grenze, wo die technische Eroberung und Beherrschung der Welt den Sinn für das Gewachsene tötet. Wo die Manipulation alle Bereiche des Menschlichen durchdringt, verliert die Natur auch den letzten Rest einer Transparenz für das Divinum. Eine vom „Natürlichen“ geprägte Religion wie der Shintoismus erfüllt dann höchstens noch im Sinne einer bestimmten Staats- bzw. Nationsideologie eine gewisse Rollenfunktion¹¹. Auf der anderen Seite fördert die Betonung des Netzes, in das hinein der einzelne verwoben ist, bis zu einem gewissen Grade die Antlitzlosigkeit und das „Lächeln“. Dieser Zug aber wird durch die Automatisierung und Uniformierung des Lebens und der Lebensgestaltung eher noch verstärkt, so daß die anonyme antlitzlose Masse Mensch in den überall entstehenden Steinwüsten der Satellitenstädte am Ende gar wieder ganz „natürlich“ wirkt. Die Affinität von ostasiatischer Religiosität und praktischem (in Japan) und theoretisch-praktischem Sozialismus (in China) verdiente unter dieser Rücksicht eingehende Untersuchungen.

H. Cox hat darauf hingewiesen, daß die Anonymität, die durch die Urbanisierung und Automatisierung des Lebens in unserer heutigen Gesellschaft erzeugt wird, nicht nur negativ, sondern auch positiv zu werten ist, da sie eine bedeutsame Rolle zum Schutze der Privatsphäre des modernen Menschen spielt¹². Damit ergibt sich zumindest die Möglichkeit, daß die Hintergründigkeit des Menschen und des Menschlichen erneut zum Tragen kommt. Wieweit es Menschen dabei gelingt, Abwehrkräfte zugunsten der Freiheit und der Menschlichkeit freizusetzen angesichts der übermächtigen technischen Möglichkeiten des Freiheitsentzugs, ist eine offene Frage, die wir an dieser Stelle nicht weiterverfolgen können¹³.

Die erste Annäherung an das moderne Japan zeigt, daß der Ferne Osten einer Situation zueilt, ja teilweise schon in ihr verweilt, die wir selbst für uns als Gefahr und Chance zugleich empfinden. Fragen wir nun genauer nach dem Medium, in dem uns Denken und Empfinden jener Menschen zugänglich wird, so stoßen wir auf ihre Sprache.

II. Die japanische Sprache als Ausdrucksform japanischen Denkens

Der Kreuzungspunkt, in dem sich Herkunft und Zukunft Japans treffen, ist die Sprache des Volkes. Wer gleichsam von außen auf den Entwicklungsgang der Geschichte Japans Einfluß gewinnen und sie nicht

¹¹ Daneben dürfen dann die vom Buddhismus bestimmten Naturauffassungen nicht übersehen werden.

¹² Vgl. H. Cox, *Stadt ohne Gott?* (Stuttgart 1966) 51—62

¹³ Für Japan wäre dabei zunächst die Frage nach den Quellen der japanischen Form der Säkularität zu stellen. In diesem Zusammenhang ist auch die andere Frage noch ungeklärt, in welchem Maße die volle Form der Säkularität an den christlichen Mutterboden gebunden ist bzw. in welchem Maße auch von säkulari-

gewaltsam beeinflussen will, kommt an der Sprache als Verständigungsmittel nicht vorbei. Dabei zeigen die im Folgenden aufgeführten Eigentümlichkeiten dieser Sprache, daß es nicht gleichgültig ist, ob wir dem Volke lediglich in einem Zwischenmedium, etwa der englischen Sprache, begegnen oder uns auf das Medium des Japanischen, eben die Landessprache selbst, einlassen.

1. Die Rolle des Visuellen — Ein grundlegender Unterschied zwischen der japanischen und allen abendländischen Sprachen zeigt sich in der unterschiedlichen Rolle, die das Visuelle beim Verstehen des gesprochenen bzw. gehörten Wortes spielt¹⁴. Etwa seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts nach Christus übernahm Japan die chinesische Schreibweise, die — wie die ägyptischen Hieroglyphen — keine phonetische, sondern eine ideographisch-semantische Schrift darstellt. Diese Bildsymbolzeichen wurden in doppelter Weise adaptiert: Einmal wurden dem einzelnen Zeichen ursprünglich japanische Worte in der japanischen Phonetik untergelegt, sodann aber wurde auch die chinesische Phonetik, soweit möglich, assimiliert, so daß sich für ein einzelnes Zeichen eine Mehrzahl von Lesarten ergab. Neue Worte entstanden durch Juxtaposition mehrerer Zeichen — ein Prozeß, der sich bis in die Gegenwart hinein fortsetzte. Für unsere Überlegung aber ist bedeutsam, daß die Zahl der Bildzeichen ihrerseits die Zahl der phonetischen Möglichkeiten übersteigt, so daß z. B. auch heute noch in einem durchschnittlichen Bildzeichenwörterbuch etwa für das Wort „*miru* = sehen“ über 30 Zeichen aufgeführt sind, von denen die meisten eine nuancierte Art des Sehens bezeichnen. Ideales Verstehen bestand dann folglich in früherer Zeit darin, daß Sprecher und Hörer sich in der Vorstellung desselben Zeichens trafen.

Bereits seit dem 9. Jahrhundert wurde die Bilderschrift in Japan ergänzt durch zwei Silbenschriften, die die Phonetik im Zweifelsfall klären helfen. In neuerer Zeit trat als vierte Schreibform das westliche Alphabet hinzu. Es ist leicht einzusehen, welch hohe Anforderungen bereits diese Seite des japanischen Sprachstudiums an das Gedächtnis der Lernenden stellt. Durch die technische Invasion mit ihrer ständig wachsenden Zahl technischer Daten mußte das Assimilationsvermögen nahezu überfordert sein.

Auf diesem Hintergrund werden einige auf den ersten Blick recht verwunderliche Überlegungen und Entscheidungen verständlich. Während für die Lektüre früherer Werke noch immer im Durchschnitt die Kenntnis

sierten Formen etwa der asiatischen Religionen die Rede sein kann. — Zur allgemeineren Fragestellung vgl. H. WALDENFELS, Die Unfähigkeit und das Bedürfnis zu glauben. Versuch einer Diagnose unserer Zeit, in: *GuL* 44 (1971) 249—267.

¹⁴ Vgl. die Bemerkungen zur Sprache bei H. NAKAMURA, a.a.O., 345—349; 400ff. 409—412 und passim; H. WALDENFELS, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt, in: W. BÖLD u. a.: A.a.O., 95—141, dort weitere deutschsprachige Literatur in Anm. 15.

vom 3—5000 Bildzeichen erforderlich ist, hat das japanische Kultusministerium in der Nachkriegszeit die Zahl der offiziell zu verwendenden und in den Schulen zu lernenden Zeichen auf 1850 reduziert. Für die katholische Kirche hatte diese Entscheidung zur Folge, daß eine Anzahl theologischer Grundworte nicht nur neugeschrieben, sondern neugebildet werden mußten und dann in Entscheidungen der japanischen Bischofskonferenz festgelegt wurden. Dazu gehören Worte wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Gnade sowie auch die Bezeichnung einiger Sakramente¹⁵.

Vor allem von den USA her ist den Japanern der Rat erteilt worden, die Bildzeichen überhaupt aufzugeben und durch die europäische Schrift zu ersetzen. Er erscheint auf den ersten Blick sinnvoll, da bei der Hektik der technischen Entwicklungen eine Übersetzung der zumeist aus dem Englischen übernommenen Fachterminologie einen viel zu zeitraubenden Vorgang darstellt und daher seit einiger Zeit in vielen Fällen eine japanisierte Form der englischen Worte Verwendung findet¹⁶. Die Befolgung des erteilten Rates würde zweifellos zu größerer Eindeutigkeit der Sprache führen. Damit würde ihr aber auf die Dauer nicht nur die Mehrdeutigkeit, sondern auch die Hintergründigkeit, die vor allem an der japanischen Poesie aufweisbar ist¹⁷, verlorengehen. Eine derartige Reform der Sprache würde in letzter Konsequenz den Sinn für die Transzendenz des Vordergründigen töten und in der Manipulation der Sprache die japanische Form des Positivismus und Nominalismus herbeiführen.

2. „Unlogisches“ Denken? — Die dem fernöstlichen Menschen eigentümliche Erfassung der Wirklichkeit bringt konsequenterweise eine eigentümliche Form des Denkens mit sich. Die methodische Andersartigkeit der Annäherung des Japaners an die Wirklichkeit verführt nun nicht selten dazu, seinem Denken die Logik abzusprechen¹⁸. Abgesehen davon, daß eine solche Feststellung in seiner Schockwirkung Vorsicht erzeugt, läßt sie jedoch eher zum Abbruch der Kommunikation als zur Auseinandersetzung ein. Sie ist auch, so sehr man sie psychologisch verteidigen mag¹⁹, letztlich falsch, wenn man unter Logik nicht einseitig die Gesetzmäßigkeit

¹⁵ In ähnlicher Weise wurde auch das alte katholische, aus dem Chinesischen übernommene Wort für „Gott“, „tenshu“, durch das japanisch-shintoistische Wort „kami“ ersetzt.

¹⁶ Vgl. z. B.: „Fernsprechen“ wird noch übersetzt: „denwa“, Radio: „hōsō“, „Fernsehen“ bleibt jedoch unübersetzt: „terebi“, „TV“, nur die Aussprache des englischen Wortes wird japanisiert.

¹⁷ Vgl. dazu H. NAKAMURA, a.a.O., 551—573

¹⁸ So H. NAKAMURA, a.a.O., 539—543: „Lack of Logical Coherence“; 543—550: „Slow Development of Logic in Japan“; 550f: „Hopes for Development of Exact Logical Thinking in Japan“; L. ABEGG, *Ostasien denkt anders. Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes* (München-Wien-Basel Neuausgabe 1970) 34—87: „Denken ohne Logik“; vgl. die Zitate bei H. RZEPKOWSKI, *Thomas von Aquin und Japan. Versuch einer Begegnung* (Stud. Inst. Miss. S.V.D. Nr. 9) (St.-Augustin 1967) 27—29 und seinen Vermittlungsversuch: 29—32

¹⁹ Zum Verständnis NAKAMURAS vgl. a.a.O., 7—9

westlicher Denkopoperationen versteht²⁰, sondern ganz allgemein die Gesetzlichkeit, unter der sich Menschen im Denken der Wirklichkeit nähern. Dann aber hat auch das japanische Denken seine Logik.

Jedes Denken spiegelt sich in der Sprache wider. Über die japanische Sprache weiß H. NAKAMURA zu sagen:

„Die Ausdrucksweisen der japanischen Sprache sind mehr auf die sensitiven und emotiven Nuancen hingerichtet als auf logische Exaktheit. Die japanische Sprache sucht nicht die verschiedenen Weisen des Seins genau auszudrücken, sondern begnügt sich mit vagen, typologischen Ausdrücken. Hinsichtlich der Substantive ist zu bemerken: Es gibt keine klare Unterscheidung der Geschlechter; auch werden keine Artikel verwendet. Hinsichtlich der Verben: Auch hier gibt es keine Unterscheidung von Person und Zahl. In diesem Punkte ähnelt das Japanische dem Chinesischen. Was allerdings das Japanische vom klassischen Chinesisch unterscheidet und ihm seine eigentümliche Atmosphäre verleiht, sind das sog. „te-ni-o-ha“ bzw. die nachgestellten Partikeln. Diese Sprachformen entsprechen den Deklinationen oder auch den Präpositionen in anderen Sprachen; sie sind nicht nur charakteristisch insofern, als sie kognitive, logische Bezüge ausdrücken, sondern auch insofern, als sie bis zu einem gewissen Grade verschiedene delikate Nuancen des Gefühls wiedergeben“²¹.

Das größte Hindernis der japanischen Sprache sieht NAKAMURA in der Tatsache, daß sie keine eigentliche Methode, abstrakte Begriffe zu bilden, entwickelt hat:

„Die ursprüngliche japanische Sprache besitzt, wie es deutlich in der klassischen Literatur zutage tritt, ein reiches Vokabular an Wörtern, die ästhetische oder emotionale Bewußtseinszustände bezeichnen. Hingegen fehlt es auffälligerweise an Wörtern, die intellektuelle, schlußfolgernde Prozesse eines aktiven Denkens bezeichnen. In der ursprünglichen japanischen Sprache, in der die Wörter zum größten Teil konkret und intuitiv waren, mangelte es an der Bildung abstrakter Substantive. Daher ist es äußerst schwierig, abstrakte Begriffe allein in Worten des ursprünglichen Japanisch auszudrücken“²². Sodann: „Die Sprache besitzt keine Infinitivform für das Verb, dessen besondere Aufgabe es ist, abstrakte Ideen, eine unbestimmte Situation, eine ‚Beziehung‘ eher als eine ‚Sache‘ wieder-

²⁰ Die unzureichende Adoption der abendländischen Philosophie zeigt sich deutlich in den philosophischen Wörterbüchern; vgl. z. B. T. MORI u. a. (Hrsg.), *Tetsugakujiten* (Tokyo 10. Aufl. 1964) Art. „Ronrigaku“, „Ronrigakushi“, 1289—1291, wo als Selbstverständlichkeit nur die westliche Logik und ihre Geschichte behandelt werden. Die Situation ist gut beschrieben von G. K. PIOVESANA, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862—1962* (Tokyo 1963) 246—249: Was den Japanern fehlt, ist die eigenständige Formulierung der Gesetze ihres Denkens gegenüber den ausgeprägten Reflexionen im Abendland; darum haben sich auf ihre Weise die bedeutendsten Denker der japanischen Neuzeit bemüht; vgl. zu K. NISHIDA ebd. 103—108, zu H. TANABE 148—152; auch K. NISHITANI (Hrsg.), *Nishida Kitarō* (Gendainipponshisōtaikei 22) (Tokyo 1968) 89—116 (Beitrag von SH. UEDA) und K. TSUJIMURA (Hrsg.), *Tanabe Hajime* (Gendainipponshisōtaikei 23) (Tokyo 1965) 32—45. Vgl. zur Problemstellung auch T. YAMAUCHI, Problems of Logic in Philosophy East and West, in: *Japanese Religions* 3 (1963), No. 3, 1—7

²¹ A.a.O., 531 (meine Übersetzungen) ²² Ebd., 532

zugeben²³. Hinzukommt ein weiteres: „Die Sprache besitzt keine Relativpronomina, ‚welcher, welche, welches‘, die für ein vorausgehendes Wort stehen und die Klarheit des Denkens entwickeln helfen. Das Fehlen eines solchen Pronomens läßt es unpassend erscheinen, ein eng geschlossenes Denken in Japan zu entwickeln. Es ist schwierig zu sagen, welches Wort was modifiziert, wenn mehrere Adjektive oder Adverbien nebeneinanderstehen. Aufgrund dieser Mängel bereitet die japanische Sprache der exakten wissenschaftlichen Wiedergabe Schwierigkeiten und behindert es ganz natürlicherweise die Entwicklung eines logischen, wissenschaftlichen Denkens im japanischen Volk, was bereits große Nachteile für dessen praktisches Leben mit sich gebracht hat“²⁴.

Die recht negativen Urteile des anerkannten japanischen Indologen müssen umso mehr verwundern, als eben dieses Japan heute das technisch am weitesten fortgeschrittene Land Asiens ist, ja in vieler Hinsicht bereits den Vergleich mit den führenden Industrienationen der Welt nicht mehr zu scheuen braucht.

Bei der recht auffälligen Andersartigkeit der japanischen Sprache, die sich in vieler Hinsicht weiter verdeutlichen ließe, stellt sich aber dann, legt man nicht die westliche Logik als unüberholbaren Maßstab zugrunde, die Frage nach der immanenten „Logik“ jenes Denkens und Sprechens. Sucht man nach den positiven Stichworten jener Realitätsannäherung, so stößt man immer wieder auf Worte wie Emotion, Intuition, Ganzheitlichkeit. Im Anschluß an H. LEISEGANGS *Denkformen* und Anregungen von C. G. JUNG²⁵ hat L. ABEGG²⁶ den Versuch unternommen, das ostasiatische Denken mit dem abendländischen zu vergleichen:

„Das abendländische Denken, welches in der Neuzeit vorgeherrscht hat, besitzt eine Richtung; es ist dasjenige Denken, welches Jung als gerichtetes Denken (aktive Denktätigkeit, Intellekt) definiert. Unser nicht gerichtetes Denken (passive Denktätigkeit, intellektuelle Intuition) kommt auf irrationalem Wege zustande, hat allerdings — wie schon die Bezeichnung ‚intellektuelle Intuition‘ besagt — ein verstehbares, ein intellektuell erfaßbares Denkresultat zur Folge. Damit ist bereits gesagt, daß dieses Resultat der Prüfung durch das gerichtete Denken unterliegt. Haben wir es dagegen nicht mit der intellektuellen, sondern mit einer allgemeinen Intuition zu tun, so gehört diese, nach Jung, eben überhaupt nicht zum Denken.

Da also auch die intellektuelle Intuition der Kontrolle des gerichteten Denkens unterliegt, können wir sagen, daß unser Denken in der Neuzeit durch das gerichtete Denken dominiert wurde.

Dieses Denken ist geradlinig... Freilich wäre das der Idealfall, das heißt, das Denken bewegte sich geradlinig (ohne Hindernisse) direkt auf den Gegenstand — das Denkziel — oder auf das sich erst aus den Überlegungen ergebende Resultat zu. In diesem Fall ist das gerichtete, intellektuelle Denken also erfolgreich...

²³ Ebd., 533

²⁴ Ebd., 534

²⁵ Vgl. H. LEISEGANG, *Denkformen* (Berlin-Leipzig 1928) und R. WILHELM/C. G. JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (Zürich 1944) sowie C. G. JUNG, *Psychologische Typen* (Zürich 1925)

²⁶ A.a.O., 43—46

Die Schwächen dieses Denkens liegen darin, daß die gerade Linie, welche durch die dem intellektuellen Denken immanenten Gesetze der Logik vorgeschrieben wird, entweder am Ziele vorbeischießen oder durch Hindernisse aufgehalten werden kann... Dieses Denken läuft also Gefahr, sich entweder am Gegenstand vorbeischießend im Unendlichen, das heißt in unfruchtbaren Spekulationen, zu verlieren oder auf Hindernisse zu stoßen, denen es mit seinen Mitteln nicht gewachsen ist.

Das ostasiatische Denken ist kein geradliniges, sondern ein Umzingelungs- oder Umklammerndenken... Die Ostasiaten machen zuerst lauter kleine Vorstöße in unbestimmter Richtung, wobei sich die Pfeile erst dann einer bestimmten Mitte — dem Denkziel oder dem Denkresultat — zuwenden, wenn sie diese Mitte wittern. Zuerst ist also nur eine Wolke recht unordentlich durcheinanderfliegender Pfeile vorhanden, bis diese sich allmählich einem zentralen Punkt zuwenden. Diese Vorstöße bestehen aus einem psychischen Gemisch, sie sind teils intellektueller, teils gefühlsmäßiger, teils empfindungsmäßiger und teils willensmäßiger Art.

Der Idealfall dieses Denkens tritt ein, wenn es allen Pfeilen gelingt, den Gegenstand... eng zu umklammern. Nun ist der Gegenstand nicht nur vom Intellekt oder vom Gefühl, sondern von der ganzen Psyche vollständig begriffen. Es genügt also nicht, wenn etwa nur ein oder zwei Pfeile ins Schwarze treffen, denn dann ist der Gegenstand noch nicht ganz und gar erfaßt.

Diese Denkart hat den Vorteil, daß man recht bald ungefähr, jedoch den Nachteil, daß man selten genau weiß, um was es sich handelt. Es geschieht selten, daß wie beim intellektuellen Denken völlig ins Blaue geschossen wird, jedoch ebenso selten, daß wirklich alle Pfeile oder wenigstens eine genügende Anzahl den Gegenstand nahe genug umzingeln.

Das Hauptcharakteristikum dieser Denkart liegt darin, daß sie sich stets des relativen Wertes der Aktionen einzelner Funktionen bewußt bleibt. Eine Funktion kontrolliert hierbei die andere; die Empfindungen das Gefühl, den Verstand und den Willen; der Verstand die Empfindungen, das Gefühl, den Willen und so fort — und alle zusammen stehen unter der Leitung der psychischen Mitte, des menschlichen Zentrums, der Mitte des ‚Selbst‘...

Körperlich gesehen befindet sich dieses Zentrum nach ostasiatischer Auffassung in der Mitte des Leibes, das heißt in der Nabelgegend. Daher sind nicht der Kopf oder das Herz²⁷ und auch nicht etwa breite Schultern und starke Arme für den Ostasiaten von großer Bedeutung, sondern seit Jahrtausenden ist es des Körpers Mitte, der Bauch. Geistige und körperliche Kraft sind in dieser Mitte konzentriert und strömen aus ihr heraus. Daher kommt es, daß nicht nur ostasiatische Götter- und Buddhafiguren oft mit einem dicken Bauch dargestellt werden, sondern daß auch die ‚Sumo‘, die japanischen Ringkämpfer, bis zum heutigen Tage einen solchen pflegen.

Infolgedessen denkt der Ostasiate auch nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Bauch...“

Mit diesem ausführlichen Zitat wird zugleich deutlich, daß der sprachliche Vollzug zum Ausdruck und Verweis auf die eigentümliche psychische

²⁷ Es ist zu beachten, daß in der japanischen Sprache das physiologische Herz („shinzō“) vom Herzen als der Lebensmitte des Menschen („kokoro“) unterschieden wird und letzteres nicht körperlich lokalisiert ist. Problematisch sind in dieser Hinsicht auch die Herz-Jesu-Darstellungen in Japan.

Strukturiertheit eines Volkscharakters wird. Diese Eigentümlichkeit darf aber zunächst nur als „andersartig“ betrachtet werden, ohne daß sie sogleich auch als über- bzw. unterlegen beurteilt wird. Bei einer Wertung gibt nämlich dann zumeist der eigene Standpunkt den Maßstab ab; da aber stellt sich die Frage, mit welchem Recht dieser als Norm und Richtschnur angesetzt wird.

3. Psychologische Beobachtungen — Die beiden beschriebenen Grundstrukturen werden häufig als „diskursives“ und „intuitives Erkennen“ einander gegenübergestellt²⁸. Dabei ist aber zu beachten, daß die Verwendung dieser beiden Kategorien — anders als im westlichen Verständnis — nicht allein eine Unterscheidung *innerhalb* des Erkenntnisprozesses signalisiert. Bedeutsam ist, daß „diskursives Denken“ eine Ausgliederung des intellektuell-rationalen Vollzugs aus dem gesamt-menschlichen Vollzug bezeichnet, während Intuition umgekehrt eine *Ein-* bzw. *Rückgliederung* des intellektuellen Elementes in die Gesamteinstellung des Menschen zur Wirklichkeit meint. In diesem Sinne stehen sich auch die Einübung in diskursives, philosophisches Denken westlicherseits und die Einübung der gesamt-menschlichen, meditativen Einstellung auf die Gesamtwirklichkeit östlicherseits gegenüber²⁹.

In diesem Zusammenhang sind zwei Grundworte zu beachten, die in der westlichen Philosophie aufgrund der Tatsache, daß sie sich einer letzten Objektivierbarkeit entziehen, begrifflich niemals voll eingefangen werden: Gefühl und Erfahrung³⁰. Wo man sich den damit bezeichneten Wirklichkeiten auf dem Wege der Analyse nähert und die Unterscheidung der darin tätigen Fähigkeiten zu ihrer möglichen Scheidung und dann einem vollbewußten Einsatz der einzelnen Fähigkeiten führt, erscheinen „Gefühl“ und „Erfahrung“ in ihrer Unreflektiertheit als etwas Vorläufiges, in dem der Mensch noch nicht voll zu sich selbst gekommen ist. Wo hingegen die Reflexion der Erfahrung das Sekundäre bleibt und die der Reflexion vorausgehende Wirklichkeit den Primat behält, bleibt die Grundeinstellung zur „Erfahrung“ und zum „Gefühl“ eine andere. Wichtig ist nur, daß Reflexion und Bewußtheit nicht verwechselt werden: Ein Gefühl bzw. eine Erfahrung stellen dort, wo sie vollbewußt erfahren werden, eine vollgültige Verwirklichung des Menschseins dar.

In dieser Hinsicht verrät die japanische Sprache eine unvergleichliche Stärke. So schwierig es ist, in ihr wissenschaftliche Analysen adäquat

²⁸ Vgl. H. NAKAMURA, a.a.O., 551—557; H. DUMOULIN, a.a.O., 79—97; J. J. SPAE, *Japanese Religiosity* (Tokyo 1971) 187—196

²⁹ Vgl. dazu L. ABEGG, a.a.O., 54—65; H. DUMOULIN, a.a.O., 191—277. Unmittelbarer zur Praxis führen H. M. ENOMIYA, *Zen-Buddhismus* (Köln 1966); DERS., *Zen-Meditation für Christen* (Weilheim 1969); auch K. GRAF DÜRCKHEIM, *Hara — Die Erdmitte des Menschen* (Weilheim, 3. Aufl. 1967)

³⁰ Vgl. W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch* (Breiburg-Basel-Wien 13. Aufl. 1967) 87f und 115—117. Über die japanische Religiosität als Erfahrung vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 29—40, auch 95—116, 173—186; H. DUMOULIN, a.a.O., 278—288

wiederzugeben³¹, so leicht ist es, in ihr dem persönlichen Gefühl in großer Variationsbreite und Intensität Ausdruck zu verleihen³². Der bekannte Kulturphilosoph T. WATSUJI (1889—1960) schreibt dazu:

„Im Japanischen steht der Ausdruck des Gefühls und des Willens im Vordergrund. Dank dieser Eigentümlichkeit ist das, was der Mensch in seinem direkten und praktischen Vollzug versteht, (sprachlich) äußerst gut bewahrt. Eine der auffallendsten Ausdrucksformen der japanischen Literatur schuldet ohne Zweifel ihren hohen Entwicklungsgrad dieser Eigenart der japanischen Sprache. Sie besteht darin, Wörter und Sätze zu verbinden, die keine Verbindung in ihrer kognitiven Bedeutung besitzen, d. h. sie einfach aufgrund der Identität oder Ähnlichkeit der Aussprache zu verbinden, bzw. vor allem aufgrund der Verbindung ihres emotiven und affektiven Gehaltes und damit die Ausdrucksform für ein vollkommenes, konkretes Gefühl zu finden. Es scheint mir, daß diese Eigentümlichkeit eine Eigentümlichkeit des japanischen Geistes selbst ist“³³.

Und der japanische Physiker und Nobelpreisträger H. YUKAWA betont:

„Wieweit wir uns auch von der Welt des Alltagslebens entfernen, die Abstraktion kann nicht für sich allein arbeiten, sondern muß von Intuition oder Imagination begleitet sein“³⁴.

Für seine Wissenschaft fordert er, daß der Intuition bzw. dem „Sinn für Schönheit“ ein besserer Platz eingeräumt werde.

Wo aber Gefühl und Erfahrung, Intuition und Schönheit, Sinn für Bilder und Symbolik eine solche Rolle spielen wie in Japan, muß sich die Theologie fragen lassen, a) welches Gewicht sie diesen Werten beimessen bereit ist und b) welche Anstrengungen sie ihrerseits unternimmt, um in Japan gesprächsfähig zu werden. J. J. SPAE stellt mit Recht fest:

„Die japanische Religiosität akzeptiert keine Wahrheit, anerkennt keinen Wert, der nicht aus der Erfahrung abgeleitet oder doch zumindest durch sie autorisiert ist“³⁵.

Hier aber liegen wie so oft Stärke und Schwäche nebeneinander. Die Stärke der Grundeinstellung des Japaners zur Wirklichkeit besteht in dem, was — mit negativem Beiklang — als „Subjektivismus“, „kompromißloser Relativismus“, „radikaler Empirismus“ u. ä. angesprochen wird³⁶: Da die Objektivierung durch das Wort, die Reflexion und Theorie

³¹ Typisch für die japanische Situation ist, daß eine Reihe von westlichen Autoren mehrfach ins Japanische übersetzt werden.

³² In diesem Zusammenhang wären die recht differenzierten Ausdrucksformen der Höflichkeit bzw. Vertraulichkeit wie auch der Verachtung zu besprechen; doch muß hier leider darauf verzichtet werden.

³³ *Zoku Nihon Seishin-shi Kenkyū*, 393, zitiert nach H. NAKAMURA, a.a.O., 551f

³⁴ Intuition and Abstraction in Scientific Thinking, in: PH. P. WIENER u. a.: *Basic Problems of Philosophy* (New York 3. Aufl. 1963), zitiert nach H. NAKAMURA, a.a.O., 557

³⁵ A.a.O., 167

³⁶ Vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 157—169 mit den entsprechenden Verweisen auf CH. A. MOORE (Hrsg.), *The Mind of Japan* (Honolulu 1967)

stets zweitrangig gegenüber der unmittelbaren Erfahrung bleibt³⁷, ist das Bewußtsein des Menschen und damit das Leben selbst unmittelbarer und unverstellter mit der den Menschen tragenden und ihn umgebenden Wirklichkeit verbunden³⁸. Die Schwäche besteht in der offenkundigen Nachlässigkeit gegenüber dem Wort und der Sprache als objektivem Ausdrucksgeschehen. Diese Nachlässigkeit beschwört die Gefahr herauf, daß die Kommunikation mit Menschen eines Kulturkreises, der in der objektiven Spiegelung der Wirklichkeit im Wort ein anzustrebendes Ideal sieht, immer wieder mißlingt, weil der Inhalt des zu Besprechenden zu wenig in der Reflexion beachtet wird³⁹. Zwar kann die Ehrfurcht vor der je größeren Wirklichkeit und das Bewußtsein des je unzureichenden Begriffs den Sinn für das Schweigen wecken und erhalten⁴⁰, doch die Kommunikation des Schweigens lebt aus jedem neuen Versuch der Kommunikation im Sprechen⁴¹. Dieses grundlegende Prinzip hat auch für Japan stets gegolten. Seine praktische Verwirklichung hat jedoch vielleicht bislang keine hinreichende Beachtung gefunden.

4. Das Prinzip der „Juxtaposition“ — Eine Kommunikation mit fremden Welten hat in Japan eine lange Tradition. So gehören Hinkehr zur chinesischen Schriftsprache, Einführung chinesischer Denkformen und Übernahme der China beherrschenden religiösen Formen und Praktiken, Vorstellungen und Gedanken zusammen. Die philosophische Tradition des Mahāyāna-Buddhismus, Sein und Nichtsein hineingehalten in die alleröffnende Leere von Nāgārjuna her, das ethische Verhalten in der Nachfolge der chinesischen Weisen — all das fand seinen Eingang

³⁷ Man wird konsequenterweise daher auch Begriffshülsen wie *Monismus* und *Pantheismus*, *personal* und *impersonal* nur mit großer Vorsicht verwenden können. Ein gutes Beispiel für das Ringen um den Ausdruck vgl. im Anschluß an M. ABE, Buddhism and Christianity as a Problem of Today, in: *Japanese Religions* 3 (1963), No. 2, 11—22, und No. 3, 8—31: A Symposium on Christianity and Buddhism, in: *Japanese Religions* 4, No. 1, 2—52, und No. 2, 3—57 (meine Stellungnahme dort 13—25)

³⁸ Dazu M. ABE, A Living-dying Life, in: *Pacific Philosophy Forum* (Stockton, Cal.) 3 (1965), 96—102: “‘All is One’ in Buddhist sense, however, is not monistic but rather non-dualistic, so to speak... Both negation of oneness (emptiness) and negation of everything’s self-centeredness (egolessness) are necessary. ‘All is One’ in a Buddhist sense is nothing but ‘a description of a state of being’ in *Nirvana*, *Sūnyatā* (emptiness) or egolessness. In realization of *egolessness*, i. e., realization of *True Self*, it is said that I am not I (because of egolessness); therefore I am absolutely or really I (because of being *True Self*)” (101)

³⁹ Vgl. H. NAKAMURA, a. a. O., 557—564; 573—576

⁴⁰ Vgl. Y. TAKEUCHI, *Das Schweigen des Buddha* (Kyoto 1966); H. WALDENFELS, Vom Schweigen des Buddha und den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: H. SCHLIER / E. v. SEVERUS / J. SUBBRACK / A. PEREIRA, *Strukturen christlicher Existenz* (Würzburg 1968) 139—151

⁴¹ Das zeigt am deutlichsten das am Ende auf 31 Bände angewachsene Lebenswerk von D. T. SUZUKI.

auf dem Weg über die chinesische Sprache⁴². Der Buddhismus in der Vielgestaltigkeit seiner Verwirklichungsweisen und Schulen überlagerte die einheimische Religiösität, die jedoch nicht zerstört, sondern assimiliert und interpretiert wurde⁴³. Letztere erwies sich aber dann im Laufe der Zeit ihrerseits als so stark, daß am Ende eher von einem irenischen Mit- und Nebeneinander zu sprechen ist als von einer Überlagerung⁴⁴.

Dasselbe Prinzip der Juxtaposition findet aber auch in der Begegnung von westlichem und östlich-japanischem Denken Anwendung. Ein typisches Beispiel ist das Nebeneinander des indisch-buddhistisch geprägten und des griechisch-abendländischen Seinsverständnisses. Dasselbe Bildzeichen, das in der Lesart „u“ in der Tradition des buddhistisch-östlichen „bhāva“ (Sanskrit) steht, bezeichnet in der Lesart „yū“ auch die westliche Seins-tradition. Das weitverbreitete „Philosophische Wörterbuch“ des Tokyoer Heibonsha-Verlags löst die verwickelte Situation durch Juxtaposition zweier Artikel: dem östlichen Begriff widmet sich ein Artikel „u“, dem dann ein weiterer Artikel „yū“ mit der Darstellung der Geschichte des Seinsbegriffs westlicher Herkunft folgt⁴⁵. Damit ist bislang nur das Nebeneinander zweier chinesischer Lesarten in ihrer japanisierten Ausspracheweise angesprochen, die dann ihrerseits noch einmal neben den genuin japanischen Wörtern stehen. Letztere unterscheiden sich wiederum in ihrer Verwendung in der Literar- (jap. *bungo*) und Kolloquialsprache (jap. *kōgo*). In beiden Sprachformen liest sich dasselbe Bildzeichen „aru“. In der Literarsprache bezeichnet „aru“ sowohl die Existenz belebter wie unbelebter Wesen, in der Kolloquialsprache jedoch nur das Dasein leb- loser Dinge, während für die lebenden Wesen — unter Verwendung eines völlig anderen Bildzeichens — „iru/oru“ zu benutzen sind. Die Grenze, die hier erreicht wird, wenn Gott „Sein“ und „Leben“ zuge- sprochen wird, läßt sich erahnen. Die Übersetzung von Ex 3, 14 wird zu einem eigentlichen Problem⁴⁶. Schon die linguistische Situation muß

⁴² Vgl. M. ANESAKI, *Religious Life of the Japanese People*. Revised by H. Ki- shimoto (Tokyo 1961); W. GUNDELT, *Japanische Religionsgeschichte* (Tokyo 1935)

⁴³ Die eigentümliche Weise der Verbindung und Überlagerung der verschiedenen religiösen Schichten in Japan bedürfte einer eigenen Untersuchung. Vgl. A. BERTHOLET / E. LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Tübingen 4. Aufl. 1925) 1. Bd., 338ff. 365—368; H. NAKAMURA, a.a.O., 383—400; auch J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* (Tokyo 1968) 5—12

⁴⁴ Die typischen Phänomene sind hinreichend bekannt: die Möglichkeit, sich mehreren Religionen zugehörig zu fühlen; das Nebeneinander von shintoistischen Hochzeitsriten und buddhistischen Totenfeiern; Schreinbesuch am Neujahrstag und Tempelbesuch zum O-Bon-Fest u. ä.

⁴⁵ Vgl. T. MORI u. a., a.a.O., 90f und 1191f

⁴⁶ Vgl. dazu T. ARIGA, *Kirisutokyōshisō ni okeru sonzairon no mondai* (Das Problem der Ontologie im christlichen Denken) (Tokyo 1969) 444—446. ARIGA sucht seinerseits die beiden Welten mit Hilfe einer Hayatologie im Anschluß an das hebräische *hāyah* zu überbrücken; vgl. vor allem 177—200

„Gott“ einen Platz zuweisen, der nicht mehr durch Juxtaposition — sei es positiv, sei es negativ — zu bestimmen ist. Die Konzeption der „Leere“ (jap. *kū*, sanskr. *śūnyatā*) als „Jenseits“ von Sein und Nichtsein bietet sich hier als bedenkenswerter Versuch einer Aussage an⁴⁷.

III. Theologische Konsequenzen

K. RAHNER hat ganz allgemein von der Theologie der Zukunft gesagt, sie werde „eine missionarisch-mystagogische Theologie“ sein⁴⁸, deren Adressat „konkret gar nicht mehr allein oder auch nur in erster Linie der konfessionelle Glaubensgenosse sein wird“⁴⁹. Sie wird zugleich eine pluralistische Theologie sein:

„Wenn die Kirche eine Weltkirche ist oder sein wird, und zwar nicht nur im Sinne einer geographischen Universalität, sondern auch (was bald vielleicht viel wichtiger sein wird, wenn die Kirche ihrem Missionsauftrag wirklich treu werden will) im Sinne einer echten und unbefangenen Bezogenheit auf die Pluralität der Lebensstile der Menschen im selben geographischen Bereich, der verschiedenen Lebensstile, die nicht mehr so schnell wie früher kirchlich abgewertet werden dürfen zugunsten einer vor allem bäuerlich und kleinbürgerlich geprägten einzelnen Gesellschaftsschicht wie in den letzten hundert Jahren, dann sind für die Theologie der Kirche die verschiedensten Ausgangspunkte, Denkhorizonte, Vorstellungsmodelle, die verschiedensten Einschätzungen der Unterscheidung von Selbstverständlichem und Nichtselbstverständlichem gegeben, lauter Voraussetzungen theologischen Denkens, die konkret und praktisch nicht mehr adäquat in ein ‚System‘ gebracht werden können und darum eben auch ebenso viele nicht mehr adäquat auf eine Theologie hin überholbare Theologien hervorrufen“⁵⁰.

Was für Menschen „im selben geographischen Bereich“ gilt, muß erst recht für Menschen in verschiedenen geographisch-kulturellen Bereichen Gültigkeit besitzen. Es darf daher mutiger eine der Situation Japans angemessenere Theologie projiziert werden. Eine solche wird a) die heutige pluralistische Situation Japans mit ihren divergierenden religiösen und säkularistischen Tendenzen wahrnehmen und b) auf die japanische Sprache und die in ihr zutage tretende Denkform achten müssen.

Ehe wir auf einige konkrete Konsequenzen aus den zuvor gemachten Beobachtungen hinweisen, muß noch diese Vorbemerkung angefügt werden: Das zu Sagende betrifft vorzüglich die „theologia qua“⁵¹, den Voll-

⁴⁷ Eine erste Annäherung an das Verständnis der Leere bietet E. CONZE, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung* (Stuttgart 1962) 123—132. Zur japanischen Kyoto-Schule vgl. unter dieser Rücksicht H. WALDENFELS, *Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyōto School*, in: *Monumenta Nipponica* XXI (1966), 354—391, sowie DENS., *Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes*, in: *NZStH* 1971, H. 3

⁴⁸ Über die künftigen Wege der Theologie, in: H. VORGRIMLER / R. VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (Freiburg 1970) Bd. 3, 530—551, vor allem 536f

⁴⁹ Ebd., 545

⁵⁰ Ebd., 534f

zug der Theologie, auch wenn eine solche niemals völlig losgelöst von der „theologia quae“, dem Inhalt der Theologie, betrachtet werden kann. Damit wird zugleich eine zweite Voraussetzung angedeutet, die ebenfalls hier nicht näher begründet werden kann: Fundamentaltheologie und systematisch-dogmatische Theologie werden in engerem Zusammenhang gesehen, als es gemeinhin in der neuzeitlichen Theologie üblich war⁵²; zugleich rücken auch Dogma und Moral stärker zusammen, so daß die Fundamentaltheologie sich nicht nur als Grundlagenforschung für theologische Einsichten, sondern auch für die konkrete Einübung in das Tun erweist.

1. Zum Verhältnis von Vollzug und Reflexion — Eine erste Feststellung betrifft das Verhältnis von Vollzug und Reflexion. J. SPAE schreibt mit Recht, daß der japanische Ansatz „die Ethik über das Dogma stellt, die Subjektivierung über die Objektivierung, den Eindruck über den Ausdruck, die Negation über die Affirmation in den Dingen, die den Menschen im Innersten berühren, weil sie sich direkt auf seine Berührung mit Gott beziehen“⁵³.

Die starke Betonung der subjektiven Erfahrung und des Gefühls im japanischen Sprachfeld weckt die Frage, wie ihrerseits die Theologie erfahren wird. Im vordergründigen Erlebnis stellt sie sich weithin als Reflexionsprozeß auf ein überkommenes Traditionsgut dar, das sich aufgrund der weitzurückreichenden Vergangenheit ihres Ursprungs vielschichtig in Schriften und Kunstdenkmälern, Riten und Verhaltensformen darbietet. Es ist ein komplexes und kompliziertes Gebilde, ein imponierendes System, doch zugleich ein Fremdkörper, jedenfalls kein begehrter „Weg“⁵⁴. Das verhindert vor allem die intellektualistische Engführung, in die das theologische Geschehen zusehends hineingeraten ist.

Eine Theologie, die so erlebt wird, muß dann, will sie auf den Adressaten in Japan eingehen, diesem erneut den Zugang zum Erlebnis ihrer eigenen Mitte ermöglichen und vermitteln. Erkenntnis ist in diesem Sinne vor allem „Erkenntnis durch Begegnung“⁵⁵. J. K. KADOWAKI hat für

⁵¹ Diese Formel wird in Analogie zur „fides qua“ und „fides quae“ hier benutzt.

⁵² Vgl. dazu H. FRIES, Art. „Fundamentaltheologie“, in: SM 2, 140—149, und K. RAHNER, Art. „Theologie“, in: SM 4, 860—869

⁵³ A.a.O., 195

⁵⁴ Die durchgängige japanische Kritik am Christentum hat J. J. SPAE analysiert a.a.O., 143—190: „... Christianity is foreign, strange, on the margin of everyday life, gregarious, stubborn, cold, unappealing to the Japanese *kimochi*, dogmatic, sin-conscious and complex-ridden, authoritarian, conformist, sour, unnatural, uninteresting and, in short, absolutely in need of a radical shake-up“ (158)

⁵⁵ Diesen Ausdruck übernehme ich von Y. INOUE; vgl. dazu meinen Durchblick durch die japanische Dumoulin-Festschrift: J. OKADA / SH. ANZAI / K. OTANI / W. TAKAHASHI / SH. TSUNODA (Hrsg.), *Nihon no Fūdo to Kirisutokyō* (Tokyo 1965): Das geistige Klima Japans und das Christentum, in *Concilium* 2 (1966), 730—739, vor allem 733

diese aus dem Buddhismus herrührende Form der Erkenntnis nach Analogien im christlichen Raum gesucht und glaubt eine solche in der „cognitio per connaturalitatem“ gefunden zu haben, die THOMAS VON AQUIN am Beispiel der Keuschheit erläutert hat⁵⁶. Wo aber von „Erkenntnis durch Begegnung“ gesprochen wird, muß eine Theologie konsequenterweise — so ungeschützt-naiv das auch für einen westlichen Theologen klingen mag — zur Begegnung mit der Jesusgestalt und zur „Nachfolge Christi“ führen⁵⁷. Im letzten Stichwort zeigt sich a) der Wegcharakter des Christentums, b) ein personales Gegenüber, in dem nach Überzeugung des Christentums die letzte tragende Wirklichkeit — Gott — ein „Gesicht“ erhält, c) die Möglichkeit zur Transzendierung und zur „Ekstase“ des eigenen Ich⁵⁸.

Die Einübung in die Wahrnehmung der Grundwirklichkeit, für die die japanische Geistigkeit ein auffallend reiches Instrumentarium bereitstellt, ist nicht nur ein Postulat für die zukünftige japanische christliche Spiritualität, sondern für die Theologie in gleicher Weise. Mit Recht sieht J. SPAE in der japanischen Ästhetik ein „praeambulum fidei Japoniae“⁵⁹; allerdings müßte deutlicher darauf bestanden werden, daß diese Ästhetik zunächst eine Methode bzw. eine Praxis meint und erst in zweiter Linie eine Theorie über die Praxis der Wahrnehmung. Letztere muß eben viel stärker im Dienste der Wegsuche und -findung gesehen werden.

2. Zum Verhältnis von Wort und Tat — Zur grundlegenden Einsicht einer japanischen Theologie gehört dann auch, daß im existentiellen Lebensvollzug das Nichtausgesprochene von höherer Bedeutsamkeit und Wertigkeit ist als das Ausgesprochene. G. SÖHNGEN hat im Hinblick auf den Osten ganz allgemein formuliert: „Was wahr ist, das ist nicht wirklich, und was wirklich ist, das ist nicht wahr“ und damit eine hegelianische Formel umgekehrt⁶⁰.

Wo das „nicht-“ in solcher Weise hervorgehoben wird, stellt sich ganz neu die Frage nach der Rolle des Wortes, der Lehre und Aussage sowie der Funktion des Sprechens. Die japanische Philosophie hat sie bislang

⁵⁶ Vgl. J. K. KADOWAKI, *Ways of Knowing: A Buddhist-Thomist Dialogue*, in: *The Japan Missionary Bulletin* 23 (1969), 467—474. 515—522, vor allem 517ff; die Thomasstelle: *S. Th.* II—II, q. 45 a. 2 c

⁵⁷ In diesem Zusammenhang empfiehlt sich auch eine personengerechtere Begrifflichkeit. Hinsichtlich des Vorwurfs, im japanischen Denken sei der Personbegriff nur unzureichend entwickelt, ist zu bemerken, daß dieser stets für zwei Schwerpunkte offenbleiben muß: a) für die ursprüngliche Individualität und b) für die gleichursprüngliche Relationalität des Menschen. Für das westliche Denken war die Tendenz a) weithin dominant, für Japan dagegen die Tendenz b). Vgl. dazu meine Hinweise in W. BÖLD u. a., a.a.O., 108f. 134—141, auch H. WALDENFELS, *Glauben hat Zukunft* (Freiburg-Basel-Wien 1970) 57ff

⁵⁸ Vgl. dazu auch M. HEINRICHS, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963)

⁵⁹ Vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 196—200

⁶⁰ A.a.O., 110

noch ebenso wenig zufriedenstellend besprochen⁶¹ wie die Theologie in Japan. Die japanische Tradition lehrt, daß Worte oft nur den Sinn haben, die umso lautere Stille zu signalisieren, Pinselstriche den Sinn, vom Gegenständlichen fort zur ungegenständlich tragenden „Leere“ und Weite⁶² hinüberzuweisen, Handlungssymbole den Sinn, das Zerbrechen des vordergründigen Denkens und den Aufbruch der eigentlichen Wirklichkeit, die immer schon da ist, zu bewirken⁶³.

Die Begegnung mit dieser Seite der japanischen Existenz steht erst in den Anfängen. Es gibt einige wenige, die sich wie H. M. ENOMIYA-LASSALLE auf eine Weise japanischen Tuns, das Zen, praktizierend eingelassen haben⁶⁴. Einige andere haben versucht, von den Gesetzen japanischer Kunst zu lernen⁶⁵. Die weitreichende Unverständigkeit aber tritt offen zutage, wenn man sieht, daß der Brückenschlag etwa hinüber nach Kyoto zur dortigen Religionsphilosophie kaum versucht worden ist. Vereinfacht gesagt: Die Begegnung einer vom Sein getragenen westlichen mit einer sich vom mahayanistischen Nichts getragen wissenden Philosophie hat trotz P. TILlich und E. BRUNNER⁶⁶ kaum begonnen. Der katholische Beitrag zu einem solchen Gespräch fehlt fast ganz⁶⁷. Erblickt man im

⁶¹ Die Problematik wird gesehen von SH. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (Gütersloh 1965) 169. In einem neuen Versuch „Zen und das Wort“ geht er vor allem der Bedeutung der „Urworte“ nach; vgl. K. NISHITANI (Hrsg.), *Kōza Zen*, Bd. 7 (Tokyo 1968) 7—50. Es müßte aber nicht nur nach dem Wort und den Worten, sondern nach der Sprache und dem Gespräch weitergefragt werden.

⁶² Vgl. dazu meine Hinweise in den Anm. 47 und 55 genannten Aufsätzen.

⁶³ In diesen Zusammenhang gehört auch die Besprechung des in der Zen-Übung üblichen *Kōan*; dazu SH. UEDA, *Die Gottesgeburt* (s. Anm. 61), 145—169; auch H. DUMOULIN, a.a.O., 79—126

⁶⁴ Vgl. sein grundlegendes Werk: *Zen-Buddhismus* (Köln 1966)

⁶⁵ Vgl. E. HERRIGEL, *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (Weilheim 12. Aufl. 1965); DERS., *Der Zen-Weg* (Weilheim 3. Aufl. 1970)

⁶⁶ Vgl. die Bemerkungen von T. ARIGA, a.a.O., 450; dazu auch meinen Aufsatz: *Das schweigende Nichts* (s. Anm. 47)

⁶⁷ J. J. SPAE stellt fest, daß die einzige ausführliche Studie, die das japanische Nichts-Verständnis in Beziehung zu christlichen Wertvorstellungen diskutiert, das Buch von K. KOBAYASHI/M. MIURA, *Nihonjin no nihiru to mu* (Tokyo 1968) sei: *Japanese Religiosity* (Tokyo 1971) 33. In diesem Zusammenhang wäre aber auch zu überprüfen: K. TAKIZAWA, *Bukkyō to Kirisutokyō* (Kyoto 1964), eine recht harte Auseinandersetzung mit Sh. HISAMATSU. Auch die 1946 erstmals veröffentlichte „Theologie des Schmerzes Gottes“ (*Kami no itami no shingaku*) von K. KITAMORI verdiente es, einmal in diesem Rahmen vorgestellt und bedacht zu werden; vgl. dazu C. MICHALSON, *Japanische Theologie der Gegenwart* (Gütersloh 1962) 60—82; J. M. KITAGAWA, Überlegungen zur Theologie in Japan, in: H. W. GENSICHEN u. a. (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I* (München 1965) 32—51; K. OGAWA, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan* (Basel 1965); H. J. MARGULL, Zur gegen-

Gegenüber von Sein und Nichts/Leere gar einen Ansatz zu einer grundlegenden Konfrontation zwischen Asien und Europa, weil die Nichts-Lehre mit ihrem religiösen Untergrund die Völker Asiens verbindet, dann impliziert unser Urteil über das Gespräch mit der japanischen Geistigkeit gar ein solches über das Gespräch mit der Geistigkeit Asiens.

Dabei wäre ein theologischer Beitrag an dieser Stelle mehr als wünschenswert. Denn das zuvor angedeutete Vordringen positivistischen Denkens bedroht auf die Dauer beides: sowohl das Sensorium bzw. die Wahrnehmungsfähigkeiten des japanischen Volkes wie auch — konsequenterweise — die Fähigkeiten, die christliche Botschaft zu vernehmen. Zu beachten wäre hier die japanische Form eines platten Horizontalismus, der jeder Transparenz entbehrt und die bekannte Formel „Samsara = Nirvana“ so interpretiert, daß am Ende auch das Nirvana entbehrlich wird.

An dieser Stelle müßte eine japanische Theologie des Wortes, die durch die oben beschriebene Erfahrung der Leere und Weite hindurchgegangen ist, weiterfragen. Jede Erfahrung drängt nach dem Wort. Auch das Gespräch ist nicht nur Vollzug, sondern die gesprochenen Worte haben ihren Inhalt. Entsprechend müßte in Japan die bleibende und nicht nur vorläufige Bedeutsamkeit der Gestalten, der einzelnen Menschen und ihrer verantwortlichen Worte und Taten, der geschichtlichen Erscheinungen und Geschehnisse aufgezeigt und kontrapunktisch gegen die in diesen Punkten hilflose buddhistische Leichtfertigkeit vorgetragen werden. An dieser Stelle wird dann auch die Grenze einer theologischen Konsequenz sichtbar, die das Christliche in der letzten Konsequenz des Buddhistischen wiederzufinden sucht und in diesem lediglich das „anonyme Christentum“ wiederentdeckt.

3. Die kritische Funktion der Theologie — Die Theologie muß jedoch — wie das Christentum überhaupt — eine kritische Funktion gegenüber der japanischen Gesellschaft ausüben. Die Kritik, die aber umgekehrt von japanischen Intellektuellen, Christen wie Nichtchristen, am japanischen Christentum geübt wird⁶⁸, beweist dagegen, daß die Theologie diese kritische Funktion in einer Weise wahrnimmt, daß diese als solche nicht mehr erkannt wird. Der japanische Philosophieprofessor N. MIKUMO meint:

„Das allgemeine Interesse des modernen Menschen — und darin ist der Japaner keine Ausnahme — geht zweifellos mehr auf das Soziale als auf die Inner-

wärtigen theologischen Arbeit in Japan, in: *Verkündigung und Forschung* 1968, H. 2, 73—87. Ein kleiner Aufsatz von K. KITAMORI, Das Problem des Leidens in der Christologie, findet sich in: P. BEYERHAUS u. a. (Hrsg.), *Theologische Stimmen* (s. o.) III (München 1968) 112—121. Diskussionsansätze s. auch bei M. HEINRICHS, a.a.O., 104—150; DERS., *Der große Durchbruch*. Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur (Werl 1969)

⁶⁸ Vgl. J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* (Tokyo 1968) 143—190; auch die kritischen Bemerkungen in der Dumoulin-FS: *Concilium* 2 (1966), 734—738

lichkeit des Einzelnen, mehr auf die Gestaltung dieser Welt als auf das Glück der anderen Welt. Der Mensch sucht unmittelbar mehr nach Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft als nach individueller Moral, mehr den Frieden auf Erden als das Heil im Himmel. Sollte das Christentum nur eine Lehre der innerlichen Moral und eine Religion des Jenseits sein, so sieht seine Zukunft nicht nur in Japan dunkel aus⁶⁹.

Und der kürzlich verstorbene Schriftsteller Y. MISHIMA soll gesagt haben:

„Das Christentum soll Japan allein lassen. Wir Japaner leben nahe der Natur und lieben ihre Freiheit. Das Christentum ist unnatürlich und würde uns diese Freiheit nehmen“⁷⁰.

a) *Das Christentum als negative Kritik* — Nun stellt das Christentum auf jeden Fall schon deshalb eine Kritik am bestehenden Zustand dar, weil es zur Konversion aufruft. Dieser Aufruf betrifft aber weithin den einzelnen Menschen als einzelnen. Die Konversion ist folglich ein individuelles, privates Ereignis, das nicht notwendig gesellschaftsverändernde Konsequenzen mit sich führt, es sei denn, sie bringe für den Konvertiten selbst die Aversion seiner Familie bzw. seine Isolierung innerhalb seiner gesellschaftlichen Verbindungen mit sich; so etwas wäre auch heute noch in gewissen Teilen Japans denkbar. An dieser Stelle hat die Kritik an einer zu wenig kommunitätsschaffenden Missionsmethode ihren berechtigten Ansatzpunkt. Insofern als die kirchliche Kommunität ihrerseits aber kaum hinreichend in ihrer Dienstfunktion an der sie umgebenden Welt gesehen wird, zielt eine kritische Reflexion auf das Wesen christlicher Missionsarbeit, die lediglich von der Heilssorge um den einzelnen Menschen zur Schaffung christlicher Gemeinden weiterführt, zu kurz⁷¹.

Es kommt hinzu, daß die Gesellschaftskritik, die die kirchliche Kommunität beseelt, weithin eine negative Kritik darstellt. Das Fehlverhalten des Menschen — Sünde — wird als persönliches Schuldverhalten individualisiert und, wo es dann als solches ins Bewußtsein gehoben wird, zu wenig in seiner Unverantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft gesehen. Die Verhaltenserziehung besteht in der Anleitung zur Beobachtung der Gebote, die ihrerseits in der Negativformel des „Du sollst nicht“ vorgetragen werden. Diese Negativformeln sind keine Eigentümlichkeiten des Christentums, sondern finden sich z. B. auch im Buddhismus⁷². Wo aber das Christentum in seinen „Du sollst nicht“-Formeln sowie in seiner Erziehung zur Weltdistanz in die Nähe der traditionellen einheimischen Religionen gerät, verfällt es der Kritik, die gegen diese Religionen vorgebracht wird. Es entfremdet der Welt anstatt welt- und lebensstüchtig zu machen; es belastet anstatt zu befreien; es isoliert anstatt zu verbinden.

⁶⁹ J. OKADA u. a., a.a.O., 132

⁷⁰ Zitiert nach J. J. SPAE, a.a.O., 162

⁷¹ Vgl. dazu H. WALDENFELS, Neue Akzente im Missionsverständnis?, in: *Priester und Mission* 1969, 123—142, vor allem 134—142

⁷² Vgl. zu den mönchischen Verboten H. OLDENBURG, *Buddha*. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (München 1961) 267—286: „Bei all dem bleibt es doch wahr, daß die Verbote weit die Gebote überwiegen ...“ (271)

Damit wird das Christentum zu einer Karikatur seiner selbst; denn Liebe vereint, und Katholizität entschränkt, öffnet für Mitmenschen, Welt und Zukunft, letztlich für das Kommen des Reiches Gottes. Zugleich verpaßt es seine Chance, zu jenem zukunfts-gestaltenden positiven Impuls zu werden, der einen Weg der Hoffnung in die Zukunft hinein weist.

b) *Das Christentum als positive Kritik* — Das Christentum muß eine kritische Funktion ausüben, sonst verliert es seine Existenzberechtigung in einem Land wie Japan. Die Kritik kann jedoch nicht rein negativer Art sein, sondern muß in einem positiven Beitrag bestehen. Beispiel und Erfolg der modernen Religionen Japans bieten in diesem Punkte eine Anregung. Ihre Stärke liegt in ihren positiven Impulsen: Sie schaffen das Erlebnis der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit; sie wecken die Hoffnung auf eine bessere Welt, indem sie zur Mitarbeit an der Schaffung der neuen Gesellschaft, des neuen Japan und der neuen Menschheit aufrufen; die Erfahrung der Gründer- und Führerpersönlichkeiten, die die Sendung der Bewegungen verkörpern, schaffen zugleich ein neues Sendungsbewußtsein unter den Anhängern⁷³.

Diese Eigenschaften der modernen japanischen Religionen können nicht leichtfertig als flache Diesseitigkeitshaltung abgetan, sondern müssen als moderne Formen der Seelsorge bzw. genauer: der Sorge um den Menschen auch von einer japanischen Pastoraltheologie analysiert werden. Gerade weil das Christentum als ausländische, importierte Religion noch immer vielfach als Fremdkörper in Japan angesehen wird, verdienen die genuin japanischen Formen der Religiösität Aufmerksamkeit. Was den einheimischen Religionen ganz natürlich zuwächst: die eigentümliche japanische Gesellschaftsstruktur, das Problembewußtsein für die wirtschaftlichen, sozialen und individual-menschlichen Fragen unserer Tage, die Methodik des Hinhörens und Stellungnehmens bzw. die eigentümlichen Formen der japanischen Diskussion bzw. der konkreten Hilfeleistung muß das Christentum sich erst allmählich erarbeiten.

Die kritische Funktion der Theologie geht dabei in doppelter Richtung: Sie richtet sich a) auf die Gestalt des Christentums in Japan und b) auf die japanische Umwelt des Christentums in Japan. Das Christentum selbst muß weltbewußter werden und sich gerade darin als Dienstleistung auf dem Wege zur neuen Menschwerdung des Menschen erweisen⁷⁴. Dabei zerstört es den fatalen Eindruck eines falschen Ekklesiozentrismus⁷⁵. Die dogmatischen Aussagen werden dann zu einer Verständnisbrücke und der Eintritt in die christliche Gemeinde zum Zeichen der von Christus her verstandenen reineren und volleren Hinkehr zu einer um ihr wahres

⁷³ Vgl. dazu meinen Beitrag: *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?*, der in Kürze veröffentlicht wird.

⁷⁴ Vgl. *Concilium* 2 (1966), 737f

⁷⁵ In diesem Sinne werden die traditionellen Missionsmotivationen, die Sorge um das Heil des einzelnen wie auch die „plantatio Ecclesiae“, nicht selten mißverstanden.

Antlitz ringenden Welt. Es ist nicht von ungefähr, daß TEILHARD DE CHARDIN gleichsam an den offiziellen Vertretern des Christentums vorbei seinen Weg nach Japan gefunden hat und daß auch in Japan Theologen wie D. BONHOEFFER, J. A. ROBINSON oder H. COX sich als Vertreter eines neuen Weges haben etablieren können⁷⁶. Wenn heute das Pendel leicht ins andere Extrem umschlägt, muß man es verstehen. Schließlich waren evangelischerseits zu lange die Erben der Dialektischen Theologie mit ihrer krassen negativen Einstellung gegenüber den einheimischen Religionen und Traditionen beherrschend⁷⁷, und katholischerseits stand die Notwendigkeit der Taufe als des Heilsweges für den einzelnen entsprechend im Bewußtsein. Bedacht werden muß auch, daß in Japan wie in fast allen Ländern der Welt zunächst die Orden die katholische Missionsarbeit geleistet haben und die von ihnen verbreitete Spiritualität — zumeist unbewußterweise — sich dann mit der entsprechenden Ordensspiritualität deckte. Die bewußtere Entfaltung einer eigenständigen Laienspiritualität ist heute ein Gebot der Stunde, dessen Erfüllung aber kaum ohne eine reflektiertere Einschränkung des klerikalen Apparates und seiner Einflüsse in Japan möglich sein wird⁷⁸. Die Bevormundung der japanischen Christen stellt in einer jungen Kirche von etwas über 350 000 Katholiken ein echtes Problem dar: Im Jahre 1969/70 standen 738 japanischen Priestern 1188 ausländische Missionare gegenüber; für die Seelsorge standen ca. 9000 amtliche Missionskräfte (Priester, Brüder, Schwestern) zur Verfügung, die es auf eine Erwachsenenzahl von 5658 brachten⁷⁹.

⁷⁶ Vgl. H. DUMOULIN, *Christlicher Dialog mit Asien* (München 1970) 28—33; J. J. SPAE, a.a.O., 208—212, zu BONHOEFFER auch 201f

⁷⁷ Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. I 2, 327. Nicht ohne Grund ertönt heute der Ruf: „Deliver Japanese theology from Germanic captivity!“ So S. YAGI, zitiert bei J. J. SPAE, a.a.O., 201

⁷⁸ In diesem Zusammenhang ist kritisch a) der relativ hohe und daher zumeist positiv herausgestellte Prozentsatz geistlicher Berufe in Japan und b) der umgekehrt geringfügige gesellschaftspolitische Einfluß des Christentums zu überprüfen.

⁷⁹ Die in der ZMR 52 (1968), 101, gemachten statistischen Angaben müssen für die Jahre 1967—1970 wie folgt ergänzt werden: Verhältnis von Erwachsenenzahl zur Zahl des Missionspersonals (Priester, Brüder, Schwestern): 1967/8 6370 : 8986, 1968/9 6445 : 8923, 1969/70 5658 : 9066. Die Tendenz bestätigt die früher getroffenen Feststellungen. Allerdings zeigt der Vergleich von japanischen und ausländischen Missionskräften, daß der Anteil der Ausländer aufs ganze leicht rückläufig ist.

Vielleicht wäre es inzwischen an der Zeit, wenigstens die eine oder andere Äußerung und Vorstellung eines katholischen Japaners in den gesamtkirchlichen Dialog einzubringen. Genannt wurden die Autoren der Dumoulin-FS (vgl. Anm. 55), unter ihnen K. KASUYA, Y. INOUE, S. TSUNODA, K. OTANI, die sich häufiger zu unserer Problemstellung geäußert haben, auch A. SAWADA, J. K. KADOWAKI; andere folgen ihnen heute nach. Es käme darauf an, diese Stimmen einmal zu sammeln.

So sehr einerseits die permanente Selbstkritik des Christentums in seinen konkreten Erscheinungsformen sowie der christlichen Verkündigung in formaler und inhaltlicher Hinsicht Aufgabe der Theologie bleibt, so wenig darf andererseits vergessen werden, daß diese Kritik im Dienste jenes kritischen Beitrags steht, den die christliche Verkündigung im Hinblick auf den Adressaten der Botschaft zu leisten hat. Ein solcher Beitrag muß sondierend wirken, anknüpfen an das, was gültig ist, und weiterführen, wo das Bestehende zu kurz zielt. Er muß in erster Linie den Menschen betreffen.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der japanischen Szene, daß das japanische Kultusministerium eine offizielle Kommission eingesetzt hat, die das für die japanische Erziehung gültige Menschenbild erarbeiten sollte und am 11. Januar 1965 einen ersten Bericht mit dem Titel „Kitai sareru ningenzō“, „das erwartete Menschenbild“, veröffentlichte⁸⁰. Die Tatsache in sich deutet schon darauf hin, daß die weltanschaulichen Gruppen ihrerseits es offensichtlich nicht verstanden haben, ihr Menschenbild vernehmbar und überzeugend in das Gespräch einzubringen. Das gilt auch für den anthropologischen Beitrag des Christentums, das in seinen positiven Impulsen befreiend auf das japanische Denken der Nachkriegsperiode hätte wirken können. In der heutigen Situation müßte der Mensch in seinen vielfältigen Gefährdungen durch die modernen Umwälzungsprozesse gesehen werden. Dabei sucht die japanische Inselmentalität ihren Schutz immer wieder in der „splendid isolation“. Demgegenüber könnte der christliche Aufruf zu einem „katholisch“-„ökumenisch“-weltoffenen Denken befreiend wirken. Allerdings wird eine japanische „politische Theologie“ letzten Endes dann doch nur von Japanern, nicht von Ausländern vorgetragen werden können, weil sonst zu leicht der Verdacht aufkommen kann, es werde tatsächlich „politisierende Theologie“ getrieben. Die Befreiung der japanischen Mentalität aus ihrem japanozentrischen Partikularismus dürfte sich aber nicht auf die Horizontalität des Gesellschaftlichen bzw. auf die Rolle Japans unter den Völkern der Menschheit beschränken. Es müßte der einzelne Mensch auch dort als offenes und damit je neu auf Transzendenz angelegtes Wesen erwiesen werden, wo er seine wahre Gestalt im Kreuzungspunkt von Welt, Geschichte und Menschheit finden zu können glaubt. Die dem japanischen Denken eigentümliche Form der „Natur“ des Menschen ist theologisch noch nicht eingeholt worden. Dabei geht es nicht um das vordergründige Naturerleben, das in einem immer mehr von der Faszination der Technik bestimmten Lebensablauf an Bedeutung verliert. Dagegen wirkt aus der Amalgamation der religiösen Einflußsphären des Volkes, Shintō, Buddhismus und Konfuzianismus, eine tiefere Schicht des Naturverständnisses

⁸⁰ Vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 121—139

nach⁸¹. So sprechen dieselben beiden Bildzeichen, die in der Lesart „shizen“ für die Natur ganz allgemein stehen, in der Lesart „jinen“ von jener ursprünglichen Spontaneität, die den Menschen aufruft, „so zu sein, wie er wirklich ist“, sein „wahres Gesicht“ zu entdecken⁸². Dieser Aufruf, der a) auch in einer technisierten Welt sinnvoll bleibt und b) von einer erlebten Nichtidentität des Menschen mit seiner eigentlichen Gestalt zeugt, müßte in einem christlichen Verständnis ein- und vielleicht überholt werden. Der Ruf nach dem ursprünglichen Menschenantlitz sowie das Verlangen nach dem vollen Menschsein bleiben. Dann aber gehört auch die immer neue Weckung der Sinne für die Erfahrung des Hintergründigen, die Transzendenz, das Göttliche, Gott mit zu dem Befreiungsprozeß des Menschen, in dem sich ihm die volle Wirklichkeit eröffnet. Hier zeigt sich dann auch der Ort, an dem die christliche Grunderfahrung Gottes im Menschen Jesus von Nazareth ganz neu ausformuliert werden müßte. Von Jesus aus würde dann im Blick auf den Menschen sichtbar, was jeweils der andere Mensch für jeden einzelnen bedeutet; welche Rolle dem Miteinander von Menschen positiv zukommt; was Gemeinschaft und Gespräch bedeuten; warum Einsamkeit tatsächlich zu Recht als unmenschlich erfahren wird u. a. m.

Der konkret japanologisch-anthropologische Ansatz der Theologie, wie er hier vorgeschlagen wird, mag auf den ersten Blick erschreckend pragmatisch anmuten, ja gar den Eindruck erwecken, als ob die eigentliche Aufgabe christlicher Theologie sträflich hintangesetzt würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Richtig ist wohl, daß die dogmatische Theologie stärker in den Dienst der praktischen Theologie genommen wird und daß letztere — mehr als bislang üblich — der systematisch-spekulativen Theologie die aktuellen Fragen des in jeweils anderer geschichtlicher Situation lebenden Menschen an die Hand gibt. Der Denkansatz, wie er hier ge-

⁸¹ Wie bei vielen Grundworten, die etwa im Deutschen eindeutig zu sein scheinen, gibt es auch in diesem Fall eine Mehrzahl von Ausdrucksmöglichkeiten und Varianten, die Nuancen zum Ausdruck bringen, die in einer westlichen Übersetzung leicht verlorengehen.

⁸² Vgl. dazu M. ABE, in: *Japanese Religions 3* (1963), No. 3, 28: „The Japanese term, usually pronounced *shizen*, is here pronounced ‘*jinen*’ and given a different connotation. *Shizen* is generally used as the Japanese equivalent to ‘nature’, in English as used in the phrases ‘the laws of nature’, ‘nature worship’, ‘natural science’. *Jinen* in Buddhism, on the other hand, is not nature objectively observable by man as if he were standing outside of nature. In the Orient, nature is not understood as something opposed to man but as something of which man is a part, and with which man is in harmony. Instead of utilizing nature in his own interest, man in the Orient wants to be one with nature. *Jinen* in the Buddhist sense represents this Oriental attitude informed and deepened through the realization of the stubbornness of the human ego, and through the discovery of the way of emancipation from it. Literally, *ji* means ‘naturally’, ‘of itself’, ‘by itself’, ‘spontaneously’, ‘for oneself’, while *nen* ‘being so’, ‘being such’, or ‘being as it is’.“

meint ist, hat zweifellos seine Konsequenzen für das Curriculum der Theologie, die Gewichtsverteilung innerhalb des theologischen Fächerkodex und dürfte auch gewisse Umschichtungen in der Akzentuierung theologischer Lehren nach sich ziehen. Das soll jedoch hier in einer theoretischen Erörterung nicht mehr weiterverfolgt werden. Die entscheidende Folge würde aber darin bestehen, daß das Christentum selbst als Ganzes anders akzentuiert würde: Es würde nicht mehr einseitig als eine „neue Lehre“⁸³ dargeboten, sondern würde — dem japanischen Religionsverständnis angemessener — als „neuer Weg“⁸⁴ in Konkurrenz mit den anderen — religiösen und nichtreligiösen — Wegangeboten treten. Ob eine Relativierung des theoretischen Lehrgebäudes zugunsten einer überzeugenden Anleitung zu einer vom Geiste Christi inspirierten Praxis tatsächlich einen Verlust für das Christentum bedeuten würde, läßt sich nur in einem Versuch überprüfen. Jedenfalls kann man der Theologie in Japan nur wünschen, daß sie mutig auf eine neue kreative Phase zusteuert, die sie einer genuin japanischen Theologie näherbringt.

⁸³ Zur Verwendung von „*kyō*“ = Lehre in Verbindung mit Religionsbezeichnungen vgl. J. J. SPAE, *Japanese Religiosity* (Tokyo 1971) 22—24

⁸⁴ „*Dō*“ = ‚Weg‘ gehört zu den Grundworten japanischer Religiösität; vgl. ebd., 23.33.164 u. ö.; auch M. HEINRICHS, a.a.O., 203—237; H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg 1966) 224—227

KLEINE BEITRÄGE

LE DIEU DU CORAN ET LE DIEU D'ABRAHAM D'APRÈS LES POLÉMISTES BYZANTINS *

par Adel-Théodore Khoury

La figure d'Abraham occupe une place centrale dans l'histoire des religions monothéistes. Comme le regretté LOUIS MASSIGNON l'a rappelé avec insistance, l'héritage spirituel d'Abraham n'est pas le partage exclusif des juifs, descendants charnels d'Israël, et des chrétiens, enfants de l'Israël spirituel et héritiers de la promesse divine¹; l'Islam, par son ancêtre Ismaël, se réclame à bon droit lui aussi d'Abraham. Les disciples de Massignon explicitèrent les conséquences théologiques de cette thèse². D'autres cherchent plutôt à en souligner les limites et à préciser la part que l'Islam peut avoir à la promesse faite par Dieu à Abraham³. — Nous n'entendons pas ici reprendre cette discussion, mais nous tâcherons d'exposer les arguments en vertu desquels les polémistes byzantins refusent de croire que l'Islam s'inscrit vraiment dans la ligne de la foi d'Abraham et partant lui dénie toute part à l'héritage issu de l'Alliance accordée au père des croyants.

I. Le Dieu du Coran

Le chef de file des polémistes byzantins qui expriment des doutes sur l'identité du Dieu du Coran, est Nicétas de Byzance⁴, qui élaborà dans sa *Réfutation du Coran* une thèse extrémiste que son autorité réussit à imposer aux spécialistes de la polémique anti-islamique, à Byzance, du X^e au XII^e siècle: sous les dehors d'un monothéisme ostentatoire, Mahomet aurait en réalité prêché le culte des idoles, plus précisément l'adoration de Satan.

Nicétas n'ignore pas que le Coran contient, comme il écrit, des vérités partielles sur Dieu⁵. Mais il s'imagine que ces traits étaient destinés à duper la crédulité des Arabes illettrés sur les vrais desseins de Mahomet. Omettons l'analyse psychologique de la tactique que Nicétas prête à Mahomet et considérons les arguments qui lui semblent appuyer sa thèse:

1) Les rites du pèlerinage musulman à la Ka'ba reproduisent les cérémonies en usage dans l'Arabie préislamique. Or les sources historiques, confirmées par le témoignage de certains convertis, attestent que la pierre vénérée à la Ka'ba

* Conférence prononcée au XII^e Congrès de l'*International Association for the History of Religions* (I.A.H.R.), tenu à Stockholm, du 16 au 22 août 1970.

¹ Cf. *Rom* 4, 1—17; 9, 6—8; *Gal* 3, 6—8.14.26—29; 4, 21—31.

² Voir surtout les travaux de Y. MOUBARAC, à commencer par sa thèse de doctorat: *Abraham dans le Coran* (Vrin, Paris 1958).

³ Cf. MICHEL HAYEK, *Le mystère d'Ismaël* (Mame, Paris 1964).

⁴ Sur Nicétas (IX^e—X^e s.) cf. A.-Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam*. Textes et auteurs, VIII^e—XIII^e s. (Nauwelaerts, Louvain 1969) p. 110—162.

⁵ *Réfutation du Coran II*, XXVII, 97: PG 105, 796 A. Cf. A.-Th. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam* (Münster 1966) p. 355—366.

de la Mekke n'est qu'une statue d'Aphrodite. Donc les musulmans, conclut Nicétas, adorent l'idole d'Aphrodite⁶.

2) D'autre part, le Coran contient des serments étranges attribués au Dieu qui inspire la prédication de Mahomet⁷. Nicétas commente le fait dans les termes suivants: Le Dieu du Coran jure «par le soleil et la lune et les astres, par les animaux, vers-luisants et chiens coureurs, par les plantes et par d'autres noms barbares et inconnus. Je pense bien que ce sont là les noms de certains démons»⁸.

En relation plus directe avec la liste des serments qu'il cite, Nicétas observe: «De toutes les choses prises à témoins dans les serments du Dieu de Mahomet, il est aisé de conclure qui est son Dieu ou mieux qui sont ses nombreux Dieux... Il est par là clairement convaincu d'être un adorateur des créatures et un homme superstitieux... En vain les sarrasins se flattent-ils que Mahomet leur a enseigné la vraie connaissance de Dieu. En réalité, il n'a fait que prendre le nom du vrai Dieu comme prétexte, tandis qu'en sous-main il introduisait chez eux l'adoration des créatures pratiquée dans l'Hellénisme. Cela est évident, comme je l'ai dit, par les formules de ces serments. Car comment serait-il possible que le vrai Dieu jurât par le chien qui court, les ténèbres de la nuit et des choses pires encore?»⁹

Nicétas conclut, en apostrophant Mahomet: «Il est évident de quel Dieu tu es en réalité l'apôtre, de l'ennemi de Dieu, du menteur, du calomniateur»¹⁰.

Parvenu à ce point de son argumentation, Nicétas n'avait plus qu'à montrer que les récits coraniques qui rattachent la Ka'ba à Abraham étaient dénués de tout fondement, et à rejeter toute objection qui s'obstine à identifier le Dieu du Coran avec celui d'Abraham.

II. Le Coran et Abraham

Nicétas sait que Mahomet impose à ses adeptes «de croire au monothéisme de la foi d'Abraham»¹¹ et que les musulmans se réclament du patriarche, qu'ils appellent leur père¹². Mais à quel titre le font-ils?

1) Pour établir des rapports intimes entre l'Islam et la foi d'Abraham, le Coran rapporte que le patriarche a érigé le sanctuaire de la Ka'ba avec l'aide de son fils Ismaël, l'ancêtre des Arabes (*Coran* 2, 125. 127). Nicétas réplique: «Mais ce temple n'a jamais existé, ni il n'est mentionné dans la divine Écriture. Or si l'écrivain sacré n'a pas omis une seule fois de parler de l'onction des

⁶ Mahomet prescrit à ses adeptes de se prosterner à la Mekke devant l'idole d'Aphrodite: *Réfutation du Coran II*, I, 37: PG 105, 720 B-D; XXVI, 95: 793 C; XXVII, 97: 796 B; XXVII, 98: 797 A. — Cf. A.-Th. KHOURY, *Polémique...*, p. 289—296.

⁷ Nicétas cite les serments des sourates 37, 1—8; 51, 1—7; 53, 1—14; les serments par lesquels débutent les sourates 68, 69, 75, 77, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 95, 100, 103: *Réfutation II*, XVIII, 78—82: 769 B-776 A.

⁸ *Ibid.* I, 36: 717 D-720 A.

⁹ *Ibid.* XVIII, 83: 776 D-777 A.

¹⁰ VI, 56: 744 A.

¹¹ XV, 72: 671 D. Le Coran affirme qu'Abraham a brisé les idoles: 6, 74—81; 19, 41—49; 26, 69—102; spécialement 21, 51—71 (surtout 57—58); 37, 85—99 (surtout 93).

¹² I, 36: 720 A; VIII, 63: 749 C; IX, 65: 753 A; XXV, 91—94 passim: 788 B-792 C; XXVI, 95 passim: 792 D-793 C; XXVII, 96—98 passim: 793 C-797 B.

diverses pierres érigées en stèles vouées à Dieu, comment aurait-il passé sous silence tout un temple?¹³»

2) Les commentateurs musulmans placent le sacrifice d'Isaac par Abraham dans la région de la Ka'ba¹⁴. Les polémistes byzantins, après Jean Damascène, répondent que cela est impossible, car l'Écriture rapporte qu'Abraham a coupé du bois et l'a déposé sur le dos d'Isaac (*Gen* 22, 3. 6), et aussi qu'il a laissé les ânes à la garde des serviteurs (*Gen* 22, 5). Or à la Ka'ba, il n'y a ni bois de chêne, ni sentier pour ânes¹⁵.

III. Le Dieu du Coran et le Dieu d'Abraham

Non seulement le Coran s'abuse en voulant établir des liens historiques entre la Ka'ba et Abraham, mais aussi tous ceux qui sont prêts à convenir que le Dieu de l'Islam est le même que celui d'Abraham. Pour appuyer cette thèse, Nicétas de Byzance n'avait plus qu'à tirer les conclusions de ses arguments précédents.

1) Si Mahomet prescrit à ses adeptes d'adorer la statue d'Aphrodite, il est évident que le Dieu du Coran n'a rien de commun avec le Dieu d'Abraham.

a) Il ne suffit donc pas d'alléguer que l'Islam a adopté la circoncision et d'autres pratiques héritées d'Abraham. Car on ne saurait plaire à Dieu, si d'un côté on observe ses préceptes, mais de l'autre on se soumet à un autre maître et seigneur: Dieu exige d'être le «seul et unique Seigneur»¹⁶.

b) Le Coran contient des vérités partielles sur le Dieu d'Abraham. Mais toute connaissance, pour être vraie, doit embrasser son objet dans son être et lui donner son vrai nom. Or l'Islam retient le seul nom de Dieu et ignore sa réalité: en imposant l'adoration d'Aphrodite, il renie son appartenance au vrai Dieu d'Abraham¹⁷.

2) Le Dieu du Coran jure par les créatures, et pas toujours par les plus nobles. Or le Dieu d'Abraham, au témoignage de Moïse, lorsqu'il a voulu prononcer un serment, n'a pas juré par une créature quelconque, il a juré par

¹³ I, 36: 720 A-B. Nicétas résume aussi les versets du Coran 3, 96—97 et les commente: «Mahomet ... affirme que la première maison sacrée an été placée pour les hommes à la Mekke et que des signes y étaient manifestes, et que c'est la maison d'Abraham. Mais rien de tout cela ne se réalise jusqu'à ce jour, de l'aveu même de ceux d'entre eux qui se sont fait baptiser» (II, 44: 728 D-729 A).

¹⁴ Les auteurs musulmans sont divisés sur le fils d'Abraham désigné par Dieu pour le sacrifice. Les uns parlent d'Isaac, les autres soutiennent que c'était Ismaël. Cf. ṬABARĪ, *Tārikh*, I, les différentes opinions avec les listes correspondantes des autorités du *ḥadīth*, éd. Ibrahim (Le Caire, 1960) p. 263—264 (= *Annales*, éd. De Goeje, I, p. 289—290). Tabarī lui-même se prononce pour Isaac, en se basant sur le texte coranique: cf. p. 270—271 (= 300—301). Sur le détail du récit, voir p. 272—278 (= 301—309). — Lire aussi M. HAYEK, *o. c.*, p. 111—130.

¹⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De haeresibus* 101: PG 94, 769 A-B; NICÉTAS CHONIATE, *Trésor de l'orthodoxie* 20, 5: PG 140, 109 B-C; cf. *Rituel d'abjuration*: PG 140, 132 A; *Contre Mahomet*: PG 104, 1453 C-D; ZIGABÈNE, *Panoplie* 28, 8: PG 130, 1340 C-D.

¹⁶ *Réfutation du Coran II*, XXVI, 95: PG 792 D-793 C; XXVII, 98: 796 C-797 A.

¹⁷ XXVII, 96—97: 793 C-796 C; 98: 797 A-B.

lui-même¹⁸, «de sorte que celui qui honore le Dieu d'Abraham, n'honore pas, par son biais, quelque autre Dieu, mais l'honore lui-même»¹⁹.

3) Même lorsque le Coran rapporte de Dieu des prodiges mentionnés dans l'Ancien Testament, il travestit les desseins de Dieu de telle manière qu'il n'est plus possible de croire à l'identité du même Dieu dans l'Écriture Sainte et dans le Coran. La traversée de la Mer Rouge, par exemple, est interprétée par le Coran comme un signe de l'authenticité de la mission de Mahomet (cf. *Coran* 26, 67). Donc Mahomet attribue le miracle, non au vrai Dieu, mais plutôt à un autre Dieu de son choix, puisque les intentions du Dieu de Moïse ont été faussées par lui; ou bien il affirme que Dieu n'est pas immuable, mais soumis au changement, et atteste par là de nouveau son ignorance du vrai Dieu²⁰.

4) Il n'y pas lieu d'objecter que l'Islam en est encore à rendre le culte au Dieu de l'Ancien Testament, à Dieu le Père, et donc qu'il faut identifier le Dieu du Coran avec le Dieu d'Abraham. Après l'avènement du Christ, l'Ancien Testament a trouvé son accomplissement dans la nouvelle Alliance, et du coup il ne possède plus de valeur religieuse indépendamment du Nouveau Testament. En outre Jésus déclare: «Qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père» (*Jn* 5, 23). Si les musulmans adoraient vraiment le Père, il leur aurait révélé aussi le Fils (cf. *Mt* 11, 27), comme il l'a fait pour les justes de l'Ancien Testament (cf. *Luc* 24, 27), particulièrement pour Abraham (cf. *Jn* 8, 56). Enfin, comment les musulmans connaîtraient-ils le Père, à moins que le Fils ne le leur révèle? (cf. *Mt* 11, 27)²¹.

5) Si telle est la vérité, il est futile de souligner que les musulmans ont part à la bénédiction accordée par Dieu à leur ancêtre Ismaël (*Gn* 17, 20). Dieu dit à Abraham: «Voici Sara, ta femme...» (*Gn* 17, 19). Si donc Sara est la femme d'Abraham, Agar, la mère d'Ismaël ne l'est donc pas. Tout le passage (17, 19—21) montre que Dieu exclut Ismaël et sa descendance de son «Alliance, de sa familiarité et de son culte», tous bienfaits réservés à Isaac. De plus, la bénédiction accordée à Ismaël lui promet seulement une nombreuse postérité (17, 20). Or ce n'est pas là une bénédiction propre aux hommes: elle a été accordée également aux oiseaux et aux poissons (*Gn* 1, 22)²².

Conclusion

Parvenu au terme de son exposé, Nicétas conclut que le vrai Dieu, le Dieu d'Abraham et d'Isaac, «n'est pas à proprement parler celui des Ismaélites», lesquels ne connaissent que «le seul nom très haut du Dieu d'Abraham», alors qu'en réalité c'est le diable qu'ils adorent²³, et non le vrai Dieu²⁴.

L'autorité de l'intransigent polémiste était si grande à Byzance que son opinion trouva place dans la formule d'abjuration que le *Rituel* officiel de l'Église orthodoxe imposait aux convertis de l'Islam au Christianisme²⁵. Toutefois les tenants de l'opinion contraire ne purent se résoudre à nier l'identité du Dieu du Coran et à croire que l'Islam ignorât le monothéisme d'Abraham. Ils appuyèrent leur position sur l'autorité de Jean Damascène²⁶. La formule du *Rituel d'abjuration*, qui jetait l'anathème sur le Dieu de Mahomet, contenait à leurs yeux une condamnation injustifiable. Un polémiste aussi fidèle à Nicétas

¹⁸ Cf. *Gn* 22, 16; *Héb* 6, 13—16.

²⁰ XXVIII, 99—101: 797 B-800 C.

²² XXV, 91—92: 788 B-789 B.

²⁴ XXIX, 103: 801 C.

²⁶ *De haeresibus* 101: PG 94, 765 A.

¹⁹ XVIII, 83: 777 B.

²¹ XXIX, 102—103: 800 C-801 D.

²³ XXV, 94: 792 A-C.

²⁵ PG 140, 133 début.

de Byzance que Zigabène retient dans sa *Panoplie* les thèses de deux groupes²⁷. Il a fallu attendre le XII^e siècle pour que la thèse de Nicéas fût définitivement rejetée. L'empereur Manuel Comnène (1143—1180) jugeait la formule du *Rituel* blasphématoire. Après de longues et pénibles discussions, les deux partis trouvèrent un compromis: la formule du *Rituel* fut conservée, mais le converti qui la prononçait devait diriger l'anathème, non contre le Dieu de Mahomet, mais contre Mahomet lui-même, qui enseigne une doctrine erronée sur Dieu²⁸.

Bien que la controverse entre musulmans et chrétiens ait constamment repris les thèmes de jadis²⁹, aucun chrétien ne songe aujourd'hui à nier l'identité du Dieu commun adoré par les juifs, les chrétiens et les musulmans.

²⁷ ZIGABÈNE, *Panoplie* 28, 2: PG 130, 1333 D (monothéisme de l'Islam); 10: 1345 B—1348 A; 29: 1360 B (position de Nicéas de Byzance).

²⁸ Nicéas Choniates, au début du XIII^e s., relate l'histoire de cette discussion à la fois dans son *Histoire de Manuel Comnène* (VII, 6: éd. Bonn 1835, p. 278—286) et dans le *Trésor de la foi orthodoxe* 26 (dans *cod. Laur. gr.* IX 24, fol. 356^r—357^r).

²⁹ Sur ces thèmes, surtout dans la littérature théologique byzantine, cf. A.-Th. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam* (1966); *Les théologiens byzantins et l'Islam* (1969); *Apologétique byzantine contre l'Islam* (en préparation).

IUSTITIA — GERECHTIGKEIT GOTTES?

von Peter Antes

Häufig begegnet dem Christen in Diskussionen der Vorwurf, daß Gottes Gerechtigkeit uneinsichtig, ja bisweilen grausam sei. Das Leid der Unschuldigen wie die Nöte und Schicksalsschläge der Redlichen lassen sich wohl kaum mit der Vorstellung eines gerechten Gottes vereinbaren. Denn besteht nicht ‚Gerechtigkeit‘ gerade darin, nach objektiven Normen ohne Ansehen der Person Urteile zu fällen? Unwillkürlich nämlich ist die christliche Argumentation vom lateinischen iustitia-Begriff geprägt, mit dem sich die klassische Vorstellung der Frau verbindet, die mit zugebundenen Augen die Waage der Gerechtigkeit hält. Auch Katechismus und Dogmatik scheinen mit diesem Gerechtigkeitsbegriff wohl vertraut. Denn „die austeilende Gerechtigkeit Gottes äußert sich [...] darin, daß er als Richter ohne Ansehen der Person das Gute belohnt (iustitia remunerativa) und das Böse bestraft (iustitia vindicativa)“¹. Diese Auffassung teilt auch J. BRINKTRINE, obwohl er bei den angeführten Schriftstellen eine modifizierte Verwendung des Begriffs im AT einräumt, so daß etwa das hebräische šedaqah in Dn 9, 16 fast mit ‚Gnade‘ übersetzt werden müßte².

Um zu einem differenzierten Verständnis des Begriffes zu gelangen, erweist es sich also als notwendig, die Frage nach dem biblischen Befund zu stellen³.

¹ L. OTT: *Grundriß der katholischen Dogmatik* (Freiburg 31957) 58; ähnlich auch J. BRINKTRINE: *Die Lehre von Gott I* (Paderborn 1953) 192 ff.

² J. BRINKTRINE, a.a.O., 193 f.

³ Solche Untersuchungen des biblischen Gottesbildes werden immer drängender; vgl. dazu J. J. NATANSON: *Qui est notre Dieu? Athéisme, théisme, christianisme*. in: *Esprit* 10 (octobre 1967), 474—487; ders.: *La mort de Dieu et le procès de la métaphysique*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1969, XLV/1, 74—92

Denn ‚Gerechtigkeit‘, so wird festgestellt, „ist eine nur sehr unzulängliche und nicht ganz zutreffende Wiedergabe von *ḥedeq* und *ḥedāqā* (beide Formen ohne wesentlichen Bedeutungsunterschied) und zuweilen *miṣpat*“⁴.

Schon ein kurzer Blick in die semitische Etymologie weist uns in eine andere Denkrichtung als die uns vertraute. Ja, es genügt, nur einige Hauptbedeutungen der von der arabischen Wurzel *ṣadaqa* abgeleiteten Formen aufzuzählen: „die Wahrheit sprechen, aufrichtig sein“, „sein Versprechen halten“, „Jemandem Glauben schenken, trauen“, „sich jemanden als Freund erhalten, befreundet sein“⁵ und schließlich ist auch heute noch der häufigste Ausdruck im Arabischen für ‚Freund‘ das Wort *ṣadiq*⁶. Doch verbindet sich mit *ṣadiq* zugleich die Vorstellung einer unbedingten und bleibenden Zusage zur Freundschaft. Deshalb wählen die Orientalen zur Begriffserklärung auch ein sehr eindrucksvolles Beispiel⁷. *ṣadiq* ist nämlich der, der weiß, daß ich an einer ansteckenden und unheilbaren Tuberkulose leide, und der mich dennoch ungeachtet der Gefahr für sein eigenes Leben bei sich aufnimmt. Gerade diesen Hintergrund gilt es zu sehen, wollen wir den biblischen Gerechtigkeitsbegriff vollgültig erfassen.

„Schon der uns erreichbare älteste Gebrauch von *sādāq/sedaqa* scheint dies vollauf zu bestätigen. Die *sedaqot* („Gerechtigkeiten“), von denen im Deboralied Ri 5, 11 die Rede ist, bedeuten zweifellos nicht richterlich-richtende Vollzüge, sondern kriegerisch-rettende Heilstaten Jahwes an seinem Volk. Die Bedeutung ‚Heil‘ ist für *sādāq/sedaqa* somit durchaus nichts Spätes [...]. *sādāq/sedaqa* wird zur Bezeichnung der Gemeinschaftstreue im weitesten und umfassendsten Sinn (Bund)“⁸. Dies gilt auch für die Psalmen und Deutero-Jesaia. Stets ist die Gerechtigkeit dort „Born des Heils. In keinem der Texte steht der Gedanke der Vergeltung im Vordergrund, ebensowenig der Verdienst- und Lohngedanke“⁹.

Deshalb nennt BAUER den Gerechtigkeitsbegriff mit Recht einen „Beziehungs-begriff“¹⁰ aus dem Vokabular der Freundschaft. Er ist in enger Verbindung zur Bundestheologie zu sehen und hat wie ‚berît-Bund‘ neben der juristischen¹¹ noch

⁴ J. BAUER: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz/Wien/Köln 1959) 283; ähnlich O. KUSS: Artikel „Gerechtigkeit Gottes, I. Biblisch, 1. Im alten Testament“, in: *LThK*² IV, 715 f.; W. MANN: Artikel „Gerechtigkeit, I. Biblisch“, in: H. FRIES: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I (München 1962) 468—479; K. KOCH: *SDQ im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Diss. Heidelberg 1953) u. ö.

⁵ vgl. H. WEHR: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Wiesbaden 1958) 462; leider gibt W. GESENIUS: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin/Göttingen/Heidelberg [Neudruck] 171954) 674 als einzige Bedeutung des arabischen Verbums *ṣadaqa* „zuverlässig sein“ an.

⁶ *A Selected Word List of Modern Literary Arabic*, compiled by the Middle East Centre for Arab Studies, Shemlan (Beirut 1965) 18 u. 45; vgl. auch H. WEHR, a.a.O., 462; dies ist um so bedeutsamer, wenn man berücksichtigt, daß unser *iustitia*-Begriff durch die arabische Wurzel *ʿadala* (WEHR, 537) wiedergegeben wird.

⁷ Das folgende Beispiel wurde mir mancherorts im Orient erzählt. Seine besondere Apostrophierung in diesem Zusammenhang verdanke ich meinem Freund, Herrn Mahdi Muhssein aus Bagdad.

⁸ W. MANN, a.a.O., 469

⁹ W. MANN, a.a.O., 469

¹⁰ J. BAUER, a.a.O., 284

¹¹ vgl. *Lv* 19, 36

eine theologische Bedeutung¹², die sich eng an die arabischen Bedeutungen anlehnt.

Ein weiterer, sehr alter Beleg für den Gerechtigkeitsbegriff ist Ps 4, 2, für den DEICHGRÄBER m. E. eine vortreffliche Übersetzung vorschlägt: „Der Gott, der treulich an mir handelt“¹³. Zahlreich sind die Stellen, für die eine Übersetzung mit ‚Gerechtigkeit‘ kaum das Gemeinte trifft. So heißt es etwa Is 45, 23 f: „Ich habe bei mir geschworen: von meinem Munde geht *šedaqah* (Wahrheit?) aus, ein unwiderrufliches Wort: Vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bei mir schwören und sagen: Nur in Jahwe sind *šedaqot* (Heil?) und Kraft! Zu ihm kommen alle tief beschämt, die wider ihn geeifert haben.“ Und weiter heißt es bei Is 46, 12 f: „So hört auf mich, die ihr das Herz verliert und fern seid von der *šedaqah* (Sieg, Heil?). Meine *šedaqah* lasse ich nahen, sie ist nicht mehr fern und mein Heil säumet nicht. In Zion spende ich Heil, Israel ist meine Herrlichkeit.“ So wird auch die Bundeszusage des „*El šadiq*“¹⁴ zum Inhalt des jüdischen Gottesglaubens. „Ja, es gibt keinen Gott außer mir, keinen *šadiq* (gerechten, Freund?) und helfenden Gott neben mir“¹⁵.

Als ‚Beziehungsbegriff‘ wird nun *šadiq* nicht nur von Gott, sondern auch vom Menschen gebraucht. Der *šadiq* schenkt aufgrund freundschaftlicher Aufrichtigkeit „jedem das, was ihm zusteht, selbst wenn das ihm Zustehende durch das Brauchtum oder das Gesetz nicht festgelegt ist“¹⁶. Es ist verständlich, daß Ps 112, 6—9 den ‚Gerechten‘ mit einem Vokabular des Vertrauens beschreibt: „Gewiß, er wird nimmermehr wanken. In ewigem Andenken bleibt der Gerechte. Vor übler Nachrede hat er nichts zu fürchten. Sein Herz ist gefestigt, voll Vertrauen auf den Herrn. Unerschütterlich ist sein Herz, er fürchtet sich nicht, bis er herabschauen kann auf seine Gegner. Er teilt aus und spendet den Armen, seine *šedaqah* währet ewig [. . .].“

Damit deutet der Text aber auch die soziale Bedeutung des Begriffes an, was sich sehr deutlich im semitischen Bereich etwa im syrischen *šedqetô*, d. i. „beneficium, eleemosyne“¹⁷ oder im arabischen *šadaqa*, d. h. „freiwillige Almosenspende, gesetzmäßige Almosensteuer“¹⁸ zeigt. Besonders in den Sprüchen, z. B. Pr 10, 2; 11, 4—6 u. ö. „umfaßt das Wort häufig den Begriff der barmherzigen Liebe, was später so in den Vordergrund trat, daß *šedâqâ* mit ἐλεημοσύνη wiedergegeben wurde, vgl. Sir 3, 30; 7, 10; 12, 3; Tob 12, 9, im N. T. δικαιοσύνη“¹⁹.

Die angeführten Stellen zeigen, daß hier unser gewohntes Gerechtigkeitsverständnis keineswegs ausreicht, wollten wir *šedaqah* nur mit ‚Gerechtigkeit‘ übersetzen. Wir können vielmehr sagen, daß hier — um an die Problemstellung der Katechese zu erinnern — der biblische Gerechtigkeitsbegriff eher in die Richtung von Liebe und Barmherzigkeit weist, als daß er im Gegensatz zu diesen als

¹² G. KITTEL: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1935) II 177; mit KOCH zusammen meint W. MANN, a. a. O., 469, daß die theologische Bedeutung zeitlich vor der juristischen anzusetzen ist.

¹³ R. DEICHGRÄBER: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Untersuchungen an Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (Göttingen 1967) 90

¹⁴ Is 45, 21

¹⁵ Is 45, 21

¹⁶ X. LÉON-DUFOUR: *Wörterbuch zur biblischen Botschaft* (Freiburg/Basel/Wien 1964) 241

¹⁷ C. BROCKELMANN: *Lexicon syriacum* (Göttingen 1928) 189

¹⁸ H. WEHR, a. a. O., 462

¹⁹ GESENIUS, a. a. O., 675

völlig unparteiische ‚iustitia‘ anzusehen ist, die ungeachtet der Person mit zugebundenen Augen entscheidet. *Sedaqah* bezeichnet vielmehr jenen Aspekt des freundschaftlichen Verhältnisses, der „jedem das, was ihm zusteht“²⁰, aufgrund aufrichtiger Achtung vor dem Du gerne zubilligt und die Freundschaft nicht egoistisch mißbraucht und so ‚ungerecht‘ wird. Sie wird im semitischen Denken als eine Grundhaltung verstanden, mit der in der Bibel Gott und die Gesinnung des Gott-Wohlgefälligen gekennzeichnet wird. So ist wohl auch das Wort Jesu zu verstehen: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht viel vollkommener ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen“²¹.

Obwohl der biblische Gerechtigkeitsbegriff sich offensichtlich stark vom lateinischen *iustitia*-Begriff in seiner Grundbedeutung abhebt, scheint er noch kaum in unser Glaubensbewußtsein gedungen zu sein. Doch wer kann die biblische Botschaft verstehen, wenn er nicht ihre Sprache zu vernehmen weiß? Gerade deshalb gilt es, den Gerechtigkeitsbegriff auch in Beziehung zum übrigen Bundesvokabular zu setzen. Wie ‚Gerechtigkeit‘ nämlich hat auch ‚Gericht‘ (*mišpat*) für uns weitgehend seine positive Heilsbotschaft²² verloren. Deshalb gilt es, diese heilswirkende Frohbotschaft neu zu entdecken. Nur so nämlich begegnet uns in der Bibel stets dasselbe Antlitz Gottes. Ohne Widerspruch sieht die biblische Botschaft im gerechten Gott des Gerichts zugleich den Gott der Treue (*emet*)²³, der nicht Opfer will, sondern ‚Liebe‘ (*hesed*)²⁴. Ihre Vollendung und Vollkommenheit jedoch findet diese biblische Freundschaftsterminologie im Begriff ‚Frieden‘ (*šalom*)²⁵. Er beinhaltet solche Fülle, daß Micha für alle Zeiten gültig ausrufen kann: „(Gott) selbst wird Friede (*šalom*) sein“²⁶.

²⁰ vgl. Anm. 16

²¹ Mt 5, 20

²² z. B. Jes 30, 18; vgl. auch J. BAUER, a.a.O., 283; J. GUILLET: *Thèmes Bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation* (Paris 1954) 34 ff.

²³ Ps 31, 6; seine Gerichte sind ebenfalls „emet“ in Ps 19, 10.

²⁴ Hos 6, 6; zum *hesed*-Begriff vgl. auch Ps 25, 6 f. und Ex 34, 6

²⁵ Jr 20, 10 wird „Mann von *šalom*“ für „Freund“ gebraucht.

²⁶ Mi 5, 4a

BIOLOGIE DER RELIGION

von Anton Antweiler

Wir Menschen neigen dazu, uns als die wichtigsten Lebewesen zu betrachten, nach denen sich nicht nur die anderen Lebewesen zu richten haben, sondern auch alle Dinge, die wir um uns vorfinden. Das wird für Christen dadurch verstärkt, daß Gott zu den ersten Menschen gesagt hat, sie sollten die Erde erfüllen und sie sich untertan machen, sie sollten über Fische und Vögel, über das Vieh und alle Tiere herrschen (1 Mos 1, 28). Daß dem so nicht sein kann, erfahren wir zunehmend mehr durch die Übervölkerung mit allen ihren Erscheinungen und Wirkungen, durch die Umweltverschmutzung und die Zerstörungsmacht. Immer mehr warnen Einsichtige und Verantwortliche, und immer mehr wird nicht nur von Atheisten und Materialisten, sondern auch von Religiösen danach gefragt, wodurch denn unsere Sittlichkeit, besonders auch die religiös unterbaute und umfaßte Sittlichkeit, begründet und begrenzt sei. WOLFGANG WICKLER hat in

seiner *Biologie der Zehn Gebote*¹ dazu einen bedeutsamen Beitrag geleistet. Aus dem inhaltsreichen Buch seien drei Gesichtspunkte ausgewählt, um darzutun, wie dringend das Anliegen ist, und zu versuchen, seine Gedanken weiterzuführen, soweit es einem Nichtbiologen als möglich und verantwortbar erscheint.

1. *Das Gewicht des Biologischen* — „Es ist naturgesetzlich völlig unsinnig und kann keine ethische Forderung sein, gegen die konkreten biologischen Gegebenheiten ein natürliches System durch einseitige Eingriffe und zum eigenen Schaden aus dem Gleichgewicht zu bringen“ (162).

Religion und Sittlichkeit stimmen darin überein, daß sie die Menschen dazu anleiten und anhalten wollen, sich richtig zu verhalten. Wenn man zu erfassen versucht, was denn als richtig angesehen wird, muß man unterscheiden: Was soll geregelt werden? Wovon ausgehend soll geregelt werden? Woraufhin soll geregelt werden? Zur ersten Frage: dasjenige, was der Mensch mit sich und seiner Umgebung tut; zur zweiten Frage: von da ab, wo der Mensch sich frei fühlt zu tun, „was er will“; zur dritten Frage: auf ein Ziel hin, das er als für sich erreichbar, womöglich als endgültig und allgemein als nicht erschütterbar ansieht, christlich: sein Heil und die ewige Seligkeit im Himmel.

Als den wichtigsten dieser drei Gesichtspunkte hat man bisher den dritten betrachtet, sich nämlich auf das Ziel auszurichten und es als beinahe selbstverständlich anzusehen, daß man sowohl sich selbst als auch die Umwelt nach dem erstrebten Ziel auszurichten habe, und nicht nur das, sondern daß beides beinahe beliebig formbar sei. Mehr unbedacht als wissend richtete man sich freilich nach dem, was man vorfand, und traf dabei oft das Richtige; aber man unterließ es, dem grundsätzlich nachzugehen, bis man auf den Ursprung stieß, von dem aus das Verhalten ermöglicht, weitgehend gesteuert und maßgeblich eingeschränkt wird. Man antwortete auf die drei Fragen, indem man sie von rückwärts abspulte, ohne sich dessen bewußt zu sein, wieviel Entscheidendes man damit vorwegnahm. Wer darauf hinwies, daß der Mensch auch Tier oder noch allgemeiner Lebewesen sei, wurde dessen verdächtigt, den Menschen herabzuwürdigen, besonders von denen, die sich darauf beriefen, daß der Mensch ein Abbild Gottes sei (1 Mos 1,27). Wer danach fragte, was das denn bedeute, erhielt als Antwort, daß sich die Ebenbildlichkeit in Vernunft und freiem Willen ausdrücke, was nach weitverbreiteter Auffassung oberhalb alles dessen liegt, was man als *nur* naturgesetzlich und biologisch verstand.

Jetzt ist es anders geworden. Umweltverschmutzung und Zerstörungsmacht haben dazu beigetragen, eine Forschungsrichtung besser zu verstehen und zu würdigen, die in der Stille entstand: die Verhaltensforschung, sowohl bei Tieren als auch bei Menschen, im letzteren Fall vielfach in der Soziologie beheimatet. Erst damit kam man und kommt man immer mehr dazu, die drei grundlegenden Fragen in der richtigen Folge abzuhandeln, als erste die: Was denn soll geregelt werden? In der Sittlichkeit und durch die Religion das Verhalten des Menschen. Dieses Verhalten aber kann sich nur innerhalb „der Natur“, genauer innerhalb des Lebendigen vollziehen, weil jedes Handeln Ausdruck des Lebens ist. Also war und ist danach zu fragen, inwieweit sich das Handeln des Menschen nach den allgemeinen Regeln des Lebendigen zu richten hat und von wo ab und inwieweit sich das menschliche Handeln vom allgemeinen Tun der anderen Lebewesen absetzen darf und kann.

Man hat erkannt, daß der gesamte Lebensbereich nur dadurch bestehen kann, daß er sich in einem Gleichgewicht befindet. Man ist bestürzt darüber, wie labil

¹ Piper/München 1971, 225 S.

dieses Gleichgewicht ist, und noch mehr darüber, daß es Störungen gibt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Das können solche sein, die durch die Entwicklung bedingt und gefordert sind, etwa der Untergang der Saurier, aber auch solche, die der Mensch herbeiführt, indem er Pflanzen und Tiere ausrottet, die ihm unbequem, sogar auch solche, die ihm nützlich oder begehrt sind. Das heißt: Das Gleichgewicht kann nicht nur, sondern muß auch gestört werden, wenn anders Entwicklung möglich sein soll.

Da setzt beim Menschen das Sittliche ein: Was darf er, was darf er nicht? Was kann er, was kann er nicht? Die Grenzen dafür sind durch „die Natur“, seine Eigenschaften und seine Umwelt bestimmt. Erschreckend ist, daß nicht nur die Menschen, sondern allgemein „die Lebewesen in bestimmten Merkmalen den heutigen Anforderungen noch nicht oder nicht mehr angepaßt sind“ (94). Das gilt in biologischer und sittlicher Hinsicht. Also muß danach geforscht werden, welche „Mechanismen“ regulieren, ob und gegebenenfalls wie man sie steuern kann. Da kommt zum Vorschein, daß „der Mensch dasjenige Geschöpf ist, das mehr will, als es kann, und mehr kann, als es soll“ (7). Das aber wird zunehmend deutlicher und bedrückender, daß der Mensch mit seinem Herrschen weit mehr abhängig ist, als es seinem Selbstwertgefühl entspricht — was man als Hochmut anklagen kann, als das Verlangen, „zu sein wie Gott“ (1 Mos 3, 5) — und daß er es lernen muß, sich damit abzufinden, seinen Platz in der Welt zu finden, der ihm angemessen ist, was allein ihn davor bewahren kann, sich selbst zu zerstören.

Der Frage darf nicht ausgewichen werden: Woran liegt es, daß der Mensch sich gefährlich irren kann, womöglich vernichtend für ihn und zerstörerisch für seine Umwelt? Darauf kann der Naturforscher nur antworten: weil er die Grundgesetze des Gleichgewichts mißachtet hat. Woran das aber liegt, ist nicht mehr seine Sache zu erforschen, sondern obliegt der Sittlichkeit oder Religion. Diese aber sind stets — oft zum Abscheu derer, die Sittlichkeit verkünden und Religion predigen — sekundär gegenüber dem Primärbereich der *Natur*, insbesondere des Biologischen². Sittlichkeit und Religion sind wohl oberhalb, aber nicht außerhalb des Biologischen und Naturhaften möglich. Der Mensch ist erst Lebewesen, dann erst sittliches oder religiöses Wesen, und letzteres hebt ersteres nie auf.

Man darf nicht übersehen: Entwicklung zum Höheren oder auch Rückentwicklung zum Niedrigeren hin ist nur dadurch möglich, daß das Gleichgewicht eines gegebenen Zustandes gestört und die Entwicklung entweder nach oben oder nach unten hin weitergestoßen wird. Eine solche Störung wird immer in einzelnen sichtbar und beim Menschen auch spürbar und erlebbar und gehört mit zu dem, was unaufhebbar ist. — Wenn die Entwicklung nach unten hin deswegen eintritt, weil der Vorrat an Lebenskraft erschöpft zu werden beginnt, ist es sinnlos, darüber zu klagen oder jemanden dafür verantwortlich zu machen. Wenn aber wertvolles, entwicklungsfähiges Lebensgut verschleudert wird, muß man warnen und entgegenwirken. Wann das der Fall ist, kann im Einzelfall schwer feststellbar sein. Wenn es aber feststellbar ist, müssen alle diejenigen handeln, denen Einsicht und Einfluß gegeben sind.

Zeiten rascher Entwicklung mögen manchen als zerstörerisch vorkommen, anderen sind sie die freie Luft, in der sie atmen können. Ob solche Zeiten gegeben sind, kann man immer erst nachträglich feststellen: ob sie genügend im

² Theologie als Primär- und Sekundärwissenschaft: *Theologie der Gegenwart* 13 (Gars 1970) 81—87

Vergangenen wurzeln und sinnvoll dem Zukünftigen zugewandt und offen sind. Am ehesten läßt sich zu jeder gegebenen Zeit die Verwurzelung im Vergangenen prüfen, mindestens, ob man auf dem Leeren oder Toten aufbauen will. Aber, ob man die Wurzeln tief und breit genug gründen läßt, ist oft erst im nachhinein feststellbar. Was dann einsetzen muß, wenn man nicht genug weiß, ist Sache der Intuition, des Glaubens, des weitausgreifenden *Instinkts*, wenn man dieses Wort recht verstehen will.

Wie ist es heute? Die heutigen Menschen lassen sich in drei Gruppen gliedern. Die erste umfaßt diejenigen, die mehr oder weniger angepaßt sind, aber insgesamt den Stil unserer Zeit bestimmen, gekennzeichnet durch Wissen, Herrschen, Ausbeuten. Die zweite Gruppe umfaßt diejenigen, die noch nicht angepaßt sind; die alles Nützliche und Angenehme, das die erste Gruppe hervorgebracht hat, verwerfen oder übernehmen, meist gierig begehren, aber weder imstande sind, es zu erfinden noch zu bauen noch weiterzuführen. Die dritte Gruppe umfaßt diejenigen, die überanstrengt sind; die es ablehnen, die künstliche Umwelt der Neuzeit als die ihre zu betrachten und wieder zur früheren zurückkehren möchten; die das freilich mehr spielen als tun: Sie schlafen auf der Erde — aber möglichst unter einem Plastikzelt; sie hausen in der Steppe oder im Wald — aber möglichst mit einem Sprechfunkgerät; sie lassen sich verdecken — erwarten aber Heilmittel und Ärzte durch Hubschrauber; sie lassen die Haare verlausen — benutzen aber Insektenvertilgungsmittel; sie schlagen Einrichtungen in Trümmer — verlangen aber, daß die Stipendien oder Beihilfen, „auf die sie Anspruch haben“, pünktlich ausgezahlt werden. — Sie übertreiben; das heißt, sie machen einen Kern deutlich: ob wir nicht die biologischen Grundlagen schon ärger zerstört haben, als es tragbar ist. Es kann aber auch sein, daß die Durchschnittsanforderungen an den künftigen Menschen höher liegen, als die gegenwärtigen zu leisten vermögen. Dann müssen entweder diese Forderungen herabgesetzt werden oder solche Menschen dürfen nicht mehr geboren werden — eine Frage, die bestürzend ist und hier stehen bleiben muß. — Jedenfalls ist der biologische Bereich der unverzichtbare Grund, auf dem die Menschen zu stehen haben.

2. *Die Aggression* — „Der allgemeinen Aussage, Aggression sei ein echter Instinkt mit eigener endogener Erregungsproduktion und dem entsprechenden Appetenzverhalten, kann man nach den bisherigen Befunden nicht zustimmen“ (121). Denn „wir wissen, daß es mehrere voneinander unabhängig variable Triebe in vielen daraufhin untersuchten Lebewesen gibt“ (125.126).

Fragen wir zunächst: Woher kommt es, daß es Aggression gibt? Im groben unterscheidet man den Reiz von außen und den Drang von innen, welche beiden sich beliebig mischen können. Als Drang von innen her kann man das Streben bezeichnen, sich selbst zu erhalten, sich geschlechtlich zu betätigen, zu kämpfen, sich durchzusetzen oder zu erheben, letzteres oft als Egoismus bezeichnet. Als Reiz von außen können Hemmung, Bedrohung, Ausspielen der Macht, Rache, Verlangen zu töten gelten. Beide Gruppen lassen sich nicht sauber trennen. Denn wer ein Hemmnis beseitigen will, muß nicht nur auf jemanden oder etwas stoßen, der oder das hemmt, sondern die Begegnung damit als Hemmung empfinden; wer sich bedroht fühlt, braucht nicht nur den Bedrohenden oder das Bedrohende, sondern auch das Empfinden dafür, daß er bedroht, in seinem Dasein und Leben gefährdet ist; wer seine Macht spielen lassen will, braucht nicht nur solche, die er für schwächer hält, sondern auch das Gefühl der Überlegenheit; wer sich rächen will, braucht nicht nur jemanden, an dem

er sich ausläßt, sondern auch das Bewußtsein, daß Rache fällig ist. Ebenso ist es bei dem Drang von innen her: Sich erhalten, geschlechtlich betätigen, kämpfen, sich durchsetzen braucht nicht nur den, der es tut, sondern auch solche, in bezug auf die er es tut.

Man könnte anders einteilen: Es gibt eine negative Aggression, die Verteidigung, womöglich bis hin zur Vernichtung, und eine positive, das Hereinholen, als Verzehren oder Beherrschen. Faßt man Aggression so auf, erklärt sich auch, weshalb es eine Schwellenerniedrigung gibt: Je nach Kraft und Bedarf ist ein Lebewesen mehr oder weniger aggressiv. Seine Aggressivität schwankt, wie sein Wachstumsgrad, in einer mehr oder weniger ausladenden und sauberen Sinuskurve. Der Grund dafür, daß es Aggression gibt, liegt also darin, daß jedes Lebewesen auf seine Umwelt angewiesen, ihr aber nicht fugen- und reibungslos eingepaßt ist, sondern mit ihr in ständigem Austausch steht, der sich von Fall zu Fall, von Minute zu Minute einspielen muß. Leben-können und Leben-sollen heißt in unserer Biosphäre immer, wachsam sein zu müssen, um Ausgaben und Einnahmen gleichwertig zu erhalten, beim Heranwachsenden derart, daß die Einnahmen überwiegen, beim Erwachsenen derart, daß Einnahmen und Ausgaben sich decken, beim Alternden derart, daß die Ausgaben überwiegen. Es kann auch sein, daß eine Deckung nicht möglich ist, daß also überwiegende Einnahmen plötzlich in überwiegende Ausgaben umschlagen. Weshalb das Leben so eingerichtet, genauer, weshalb die Lebewesen so eingerichtet sind, darauf gibt es keine Antwort.

Wohl könnte man versuchen, denselben Weg rückwärts zu gehen, den die Lebewesen vorwärts gemacht haben: vom Organischen zum Unorganischen. Dann stellen wir fest, daß jedem Körper auf Grund seiner Masse, wie wir zu erläutern versuchen, ein Schwerfeld zugehört, innerhalb dessen er genau so gegenwärtig ist, wie an dem Platz, an dem er sich befindet, nur eben nicht als wägbare Masse, sondern als feststellbare Kraft. Dieses Feld verteidigt er, indem er eindringende Körper entweder mit sich vereinigt, indem sie auf ihn stürzen, oder indem er sie zwingt, um ihn zu kreisen. Er drängt dieses Feld so weit hinaus, als seine Kraft reicht, und diese schwankt je nach dem Zustand, in dem sich seine Masse befindet. Auch ein Abstoßen gibt es: Innerhalb des Atoms gibt es eine Potentialschwelle, die es verhindert, daß die negativ geladenen Elektronen sich mit dem positiv geladenen Kern vereinigen und ihre Ladungen ausgleichen. — Etwas Entsprechendes könnte man auch im biologischen Bereich annehmen³: Es gibt ein biologisches Schwerfeld insgesamt, und innerhalb seiner Teilfelder, jeweils getragen von den einzelnen Lebewesen. Diese ziehen an sich heran und in sich hinein, was sie brauchen; sie übersehen oder stoßen ab, was ihnen gleichgültig ist. Das biologische Schwerfeld unterscheidet sich von dem mechanischen dadurch, daß die Vorgänge innerhalb seiner komplizierter oder feiner oder höher, jedenfalls undurchsichtiger sind als die innerhalb des physikalischen Schwerfeldes. Beide Felder haben aber gemeinsam, daß sie letztlich unableitbar sind und einfach so hingenommen werden müssen, wie wir sie vorfinden. Denkbar wäre eine andere Welt, aber eben nur denkbar, nicht wirklich, und wir sind an und in die gegebene gebunden.

Der Unterschied läßt sich auch am Stau verdeutlichen. Schwerkraft mit ihren möglichen Auswirkungen läßt sich ansammeln, etwa in einem Staubecken für Wasser. So läßt sich auch biologische Schwerkraft ansammeln, aber am wenig-

³ Die Geiselnahme aus Anlaß von Kriegshandlungen: *Theologie und Glaube* 60 (Paderborn 1970) 426—446

sten durch Anhäufen von Materie, etwa mittels der Nahrung, sondern mehr noch durch Wünsche, durch Erwartung, durch Glaube. Das heißt: Ein Körper verschätzt sich nie, eine Pflanze oder ein Tier selten (soweit meine Kenntnis reicht), der Mensch dagegen von Haus oder Geburt an. — Das heißt: Der Mensch kann seine Aggression ausweiten, nicht nur gegen Artgenossen, sondern auch gegen beliebige Lebewesen und Naturdinge: Steine, Metalle, Flüsse, Moleküle, Atome, Zellen... Er kann sie auch entarten lassen, indem er seine Kraft oder seinen Bedarf oder beides überschätzt oder unterschätzt. In beiden Fällen beginnt er, sich selbst, und vielfach nicht nur sich selbst, zu zerstören. Es gibt eine Obergrenze der Aggression so gut wie es eine Untergrenze gibt, für jedes Lebewesen, für jede Art, für die Lebewelt überhaupt. Wieviel Raum zwischen diesen beiden Grenzen liegt, hängt von der „biologischen Schwerkraft“, von der Lebenskraft ab, die dem einzelnen Lebewesen zugeordnet und in die gesamte Lebenskraft eingebettet ist.

Wenn dem aber so ist: Ist Aggression dann das richtige Wort? *Aggredi* heißt herangehen, sei es friedlich, um jemanden für sich zu gewinnen, sei es feindlich, um ihn zu überfallen. Für uns klingt Aggression feindlich: Sie ist etwas, das eigentlich nicht sein sollte und dürfte. Als aggressiv zu gelten wird als Tadel aufgefaßt. Aggression richtet sich gegen Gleichartige und Gleichrangige, vielleicht auch gegen Höhergestellte. Sie stört oder vernichtet deren Lebenskreis und gilt deshalb als verwerflich. Ist dem aber so, daß ein Lebewesen nur gegen Gleichgestellte oder Höhergestellte böseartig, gegen Niedrige aber gutartig ist? Keineswegs. Oder kann man es als gutartig bezeichnen, wenn ein Lebewesen arglos diejenigen verzehrt, die es braucht und die ihm gegenüber wehrlos sind? Und ist ein Lebewesen aus Übermut gegen Gleich- und Höhergestellte aggressiv? Gibt es nicht etwas Gemeinsames, das beide Verhaltensweisen kennzeichnet? Das gibt es: die eigene Lebenskraft sich auswirken zu lassen, um als Einzelwesen zu bestehen und als Gruppenwesen für die Erhaltung der Art zu sorgen. Das aber heißt: Lebendig sein heißt aggressiv sein, und sobald ein Lebewesen nicht mehr aggressiv ist, zählt es nicht mehr — wie bei uns Menschen die Alten, die zwar noch leben, aber nur geduldet werden.

Demgemäß geht es nicht an, danach zu fragen, ob Aggression Instinkt oder Trieb sei. Sie ist nicht Instinkt neben anderen oder Trieb neben anderen, sondern liegt beiden als Lebenskraft zugrunde und wird in ihnen oder durch sie erfassbar. Instinkt ist Grundweisung dafür, wie ein Lebewesen sich auf Grund der bisherigen Erfahrung der Art zu verhalten habe, und Trieb eine der Formen, in denen sich die Lebenskraft äußert, jeweils von dem Gegenstand abhängig, auf den sie sich richtet.

Daß Aggression als verwerflich gilt, kommt daher, daß man es als selbstverständlich ansieht, Untere verzehren zu dürfen, aber als ehrenrührig, sich gegen Gleiche oder Höhere zu wenden. Beides entspringt demselben Grunde: das Leben auswirken, erhalten, weitergeben. Daß der gesamte Lebensbereich so eingerichtet ist, auf diesen Austausch oder Umlauf angewiesen zu sein, ist eine der Grenzen, die zu überschreiten uns ebenso unmöglich ist, wie bei der Schwerkraft zu erklären, weshalb sie an Masse gebunden ist. Vermutlich ist die Lebenskraft die Schwerkraft des Lebensbereiches, ebenso an Masse gebunden, die aber ungleich feiner oder höher oder komplizierter organisiert ist.

3. *Zweckentfremdung* — „Wenn in der Natur die Zweckentfremdung von Organen und Verhaltensweisen regelmäßig vorkommt und damit sanktioniert wird, kann dem Menschen solche Zweckentfremdung, auch wenn sie in typisch

menschlicher Weise mit technischen Hilfsmitteln betrieben wird, nicht prinzipiell verboten sein“ (170). — Der Zweck besteht in der Absicht, geeignete Mittel und Verfahren so auszuwählen oder zu erfinden und sie so zu ordnen, daß mittels ihrer ein vorgesehtes Ziel erreicht wird. Solange Mittel und Ziel in ihrem Verhältnis zueinander unverändert bleiben, kann der Eindruck entstehen oder die Meinung sich bilden oder ein Gesetz erlassen werden, das diese Zuordnung für unveränderlich hält und sie deswegen als verbindlich erklärt.

Es ist aber denkbar und oft genug schon so gewesen, daß zwischen Ausgang und Ziel noch mehr Zwischenglieder notwendig werden oder daß der Ausgangspunkt entfällt oder verdorben wird oder daß bisher verfügbare Mittel und Verfahren nicht mehr verfügbar sind oder daß das im Einzelfall erstrebte Ziel in einem anderen Zusammenhang der Sachen oder Absichten gebracht worden ist oder gebracht werden muß. Alle diese Gründe machen es, je für sich oder in beliebiger Verknüpfung, nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, Ausgang und Mittel zu ändern, gegebenenfalls je gegen andere auszutauschen.

Wenn man sich dagegen wehrt, das zu tun, besonders, wenn es den menschlichen Bereich und innerhalb dessen wieder den unmittelbar vitalen betrifft, so muß einen das erschrecken lassen. Denn das zeigt, wie wenig man geneigt oder fähig ist, sich veränderten Verhältnissen anzupassen, auch dann, wenn man sie selbst verändert hat. Hier wird empfindlich spürbar, wie sehr Nicht-mehr und Noch-nicht auseinanderklaffen können, und wie dringend notwendig es ist, bei Neuerungen danach zu fragen, nicht nur, ob sie technisch mit angemessenem Aufwand durchführbar, sondern auch, ob sie biologisch — den Menschen eingeschlossen — mindestens tragbar, möglichst aber förderlich sind.

Statt von Entfremdung zu sprechen, wäre es angebracht, von Umstellung zu sprechen. Weshalb der Mensch in merkwürdiger Weise zwischen Beharren und Verändern hin und her gezerrt wird, ist eine Frage, die dazu führen kann, den Menschen seine Macht und Ohnmacht erkennen zu lassen.

4. *Abschluß* — „Alle biologischen Systeme sind Gleichgewichtssysteme, auch die Sozietäten“ (201). — Dieses Gleichgewicht muß in jedem Fall für das Biologische im engeren Sinn gelten. Die Verschmutzung der Umwelt macht uns deutlich, wie empfindlich dieses Gleichgewicht ist. Gleichgewicht muß auch im moralischen Bereich herrschen, zwischen den Rechten und Pflichten. Diese beiden können aber nur durchsetzbar sein, wenn sie das biologische Gleichgewicht nicht stören. Keine noch so hohe Autorität kann etwas beanspruchen oder auferlegen, was das Biologische im engeren Sinne schädigt oder zerstört. Moral und Religion sind in dieser Hinsicht nicht selbstherrlich, sondern abhängig.

Nimmt man das Biologische im weiteren Sinn, als den Gesamtbereich dessen, worin Leben herrscht, in welcher Form auch immer, so ist auch dessen Grundgesetz das des Gleichgewichts. — Nimmt man das Biologische in diesem weiteren Sinn, dann gibt es eine Biologie der Sittlichkeit und der Religion und dann ist Gleichgewicht deren Grundgesetz. Versteht man dagegen das Biologische im engeren Sinn als den Bereich unterhalb des Menschen und beim Menschen als den Bereich dessen, das für ihn unspezifisch ist, dann gibt es eine Biologie der Sittlichkeit und Religion nur in dem Sinn, daß diese Biologie eine Grundbedingung für die Ermöglichung von Sittlichkeit und Religion darstellt.

WICKLER kommt das Verdienst zu, nüchtern und genau zu zeigen, wo der Übermut von Gesetzgebern und Systematikern seine unaufhebbare Grenze findet. Der Mensch ist eben nur durch Erfahrung, nicht durch Spekulation zugänglich, womit das Denken nicht ausgeschlossen, sondern gefordert sei.

FRANZISKUS VON ASSISI — JAPANISCH?

von Maurus Heinrichs OFM

Es scheint merkwürdig, daß ein abendländischer Franziskus im Fernen Osten, speziell in Japan, ein so großes Verstehen gefunden hat. Freilich, wenn wir von einem „Verstehen“ sprechen, wird man eine differenzierte Art von Verstehen in Rechnung stellen müssen. Nur hierüber soll diese Arbeit handeln.

Geschichte und Verstehen — Bei der Abfassung des Buches: *Der Große Durchbruch*, Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur (Werl 1969) sowie in den Besprechungen dazu erhob sich immer wieder die Frage: Handelt es sich hier um den historischen Franziskus oder um eine japanische Interpretation, um nicht zu sagen, um eine Verzeichnung? Ohne uns auf die Begriffe *Geschichte* und *Geschichtlichkeit* einzulassen, mag es hier genügen festzustellen, daß es bei *Geschichte* nicht einfach um krude Geschichtsfeststellungen geht, sondern auch und eher um ein *Verstehen*. Echtes Verstehen stellt eine solche Heiligengestalt nicht nur in die damalige Geisteshaltung hinein, sondern stellt sie auch in ihren Auswirkungen im Laufe der Kirchengeschichte dar. Dabei braucht man keine geschichtlichen Fakten zu unterschlagen; aber die Fakten werden je ein anderes Gesicht bekommen und so eine Auswahl zulassen, je mehr man die geschichtliche Entwicklung und Strahlkraft dieser Gestalt betrachtet. Wenn das sowohl von verschiedenen Zeiten als auch von verschiedenen Orten gilt, dann wird man es den Japanern nicht verargen, wenn sie heute und hier (in Japan) die Franziskusgestalt eben nach ihren angestammten Kategorien betrachten. Darum aber ging es mir in dem Buch über Franziskus.

Freilich wird man hier eine Unterscheidung anbringen müssen. Solange es sich nur um eine naive Erzählung handelt, etwa im Stile der *Fioretti*, ist man erstaunt, wieviel tiefes Verständnis sich hier kundtut. Tatsächlich handelt es sich mehr um eine anschauliche Geschichte, die bei den verschiedenen Lesern in Ost und West, damals und heute, die eigene Erfahrung mit ins Spiel bringt, wodurch eben das Interesse geweckt und dem eigenen Leben dienstbar gemacht wird. In diesem Sinne kann man sagen, daß die *Fioretti* mehr Geschichtlichkeit in sich haben, als ein zünftiger Historiker zugeben mag. Gerade diese Anschaulichkeit, die ins Leben hineinführt, weil sie aus dem Leben entsprungen ist, hat die Franziskusgestalt in Japan so sehr bekannt gemacht und ein erstes Interesse hervorgerufen. Seit alter Zeit gilt gerade im religiösen Leben der Japaner die eigene Anschauung und das innere Erleben.

Aus diesem Grunde sollte es keine Vorbehalte gegen ein solches Erleben geben. Im Gegenteil: Sobald dieses eigene Erleben und die Experienz des Göttlichen nicht mehr gesehen werden und in Erscheinung treten, kommt es bei Nichtchristen und Christen zu einer Verflachung oder Legalisierung, die keinen Zusammenhang mehr sieht zwischen dem „normalen“ Leben und dem religiösen Leben. Sogar ein Leben aus der christlichen Offenbarung heraus verlangt eine innere Experienz, so wie das alttestamentliche Volk Gottes seine Erfahrung mit seinem Gott Jahwe gemacht hat und uns so das Alte Testament geschenkt hat, oder wie bei den ersten Christen ihr Leben nur darin bestand, daß sie ihr Erleben mit dem leidenden und auferstandenen Christus in die neuen Formeln des christlichen Glaubens gestaltet haben und uns so das Neue Testament geschenkt haben. Wie es sich bei Juden und Christen verhalten hat, ebenso geht es auch mit dem *common sense* der Nichtchristen in ihrem religiösen Leben. Wo dieses original religiöse Leben sich verflacht oder in philosophische Formeln

gebracht wird, entsteht etwas, was wir den *nonsense* nennen möchten. Man sieht nicht mehr die konkrete Gestalt, die sich uns entgegenstellt in Christus, in Franziskus, im Buddha usw. Statt dessen klammert man sich an eine abstrakte Konstruktion philosophischer und theologischer Formeln, die in ihrer Rationalität den Zusammenhang zwischen dem religiösen Leben und dem normalen Leben verzerren und verschwinden lassen.

Kommt es zu dieser Rationalisierung der Gestalt, dann wird man wiederum unterscheiden müssen. Selbstverständlich gibt es im christlichen Leben eine unausweichliche Rationalität der christlichen Lehre, und etwas Ähnliches gibt es auch in den nichtchristlichen Religionen. In diesem Sinne unterscheiden wir eine *christliche Theologie* und eine *buddhistische Philosophie*, oder wie man das in den diversen nichtchristlichen Religionen jeweils nennen mag.

Erfahrung und Verstehen — Erfahrung und Verstehen gibt es auch in der christlichen Religion, und zwar so, daß sie sich voneinander unterscheiden. Das christliche Dogma ist eine Rationalität des Verstehens und tritt der Erfahrung einigermaßen entgegen. Selbst ein THOMAS VON AQUIN weiß, daß wir in den dogmatischen Formeln nicht die dogmatische Formel glauben, sondern das, was als eine von Menschen nie zu ergründende Wahrheit dahintersteht (*S. th.* II/II, 1, 2 ad 2). Die dogmatische Formel ist nur Hinweis und Aufweis dessen, *was* wir glauben. So bleibt Gott und alles von Ihm Geoffenbarte für uns stets ein Geheimnis, und in dieses Geheimnis hinein stößt die christliche Erfahrung mit all ihrer Unzulänglichkeit und glaubender Bejahung, so daß unsere Erfahrung weit über das von der Formel Gesagte hinausgeht. Trotzdem hat die dogmatische Formel ihre große Bedeutung als Richtungsweiser auf das Über-sich-hinausliegende: das Geheimnis Gottes.

Das gilt nicht nur für die dogmatischen Formeln; es gilt ebenso für die göttliche Offenbarung, die doch nichts anderes ist als menschengewordenes Sprechen Gottes für uns. *Menschengeworden* hat aber einen doppelten Sinn: Es ist das Sprechen Gottes im menschengewordenen Wort, Christus, der das *eine* Wort Gottes ist, das sich in Ihm nun ausweitet zu einem Sprechen in vielen Worten; ferner ist es ein menschengewordenes Sprechen *für* den Menschen, um ihn in das eine *Urwort* Gottes hineinzuweisen, und dadurch zum Geheimnis Gottes hin. Hier wird der Weg frei für eine echte *christliche Mystik* oder für eine *negative Theologie*, ohne die eine positive Theologie verdorrt. Auch dieser Punkt wurde von den Japanern im Leben des heiligen Franziskus sehr wohl gesehen, worin sie eben auch das Geheimnisvolle des Menschenlebens und der Dinge anschaulich erleben wollten.

Für den nichtchristlichen Menschen hat die Lehre Christi noch keine Endgültigkeit erreicht. Christus gilt weithin als ein Lehrer, der, wie die übrigen Lehrer des Menschengeschlechtes, auf den Sinn des Menschenlebens hinweist, aber er gilt als *der* Lehrer schlechthin. Nehmen wir das zur Kenntnis, dann verstehen wir, daß bei diesen nichtchristlichen Philosophen die eigene Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen wird, ohne deshalb die Erfahrung anderer zu bestreiten. Diese Weisheitslehrer sind nicht nur „Lehrmeister“ sondern auch „Lebemeister“. Dieses wiederum ist der Punkt, wo dem heiligen Franziskus eine so große Bedeutung in Japan zukommt, indem er, als ein christlicher Heiliger, auf Christus verweist. Allerdings unterscheiden sich hier die christliche und die nichtchristlichen Religionen.

Einen Zeitabstand haben auch wir in unserm Verständnis dieses Heiligen; trotzdem bleibt bei uns durch die darin stehende Tradition des Christlichen eine „Horizontverschmelzung“ für seine und unsere Zeit möglich. Damit ist natur-

gemäß auch ein Verstehenshorizont gegeben. Anders verhält sich die Sache bei den nichtchristlichen Philosophen, sobald sie diese Heiligengestalt in ihren eigenen Verstehenshorizont transponieren; denn dort arbeiten nun andere Kategorien, die sich von unseren christlichen Kategorien stark unterscheiden. Diese Kategorien sind aus der traditionellen asiatischen Überlieferung genommen, die man meistens mit dem Namen des Monismus und Pantheismus bezeichnet. Mag eine solche Kategorisierung auch nicht immer den eigentlichen Sachverhalt richtig treffen, so offenbart sich darin doch das typisch asiatische Moment der *Immanenz* statt der abendländischen *Transzendenz*. Nun wissen wir aus unserer christlichen Unterweisung, daß Transzendenz und Immanenz durchaus nicht sich ausschließende Kategorien sind, sondern daß sie im Geheimnis Gottes aufeinander bezogen sind und so doch einen Verstehenshorizont eröffnen können.

Die Frage wäre nun: Wieweit trifft das auch zu bei den nichtchristlichen Religionsphilosophen? Sobald es sich um eine *Systembildung* handelt zwischen christlicher Theologie und nichtchristlicher Religionsphilosophie, müssen wir von der christlichen Theologie her gewisse Ansprüche der nichtchristlichen Philosophie korrigieren und auf die absolute Transzendenz Gottes verweisen, so daß es in der christlichen Mystik und jeglicher Mystik sich nie um eine Identität zwischen Gott und dem Menschen handeln kann, sondern nur um eine *Einigung*, die man allerdings Einigung im höchsten Grade nennen muß, ohne sie dadurch zu verfälschen. Hier zeichnet sich das Moment der christlichen Theologie ab, die auch im mystischen Raum ihre Bedeutung behält. Daher finden wir es sehr prekär, daß man allzu leicht versucht, in die Mystik einzusteigen und die vorhergehenden Stufen zu überspringen versucht. Phänomenologisch mögen christliche und nichtchristliche Mystik denselben Bewußtseinszustand zeigen; trotzdem gibt es hier bedeutende Unterschiede.

Christliche Mystik gelangt durch die irdische Gestalt des Christus hin zur verklärten Gestalt des Christus, und durch Ihn hin zu Gott und seinem Geheimnis. Durch diese vorausgehenden Stufen hat die christliche Mystik immer schon ihr eigenes Gesicht, weshalb sie eben *christliche* Mystik heißt. Im nichtchristlichen Bereich aber hat man den Eindruck, daß die vorausliegenden Stufen durchaus übersprungen werden, sei es, daß man die „Welt“ nicht für voll nimmt, sei es, daß man die Welt zur Illusion verzerrt. Das mystische Ereignis als solches mag phänomenologisch eine große Ähnlichkeit haben, aber durch die vorausliegenden Stufen wird es innerlich modifiziert, so daß christliche Mystik und nichtchristliche Mystik nur im Hinblick auf die mystische „Intuition“ ähnliche Phänomene sind, aber innerlich doch radikal differenziert erscheinen. Damit unterscheidet sich die „Welt“ des heiligen Franziskus radikal von der „Welt“ der nichtchristlichen Philosophen. Das soll nicht heißen, daß sie die Gestalt des heiligen Franziskus gänzlich verfehlt haben, vielmehr haben sie mit ihren eigenen Kategorien versucht, sich diese Gestalt faßbar zu machen. Der Verstehenshorizont ist eben ein anderer.

Göttliche Pädagogie? — Als Menschen, auch als christliche Menschen, haben wir selbstverständlich nie das Recht, Gott vorzuschreiben, wie er die Menschen pädagogisch richtig zum Heile führen soll. Selbst die Kirche Christi muß immer auf die „Zeichen der Zeit“ achten, um dem Kairos Gottes gerecht zu werden. Solche Zeichen der Zeit können gewiß universal betrachtet werden; aber es können auch Zeichen sein, die nur diesen einen Menschen betreffen. „Von hier aus erklärt sich auch, daß für einen anspruchsvollen Verstand manche Gründe einer Konversion auf den ersten Blick so ärgerlich aussehen können... Dasselbe, was manchen als ein Skandal erscheint, ist göltig, wenn es wahr ist, daß

die Zeichen ein Moment innerhalb eines persönlichen, konkreten Weges Gottes sind ... Weil aber der Zugang zur Wahrheit eine persönliche, je einmalige Geschichte ist, so gibt es Zeichen (und es wird sie immer geben), die ausschließlich zu dieser Geschichte gehören, bald rein innere, bald äußere, rational vielleicht sehr schwache, vielleicht oft sogar ‚ärgerliche‘ für den, der sie von außen und unbeteiligt ansieht. Vom Standpunkt der Theologie braucht dies nicht ins Gewicht zu fallen, denn die Seele, die glaubt, glaubt ja Gott“ (JEAN MOUROUX, *Ich glaube, an Dich*; übertragen von HANS URS VON BALTHASAR, Einsiedeln 1951, 18 f).

Uns interessieren hier, da wir von den nichtchristlichen Religionsphilosophen sprechen, nur die philosophischen Systeme. „Was in der Glaubenshaltung des Christen als Apatheia-Gelassenheit-Indiferencia geschildert wurde und die letzte Begründung im absoluten Gehorsam Christi dem Vater gegenüber hat, kann sehr wohl verwandt und in Fühlung sein mit den Formen asiatischer Letzthaltung vor dem Geheimnis des Seins; da wir voraussetzen dürfen, daß die Gnade Christi in der ganzen Menschheit, wo immer ein Herz sie willig einläßt, wirksam ist, steht nichts im Wege, daß der religiöse Grundakt vor dem Absoluten christlichen Sinn und Wert wenigstens haben kann, wo immer Gottes Gnade ein Herz dazu ermächtigt“ (HANS URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 68; die Unterstreichung bei Urs von Balthasar). Auch bei den Autoren unseres Buches über Franziskus gibt es etliche, auf die diese Worte passen und so auch einen christlichen Sinn und Wert haben können; was darüber hinausgeht, spielt sich nur ab im Verhältnis Gottes zum Menschen. Das aber bleibt ein Geheimnis, das sich keinem Theologen eröffnet. Es gibt eine theologische Wissenschaft und es gibt die Kategorien dieser Wissenschaft; als solche bedürfen sie einer Geschmeidigkeit der theologischen Wahrheit gegenüber, wenn sie sich nicht verhärten und daher unbrauchbar werden wollen, sobald es um die Umkreisung des letztlich Unbegreiflichen — weil Göttlichen — geht (URS VON BALTHASAR, I. c. 74).

Einbruch — Durchbruch — Der Titel unseres Buches spricht von dem Großen *Durchbruch*; diesem *Durchbruch* gegenüber haben wir gesprochen von einem *Einbruch Gottes* in das Menschenherz. So wie diese beiden Wörter — *Durchbruch* und *Einbruch* — dort stehen, scheinen sie je auf eine Ausschließlichkeit zu deuten. Das würde besagen: *Entweder* geht es um einen großen *Durchbruch* des Menschen selbst zum unbegreiflichen Geheimnis, *oder* aber es handelt sich um einen *Einbruch Gottes* allein hin zum Menschenherzen.

Die Antwort auf diese Disjunktion kann letztlich nicht vom Erleben her gegeben werden, sondern kann nur *theologisch* erfolgen, nämlich von der Offenbarung Gottes her. Vom Erleben her handelt es sich um die Akte dieses betreffenden Subjekts, und so mag das Durchstoßen der gewöhnlichen Kategorien als ein *Durchbruch* erscheinen. Soviel ist richtig an dieser Antwort, als es sich um Akte des Subjekts handelt. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wo die letzte Initiative steht: beim Menschen oder bei Gott? Nach christlicher Lehre liegt die Initiative immer bei Gott, der im Geschöpfe die inneren Fakultäten von Innen her zur Entfaltung bringt. „Gott will also im Menschen arbeiten, der Grund seines Geistes wird die göttliche Wirkung verspüren: als Erleuchtung und Inspiration, Anruf eines Lichtes und einer Liebe. Auch hier muß man den gewohnten Formeln ihren konkreten Sinn erstatten. Wir sprechen davon, daß die Gnade erleuchtet und anzieht, und das ist wörtlich wahr. Es besagt aber, daß *Gott selbst* in seiner persönlichen Wirklichkeit, uns *durch seine Gnade* erleuchtet und anzieht. Nicht eine blinde Kraft ist im Spiel, oder eine erhabene,

ferne Sonne, die ein antlitzloses Licht aussendet. Sondern es ist *Jemand*, der da Licht und Liebe ist, und der etwas von sich selbst einem andern Jemand schenkt, der bedürftig und hungrig nach diesem Licht, dieser Liebe ist. Wenn es schon wahr ist, daß der Schöpfergott den Menschen durch jenen inneren Drang an sich zieht, welcher die natürliche Schwerkraft des Geistes ist, dann ist es noch innerlicher wahr, daß der persönliche Gott mich im Glauben anzieht und einladet durch diesen neuen Instinkt, den er mir einpflanzt: *interiori instinctu Dei invitantis* (S. th. II/II, 2, 9 ad 3)“ (MOURoux, I. c. 13).

Daß sich dieses verwirklicht hat im Leben des heiligen Franziskus, ist klar und bedarf keines Beweises; ob unsere nichtchristlichen Religionsphilosophen das erkannt haben in Franziskus selbst, dürfte auch wohl klar sein, wenigstens bei manchen Autoren, da sie ja versuchen, Franziskus so darzustellen, wie er mit Gott, mit Christus, mit der Kirche lebte und wirkte. Ob sie dann das auch als ein Beispiel nehmen für ihr eigenes *Satori* und Suchen nach dem letzten Geheimnis, lassen wir als Frage stehen, wohl wissend, wie man Gott auch mittels teilweise falscher Begriffe bejahen kann (vgl. MOURoux, I. c. 82).

Andererseits müssen wir hier bedenken, daß etliche unserer nichtchristlichen Autoren nicht nur rein intellektuell von diesem Geheimnis sprechen, sondern auch von einer Agape (Liebe) zu den Menschen, und daß wir Gott nur erkennen können aus Erkennen und Liebe zugleich. Jedenfalls scheinen sie zu spüren, daß es ohne Liebe nicht zu diesem letzten Akte kommen kann. Wird hier der persönliche Gott von fern gesichtet? Wer kann das wissen?

Zusammen mit Franziskus ist hier noch ein anderer Name zu nennen, der auf das religiöse Leben Japans einen großen Einfluß ausgeübt hat, MEISTER ECKHART. Auch bei ihm, vielleicht noch stärker als bei Franziskus, spielt die original asiatische Mentalität eine große Rolle in der Interpretation: „Gott als das Nichts; die Wüste der Gottheit; da sah ich sonder Licht; da schmeckte ich, wo doch nichts war“ usw. Das alles findet sich bei unseren Autoren wieder, um dem letzten Geheimnis einen Ausdruck zu geben, wo doch kein Ausdruck mehr langt. Aber wie bei Franziskus so auch bei Eckhart können wir nur sehr sorgsam dieses heilige Geheimnis erspüren, an das keine menschliche Kategorie heranreicht, die aber doch beide im Christlichen beheimatet waren (vgl. TH. STEINBÜCHEL, *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Düsseldorf 1952, 209 ff.).

Asiatische Mystikwege und westliche Menschen — In einer Zeit, da man asiatische Meditationsmethoden zum Westen bringt und sie sogar propagiert, möchten wir doch auf eine Gefahr hinweisen, die mit solchen Praktiken verbunden ist. ERNST BENZ spricht vom Zen-Buddhismus und vom Zen-Snobismus (vgl. E. BENZ, *Zen in westlicher Sicht*, Weilheim 1962; Untertitel). C. G. JUNG sagt vom Yoga: „Wenn sich daher eine ‚religiöse‘ Methode zugleich als ‚wissenschaftlich‘ empfiehlt, so kann sie im Westen ihres Publikums sicher sein. Der Yoga erfüllt diese Erwartung. Ganz abgesehen vom Reiz des Neuen und von der Faszination des Halbverstandenen hat der Yoga aus guten Gründen viele Anhänger... Aber von jener dem Yoga eigentümlichen Einheit und Ganzheit des Wesens findet sich keine Spur (in der Spaltung des westlichen Geistes)... Für den Europäer ist es Gift, seine bereits verstümmelte Natur noch gänzlich zu unterdrücken und einen ihm zusagenden Robot daraus zu machen... Ich sage, wem ich kann: Studieren Sie den Yoga. Sie werden unendlich viel daraus lernen, aber wenden Sie ihn nicht an; denn wir Europäer sind nicht so beschaffen, daß wir diese Methoden ohne weiteres richtig anwenden könnten. Ein indischer Guru kann Ihnen alles erklären und Sie können alles nachmachen. Aber wissen Sie,

wer den Yoga anwendet? M. a. W. wissen Sie, wer Sie sind und wie Sie beschaffen sind?“ (C. G. JUNG, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, 575 f.; vgl. die entsprechenden Stellen über Zen, I. c. 582.584—586).

Mit dem Namen *Zen* und seiner Praxis ist es noch nicht getan. Vielleicht mag als eine Richtschnur das folgende Wort genannt werden, das ein Japaner das *Satori-Erlebnis* des heiligen Franziskus genannt hat, nämlich seine Metanoia im Angesicht des Aussätzigen: „Der Herr gab mir, dem Bruder Franziskus, ein, so die Buße anzufangen: Als ich noch in Sünden war, war es mir furchtbar bitter, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst führte mich zu ihnen und ich tat Barmherzigkeit an ihnen. Und als ich von ihnen wegging, wurde mir das Bittere verwandelt in Süßigkeit für Leib und Seele“ (*Testament des hl. Franziskus*).

MITTEILUNGEN

Promotionen — Am 26. Juni 1971 wurde der kanadische Jesuit P. GÉRARD VALLÉE vom Fachbereich Katholische Theologie der Westf. Wilhelms-Universität Münster zum Dr. theol. promoviert. Seine Dissertation behandelte das Thema: „*De Tambaran à Uppsala. Un débat oecuménique sur le rencontre interreligieux (1938—1968)*“.

Am 8. Juli 1971 promovierte der Schweizer LUDWIG RÜTTI SMB mit der Dissertation: „*Der Weltbezug christlicher Sendung. Kritische Überlegungen zur Missionstheologie*“ zum Dr. theol. Seine Arbeit wurde als beste Dissertation des Jahres ausgezeichnet.

Todesnachricht — P. Dr. GONSALVUS WALTER OFM Cap, der im Januar 1970 sein Goldenes Doktor-Jubiläum feiern konnte (s. ZMR 54, 1970, 131 f), ist am 4. Februar ds. Js. im Kapuzinerkloster Mergentheim nach längerer Krankheit verschieden. R. i. p.

P. GEORG SCHURHAMMER SJ starb im Alter von 90 Jahren am 2. November 1971 zu Rom. Jahrzehntlang hat er an der wissenschaftlichen Erforschung des Lebens und Wirkens des heiligen Franz Xaver gearbeitet. Seine Bibliographie umfaßt über 300 Titel. Sein Lebenswerk, die dreibändige Biographie Franz Xavers, hat er im Manuskript vollenden können. Band I und II/1 sind bereits veröffentlicht, II/2 soll noch in diesem Jahr erscheinen.

VORLESUNGSPLAN MÜNSTER WS 1971/72

Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| 117 | Die Weltreligionen und der christliche Glaube
Di, Do 12—13 | <i>Dörmann</i> |
| 2329 | Kuba
Di 18—19 | <i>Promper</i> |
| 197 | Hauptseminar: Entwicklungshilfe als religiöses und
kulturanthropologisches Problem
Di 19.45—21.15 | <i>Dörmann</i>
<i>Promper</i> |
| 120 | Kolloquium zur Vorlesung
Di 15.30—17 | <i>Dörmann</i> |
| 115 | Religionsphänomenologie I: Heilige Macht
Do, Fr 11—12 | <i>Khoury</i> |
| 116 | Koranische Themen: Einführung in den Islam
Mi 16.30—17.15 | <i>Khoury</i> |
| 118 | Hauptseminar zur Islam-Vorlesung
Mi 17.15—18 | <i>Khoury</i> |
| 142 | Geschichte der Kirche von den Anfängen bis Konstantin
Mo, Di, Mi 9—10 | <i>Kötting</i> |
| 414 | Sozialpsychologische Aspekte des sozialen Wandels
Fr 16—18 | <i>Harbach</i> |
| 1761 | Altafrikanische Königreiche
Di, Do 11—12 | <i>Schott</i> |
| 1762 | Übungen zur Ethnographie Afrikas
Do 18—20 | <i>Schott</i> |
| 1763 | Übungen zur Ethnographie Mexikos
zweistdg., nach Vereinbarung | <i>U. Köhler</i> |
| 1764 | Seminar: Methoden der "New Ethnography"
(Kognitive Anthropologie, Ethno-science und verwandte
Gebiete)
Di 18—20 | <i>Schott</i> |
| 1765 | Kolloquium über neuere ethnologische Forschungen
Do 16—18 | <i>Schott</i> |

Sprachkurse: Sanskrit, Hindi, Chinesisch, Japanisch u. a.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

✓
+ **Baumgartner, Jakob, SMB (Hrsg.):** *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft.* 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee. Festschrift (= NZM Supplementa, 17). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Schöneck (Schweiz)* 1971; VIII-496 p., SF 36,—

Die Herausgabe einer Festschrift ist immer ein Wagnis, die Besprechung aber genau so! Was hier geboten wird, ist derart inhaltsreich, daß es unmöglich ist, alle zweiundzwanzig Beiträge ausführlich zu würdigen. Und das ist schade für eine Missionsgesellschaft, die imstande ist, nach fünfzig Jahren zweiundzwanzig wissenschaftliche Beiträge von eigenen Mitgliedern verfassen zu lassen! Bei der Liste der Mitarbeiter fällt auf, daß diese in aller Welt studiert haben; es darf hier jedoch auch erwähnt werden, daß — wie das Vorwort sagt — alle (von zwei Ausnahmen abgesehen) durch die Schule Professor Beckmanns SMB gegangen sind. Da Prof. Beckmann gerade 1971 sein 70. Lebensjahr vollendet hat, ist diese Festschrift zugleich eine Festgabe für ihn.

Die Konstitutionen der Bethlehem-Missionsgesellschaft weisen diese als Vermittlerin zwischenkirchlicher Gemeinschaft aus. Das soll hier im breiten Sinn verstanden werden; denn es handelt sich in dieser Festschrift nicht nur um Personal-Assistenz. — Im *I. Teil* wird über die missionarische Dienstleistung der Gesellschaft an den Heimatkirchen und an den Kirchen in Aufbau und Not berichtet: J. FRIEMEL, *Die Gründung des Missionsseminars Wolhusen*; J. KAISER, *Zum funktionalen Verständnis der Gemeinschaft in der Missionsgesellschaft Bethlehem*; A. BORER, *Die Anteilnahme Bethlehems an der missionarischen Aktivierung der Erzdiözese Denver, Colorado, USA*; E. BLATTER, *Tsitsihar (Heilungkiang) — die erste Mission der SMB*; F. LACHENMEIER, *Zur Vorgeschichte der Bethlehem-Mission in El Rosario, Kolumbien*. — Der *II. Teil* bietet Asiatica: A. SCHILDKNECHT, *Lateinstudium im chinesischen Kulturraum?*; O. BISCHOFBERGER, *Kiloma'an: das Neujahrs- und Erntefest der Amis von Tungho (Taiwan)*; W. L. GRICHTING, *Zum Gottesglauben und Gottesbild in Taiwan*; T. BENZ, *Vielsprachigkeit in der missionarischen Verkündigung. Die Situation der Bethlehem-Missionare im Dekanat Taitung (Formosa)*; A. BÜRKE, *Das Nestorianer-Denkmal von Si-an-fu. Versuch einer Neuübersetzung* (ein für die alte chinesische Missionsgeschichte sehr wichtiger Beitrag!); Th. IMMOOS, *Das Mysterium von Feuer und Wasser im Schinto-Ritual*. — *Teil III* handelt über *Africana*: A. PLANGGER, *Rassenfrage und Missionierung in Rhodesien (1890—1930)*; O. NIEDERBERGER, *Der afrikanische Klerus in Rhodesien*; M. TRABER, *Die katholische Kirche Rhodesiens im Widerstand*. — *Teil IV* halte ich für äußerst wichtig: *Missionstheorie und Missionsgeschichte* — J. AMSTUTZ, *Über die missionarische Anpassung*; Fr. KOLLBRUNNER, *Der Ort der Mission in der Theologie* (ein historischer Überblick und die gegenwärtige Lage); A. IMFELD, *Mission auf dem Hintergrund des ersten Entwicklungsjahrzehnts* (ein Überblick über die sieben rezenten Reports und eine missionarische Auswertung); J. LENHERR, *Die nicht-westlichen Teilkirchen (Missionen) und die kirchenmusikalischen Bestimmungen seit Pius X.*; A. MARQUIS, *Le traité missionnaire »Quod reminiscentur« de Tommaso Campanella* (zum erstenmal wird diese Arbeit Campanellas ausführlich behandelt); J. BECKMANN, *Utopien als missionarische Stoßkraft* (eine sehr originelle Leistung und eine neue Richtung in der Missionsgeschichte, die noch

viel verspricht!); J. BAUMGARTNER, *P. Alonso de Sandoval SJ und die Neger-sklaverei: die Missionspastoral 'De instauranda Aethiopia salute' von 1627* (der im Schatten gebliebene Lehrer des Petrus Claver; diese Arbeit war bisher kaum bekannt). Unter dem Titel des *V. Teils Volkskundliches zur Mission* schreibt W. HEIM über *Nickneger und Fastnachtsschinesen in der deutschsprachigen Schweiz*. — Den *Abschluß* der Festschrift bilden ein Mitarbeiterverzeichnis sowie Personen-, Orts- und Sachregister. Hrsg. meint im Vorwort, das Jubiläum seiner Gesellschaft solle kein Anlaß zur Rühmung sein. Ich möchte dazu sagen: Diese Festschrift zeigt doch wenigstens, daß die Gesellschaft während dieses halben Jahrhunderts missionarisch und missionswissenschaftlich sehr rege gewesen ist. *In Dei nomine feliciter!*

Nijmegen

Arnulf Camps OFM

Haas, Harry/Nguyên Bao Cong: *Vietnam: The Other Conflict*. Sheed & Ward/London 1971; 207 p., £ 1,65

Es handelt sich nicht um den äußeren Ablauf der Ereignisse in Vietnam; sie werden höchstens am Rande vermerkt. Es geht vielmehr um die Rolle der Katholiken, die sie in den Auseinandersetzungen und in der Lösung des Problems spielen. Beide Autoren zusammen (Cong ist ein Pseudonym) zeigen die Stellung der Katholiken innerhalb der vietnamesischen Nation auf seit der Ankunft der französischen Missionare. Aufgrund mehrerer Besuche im Land und vieler Gespräche (zum Teil über Dolmetscher) mit Persönlichkeiten verschiedener Richtungen legt H. seine Beobachtungen über 1963—1968 dar, als eine „verpflichtete“ Stellungnahme. Das 3. Kap. (173—207), der Hauptteil des Buches, ist ein leidenschaftlicher Appell zur Zusammenarbeit von Katholiken und Kommunisten. Gegen die französischen Missionare werden sehr harte Vorwürfe erhoben: Verquickung von Religion und Politik, Entfremdung der Christen vom Volk, Anziehung einer Ghetto mentalität. Mangelnder Einsatz der Intellektuellen, privilegierte Stellung der Katholiken sind weitere Anklagen gegen die Kirche. Aber man fragt sich trotzdem — bei aller nuancierten Wiedergabe der komplizierten Situation —, ob die Schuld der Katholiken und Missionare (sie haben Fehler begangen) nicht überbetont wird. Ist Diem so eindeutig allein der „böse Mann“, der die 1954 beschlossenen Wahlen verhindert hat? Zur Lösung des Problems verlangt H. — und man wird ihm beistimmen — die Ausbildung von Führungskräften als Hauptpriorität. Hingegen scheint der Vorschlag von C. reichlich unrealistisch, daß die Kirche alle Organisationen und Strukturen aufgeben solle, um im Frieden mit den Kommunisten das Land aufzubauen. Hat je in einem Staat unter dem kommunistischen Machtbereich eine kommunistische Partei andere Gruppen mitreden lassen? Nicht einmal in Nordvietnam! Denn das nimmt wohl keiner ab, daß es dort nie weder ideologische noch doktrinerliche Konflikte zwischen Kirche und Regime gab. Daß in Vietnam Friede werden soll, darin sind sich die meisten einig. Aber wie, wenn es nicht ein fauler oder einseitiger Friede werden soll? Gerade darum sind Informationen und Gespräche so wertvoll.

Uznach

Ivo Auf der Maur OSB

Kürzinger, Josef: *Die Apostelgeschichte*, Teil I. Patmos/Düsseldorf 1966; 330 S.

Pesch, Rudolf: *Die Vision des Stephanus*. Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1966; 75 S.

Die Apostelgeschichte kann von Missionstheologen und Missionaren nicht genug gelesen und durchdacht werden. Darum sollte allen Büchern, die Einsichten in ihre Grundfragen, theologischen Ansätze und den von Lukas genau überlegten Aufbau vermitteln, volle Aufmerksamkeit geschenkt werden. Gleichermassen ist es wichtig, die Apostelgeschichte zu meditieren und sich ihrem Anspruch als Gottes Wort zu öffnen.

Dazu will KÜRZINGERS Auslegung dienen. Man kann es nur begrüßen, wenn namhafte Exegeten sich bemühen, in einfacher Sprache das von ihnen exegetisch Erfasste in den Dienst der Verkündigung zu stellen. KÜRZINGER behandelt *Apg* 1,1—12,25 und erschließt „das Bild von der Entstehung und Entfaltung der Kirche“. Der Leser soll erkennen, daß das Wort des Herrn seine Kraft entfaltet, weil unzerstörbares Leben in ihm liegt (322f).

RUDOLF PESCH behandelt *Apg* 7,55—66 im Rahmen der ganzen Apostelgeschichte als Gipfel der von Lukas mit dem Prozeß und dem Martyrium des Stephanus markierten „heilsgeschichtlichen Wende“: in der Mitte der ersten großen Kompositionseinheit *Apg* 1—12, in ihrer Wichtigkeit ausgezeichnet durch parallele Züge zwischen dem Prozeß und Tod Jesu und dem Prozeß und Ende des Stephanus. PESCH erarbeitet, daß das *Stehen* des Menschensohns Aufstehen zum Gericht gegen die Juden bedeutet. Der Menschensohn hat sich erhoben, „um auf die Anklage des Stephanus hin das Urteil ‚wider sein Volk‘ zu sprechen“ (58). Lukas will damit sagen, daß „der Fortgang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden gottgewollt ist“ (ebd.).

Münster

Helga Rusche

van Leeuwen, Arend Th.: *Revolution als Hoffnung*. Strategie des sozialen Wandels. Kreuz-Verlag/Stuttgart 1970; 246 S., DM 29,80

Le titre anglais de l'édition originale évoque plus clairement le contenu du livre: *Development through Revolution*. Nous ne nous trouvons pas devant un exposé systématique, mais plutôt devant une série de réflexions théologiques sur le problème de la révolution dans la conjoncture actuelle. Le point de départ de l'auteur (professeur à l'Université Catholique de Nimègue), c'est l'affrontement entre deux tendances et deux visions chrétiennes de l'histoire présente. Ces deux visions se sont confrontées à la conférence œcuménique de Genève en 1966. D'un côté, il y a les chrétiens qui se situent à l'intérieur de l'idéologie de l'*establishment* du monde occidental, et voient l'histoire comme une évolution dans la ligne du développement de la technologie. Ils acceptent le schéma de W. Rostow, et, pour eux, la révolution passe par le développement à l'intérieur de l'ordre établi. En face d'eux, il y a ceux qui proclament la nécessité d'une révolution politique et sociale préalable à tout développement. Révolution ou développement, tel est le dilemme actuel, dilemme particulièrement sensible en Amérique latine. Il y a là un problème théologique, car une vision de l'Église est impliquée dans le choix. Il s'agit de comprendre l'Église comme une société qui a en elle-même la raison de ses activités et peut s'adapter à l'ordre établi qui lui laisse la liberté d'action, tout en déplorant ses faiblesses, ou bien de comprendre l'Église avant tout comme un service rendu aux hommes, et, par conséquent, considérer comme

prioritaire la lutte contre la misère et la servitude où se trouvent les masses du Tiers-Monde en ce moment. Ensuite, l'auteur étend sa problématique et part d'une conception de la révolution plus large, à partir de la philosophie ou de la sociologie. Il cherche à définir le phénomène révolutionnaire à partir de Cr. BRINTON et de HANNA ARENDT, et surtout à partir de E. ROSENSTOCK-HUESSY. Quel est le sens théologique de ces mille ans d'histoire chrétienne qui sont aussi mille ans d'histoire révolutionnaire? Le christianisme n'y est-il pas impliqué? L'auteur cherche sa voie entre Hegel qui identifie ce christianisme à l'ordre post-révolutionnaire né de la révolution française, MARX qui incarne les espérances messianiques dans une révolution à venir, KIERKEGAARD qui voit le christianisme dans l'anti-révolution et le retour aux catacombes, et NIETZSCHE qui voit la solution dans un retour au paganisme où christianisme et révolution sont refusés de concert. Cependant, l'auteur ne se sent pas obligé d'aller au bout de la réflexion, car il croit que nous sommes à l'âge post-chrétien. Il croit, par conséquent, que le christianisme n'a plus l'initiative dans l'histoire actuelle. Il n'a plus la responsabilité des révolutions possibles de l'avenir. Il sera concerné par les révolutions sans être leur principe. Ceci demanderait d'ailleurs bien des précisions, car, en Amérique latine, tout au moins, il existe une conviction assez largement répandue, même chez bien des marxistes, que seule une action des chrétiens peut conduire à une révolution. Quoi qu'il en soit, l'auteur termine son ouvrage par des considérations bibliques montrant comment la révolution doit être éclairée à la fois par la vision apocalyptique et par la vision prophétique ou messianique de l'histoire. Finalement, il appartient aux chrétiens de maintenir l'espérance et d'être un principe de contestation permanente aussi bien avant la révolution qu'aux temps du nouvel ordre établi. Comme on le voit, la problématique de VAN LEEUWEN est exactement la problématique de la révolution latino-américaine d'aujourd'hui. Son ouvrage a d'ailleurs été préparé par une série de conférences données, il y a quelques années, à Buenos-Aires.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Richardson, William J., M. M. (Ed.): *The Poor Church. A Symposium.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1967; 166 p., \$ 2,75

Das Problem der Armut in der Welt hat seit dem II. Vatikanischen Konzil mit seiner Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute* und seit der Enzyklika *Populorum progressio* Pauls VI. große Beachtung gefunden: Die Kirche der Armen gehört zu den Merkmalen eines authentischen Christentums. So wählte der Jahreskongress des Missionssekretariats in Washington 1966 als Thema: *Armut und Missionierung — Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe.* Die Referate wurden im vorliegenden Buch veröffentlicht. Es versteht sich, daß speziell die Missionare mit dem Problem der Armut konfrontiert sind, da sie meistens in den sog. Entwicklungsländern arbeiten und oft von der sie umringenden Not so bedrängt werden, daß ihr Verkündigungsauftrag dadurch beeinträchtigt zu werden droht; man fürchtet, Menschen, die nach dem täglichen Brot hungern, nicht interessieren zu können für das „Brot des Lebens, das vom Himmel kommt“. Die 120 Staaten der Welt sind einzuteilen in *haves* und *have-nots*, wobei nur ein Drittel als Wohlstandsstaaten, zwei Drittel aber als hilfsbedürftig gelten. Deshalb sind Gerechtigkeit und Frieden korrelative Begriffe; beide stehen aber im Gegensatz zur Armut. PAUL VI. hat im Juni 1966 vor der UNO diesen Zusammenhang genau umschrieben mit den Worten: „Entwicklung ist der neue Name für Frieden.“

Die Referate berühren die wichtigsten Entwicklungsfragen der Dritten Welt; zwar haben sie nordamerikanische Verhältnisse als *Counterpart*, doch werden sie auch im Lichte des Evangeliums betrachtet. Das Leben der Missionare, die ja meistens Ordensleute mit dem Gelübde der Armut sind, wird kritisch geprüft, einmal im Rahmen ihrer Arbeit in den Entwicklungsländern, zum andern mit Rücksicht auf die Neubelebung ihres Armutsideals. Die Ausführungen sind nicht immer gleich gründlich und zielen mehr auf eine innerkirchliche Neuorientierung als auf die Situation und die Tatsachen in den Entwicklungsländern ab. Um so mehr können die Missionare und Ordensleute sich die Anregungen über die „Kirche der Armen“ zunutze machen.

✓ Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

00
✓ **Schwartz, Aloysius:** *Armenpfarrer in Korea* [amerikanisch: *The Starved and the Silent*, 1966]. Herder/Freiburg 1967; 214 S., DM 17,80

Vf., seit einigen Jahren in Südkorea tätig, erzählt im ersten Teil seines Buches von der schrecklichen Armut der Bevölkerung seiner Wahlheimat. Seine Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Doch darauf allein kam es dem Vf. nicht an. Er berichtet darüberhinaus, wie er den Notleidenden dadurch zu helfen suchte, daß er ihnen Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten schuf. Das ist sicherlich die beste Art zu helfen. Denn dadurch sind die Armen nicht auf „wohltätige“ Verteilung von Lebensmitteln und Kleidung angewiesen, sondern können sich selbst ihren Lebensunterhalt verdienen; ihre menschliche Würde wird respektiert — sie werden nicht zu bloßen Almosenempfängern degradiert. — Im zweiten Teil versucht SCHWARTZ auf eine ihm eigene Weise, die Armut im Geist des Evangeliums zu interpretieren. Ob all seine Behauptungen theologisch so formuliert werden können, wie er es tut, bleibe dahingestellt. Doch spricht er eine überzeugende Sprache, die seine amerikanischen Leser sicherlich trifft. Aus dem gleichen Grunde scheint es nicht unangebracht, daß das Buch auch dem deutschen Publikum zugänglich gemacht wurde. Hier werden doch Fragen gestellt, die in gewissem Maße uns alle angehen. Sind doch längst nicht alle von der Notwendigkeit und Wirksamkeit unserer Entwicklungshilfe überzeugt, selbst wenn wir zugeben müssen, daß zu ihrer Rechtfertigung und Motivierung noch manches zu tun bleibt. Vielleicht werden viele sich sogar fragen, ob wir tatsächlich in solchem Maße, wie Vf. es fordert, für die Not in der Welt mitverantwortlich sind.

Das Buch stellt darüber hinaus auch bedrängende Fragen an die offizielle Kirche in Korea selbst: Warum trägt sie nicht die Züge der Armut, da ihre Glieder durchweg bitter arm sind? Warum tut sie alles, um mit möglichst imposanter Fassade dazustehen? Wer verliert dort Worte über die Armen oder über die Armut: Stattdessen werden Erfolge aufgebauscht und Triumphe gefeiert. Die Taufe eines Universitätsprofessors geht durch alle Blätter; sogar in unseren Zeitschriften ist davon zu lesen. Wer gedenkt dagegen der Armen? Welches Krankenhaus wäre bereit, seine Tore nicht in einer Stadt, sondern im vergessenen Hinterland zu öffnen? In welcher katholischen Mittelschule verzichtet man auf die oft sehr kostspieligen Schuluniformen und andere Aufwendungen, um dadurch jenen Kindern zu helfen, die wegen Kleidermangels nicht einmal ihrer Volksschulpflicht genügen können? Welches Noviziat ist bereit, seine Kandidaten in die Armenviertel zu schicken oder auch nur einen Teil der wohlgebauten Häuser an Arme zu „verschwenden“? Werden nicht viele koreanische Mädchen bei ihrem Eintritt in einen Orden von Äußerlichkeiten und sozialen Sicherungen

bestimmt? Priester oder Klosterfrau werden, bedeutet in Korea sozialen Aufstieg. Jede Ordensschwester, die Armut gelobt, wird reicher und in allem gesicherter als jede durchschnittliche Koreanerin. Was ist mit der wirklichen Armut und den tatsächlichen Armen? Wie ist das mit dem Geist des Evangeliums vereinbar? — Die Fragen an die Kirche in Korea werden so schließlich wieder zu Fragen an uns: Wie stehen wir zur evangelischen Armut? Was sagt uns die Not unserer Mitmenschen, seien sie räumlich auch weit von uns entfernt? Solche Fragen werden zu Anrufen, zur Aufforderung, der Armut in unserem eigenen Leben praktisch mehr Raum zu geben: ins Volle hineinzugreifen und es im Armen mit Christus zu teilen. G. V.

Streit-Dindinger: *Bibliotheca Missionum*. Fortgesetzt von Johannes Rommerskirchen O.M.I. und Josef Metzler O.M.I. Bd. XXVII: Missionsliteratur Indiens 1910—1946 und Nachtrag zu B. M. IV bis VIII. Herder/Rom-Freiburg 1970; XV-613 p., DM 62,—

J. BECKMANN SMB hat zweimal über Werden, Wachsen und Bedeutung der *Bibliotheca Missionum* geschrieben: *Priester und Mission* (Aachen 1963) 237—250; *Euntes Docete* 21 (Rom 1968) 33—57. Er spricht seine große Anerkennung für die seit 1916 veröffentlichten Bände aus. Auch den Herausgebern des 27. Bandes gebührt dieses Lob. Die Qualität der geleisteten Arbeit bleibt unvermindert die gleiche. Bd. 27 bietet die Missionsliteratur über Indien, Tibet, Pakistan, Birma und Ceylon im Anschluß an die Bände 4 bis 8, zu denen auch ein Nachtrag zusammengestellt wurde (1—160), der darum besonders wichtig ist, weil jetzt auch die Schriftstücke des Propaganda-Archivs sowie die von SILVA REGO, WICKI, PERERA und PETECH gesammelten Quellen aufgenommen werden konnten. Die Missionsliteratur Indiens 1910—46 ist sehr umfangreich (161—547). Es fällt auf, daß so viele Publikationen aus Indien selbst erfaßt werden konnten, und man möchte fast meinen, es sei an der Zeit, nicht mehr von der *Missionsgeschichte*, sondern von der *Kirchengeschichte* Indiens zu reden. Vielleicht sollte man den Titel *Bibliotheca Missionum* ergänzen: *Bibliotheca Ecclesiarum Localium et Missionum*. Das wäre ebenso zeitgemäß wie die vorgeschlagene Titeländerung für Bd. 28, der sich mit den gleichen Ländern beschäftigt, aber mit Rücksicht auf die gegenwärtige politische Lage als *Missionsliteratur Südasiens 1947—1968* angekündigt wird.

✓ Nijmegen

Arnulf Camps OFM

oo ✓ **Sydral, Rolf A.:** *To the End of the Earth*. Augsburg Publishing House/Minneapolis, Minnesota 1967; 177 p., \$ 4,50

Vf., Amerikaner, Lutheraner, heute Professor am Luther College in Decorah, Iowa, lange Zeit tätig in verschiedenen Missionsgremien und sieben Jahre in der Missionsarbeit selbst, in China, bietet einen gelungenen Durchblick durch die Missionsarbeit der Kirchengeschichte und die Missionsgeschichte der christlichen Bekenntnisse; er schafft damit zugleich eine solide Grundlage für eine Neu-besinnung auf das missionarische Erbe und den missionarischen Auftrag der Gegenwart. Insofern umschreibt auch der Untertitel *Mission Concept in Principle and Practice* treffend die Ausrichtung des Buches. — Den Ausgangspunkt bildet ein Kapitel über Motivierung und Zielrichtung der Mission. Verschiedenartige Motive waren im Laufe der Zeit wirksam; Vf. nennt das philanthropische,

das eschatologische, das theologische, Loyalität gegenüber Gott, die brüderliche Verpflichtung gegenüber der einen Welt, die spontan sich aus der Erfahrung der Vaterliebe Gottes sich ergebende kindliche Liebe, die weiterströmt. Die verschiedenen Motive lassen sich nicht alle streng voneinander trennen, beinhalten aber je besondere Akzentsetzungen. — Es folgen Kapitel über die Mission im AT, in der Übergangszeit von AT und NT, in den Evangelien, in apostolischer und nachapostolischer Zeit. Für die Frühzeit der Kirchengeschichte bespricht Vf. die Nestorianermission, deren weitreichende Folgen uns erst im Laufe der Zeit greifbarer werden; es ist ja inzwischen bekannt, daß sie weit in Innerasien hinein wirksam geworden ist. Das Kapitel *Mission im Mittelalter* faßt vor allem die Bewegungen in Nord- und Mitteleuropa zusammen. In der Folgezeit teilen sich die Bekenntnisse. Vf. wendet sich daher nun zunächst der frühen katholischen Mission zu, sodann der Einstellung der Reformationskirchen zur Missionstätigkeit, schließlich der Entstehung und dem Werk der verschiedenen protestantischen Missionsgesellschaften. — Von besonderem Interesse ist für den katholischen Leser die Behandlung des Übergangs von einer Mission, die stärker von den Missionsgesellschaften getragen wird, zu einer eigentlich kirchlichen Missionsverwirklichung. Ein Vergleich mit dem auf dem 2. Vatikanischen Konzil zutage getretenen katholischen Auffassungen findet leider nicht mehr statt. Dennoch wird hinreichend deutlich, daß es im Ringen um die Missionsauffassung in beiden Großbekenntnissen Parallelen, Verbindungslinien, wenn nicht gar eigentliche Abhängigkeiten gibt.

Abschließend kommt Vf. auf die Probleme von heute zu sprechen. Verschiedene Folgerungen sind zunächst aus den Erfahrungen der Kolonialzeit des 19. Jh. und ihrer Auflösung im 20. Jh. zu ziehen: „(1) Die christliche Mission darf sich nicht mit einer politischen Macht identifizieren noch als Agent einer solchen Macht bekannt werden. (2) Die Botschaft der Mission muß in Bezug gesetzt werden zum Verständnis, zu den Nöten und den Sympathien des Volkes. (3) So bald wie möglich muß eine einheimische Kirche eingerichtet werden.“ Das wohl größte Problem unserer Zeit sieht Vf. in der Frage nach dem Verhältnis der christlichen Mission zu den nichtchristlichen Religionen. Mit Recht warnt er dabei vor dem Mißverständnis, daß es vordringlich um ein Gespräch zwischen den Repräsentanten des Christentums und denen der anderen religiösen Richtungen gehe.

Die heutige Situation der Mission faßt Vf. in fünf Thesen zusammen: „(1) Die Mission ist als etwas gesehen, das der Natur der Kirche objektiv innewohnt. Sie ist nicht die Antwort auf eine besondere Notlage, sondern der Lebensatem der Kirche zu allen Zeiten“ (165). „(2) Die Einsicht, daß die Mission ein vitaler Teil der Kirche selbst ist, von dem sie nicht zu trennen ist . . . , legt die Last der Mission in gleicher Weise auf alle Kirchen aller Länder auf jeder Stufe ihrer Entwicklung“ (166). „(3) Die Kirche ist universal und weltweit. Es gibt kein Ost und West in der Kirche unter Christus. Es gibt ein neues Band der Verständigung und Gemeinschaft zwischen den älteren Kirchen, die Missionare ausgesandt haben, und den jüngeren Kirchen, die deren Zeugnis empfangen haben“ (ebd.). „(4) Die Größe der Probleme, denen die Kirche heute ausgesetzt ist, und die Einsicht, daß die Kirche diesen nur mit ihrem eigenen geistlichen Potential begegnen und sie nur damit lösen kann, hat zu einem Wandel des allgemeinen Bildes der Missionen geführt“ (167). Vf. ist der Ansicht, daß die humanitären Hilfen, die die Kirchen bislang leisteten, immer stärker zugunsten eines eigent-

lich geistlichen Einsatzes zurücktreten. „(5) Bei den jüngeren Kirchen, die früher ‚Missionsländer‘ genannt wurden, hat eine Neueinschätzung der historischen Kirche begonnen“ (168). — Ob nicht am Ende dann doch deutlicher noch vom Gespräch der christlichen Kirchen untereinander und dem Gespräch der Kirchen mit der religionslosen Welt hätte gesprochen werden müssen? Doch auch so führt das Buch bis unmittelbar vor dieses Gespräch.

Wittlaer

Hans Waldenfels

00 ✓ *Umanesimo ed evangelizzazione*. Atti della Nona Settimana di Studi Missionari (Milano, 9-13 sett. 1968). Vita e Pensiero, Largo Gemelli, 1, Milano 1969; 195 p., L. 1800

We find in this volume the papers and discussions of this well attended conference (237 delegates), and the results of some of the discussion-groups. Only the communication of UMBERTO MELOTTI, *The Church Amidst Reform and Revolution in Latin America* is lacking, as he could not attend the meeting. On the first day attention was directed to human solidarity according to the biblical message (GALBIATI). The second day was devoted to the theological aspects of humanism (DI ROVASENDA, POGGI, SCARIN). Socio-economic questions relating to humanism were discussed during the third day (LAND, CONTRAN, MELOTTI). The fourth day was dedicated to the relation between integral humanism and evangelization (GHEDDO, MARAZZI, GHIELMI). The final day touched upon questions related to peace and human promotion (GARAVELLO, BAUSOLA, BOVO).

It is rather arduous to judge these contributions three years after they were delivered. There have been many more discussions, articles, and even books devoted to this topic in the interval. I think it better to underline a few ideas presented by the above mentioned speakers and elaborated by others during the last few years. Reading these communications, one can already foresee a future development of the discussion which points to the insight that integral humanism does not exist without religion, and that development is impossible if not integral. That means that it must include mental and above all religious development. Integral humanism and integral development are identical. And religious change is the very centre of integral development and humanism. Hence it has become clear that there might be a new mission of Christianity in this respect through genuine religious dialogue, wherein development-values of other religions and of Christianity are interchanged and freely communicated, stimulate other religions to become development-minded, and help Christianity to understand that development, too, can be brought about in a pluriform way, as new and creative fusions between Christian and local development values originate. Thus in the context of development, which nowadays is striven after by every people, the mission of the Church has to be rethought so that genuine local communities of Christians, of progressive followers of the course of history (which is at the same time a history of salvation) might come about.

As observed above, one can foresee this trend of thinking in some of the communications of the Ninth Missiological Week of Milan. A few examples may be given: "Il dialogo è un principio vitale del nuovo umanesimo plenario, perché esso una funzione maieutica di spiritualità umanistica. Di conseguenza il dialogo, che appartiene in modo essenziale all'esperienza umanistica, deve far parte integrante del metodo missionario" (ENRICO DI ROVASENDA, O.P., p. 17). It is striking to find already in 1968 the term *Maieutics*. Dialogue, indeed, has a

maieutic function, since it challenges the other to discover in himself indigenous development values, inviting him to have them enriched by meeting other values. The same tendency to discover development values within the other appears in the contribution of VINCENZO POGGI, S. J. (Teilhard de Chardin and the Civilization of the Universal of Senghor, p. 32—38), where the proper contribution of Africa towards not a planetarian and monolithic civilization but towards a symbiosis and mutual enrichment of different civilizations is discussed. ANTONIO SCARIN, P. A., also follows this trend of thinking when writing on animistic mentality and human progress (p. 39—49), he discovers a religious humanism in Bantu culture. F. LAND, S. J., illustrates the relation between economic situation and human conduct distinguishing between external and internal development factors (p. 63—70). PIERO GHEDDO, P. I. M. E., puts the question: Preaching the gospel or helping the poor? (p. 99—127), stressing that first man must change: his mentality, his customs, his habits, his familial and social structures etc. He reaches the conclusion that we find here a starting-point for a new mission of the Church. This is excellent, but today one would add that that mentality, which has to change, is a religious mentality, and as such a change is always profound, it has to be obtained through dialogue and in a maieutic way.

It would be good if one of the missiological weeks of Italy, Belgium, Spain or Holland would take up explicitly the problem of the interdependence of religious change and economic, social, political etc. changes, elaborating the proper task of Christianity in this respect. The present reviewer is convinced that only in this way could a new opening for a renewal of the mission of the Churches be prepared.

Nijmegen

Arnulf Camps, O. F. M.

00 **E. Vo Duc Hanh:** *La place du catholicisme dans les relations entre la France et le Viet-Nam, de 1851 à 1870.* Brill/Leiden 1969; 3 tomes en deux volumes: XII-410 p., XII-339 p., 118 p., fl. 170,—

Neben der unveröffentlichten Dissertation des buddhistischen Historikers CAO HUY THUAN (Paris) über die Anfänge der christlichen Mission in Vietnam liegt nun dieses Werk eines vietnamesischen Gelehrten vor, das sich mit einem Aspekt dieser Missionsgeschichte in einer bestimmten Periode beschäftigt. Nüchtern, aber nicht ohne Engagement, analysiert Vf. ausführlich unter verschiedenen Gesichtspunkten die Rolle, die der Katholizismus in den Beziehungen zwischen Frankreich und Vietnam gespielt hat, und zwar von den Anfängen der französischen Intervention bis 1870. Dieser Zeitabschnitt ist wohl aufgrund der (wenigstens katholischerseits) verfügbaren Quellen gewählt worden; aber auch wohl deshalb, weil am Ende der Regierungszeit Napoleons III. ein Umschwung in der offiziellen französischen Politik vollzogen war. Wenn auch zu Beginn, als die Franzosen erst wenige Handels- und sonstige Interessen in Indochina hatten, der missionarische Elan (als *mission de la France catholique*) weitgehend die Motivation der ersten Interventionen in Indochina gewesen ist, so mußte dieser Kreuzzugs-gedanke doch eindeutig kolonialen Ansprüchen weichen, sobald die Franzosen sich in diesem Gebiet festgesetzt hatten. Den Missionaren kamen die französischen Bemühungen anfangs zu zögernd und vorübergehend, später zu pragmatisch-politisch vor. Versuche des *indirect rule*, unter Mitarbeit der Mandarinen, wurden als strategisch gefährlich und sogar als antichristlich angesehen und gebrandmarkt von manchen Missionaren, die von den Behörden als Fanatiker

bezeichnet wurden. Die Verfolgungen, die ursprünglich gegen das gemeinschaftszerrüttende Christentum gerichtet waren, nahmen später eindeutig politischen Charakter an. Einen Teil der katholischen Todesopfer setzt Vf. von der Liste der Märtyrer ab und stellt sie politischen Kollaborateuren gleich.

Diese Ausführungen sind missionshistorisch von großer Bedeutung. Darüberhinaus gewährt das Werk einen guten Einblick in die Entstehungsgeschichte der vietnamesischen *chrétientés*. Hier hätte man einige soziologische Exkurse gewünscht. Als Vietnameser hat Vf. ein gutes Auge für die einheimischen Katholiken und ihre Haltung gegenüber der Kolonialpolitik. Er verbirgt nicht seine Enttäuschung über ihre Entvietnamisierung. Er skizziert dagegen die Haltung von zwei katholischen Patrioten, die des Priesters Dang-Duc-Tuan und die des Gelehrten Nguyễn-Truong-To, deutet aber auch an, daß z. B. viele katholische Soldaten mit ganzem Herzen ihr Vaterland verteidigen wollten.

In Teil II und III ediert Vf. eine Reihe wichtiger (französischer und vietnamesischer) Dokumente mit kritischem Kommentar, u. a. die Verfolgungsedikte der vietnamesischen Kaiser. Auch Faksimilia vietnamesischer Dokumente in chinesischer Sprache wurden abgedruckt.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Alzheimer, Georg W.: *Vietnamesische Lehrjahre*. Sechs Jahre als deutscher Arzt in Vietnam. Suhrkamp/Frankfurt 1968; 485 S., DM 18,—

Dieses Buch eines deutschen Arztes der Medizinischen Fakultät der Universität Hué ist eine Fundgrube. Nirgendwo gibt es ein derartiges Tagebuch, das fast von innen her, orientiert über die verschiedensten Aspekte des Vietnamkonflikts. ALSHEIMER (Pseudonym) berichtet über seinen Aufenthalt in Vietnam, den er als Lehrjahre betrachtet. Er ging hin als liberaler, frühreifer, aber unsicherer westlicher Intellektueller. Er stieß zuerst, wie fast alle Ausländer, auf die fremde oder überfremdete Oberschicht und wurde „von vielen Amerikanern zum Mitwisser gemacht“. Als Deutscher war er überdies „neutral“. Als Arzt und Professor jedoch wurde er allmählich in eine neue Welt, d. h. die vietnamesische, eingeführt, aber praktisch erst, als er anfang, die Sprache zu beherrschen. Er erhielt das Vertrauen vieler Vietnamesen, von Kranken und ihren Familien, Studenten, Politikern. Seine Chronik ist so eine einzigartige Einführung in eine Welt, die, obwohl die Flut der Vietnam-Veröffentlichungen dauernd anwächst, für die meisten Europäer und Amerikaner, auch solche, die jahrelang in Vietnam wohnten und arbeiteten, verschlossen bleibt. Auch die Liebesabenteuer des Vf., die mehr oder weniger ausführlich beschrieben werden, tragen zum besseren Verständnis der westlichen Präsenz wie auch des Sexualverhaltens der vietnamesischen Gesellschaft bei.

Selbstverständlich konzentriert sich das Buch auf den heutigen Konflikt. Vf. schließt sich, nachdem er den vietnamesischen Nationalismus entdeckt hat, an die führenden Köpfe des Dai Viet an, wo er aber eine so große Bürgerlichkeit antrifft, daß er sich öffnet für die Einsicht in die Notwendigkeit einer radikaleren Reformbewegung. Kontakte mit Anhängern der *Nationalen Befreiungsfront* helfen ihm, den Schritt zur (moralischen) Unterstützung des Viet Cong zu vollziehen. Hier muß auch eine Kritik ansetzen. Bleibt Vf. auch da nicht wieder seiner intellektualistischen Salon-Vergangenheit zu sehr verhaftet? Denn die

Bekanntheit mit der Befreiungsfront würde unbedingt zu einer Relativierung der Begeisterung des Vf. für die Front führen. Damit soll gesagt werden, daß praktische Politik in Vietnam doch von den Vietnamesen geführt werden muß, die tatsächlich in so verschiedenen Schattierungen auftreten, daß die Zukunft der Nationalen Befreiungsfront, umgewandelt in eine politische Partei in einem neutralisierten Süd-Vietnam, ziemlich ungewiß ist. Die Infrastrukturen innerhalb dieser Front im Hinblick auf eine wirklich sozialistische Ausrichtung und ideologisch geschulte Kader — wobei man nicht nur an überzeugte Kommunisten zu denken braucht — ist nämlich so schwach, daß die eigentliche politische Bildungsarbeit in diesem Sinn erst nach einer solchen Friedenslösung durchgeführt werden könnte. Dennoch muß betont werden, daß die Notwendigkeit einer sozial-kulturellen Reform oder Revolution in Süd-Vietnam für den Leser des Buches im Grunde genau das ist, was Vf. vermittelt. Insofern ist sein Buch im deutschen Sprachbereich von größter Bedeutung.

Über die Situation der Buddhisten und die Haltung der Katholiken bringt das Buch wenig Neues, aber nirgendwo anders findet man einen solchen Reichtum an Details und Information. ALSHEIMER war derjenige, der den sog. Flaggenzwischenfall von Hué, den Beginn des organisierten buddhistischen Protests gegen Ngo Dinh Diem, weltoffenkundig machte.

Obwohl Vf. auch die einschlägige Literatur verarbeitet hat, muß man seinem Buch doch seinen journalistischen Eigenwert belassen. Man ertappt ihn dann und wann bei voreiligen Schlußfolgerungen oder unnuancierten Verallgemeinerungen.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Bartz, Wilhelm: *Sekten heute* (= Herder-Bücherei, 291). Freiburg 1967; 142 S., DM 2,90

Der theologische Ort der Sekten läßt sich nur annäherungsweise bestimmen, weil sie zu verschiedenartig sind. Doch gibt es einige Merkmale, sie von den Kirchen und besonders von den Freikirchen zu unterscheiden: völlig unkritische Auslegung der Hl. Schrift, alleinige Geltung ihres Heilsweges, der aber sicher zum Ziel führt, ekstatische Erscheinungen und große Bedeutung des subjektiven Empfindens. Daneben steht eine bemerkenswerte Pflege der Brüderlichkeit, Genügsamkeit, missionarischer Eifer unter persönlichen und finanziellen Opfern. — Ursache der Sektenbildung in der neueren Zeit kann gewesen sein: Aufleben neuer messianischer Erwartungen, das Bestreben, eine bessere Welt zu schaffen, persönliche Erlebnisse, seelische Anomalien, das 19. Jahrhundert als Jahrhundert von Gründungen aller möglichen Vereine. — Religiöse, menschlich-soziale und materielle Gründe haben mitgewirkt, den Sekten auch in der Neuzeit Erfolg zu sichern. Die Mitglieder suchen den Seelsorger, nicht den examinierten Kirchenbeamten, sie sehnen sich nach enger persönlicher Bindung in überschaubaren Gemeinschaften; die tatsächlich gebotene materielle Hilfe macht manchem die Gemeinschaft anziehend. — Angesichts der Tatsachen bleibt den Kirchen nichts anderes übrig, als sich den Sekten zu stellen. Dazu ist genaue Kenntnis der Geschichte, Lehre und Religiosität der Sekten nötig. Vf. nennt Werke, die sehr gut informieren. Allerdings ist ein Gespräch mit den Angehörigen der Sekten schwer zu führen, da auf deren Seite manche Voraussetzung fehlt. Einiges können die Anhänger der Kirchen jedoch von ihnen bestimmt lernen: die Wertschätzung der Schriftlesung, eine im persönlichen Leben wirksame Erwartung des Herrn,

Intensivierung des brüderlichen Charakters der Pfarre, Zucht und Maß und Opferbereitschaft. — Das Buch empfiehlt sich für eine erste und grundlegende Information über die Sekten.

Aachen

Erich Grunert, CSSR

Biesterfeld, Wolfgang: *Der platonische Mythos des Er* (Politeia 614b—621d). Versuch einer Interpretation und Studien zum Problem östlicher Parallelen. Diss. Münster 1969; 246 S.

Berichte über das Jenseits als Bereich zwischen Tod und Wiedergeburt durch sogen. 'Das-log, d. h. solche, die aus einem todähnlichen Zustand wieder erwacht sind, waren bis in die Gegenwart im Lamaismus geläufig. Wenn PLATON seine *Politeia* mit einer derartigen Schilderung des Pamphyliers Er abschließt, liegt es nahe, diesen Mythos mit östlichen Parallelen zu vergleichen und auf etwaige Abhängigkeiten zu untersuchen. Die motivgeschichtlichen Parallelen sind erstaunlich. Wie ein 'Das-log wird Er den Lebenden zum warnenden Boten des Jenseitigen, des dort stattfindenden Gerichts und einer sich aus der Vergangenheit ergebenden Bestimmung der Wahl des künftigen Loses. Denn wie das sogen. Ālayavijñāna in der buddhistischen Yogācāra-Schule des 4. Jh. (Asaṅga u. Vasubandhu d. Ä.) als überpersönliches Speicherbewußtsein, Träger der wandelbaren irdischen Persönlichkeit und Grundlage des karmischen Gesetzes enthält auch die unsterbliche Seele bei Platon die Summe ihrer Vergangenheit in sich. — Vf. dieser erstmaligen umfassenden Untersuchung aller parallelen Vorstellungen kommt zu dem Ergebnis, daß der Zarathustrismus (im Ardāi Virāz Nāmak) wohl wie die spätvedische Zeit (im Śatapathabrāhmaṇa) von einer Katabasis weiß, aber wie die Ägypter keine Seelenwanderungslehre kennt. Erst der Buddhismus bietet sich mit seiner Neigung zu psychologischen Betrachtungen für einen umfassenden Vergleich mit dem Mythos des Er an, zumal beide, der Buddhismus wie PLATON, überkommenes mythisches Gedankengut in ihre Systeme integrieren. Dabei hat PLATON vielmehr noch als etwa der Lamaismus, in dem die mit dem Nachtodzustand (*Bar-do*) zusammenhängenden Motive eine bes. Rolle spielen, die mythischen, der Dichtung ausgelieferten Aussagen als Sinnbilder philosophischer Wahrheiten verstanden. Im Gegensatz zu bloßen motivlichen Ähnlichkeiten im alten Vorderen Orient kommt der Buddhismus zu einer philosophischen Überhöhung ihrer Inhalte, aber das zentrale Anliegen seiner mehr pragmatischen Heilslehre liegt beim Menschen und nicht wie bei PLATON in einer extrahumanen Idee bzw. in einem extramundanen Ideenreich, wozu noch kommt, daß der Buddhismus an Stelle einer kontinuierlich existierenden Seele ein ständig wechselndes Bündel seelischer Prozesse in einer Vielfalt von Persönlichkeitsfaktoren setzt, die lediglich später in der Lehre der Yogācāra durch ein kontinuierliches, unterschwelliges und überpersönliches Bewußtsein in einem gewissen Zusammenhang gebracht werden. Platons Ideal verspricht keine Erlösung in einem Nirvāṇa als Entkommen aus der Existenzkette, sondern nur eine im ständigen, unermüdlchen, aber nie endenden Umkreisen erreichbare gewisse Annäherung an die Idee des Guten in immer neuen Wiedergeburten, die durch einen Zwischenzustand verbunden sind, deren Wahl wohl Bewährung fordert, aber nicht über Sein und Nichtsein entscheidet. — Das Buch bietet meines Wissens nach Kürze und Zuverlässigkeit (165—173) die bisher beste Darstellung der nicht leicht verständlichen Lehre vom Nachtodzustand im Lamaismus.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Casper, Bernhard: *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers [Habilitationsschrift Freiburg]. Herder/Freiburg 1967; 394 S., DM 48,—

Anscheinend ist einem modernen Menschen, der sich von den Erfolgen der Naturwissenschaft und der darauf aufbauenden Technik tief beeindruckt läßt, der Zugang zur Religion versperrt. Zum mindesten weiß er mit Religion nichts mehr anzufangen. Dennoch fehlen unserer Zeit nicht die Denker, die auf neuen Wegen den Zugang zum Bereich des Religiösen bieten. Das Wort *Religion* wird allerdings kaum oder gar nicht von diesen Denkern verwendet; doch der Sache nach bewegt sich ihr Denken um das absolute Maß des menschlichen Denkens und Handelns.

Im ersten Teil bespricht Vf. das vordialogische Werk MARTIN BUBERS. Dies geschieht aus mehreren Gründen. Einmal steht ein reichhaltiges literarisches Schaffen Bubers aus seiner vordialogischen Zeit zur Verfügung — während die Situation bei den beiden anderen Denkern hinsichtlich ihrer Frühwerke nicht so günstig ist. So läßt sich an einem Autor wenigstens zeigen, wie sich diese Art des Denkens langsam anbahnt. Zum anderen ermöglicht das Eingehen auf die Frühwerke Bubers einen guten Einblick in den Stand der Diskussion über die religiöse Wirklichkeit, wie sie sich bis in die ersten zwanzig Jahre unseres Jahrhunderts entwickelt hat.

Im zweiten Teil werden der Reihe nach die Autoren des dialogischen Denkens analysiert. An der Spitze ROSENZWEIG, dessen überragende Bedeutung für die Entwicklung dieser Art des Denkens dadurch zum erstenmal gebührend hervorgehoben wird. An ROSENZWEIG schließen sich dann EBNER und BUBER an. Die Ergebnisse der Untersuchung faßt die Arbeit unter zwei Rücksichten zusammen: Zunächst wird die geschichtliche Stellung des dialogischen Denkens genau bestimmt. Vf. kennzeichnet die Situation so: Die um den Beginn des 19. Jh. geforderte Einheit alles Erkennens, die ihre Gestalt in dem *einen* System finden sollte, bricht durch den Historismus in eine Fülle von nur jeweils für sich zu erkennenden geschichtlichen Einheiten auseinander. Dadurch wurde die Frage nach dem Sein wieder akut. DILTHEY, der junge HEIDEGGER, ROSENZWEIG, EBNER und BUBER greifen die Frage, jeder auf seine Weise, auf. Dabei vollzieht sich ein Umbruch des Denkens, der dadurch gekennzeichnet ist, daß es nun das Sein als sich ereignende Sprache versteht. Sein wird also nicht mehr nur verstanden als zeitlos vorhanden und verfügbar, sondern als etwas, das der Zeit und des *andern* bedarf. Das neue Seinsverständnis schließt das alte nicht aus — so ist es wenigstens bei ROSENZWEIG —, sondern mit ein. Neu ist von Seiten der dialogischen Denker der Hinweis auf die Bedeutung des *andern* für das Seinsverständnis. Vom neuen Seinsverständnis aus öffnet sich dann der neue Weg, auf dem sich das Göttliche finden läßt. Es öffnet sich ein neuer Weg zum Geheimnis, das die Sprache mit dem Wort *Gott* meint. Davon kann nicht gesprochen werden, ohne daß nicht auch von der Welt und vom Menschen gesprochen wird. Damit gelangt Vf. zur Zusammenfassung seiner Untersuchung unter der anderen Rücksicht, nämlich unter der Rücksicht der Bedeutung für die gegenwärtige und zukünftige Religionsphilosophie und Theologie. Ein neuer Zugang zu den Ursprüngen wird gewonnen dadurch, daß die idealistische Wende zum Menschen einer andern Wende Platz macht, in der deutlich wird, daß der Mensch

nicht über das Sein verfügt. Gegenüber dem bloß verfügenwollenden *Ich denke* wird die Bedeutung des Zwischenmenschlichen für den Zugang zu den Gründen sichtbar gemacht. Das in der Sprache sich zeitigende Sein wird ausdrücklich als Offenbarung verstanden. Hier liegt nun die Möglichkeit, die ablehnende Haltung der modernen Philosophie einer Offenbarung gegenüber zu überwinden. „Insofern Denken, in dem Sein hell wird, überhaupt von Offenbarung getragen ist, ist es dadurch von sich selbst her auf den unausdenkbaren, es zeitigenden und sein lassenden Ursprung hingewiesen, der in der Sprache nicht aussagbar, sondern nur anzurufen und anzusagen ist“ (367). Für das christliche Glaubensverständnis vermag das dialogische Denken manchen wertvollen Beitrag zu liefern. Das Christentum erweist sich zwar als etwas Bestimmtes, aber doch noch nicht Abgeschlossenes. Die Kirche ist der Ort der immer neu sich zeitigenden Überlieferung, die auf die eschatologische Erfüllung wartet. Die Theologie muß den immer selben Glauben und die je neue Sprache dieses Glaubens aufweisen und bewußt machen. Gerade für die Bewältigung dieser Aufgabe kann das dialogische Denken, wenn es sinngemäß angewandt wird, manches beitragen. So ist z. B. dann einsichtig zu machen, wie Theologie weiterhin möglich ist. „Denn geht man von der Geschichtlichkeit des sich als Sprache ereignenden Seins überhaupt aus, so stellt sich der Grundvorgang der christlichen Theologie doch so dar, daß aus einem je neuen Seinsverständnis heraus ein verstehendes, . . . übersetzendes, herüberholendes Gespräch sich ereignet, in dem eben dies eine *Bedeutsame*, das sich in Jesus von Nazareth ereignet hat, *immer neu* geglaubt und verstanden wird“ (374). Die drei dialogischen Denker erweisen sich so als Vorläufer und Wegbereiter der heute in der Philosophie und in der katholischen Religionsphilosophie vorgetragenen Lösung des hermeneutischen Problems. — Gerade diese Hinweise auf brennende Probleme der gegenwärtigen Religionsphilosophie und Theologie zeigen, wie in der ganzen Arbeit ein Denken zugänglich gemacht wird, das zur Lösung der Probleme viel beitragen kann.

Aachen

Erich Grunert, CSSR

Greschat, Hans-Jürgen: *Kitawala. Ursprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika* [Diss. Marburg] (= Marburger Theologische Studien, 4). Elwert/Marburg 1967; XII-128 S., DM 18,—

Die Behandlung eines solchen Themas hat große Bedeutung und erhebt mit Recht den Anspruch auf das Interesse der Ethnologen sowie der Religions- und Missionswissenschaftler, da die Watch-Tower-Bewegung zu den meistverbreiteten religiösen Strömungen Zentral-Afrikas gerechnet werden muß; sie ist aufs engste mit den *Zeugen Jehovas* verbunden; aber man darf ihre Anhänger nicht ohne weiteres diesen gleichstellen. In Afrika erhielt diese Sekte ihren spezifischen Charakter: einerseits auf dem Hintergrund der autochthonen Religiosität Afrikas, andererseits mit Rücksicht auf die antikoloniale Gesinnung und die Antipathie gegen christliche Missionare. Im allgemeinen ist die Watch-Tower-Bewegung (genau wie die der *Zeugen Jehovas*) stark apologetisch, d. h. sie muß, um am Leben zu bleiben, sich immer gegen eine andere Gruppierung abschirmen können. Weil nun die Europäer in Zentral-Afrika zum großen Teil aus den führenden Schichten verschwunden sind, hat eine solche Reaktionsbewegung viel von ihrer Stoßkraft verloren. Es wäre allerdings verfehlt, die Watch-Tower-

Bewegung hauptsächlich als politische oder soziale Gruppierung zu deuten; vielmehr hat sie ihre größte Zugkraft und findet sich ihr Wesensmerkmal auf dem Gebiet der religiösen Werte; nur wird der Schwerpunkt auf den apokalyptischen Charakter mit typisch außereuropäischen Heilandserwartungen verlegt. Wie gesagt, war die Bewegung früher stark anti-europäisch (obwohl viele Anhänger selber den Wunsch hegen, einmal ein Weißer zu werden!), und die erworbene Unabhängigkeit im Kongo-Gebiet wurde von manchem Anhänger als ein Erfolg dieser Sekten-Aktivität betrachtet; die Bewegung war ja von der belgischen Kolonialregierung verboten. Nach der erreichten Unabhängigkeit erlebten die Heilandserwartungen mit dem wirtschaftlichen Mißerfolg einen Rückschlag. Im allgemeinen zählt die Bewegung mehr Anhänger bei den Protestanten als bei den Katholiken. Es war für Vf. gar nicht leicht, über diese religiöse Bewegung die nötige Auskunft und zuverlässige Angaben zu bekommen. Das Material war schwer zugänglich, teilweise wegen des geheimen Charakters, der gerade die Kraft solcher Sekten ausmacht, teilweise wegen des Verbots seitens der offiziellen Instanzen und wegen der Sperrung der staatlichen Archive in Großbritannien, Belgien, Sambia und Malawi (seit 1914), in denen noch so manches Material aufbewahrt wird. Eifrig hat Vf. aber nach allen möglichen Angaben gespürt, sowohl nach der bereits erschienenen Literatur als nach erreichbarem Archivmaterial; auch persönliche Berichterstattung hat er verwertet. All diese Daten wurden von ihm zu einer lesbaren und interessanten Synthese verarbeitet. Das Buch hat folgende Gliederung: Der erste Teil behandelt den Ursprung der Watch-Tower-Bewegung; der zweite Teil die Ausbreitung 1909—1919, 1920—1936, 1937 bis zur Gegenwart; der dritte Teil gibt eine Auseinandersetzung mit der Lehre, dem Kult und der Gemeinschaft. Karten, Literatur-Verzeichnis und Index erhöhen den Wert der bedeutenden Publikation.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

00/ ✓
x
Hasenfuß, Josef: *Kirche und Religionen*. Schöningh/Paderborn 1969, 2¹⁹⁷⁰; IX-82 S., DM 5,80

Die Arbeit will eine Hilfe bieten für den Dialog der Kirche mit anderen Religionen. Der Dialog mit der Welt muß auch den Dialog mit den Religionen einschließen. Kurz und doch präzise klärt Vf. zunächst Begriff, Ursprung und Entwicklung der Religion. Sodann beginnt er nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Stellung der Kirche zu den verschiedenen Stufen der Religion, die Haltung der Kirche zu den Weltreligionen darzulegen: zum Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Shintoismus, Islam und Judentum. Jedesmal bietet Vf. eine klare Darstellung der Hauptlehrepunkte und fügt dann eine Darstellung des Verhältnisses der jeweiligen Weltreligion zur Kirche an, wie es entweder von seiten der nichtchristlichen Weltreligion gesehen oder gestaltet wurde oder umgekehrt von seiten der Kirche bestimmt wird. Vom Thema her aufgegeben, folgt dann abschließend eine Kennzeichnung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, d. h. Vf. arbeitet hier das Selbstverständnis der Kirche heraus, wie es sich heute entfaltet hat. Die Position wird in den Sätzen festgehalten: Die Religionen sind Voraussetzung des Christentums; das Christentum ist Erfüllung und Krise der Religionen. Vom Ja zu den Religionen wird der Sinn der Mission neu bestimmt und ein Bild des Missionars der Zukunft entworfen. In dem Zusammenhang kommt die Stellung der

Kirche zur Religionsfreiheit zur Sprache. Gerade aus dem Anspruch, die überholbare Offenbarung Gottes in Christus zu sein, folgert Vf. mit H. FRIES, daß die Botschaft der Kirche zugleich die toleranteste sei. Beschlossen wird die Arbeit mit der Erörterung der Möglichkeiten des Weges der Kirche in die Welt ohne Religion bzw. in die Welt der Ersatzreligionen. Vf. sieht hier trotz mancher großen Schwierigkeiten immer noch eine Chance für die Kirche und ihre Botschaft. Die ganze Arbeit verwertet auf Schritt und Tritt die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils.

Aachen

Erich Grunert, CSSR

Mbiti, John S.: *African Religions and Philosophy*. Heinemann/London 1969; 290 p., s. 21/—

There is subject matter for exciting discussion on nearly every page of this well-documented study of tribal African world-view by a professor of theology and comparative religion at Makere College (Uganda). However, we confine ourselves to a few remarks bearing on the conceptual framework underlying the author's general argument. — One question highlighted by M. pertains to the validity of diffusionism as a sufficient explanation for similarity between the world-view of Africans and that of peoples elsewhere. Thus, after a short survey of early approaches to his topic, the author isolates two extreme positions in past research and proposes that there should be some sort of middle road for future research. On the one hand he presumes that early scholars — particularly the Germans — assumed that African beliefs (as well as many other cultural traits) were borrowed from outside Africa, especially from the Middle East and southern Europe. On the other hand, he observes that some modern writers have discovered the cradle of ancient Mediterranean civilization in Africa and have inferred that it was from Africa that later Western civilization acquired its original vigour. He cites J. JAHN and C.A. DIOP, respectively, as being the best-known representatives of these rather hazy and sometimes wild theories. But he does not specify the precise direction that he feels future research should take, thus it seems worth recalling here two fruitful approaches already taken by others.

For one, scholars in the German ethnological tradition drew on growing ethnographic evidence to piece together a universal ancient world-view, and it seems to us that this *Weltbild* can still be seen reflected in behavior, ritual, and symbolism of modern agrarian societies — as also, indeed, in many Christian religious symbols. In this conception, insofar as particular African peoples partake of agrarian traditions and condition, it is quite understandable that their world-view should resemble that of other peoples living in comparative conditions. JENSEN'S *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* creatively sets forth this point of view, and moreover, compared with FUSTEL DE COULANGE'S classic *La cité antique*, opens up a wider and deeper field of comparative research.

For another, scholars in the French tradition, and particularly those espousing the line of thought of the late professor GRIAULE, have looked to universal symbolism as the path to defining unity and cohesion in the seeming kaleidoscope of African systems of thought. Because symbolism — its forms, meaning, and multiple cultural interpretations as associated with multiple socioeconomic environments — has for some time preoccupied both ethnologists and comparative religionists, one is a bit startled when the author introduces the notion time

as a new key to the African Pandora's box. The concept of time as *temps vécu*, *temps sociaux*, cosmic time, and so on, is far from new in ethnological literature.

The author sees differing religious systems in African tribes, but, "since there are no parallel philosophical systems which can be observed in similarly concrete terms" (p. 1), he adopts the singular to refer to "the philosophical understanding of African peoples concerning different issues of life" (p. 2). We do agree with the author that "philosophy of one kind or another is behind the thinking and acting of every people" (p. 1). A few pages later, he says that the Africans have their own ontology, which he divides into five categories. Amidst such sweeping statements, the reader feels somewhat at a loss. Why then, does the author so utterly reject TEMPELS *ontology*? One wonders if this so-called *philosophy* is not exactly that set or system of concepts — i. e. the complex of primary interpretations of reality (of the "Mitwelt", to use the current term) — which everywhere structures both religious systems and their institutionalized social or political concomitants to make them mutually intelligible. At this deeper level, one can support ELIADE'S assertion that religious phenomena everywhere, whatever their historical concomitants, show a common, essential structure. Here one recalls the name of REDFIELD, and, more recently and from another angle, THILS. — Rationalization cannot take the place of comparative analysis. It reminds the reader of the well-known pitfalls of the amateur linguist: folk-etymology and so-called common sense. — Much more might have been said on religion, magic, and sorcery. The author complains about the amount of "ignorance, prejudice, and falsification" on this subject, but, after going through the interesting 37 pages of the book where these topics are dealt with, one does not feel particularly relieved of one's ignorance in these matters. Moreover, his "few observations" are not always backed up by anthropological theory. — On the other hand, the chapters on "changing man and his problems" and on Christianity in Africa provide outstanding reading. One feels the author's personal concern and the basic ideas he propounds should be thoroughly discussed in any course on modern Africa. — In sum, handled properly and commented upon competently, this makes an excellent textbook, second to none among the *Introductions* already available.

Mortsels (Belgium)

J. A. Theuvs, O. F. M.

Müller, Klaus E.: *Kulturgeschichtliche Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien* (= Studien zur Kulturkunde, 22). Steiner/Wiesbaden 1967; 414 p., 4 Karten, 7 Tafeln; DM 72,—

Cette thèse est une étude d'histoire religieuse qui analyse la structure des sectes «pseudo-islamiques» suivantes: Takhtashi, Kysylbash, Bektashi, Nuşayri, Shamsiya, Druses, Ahl-i Ḥaqq et Yazidi. Ces sectes constituent de petits groupes ethniques qui vivent en Turquie, en Syrie, en Irak et en Perse. La première partie de l'étude présente un exposé de la structure de chacune de ses sectes (p. 3-205). En analysant les divers aspects de leur culte (les objets utilisés, les fêtes, les assemblées, les cérémonies, les rites), l'A. montre que ce culte trahit la survivance de plusieurs couches religieuses. On doit par exemple considérer la doctrine de la provenance des dieux et du monde à partir d'un œuf originel, la croyance en la métempsychose, les orgies du printemps, la prostitution au service des hôtes, etc. comme des vestiges d'une vieille croyance de paysans méditerranéens mêlés de représentations et de rites de provenance mésopotamienne et d'éléments

empruntés au culte iranien. Une autre couche plus importante est faite d'éléments chrétiens: célébration de l'eucharistie, agapes, baiser de paix, confession collective, extase, baptême, usage de l'eau bénite, monogamie, existence d'un clergé organisé, vénération du Christ, de la Croix et de Marie. Tous ces points ont été empruntés aux traditions judéo-chrétiennes, ébionites et elkasaites. La couche supérieure de cet édifice religieux est constituée de diverses données islamiques, de couleur sunnite, shi'ite ou isma'élite. — L'analyse est menée avec sérieux et précision. L'A. a utilisé une large bibliographie, des documents épars et même des récits de voyage. Cette thèse constitue une importante contribution aux recherches relatives aux sectes «pseudo-islamiques» et jette un peu plus de lumière sur le processus de leur genèse, de leur développement et de la formation de leur structure actuelle.

Beyruth

Paul Houry

O'Shaughnessy, Thomas, S.J.: *Muhammad's Thoughts on Death. A Thematic Study of the Qur'anic Data.* Brill/Leiden 1969; VIII-90 p.

Wie Vf. in früheren Studien andere koranische Begriffe (z. B. *Wort Gottes* und *Geist*) behandelt hat, so untersucht er hier in sorgfältiger Kleinarbeit, unter Heranziehung der fünf wichtigsten Korankommentare, die Aussagen über den Tod. Die einschlägigen (sehr zahlreichen) Stellen lassen sich um Hauptthemen gruppieren wie: Gott und der Tod (allein unsterblich, bestimmt Gott in seiner Allmacht jedem den Augenblick des Todes und erweckt die Toten am Jüngsten Tage), der Mensch und der Tod, natürliche Furcht vor dem Tode (und die verschiedene Einstellung des Gläubigen und des Ungläubigen dazu). Viele Einzelheiten der Aussagen lassen sich auf das Neue Testament, auf rabbinische Ausdrucksweise oder auf syrische Kirchenschriftsteller (besonders Ephrem, Aphraates und verschiedene nestorianische Autoren des 5. und 6. Jh.) zurückführen. Die genaue chronologische Einordnung der einzelnen Texte zeigt, wie Mohammeds Denken über den Tod sich entwickelte, wie ihn z. B. in Medina (622—632) der Gedanke an seinen eigenen Tod stärker beschäftigte, und wie sich überhaupt manche Akzente der Aussagen verlagerten. — Wegen seiner minutiösen Behandlung des Stoffes ist das Büchlein keine leichte Lektüre, doch ist es klar gegliedert und vermittelt wertvolle Informationen.

St. Augustin

Joseph Henninger SVD

Religion und Religionen. Festschrift für GUSTAV MENSCHING zu seinem 65. Geburtstag. Röhrscheid/Bonn 1967; 392 S., DM 56,—

GUSTAV MENSCHING ist einer der bedeutendsten Religionswissenschaftler in Deutschland. Das Verzeichnis seines Schrifttums (377—389) zeigt, wie umfassend sein Forschungsgebiet ist. Um die Mannigfaltigkeit seiner religionswissenschaftlichen Leistung zu würdigen, brachten ihm seine Freunde und Kollegen zu seinem 65. Geburtstag diese Festschrift dar. Sie enthält Beiträge, die sich mit der Methodologie der Religionswissenschaft und ihrer Beziehung zu anderen Interpretationsmethoden des religiösen Phänomens befassen (K. GOLDAMMER, *Faktum, Interpretation und Verstehen*; W. C. SMITH, *Das erwachende Selbstbewußtsein von der geschichtlichen Vielfalt der Religionen*; H. SCHÄR, *Religionswissenschaft, Psychologie und Psychotherapie*). Andere Untersuchungen widmen sich Themen der Religionsphänomenologie (z. B. E. O. JAMES, *The Tree of Life and the Water of Life*; H.-J. SCHÖPS, *Ausprägungen der Erlösungsidee in der Religionsgeschichte*; A. SCHIMMEL, *Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte*). Der Leser findet zudem Darstellungen von religionspsychologischen oder religionsgeschicht-

lichen Problemen (z. B. H. J. WEITBRECHT, *Menschliche Motivation und Glaube*; A. KRÄMER, *Auguste Comte und das Wesen der Religion*), auch Studien über bestimmte Themen der Religionsgeschichte (z. B. B. H. DUMOULIN, *Buddha-Symbole und Buddha-Kult*; O. SPIES, *Über die Kreuzigung im Islam*) und andere wertvolle Untersuchungen.

Es ist nicht möglich, diese Beiträge einzeln zu würdigen. Es sei auf die umfassende Darstellung der Methode der Religionswissenschaft von K. GOLDAMMER hingewiesen. Vf. bemüht sich, die Komplexität des religiösen Faktums hervorzuheben und zu zeigen, daß eine sog. *streng historische* Interpretation im Sinne der exakten wissenschaftlichen Methode unzureichend wäre, um das religiöse Phänomen zu erfassen. Denn das religiöse Faktum darf nicht nur einer Interpretation unterzogen werden, die sich auf die Philologie, die Archäologie, die Religionspsychologie, die Religionssoziologie usw. beruft. Es handelt sich hier um ein menschliches Phänomen, das man durch Verstehen zu ergreifen suchen muß. Die Methode des Verstehens unterscheidet sich zugleich vom Historismus und vom Psychologismus.

Anregung und auch Anlaß zu kritischer Auseinandersetzung bietet der Beitrag von H.-J. KLIMKEIT, *Säkularisierungstendenzen in den Religionen Indiens*. Vf. meint: „Die asiatische Säkularisierung wird zwar aus westlichen Quellen gespeist, sie hat aber dennoch ihre Wurzeln im eigenständigen Boden“ (209). Man wird ihm zustimmen, wenn er behauptet, daß die Säkularisierung kein dem Christentum eigenes Phänomen ist. Er bringt auch manche Auskünfte über die Existenz einer areligiösen oder antireligiösen Tendenz in den Schriften Indiens und über die Bedeutung der Säkularisierungstendenzen in Bengalen und Südindien, wo eine „dem protestantischen Denken sehr nahe Gedankenwelt“ herrscht. Aber es sind alles unzureichende Beweise. Man kann nämlich areligiöse oder antireligiöse Tendenzen durch das bei allen Menschengruppen festzustellende Phänomen der religiösen Gleichgültigkeit und des Unglaubens erklären. Höchstens weisen einige Texte auf die Versuche der Menschen hin, sich in dieser Welt zurechtzufinden und darin eine Gesetzlichkeit der Phänomene zu entdecken. Das Übrige entsteht entscheidend unter dem Einfluß westlicher Denkweisen und Tendenzen. Vf. kann man m. E. zustimmen, wenn er schreibt, daß fremde Elemente nicht unbedingt die Säkularisierungstendenz schaffen, sondern daß sie eine „katalysatorische Wirkung ausüben“ (215). Jeder religiöse Mensch ist nämlich für den Säkularisierungsprozeß empfänglich, es sei denn seine Zusammengehörigkeit zu einer Volksreligion binde ihn so sehr an die Gruppe, daß er nicht mehr für seine eigene Person reagieren kann. Aber in jeder Volksreligion finden sich Gläubige, die sich aus einer solchen engen Bindung an die Gruppe lösen können. Wenn es aber zu einer breiten Säkularisierungstendenz kommt, dann sind die Volksreligionen weniger widerstandsfähig. Das war und ist m. E. der Fall für den Hinduismus in Indien.

Beirut/Münster

Adel-Théodore Khoury, MSP

Rousseau, Hervé: *Les Religions*. Presses Universitaires de France/Paris 1968; 126 p.

Innerhalb der bekannten französischen Taschenbuch-Collection *Que sais-je?*, in der zahlreiche Bändchen zu religionswissenschaftlichen und philosophischen Themen erschienen sind, legt H. ROUSSEAU hier eine kurze, aber vorzügliche

Einführung in allgemeine Grundfragen der gegenwärtigen Religionswissenschaft vor. Ausgehend von der *ambiguité* der religiösen Situation unserer Zeit (5—10), beschreibt Vf. Probleme wie Erscheinung, Darstellung und Mitteilung des Göttlichen (11—29), die verschiedenen Formen des Gottesverständnisses (30—51), die Mythen des Ursprungs und des Endes (56—68), die Auslegungen des „Heils“ — Heil der Welt, Heil durch Befreiung von der Zeit, Heil durch Teilhabe am göttlichen Leben — (70—98) sowie Organisation und heilsvermittelnde kultisch-praktische Praxis der Religionen (100—122). Vf. erweist sich in diesen Kapiteln stets als gut und vielseitig informiert, so daß die Lektüre zu einer nützlichen Übersicht verhilft. In den abschließenden Überlegungen über die „Zukunft der Religion“ (123—126) läßt R. (wie auch früher schon) klar erkennen, daß er auch die von der Hermeneutik und dem Strukturalismus aufgeworfenen Fragen ernstnimmt; die sich von hier aus ergebenden Perspektiven hätten vielleicht eine deutlichere Ausarbeitung verdient gehabt. R. weiß auch, daß die Differenzen zwischen den Religionen nicht minimalisiert werden dürfen; ebensowenig wie es eine *philosophia perennis* gebe, gebe es eine *religio perennis* (124). — Das kleine Buch stellt also insgesamt eine treffliche Einführung dar; eine Übersetzung wäre nützlich. Freilich läßt sich ein derartiges Buch an vielen Stellen vertiefen. Obwohl die Behandlung der christlichen Religion, primär am Modell der katholischen Lehre und Praxis entfaltet, einen relativ großen Raum einnimmt, wären gerade hier einige Vereinfachungen zu vermeiden gewesen, vgl. speziell die Behandlung der biblischen Belege zu Jesus als „Gottessohn“ (26f). Zu bedauern ist ferner, daß dem Buch nur sehr wenige Anmerkungen beigegeben wurden, um so mehr, als Vf. geschickt und pointiert ausgewählt hat.

Bonn

Heinz Robert Schlette

✓
00 **Sabet, Huschmand:** *Der gespaltene Himmel*. Verbum-Verlag/Stuttgart 1967; 179 S., DM 12,80

Das Buch des persischen Diplomingenieurs und Religionswissenschaftlers (eines Schülers H. v. Glasenapps) stellt eine engagierte Aufklärungsschrift über die Baha'i-Religion dar. Vf. setzt sich in seiner Abhandlung sehr vernehmlich vom Christentum (vgl. 15—31) und vom Islam (vgl. 57—65, 102f) ab. Dabei wird er der christlichen Seite nicht immer gerecht, obwohl er sich um die Aufarbeitung auch der modernen evangelischen Theologie bemüht. Die Autoren, auf die sich SABET bezieht, sind nicht immer die besten. Ergreifend sind die Schilderungen der entsetzlichen Verfolgungen, denen die ersten „Gemeinden“ des Bab (also des Vorläufers) und Baha'u'llah selbst ausgesetzt waren (92—114). Überhaupt verdient die Geschichte der Entfaltung der Baha'i-Religion Aufmerksamkeit und Respekt (vgl. 103—106, 172f). BAHÄ'U'LLAH schrieb seine angeblich einhundert Bände umfassenden Schriften in Gefängnissen in Teheran und Akka (112f, 166). Ob die Zahlen in diesem Buch immer richtig sind, läßt sich bezweifeln bzw. kaum nachprüfen (z. B. 59: die Bibliothek der Fatimiden in Kairo habe 1 600 000 Bände umfaßt u. ä.); jedenfalls wirkt es unwahrscheinlich und merkwürdig, wenn hier zu lesen ist: „Einer der Jünger des Bab erklärte . . ., sein Meister habe innerhalb von 48 Stunden in seiner Gegenwart ebenso viele Verse geoffenbart wie der gesamte Koran enthalte, der das Ergebnis der Offenbarungen Mohammeds innerhalb von nicht weniger als 26 Jahren gewesen sei . . . Der Bab selbst bestätigt im Persischen Bayan . . ., daß er in den ersten drei Jahren seines Wirkens nicht weniger als 500 000 geoffenbarte Verse niedergeschrieben habe“

(99). Auch andere Behauptungen vermögen nicht recht zu überzeugen, z. B. S. 50: „Dr. Ugo Giachery weist nach, daß es keinen Gedankengang in der beachtenswerten Enzyklika *Pacem in Terris* gibt, der nicht schon etwa ein Jahrhundert zuvor in umfassender Form von Baha'u'llah ausgesprochen worden ist“. Ist die Lehre Baha'u'llahs wirklich nicht synkretistisch (69f), wenn doch der Anspruch erhoben wird, er sei der Verheißene aller Religionen (160—167)? S. 107—109 wird eine Begegnung zwischen Abdu'l-Baha, dem ältesten Sohn Baha'u'llahs, und Henri Bergson beschrieben.

Nach der Lektüre dieses Buches wird man feststellen dürfen, daß dem modernen Menschen hier vieles auf mythologische und fideistische Weise zu glauben zugemutet wird. Eine nüchternere Darstellung dessen, was die Baha'i-Religion denkt und will und *warum* sie dieses denkt und will, wäre für den europäischen Leser doch wohl hilfreicher als dieses Buch, dessen Gedankenführung (z. B. in bezug auf Worte wie Offenbarung, „Wort Gottes“, Himmel, Sünde, Christus) nicht gerade leicht zu folgen ist. Den Ausführungen des Vf. über Wissenschaft und Technik in der modernen Welt (77—91) kann man zustimmen — wie denn überhaupt ein besonderer Vorzug der Baha'i-Religion in ihrer realistischen Zuwendung zur wirklichen Welt und besonders zu den Problemen des Weltfriedens zu erblicken ist. Trotz vieler Bedenken, die vorzubringen sind, ist das Buch für Religionswissenschaftler wie für Kulturphilosophen gleichermaßen lesenswert.

Bonn

Heinz Robert Schlette

✓
80
unverej Jamsaedji
Saher, P. J.: *Evolution und Gottesidee*. Studien zur Geschichte der philosophischen Gegenwartsströmungen zwischen Asien und dem Abendland. A. Henn-Verlag/Ratingen 1967; 326 S., DM 27,80

Der parsische Fürstbischof Prof. Dr. Dr. FRAMROZE A. BODE bezeichnet in seinem Vorwort dieses Buch des indischen Philosophen und Religionswissenschaftlers als sehr bedeutsam „für ein Verständnis der heutigen Situation der Menschheit“; es fasse „am klarsten und gedrängtesten die religionsphilosophischen Vorstellungen des indischen Denkers SRI AUROBINDO und die des christlichen Theologen TEILHARD DE CHARDIN zusammen“ und verstehe sich „als eine Antwort auf Teilhard de Chardins zu einseitige christliche Auffassung der Evolutionslehre“ (13). Darüber hinaus will das Werk SAHERS überhaupt Auskunft geben „über Fragen, die unsere von messianischen Zukunftsvisionen beherrschte Zeit bewegen“ (13). Speziell soll dieses Buch die Lücke schließen, die bislang in bezug auf die Umdeutung der Gottesidee und Heilserwartung im Sinne der Evolutionstheorie bestand (14).

Das Einleitungskapitel stammt nicht von Saher, sondern von H. HUXLEY (eine Überschrift *Die Beziehung zwischen Evolution und Gottesidee* wird im Inhaltsverzeichnis nicht genannt). HUXLEY schildert die Anschauungen des evolutionären Humanismus. Diese Zeilen können all denjenigen, die sich schnell und authentisch über diese *Weltanschauung* informieren möchten, dringend empfohlen werden. An diesem Text HUXLEYS ist erstaunlich, mit welcher Offenheit er die Grenze des so selbstsicher verkündeten neuen Humanismus benennt. „Die Wissenschaft hat tatsächlich den verdunkelnden Schleier des Geheimnisses von Naturerscheinungen niedergerissen, was für die Menschheit von größtem Nutzen war, sie hat uns aber auch vor ein grundsätzliches und universales Geheimnis gestellt, vor das Geheimnis im allgemeinen und des Geistes im besonderen. Warum gibt es eine Welt? Warum ist der Weltstoff so und nicht anders beschaffen? Warum

hat er geistige oder subjektive Aspekte, wie er materielle und objektive hat? Wir wissen es nicht“ (25).

Die Bestätigung des Geheimnischarakters der Welt durch Huxley ist für SAHER Ausgangspunkt für die Darlegungen seines ersten Kapitels mit dem Titel: *Der Übermensch: Ziel der Evolution oder Verwirklichung der Gottesidee?* SAHER versucht, eine Analyse der Gedankenwelt Teilhards de Chardin und Aurobindos, des Vertreters des integralen Yoga, zu erarbeiten. Kristallisationspunkt dieser Darstellung ist die Idee des *Übermenschen*. Dieser „Übermensch ist nach dem Ebenbild Gottes der Endpunkt der Evolution des Menschen“ (64). Der Übermensch ist aber nicht begriffen als eine irgendwie in hohem Maße zu sich gekommene Person, sondern als endgültige Identifikation des subjektiven *Ego* mit der objektiven Wirklichkeit des Kosmos. Teilhard wird in diesem Sinn interpretiert und zusammen mit Aurobindo von Saher für die Lösung der „spirituellen Nöte des westlichen Menschen“ empfohlen. AUROBINDO und TEILHARD bieten nach SAHERS Auffassung eine „interkonfessionelle oder vedantische Neudeutung des Christentums“ (79).

In einem zweiten Teil untersucht SAHER *Die Gottesidee im Lichte kulturphilosophischer Auseinandersetzungen* und im dritten Teil die *Evolution im Bereich der psychischen Meta-Biologie*. Er versucht, die unterschiedlichen Konzepte bekannter Denker und Autoren darzulegen (HEGEL, RUSSELL, WITTGENSTEIN, HEIDEGGER, JASPERS, ROLLAND, HESSE, HEMINGWAY, SCOTT-FITZGERALD, SARTRE, ELIOT) und von diesen Untersuchungsergebnissen ausgehend in einem *Nadworn* sein Konzept der „purnastischen Evolution“ vorzustellen: „Die purnastische Evolution ist die vereinheitlichte oder ungeteilte Evolution.“ Sie vermag es, „die Experimente der europäischen Naturforscher . . . nun mit den intuitiven Einsichten der östlichen Weisen in Einklang“ zu bringen (187). Inhalt des SAHERschen Konzepts ist die Auffassung, daß das *Ego* des Menschen durch die *Enttäuschungen* des (jeweils wiedergeborenen) Lebens als Zeichen seiner Reife „das Bedürfnis nach Ruhe, nach Besinnung, nach Stillsein, nach Nichts-mehr-erleben-wollen“ erfährt. „Der Ätman freut sich, das abgeplagte *Ego* liebevoll aufzunehmen. In dem Moment erlebt das *Ego* das Glück, das es bisher vergebens in Erlebnissen aller Art gesucht hatte. Dieses Glück ist das Ziel der Evolution und zugleich der Sinn des Lebens.“ Die Ursehnsucht nach dieser Ruhe ist „der Motor der Evolution. Nur eine purnastische Evolutionslehre ermöglicht eine *philosophia totalis*, d. h. eine Philosophie, die die vom Weltgeist geforderte integrale Einsicht ankündigt; sie ist das neue Ganzheits-Wissen, das uns nach oben reißt. Denn was die Evolution von uns fordert, entspricht auch der aufbringbaren Kraft“ (203).

Diese wenigen Andeutungen vermögen den Inhalt des Buches nur sehr lückenhaft zu charakterisieren. Die Lektüre ist für einen Leser der westlichen Welt schwierig. Auch wer Einblick in die Aussagen der synthetischen Evolutionstheorie hat, wird mit seinem Urteil zurückhalten, allenfalls seine Kritik auf die Rückbezüge auf diese Evolutionstheorie erstrecken, die im Text immerfort geschehen. Das alles aber scheint dem Rez. nicht das eigentlich Bemerkenswerte an diesem Buch zu sein. Ob die Evolutionstheorie richtig wiedergegeben wurde oder nicht; ob das hinduistische Denken in seiner reinen Form hier vorgetragen wird oder nicht; ob eine Synthese zwischen Evolutionstheorie und hinduistischer Weltanschauung gelungen ist oder nicht, — wichtig scheint, daß überhaupt diese Konfrontation und Integration gewagt wurde. Die beherrschende Stellung, die das

naturwissenschaftlich-evolutionistische Denken in der westlichen Welt gewonnen hat — denken wir nur an den evolutionären Humanismus (vor allem im angelsächsischen Sprachraum) oder an die Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Theologie —, hat, wie dieses Buch ankündigt, nun auch wohl den ersten Schritt getan, um in den asiatischen Kulturen Fuß zu fassen. Dabei ist nicht das das Bemerkenswerte, daß man dort von der Evolutionstheorie Kenntnis nimmt — das wird im Zuge der naturwissenschaftlichen Ausbildung zwangsläufig geschehen —, sondern als Herausforderung an die überkommene Geisteswelt betrachtet. Vorausgesetzt, daß SAHERS Buch eines der ersten ist, die sich dieser Auseinandersetzung widmen — Rez. vermag das nicht zu beurteilen —, ist es für einen westlichen Betrachter, der die vielfältigen Abweisungen der Evolutionstheorie jahrzehntelang durch das von christlicher Theologie inspirierte abendländische Denken kennt, erstaunlich, wie positiv Vf. diese Evolutionstheorie aufgreift. Ob diese Positivität ein Ergebnis der Einsicht SAHERS in die letzten Endes doch die Evolutionstheorie ernst nehmen müssende Auseinandersetzung der westlichen christlichen Theologie ist oder aufgrund einer vorgegebenen Kongruenz zwischen der Evolutionstheorie und dem hinduistischen Denken geschieht, wagt Rez. nicht zu entscheiden. Für den Fall, daß SAHERS Integrationsversuch nicht ein Einzelergebnis ist und bleibt, wird dem christlichen Denken in bezug auf die Ausdeutungen der Evolution zusätzlich zum evolutionären Humanismus im hinduistischen Denken ein Konkurrent erstehen, der es erneut und verstärkt dazu antreiben wird bzw. sollte, diese Evolutionstheorie mit allen ihren Ausfäucherungen ernst zu nehmen.

Gimbte

Werner Bröker

Schempp, Hermann: *Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage.* Mohr/Tübingen 1969; 362 S., 36 Abb., DM 41,—

L'auteur fait un recensement, qui paraît complet, de toutes les formes de vie communautaire nées en Occident au cours des deux derniers millénaires. Il le fait de façon rigoureusement scientifique, comme un géographe qui les prend pour des établissements humains donnant à l'habitat une certaine forme bien déterminée. Ces communautés s'inspirent soit des utopies, soit du christianisme, soit du socialisme moderne. Leurs motivations sont idéologiques ou économiques. L'ouvrage les cite tous depuis la secte de Qumran, les couvents chrétiens, les communautés sectaires des États-Unis, les communautés socialistes de l'Ancien et du Nouveau Monde, les réductions des jésuites, jusqu'aux kibbutzim, aux communes chinoises, aux kolkhoses et aux sovkhoses russes. Pour chaque espèce d'établissement communautaire, l'auteur examine les fondements idéologiques, le développement historique, la forme de vie communautaire, le régime économique, les relations sociales des habitants et les causes qui ont mené à la ruine de l'établissement. Cette documentation est extrêmement intéressante et sera le point de départ de beaucoup de réflexions. Ce qui est surtout nouveau, c'est le rapprochement entre des réalisations qui viennent d'horizons si différents et finissent par se rencontrer de façon aussi surprenante sur le plan des réalisations matérielles. Réflexions sur la convergence de tant d'idéologies apparemment exclusives. Réflexions sur les échecs aussi répétés des essais, quels que soient les principes dont ils procèdent. Le lecteur sera surtout impressionné par l'abondance de la documentation.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Temenos. Studies in Comparative Religion Presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden. Vol. 3 (1968), 192 p. Finnish Society for the Study of Comparative Religion/University of Turku (Finland); \$ 3,60

Bis zur Stunde ist die Aufgabe einer alle befriedigenden Analyse, Definition und Einteilung der verschiedenen Arten mündlicher und schriftlicher Überlieferung nicht gelöst. Verschiedene Beiträge informieren über den Stand der Forschung, setzen sich mit den vorgelegten Lösungen auseinander, versuchen in dem einen oder anderen Punkt die Diskussion neu zu orientieren; es bleibt jedoch der Eindruck, daß noch nicht viel erreicht ist. Mehr oder weniger greifen in diese Diskussion ein: LAURI HONKO, *Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion*; BERTEL NATHHORST, *Genre, Form and Structure in Oral Tradition*; JUHA PENTIKÄINEN, *Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage*; BENGT AF KLINTBERG, *«Gäst» in Swedish Folk Tradition*.

Den verschiedenen Arten der Überlieferung entspricht ein verschiedener „Wahrheitsgehalt“, der festgehalten und ausgesagt werden soll: AKE HULTKRANTZ, *Miscellaneous Beliefs. Some Points of View concerning the Informal Religious Sayings*. Den zwei Aspekten „Mythos als Träger religiöser Anschauungen“ und „Mythos als epische Dichtung“ geht ULF DROBIN nach: *Myth and Epical Motifs in the Loki*. Wie unter besonders günstigen Umständen zunächst nur philologische Forschung auch für den Historiker bedeutungsvoll werden kann, zeigt JES P. ASMUSSEN: *Ein iranisches Wort, ein iranischer Spruch und eine iranische Märchenformel als Grundlage historischer Folgerungen*. Trotz aller *Canones* der historisch-kritischen Methode werden gelegentlich Arbeiten veröffentlicht, die nicht auf der Höhe der Anforderungen stehen. ESKO HAAPA, *Jesus von Nazareth — der Messias der Patrioten* setzt sich auseinander mit dem Buch von S. G. F. BRANDON: *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967). BRANDON versucht, Jesus als gescheiterten politischen Führer zu verstehen. HAAPA weist ihm unter anderem an Hand der Zinsperikope Mk 12, 13—17 eine Reihe von Mißverständnissen nach. Die Rückkehr zur Aufstandstheorie ist ein Anachronismus.

Ein Teilergebnis der Untersuchung des religiösen Lebens in Helsinki, die von Mai bis Oktober 1965 durchgeführt wurde, ist der Beitrag von OSMO KOSKELAINEN: *Religiosity in Helsinki*. Die Mannigfaltigkeit der Verwirklichung religiösen Lebens, die bei anderen ähnlichen Untersuchungen zutage tritt, läßt sich auch hier feststellen. Die nach allen Seiten methodisch abgesicherte Durchführung der Befragung und die Auswertung erweisen den repräsentativen Charakter der Ergebnisse. Vf. stellt weitere Auswertungen in Aussicht.

Aachen

Erich Grunert CSSR

Tribus. Veröffentlichungen des Linden-Museums, Nr. 16 (Juli 1967). Linden-Museum für Völkerkunde/Stuttgart; 251 S., DM 30,—

Der Hauptteil des Bandes ist der traditionellen, stark religiös bestimmten Negerkunst und der religiösen Kunst Tibets und seiner buddhistischen („lamaistischen“) Nachbargebiete gewidmet. In einem Aufsatz *Fälschungen und andere Abweichungen von der traditionellen Kunst in Negerafrika* (15—34) behandelt HANS HIMMELHEBER verschiedene Arten von Negerplastiken in Holz, Elfenbein und Metall, die nicht *echt* in dem Sinne sind, daß sie im Brauchtum der Eingeborenen Verwendung gefunden haben, also z. B. auch Werke in Mischstilen

(afrikanisch-afrikanisch, afrikanisch-europäisch). Sie alle verdienen als Zeugnisse von Akkulturationsvorgängen Beachtung. Für besonders bemerkenswert hält Vf. die *Neuschöpfungen*, d. h. Plastiken, deren Schöpfer sich nicht mehr „an die starren Regeln des Brauchtums und der Glaubensvorstellungen ihres Stammes“ (30) gebunden fühlen und sich deshalb künstlerisch frei entfalten können. Die künstlerische Qualität der Werke scheint hierdurch — und das ist keineswegs selbstverständlich — nicht zu leiden, wie man den Bemerkungen des Vfs. entnehmen kann. — SEGBERT HUMMEL schließt mit der Arbeit *Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum* (35—195) seine Beschreibung der Tibet/Mongolei-Sammlung des Museums ab (vgl. *Tribus* 8, 11, 13). Vf. registriert 498 Rollbilder (*Thang-ka*) und für Gebetswimpel und Amulette bestimmte Zeichnungen und Drucke aus den Sammlungen K. v. Dinkelage, H. Leder, A. Tafel, J. F. G. Umlauff und G. Lenser. Eine ausführliche Einleitung macht mit den verschiedenen Techniken und Richtungen der tibetischen Malerei vertraut, geht den fremden Einflüssen nach, die an ihrem Entstehen beteiligt waren und die sich mit autochthonen Elementen zu einer Kunst von unverkennbar eigenständiger Prägung verbunden haben. Der Charakter der tibetischen Malerei ist hauptsächlich religiös bestimmt, ihr Gegenstand ist das gesamte „lamaistische“ Pantheon, „ein auf dem Boden uralter psychologischer Erfahrung allmählich entwickeltes Instrumentarium zur Deutung und Sinngebung der Wirklichkeit“ (56). Vf. meint, der esoterische Gehalt der tibetischen Kunst sei nicht ohne psychologische Methoden zu erschließen, mit denen die Darstellungen im Hinblick auf die in ihnen ausgedrückte allgemeinsymbolische Symbolsprache untersucht werden können, „die uns archetypisch inneliegt“ (54). Er fordert eine stärkere Einbeziehung psychologischer Fragestellungen und Methoden in die Tibetologie — eine Forderung, die zwar sicher nicht unberechtigt, aber auch nicht ungefährlich ist, zumindest dort, wo nicht profunde philologische Kenntnisse die Basis bilden. Die Beschreibungen sind sehr genau und bieten eine Fülle von Exkursen und Literaturverweisen. Die wichtigsten Werke über die „lamaistische“ Ikonographie sind zudem in einer eigenen Liste zusammengestellt. Die Beschreibungen hätten m. E. besser nach Sachgruppen (Gottheiten und Symbolen) angeordnet werden sollen als nach Inventarnummern, ein Nachteil, der allerdings durch ein Verzeichnis der auf den Rollbildern und Amuletten vorkommenden Götternamen und wichtigsten Symbole praktisch wettgemacht wird. HUMMELS Arbeit macht in vorbildlicher Weise eine der größten Sammlungen tibetischer Malereien und Bilddrucke in Deutschland zugänglich, eine Leistung, die um so bedeutender ist, als der in Sachsen lebende Vf. fast nur nach Fotografien arbeiten und sich nur auf seine eigene Bibliothek stützen konnte. — Der gut bebilderte Band schließt mit einem umfangreichen Besprechungsteil (196—249).

Bonn

Klaus Sagaster

OKUMENISMUS

20 ✓
L'Eglise Orthodoxe Roumaine. Institut Biblique et de la Mission Orthodoxe/Bucarest 1968; 88 p., 28 p. de photos.

C'était une bonne idée de l'Eglise Orthodoxe Roumaine de se présenter et de s'expliquer au grand public, dans cette plaquette sympathique. Le texte est bien fait et donne un aperçu complet des différents aspects et activités de l'Eglise. Dans un premier chapitre, on suit les origines apostoliques de cette vénérable

Eglise et son développement à travers les siècles. Le chapitre suivant donne un exposé clair et complet de son organisation actuelle et le lecteur y apprend plusieurs détails de grand intérêt. Les pages consacrées à la vie religieuse ne sont pas moins éclairantes. Et enfin, ceux qui s'intéressent à l'œcuménisme trouveront dans les derniers chapitres les données nécessaires sur les rapports avec les autres Eglises. Bref, c'est un modèle dans son genre: rien n'est oublié et tout y est présenté avec un grand amour pour l'Eglise; c'est pourquoi tout lecteur, surtout occidental, lira avec un profit réel cet ouvrage sérieux, écrit sans prétentions. — Toutefois, puisque nous entendons ici la voix de l'Eglise officielle, à un moment où celle-ci a eu sans doute de la peine à maintenir son caractère propre, le lecteur se sent déçu de retrouver ici encore les vieux reproches contre Rome, dépassés depuis longtemps, et qui jurent avec le chapitre si bien intentionné sur les rapports œcuméniques. Une édition suivante gagnerait à adopter une attitude plus irénique. A cette occasion, on pourrait également corriger les fautes de français et ajouter une table détaillée des matières. — Entre temps félicitons l'Institut Biblique et la Mission Orthodoxe Roumaine pour cette initiative sympathique qui mérite d'être imitée par les autres Eglises: c'est une forme moderne de construire la *koinonia* tant désirée par le Seigneur de l'Eglise.

Kinshasa

Bonifatius Luykx, O. Praem.

Evdokimov, Paul: *Gotteserleben und Atheismus*. Herold/Wien 1967; 256 S., DM 19,80

EVDOKIMOV gilt als einer der besten Kenner der Theologie und der Spiritualität der orientalischen Orthodoxie. Dieses Buch ist aus seiner Sorge um die Atheisten entstanden, die er nicht pauschal verurteilt, sondern zu verstehen sucht. Eine Analyse des Atheismus bildet das längste Kapitel (15—46). E. bietet den Atheisten eine Darstellung der Spiritualität der orientalischen Kirche, wie sie sich in den geistlichen Werken und der Weisheit der Heiligen von der Zeit der Wüstenmönche bis in die Gegenwart offenbart und ausdrückt. Dieses authentische Gotteserleben, das den Menschen durch Askese zu mystischem Aufstieg führt, soll den zweifelnden Atheisten anregen, sich Gott zuzuwenden und sich seiner Initiative zu öffnen.

Münster

Adel-Théodore Khoury MSP

Hollenweger, Walter J.: *Enthusiastisches Christentum*. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Theol. Verlag Rolf Brockhaus/Wuppertal 1969; XXIV-640 S., DM 48,—

Voici un ouvrage dont aucune bibliothèque ne pourra se passer. C'est une Somme du pentecôtisme dans son évolution historique dans tous les continents, et dans ses divers aspects. Tout est cité, tout est étudié. Le pentecôtisme a été longtemps méprisé, autant par les protestants que par les catholiques. Notre auteur est un des témoins d'un changement qui se produit en ce moment un peu partout, et, en particulier, dans le mouvement œcuménique. On reconnaît maintenant que le mouvement pentecôtiste est une des créations les plus typiques du XX^e siècle en matière religieuse. On commence à renoncer à l'expliquer purement et simplement par des facteurs psychologiques ou sociologiques. On lui reconnaît une authentique valeur religieuse et chrétienne, tout aussi bien qu'aux Eglises qui mettent leur confiance dans leur culture. Aujourd'hui, le pentecôtisme mérite l'attention de tous les chrétiens. Devant le succès des mouvements pentecôtistes dans le Tiers-Monde notamment, nous ne pouvons nous draper vaniteusement dans la conscience de nos valeurs culturelles trop facilement identifiées au dépôt

de la tradition chrétienne. La documentation de l'auteur est extrêmement riche. Bref, c'est un ouvrage de référence indispensable.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

von Ivánka, Endre: *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung.* Alber/Freiburg 1968; 167 p.

L'A. nous a donné un grand ouvrage. Tout d'abord le sujet est d'un intérêt tout spécial, en ce temps où l'Occident devra se concerter sur ses assises historiques et sur les valeurs qui présideront à sa destinée. Ensuite, ce sujet est traité d'une main de maître et avec une familiarité avec les sources peu commune: on sent à chaque page que l'A. possède vraiment sa matière. Puis, sa méthode pour traiter un sujet pareil nous paraît la meilleure: examen de détail des grands thèmes littéraires et des «pistes de pensée», qui nous conduiront à des conclusions sûres et des ouvertures plus générales; il se peut que certaines de ces «percées» soient par trop générales et absolues, mais elles restent toujours très suggestives. — Personnellement nous aurions voulu compléter certaines des conclusions de l'auteur, spécialement au sujet du passage de la conception romaine à la conception byzantine, et de celle-ci à la sensibilité médiévale, mais cela nous mènerait trop loin (voir p. ex. SPEROS VRYONIS, *Byzantium en Europa*. Amsterdam 1969). Nous nous permettons une seule remarque: L'auteur semble avoir voulu réaliser avec une obstination exemplaire le proverbe connu: «Warum es einfach machen, wenn es auch kompliziert geht». Le plaisir de la lecture de cet ouvrage magnifique est gâté par l'effort d'escalader des échafaudages de phrases interminables: deux ou trois phrases par page, coupées par des notes et des citations grecques ou latines. Ainsi donc, pour rendre justice à cet ouvrage capital, il serait bon de le rééditer dans un langage simple et accessible au lecteur ordinaire, car le message de l'A. mérite d'être entendu par un large public.

Kinshasa

Bonifatius Luyckx, O. Praem.

Lehmann, Michael: *Leitfaden der Ostkirchen.* Das geistliche Profil der Ostchristen. Hollinek/Wien 1969; 164 p.

L'intérêt accru que porte l'Occident latin, et notamment le monde de culture allemande, au patrimoine religieux et culturel des églises orientales constitue un fait caractéristique contemporain. Ce manuel, à l'aspect discret, contribuera certainement à une meilleure connaissance de l'Orient chrétien. L'A. a su condenser l'essentiel de ce qu'on doit assimiler sur l'histoire, l'enseignement dogmatique, la vie liturgique, les institutions canoniques, la morale, l'annonce de la foi, le régime clérical et la dimension du dialogue œcuménique de cet univers chrétien oriental, qui semblerait si éloigné, mais qui compénètre dorénavant le monde catholique latin par tant d'avenues socio-culturelles. — La langue simple, l'expression précise et la clarté de l'exposé font de ce manuel un guide précieuse non seulement pour des étudiants en théologie, mais aussi pour toute personne cultivée. C'est une base, un point de départ, dont l'utilité est accrue par les tables et les index aux dimensions peu communes de bibliographie, d'explication de termes techniques, de chroniques œcuméniques et de présentation biographique. — La valeur de ce précis est à reconnaître et c'est avec conviction qu'on en recommande la lecture et l'étude en guise de première initiation aussi riche que stimulante.

Damas (Syrie)

Joseph Hajar

Sartory, Thomas: *Eine Neuinterpretation des Glaubens*. Ein ökumenischer Gesprächsbeitrag. Benziger/Einsiedeln 1966; 144 S., DM 9,80

Diese aus Vorträgen erwachsene „Denk-Anregung“ mag ihren hauptsächlich „Gesprächsbeitrag“ in dem Gedanken haben, daß, vielleicht mehr als es den meisten Menschen bewußt ist, das Judentum etwa eines Martin Buber Wesentliches zur ökumenischen Frage beitragen könnte, zumal der Christ evangelischer oder katholischer Herkunft heute von dieser Seite her ansprechbar ist. Diese Anregung sollte dankbar angenommen werden. Was aber das Büchlein schwer lesbar macht, ist der Ton ungebrochenen Selbstbewußtseins. Viele Gedanken werden als neu oder kühn ausgegeben, die einem kritischeren Leser keineswegs mehr neu und originell erscheinen. Vor allem aber enttäuscht im Hinblick auf den anspruchsvollen Titel, daß die sachlichen Darlegungen stellenweise völlig überdeckt werden von Ressentiments, hinter denen jeder einigermaßen Eingeweihte die persönliche Enttäuschung des Vf. an bestimmten kirchlichen Bereichen (dem „Sakralen“) erkennt. Darum sind Stellen wie S. 137, 85f u. a. peinlich zu lesen. Als Gesamturteil ließe sich sagen: SARTORYS Vorträge sind einfach zu schnell gedruckt worden; sie werden Widerstand an solchen Stellen erwecken, die, sorgfältiger gefaßt und in einem anderen Ton geschrieben, wertvolle Anstöße zu einem guten Gespräch hätten geben können.

Münster

Helga Rusche

Zananiri, Gaston, O.P.: *L'Eglise et l'Islam*. Spes/Paris 1969; 388 p.

Poursuivant ses travaux de vulgarisation, le P. ZANANIRI essaie de faire entrevoir dans cet ouvrage la problématique «coexistence ou opposition» qui a marqué l'histoire plus que millénaire des relations politico-religieuses des deux grandes religions monothéistes. — La tâche était difficile et il fallait pour dominer tout le matériel historique, sociologique et théologique disponible à la fois une connaissance poussée sinon exhaustive des éléments essentiels de ce domaine de la recherche et surtout un sens très averti de la synthèse et de l'élaboration scientifiques. Malheureusement la lecture attentive de ces pages nous donne l'impression d'une accumulation parfois peu digérée de faits et de jugements concernant l'Islam et certains pionniers de l'apostolat auprès des musulmans, sans satisfaire l'homme cultivé et tout en pouvant induire en erreur de perspective les hommes intéressés à ce grand problème des relations sociales, politiques et religieuses. — D'abord, il est extrêmement dangereux de mettre en cause l'Eglise catholique romaine. La distinction préalable entre l'action de l'Eglise et de la papauté et celle de certains de ses membres religieux ou des «nations catholiques» s'impose pour quiconque connaît cette histoire complexe et doit attribuer avec probité la responsabilité des actes et des écrits à qui de droit. Certes l'Eglise romaine, par l'intermédiaire de beaucoup de papes, a pris de multiples initiatives de guerres, d'offensives diplomatiques ou d'approches de dialogue religieux à l'égard des puissances musulmanes. Néanmoins, elle demeura souvent étrangère ou peu soucieuse de l'activité apostolique de ses fils et de la politique anti-islamique des puissances colonialistes dites chrétiennes. — L'époque contemporaine marquée par le réveil et l'accession progressive des puissances musulmanes à l'indépendance politique, économique et culturelle est dans le prolongement immédiat et effectif des siècles (XVI^e—XIX^e) de décadence politique et militaire des nations musulmanes. Comment l'Eglise et la papauté, les «nations chrétiennes», les grands saints et les nombreuses sociétés et congrégations religieuses se sont-ils alors comportés à l'égard de l'Islam et des

communautés musulmanes? C'est ce que le lecteur curieux et peu averti aurait voulu connaître pour comprendre l'attitude contemporaine qui est à la fois à l'origine et la conséquence des décisions de Vatican II. Pour ces quatre derniers siècles, l'on reste sur sa faim; et les quelques questions spécifiques relatives aux minorités chrétiennes en pays d'Islam, notamment en Egypte et en Tunisie, et aux méthodes génériques de dialogue islamo-chrétien contribuent peu à éclairer ce grand problème vital et d'avenir qui concerne les deux grandes religions monothéistes de l'univers. Et si les conflits ethnico-religieux du Soudan et du Nigéria-Biafra avec leurs ambiguïtés politiques remettent en cause un dialogue et une coexistence aux fondements encore fragiles, l'on ne doit point oublier que la crise israélo-arabe risque de bloquer pour longtemps les chances d'une approche réciproque de l'islam et du christianisme, tant que beaucoup de chrétiens et de communautés ecclésiastiques se laissent suborner par des arguments pseudo-théologiques et bibliques en faveur d'une entreprise nationale et politique aux visées expansionnistes et proprement colonialistes. C'est ce que le P. MOUBARAK a bien mis en relief à l'occasion du dernier symposium organisé à ce sujet au Conseil œcuménique des Eglises à Genève. — Souhaitons que l'auteur reprenne à l'avenir son étude à partir du XVI^e siècle et y introduise tant d'éléments qui peuvent aider à une meilleure compréhension du problème islamo-chrétien sous ses aspects si multiples et si complexes.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

VERSCHIEDENES

Bea, Augustin: *Die Geschichtlichkeit der Evangelien [La storicità dei vangeli]*. Anhänge: I. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung; II. Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien. Schönigh/Paderborn 1966; 101 S., DM 5,80

Bei aller wohlwollend positiven Einstellung zur formgeschichtlichen Methode als Handwerkszeug des Exegeten lenkt Kardinal BEA den Blick auf einige fragwürdige und überholte theoretische Postulate der formgeschichtlichen Schule und bereitet damit die Stellungnahme der *Instruktion* vor. Nicht zu halten ist die alte These, daß das Material, aus denen die Evangelien schöpfen, auf eine anonyme Urgemeinde zurückgehe. Abzulehnen sei, daß man dieser eine „schöpferische“ Tätigkeit zuschreibe. Hier wird die apostolische Tradition und der eigenständige Charakter der Evangelien unterschätzt. — Das Büchlein als Ganzes vermittelt eine gute Übersicht über die heutige Stellungnahme der Kirche zur bibelwissenschaftlichen Forschung.

Münster

Helga Rusche

Becker, Joachim: *Israel deutet seine Psalmen*. Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1966; 97 S., DM 5,80

Vf. beschäftigt sich mit der Urform und der Neuinterpretation der Psalmen, wobei er unter Neuinterpretation eine überhöhende redaktionelle Sinngebung versteht. Sie ist dort anzunehmen, wo ein späterer Bearbeiter Quellen verwertet oder auch miteinander verbindet und dabei nicht selten ein Verständnis bekundet oder vielleicht bewußt hineinlegt, das vom ursprünglichen Sinn seiner Quelle abweicht (11). Diese Zugaben sind nicht etwa fromme Bemerkungen, sondern Gottes Wort, so daß der Redaktor zum Hagiographen wird. Die formgeschichtliche Methode ist dabei notwendige Voraussetzung für jede Neuinterpretation. Letztere ist für die Psalmen in der Weise anzunehmen, daß das *Ich* dieser Gebete wohl einen einzelnen Beter voraussetzt, die Sinngebung des

Redaktors aus diesem Gebet des einzelnen aber ein Gebet des Volkes macht. Die Inspiration bezieht sich ähnlich wie beim Pentateuch auf den Psalm als Ganzes, an dem mehrere Verfasser und Redaktoren gearbeitet haben. Die wichtigste Art der Neuinterpretation ist die eschatologisierende Ausrichtung von Kultliedern (meist Klage- und Danklieder) auf die exilische und nachexilische Zeit und auf die Auseinandersetzung Israels mit der Völkerwelt. Vf. verweist in diesem Zusammenhang auf die exilische und nachexilische Redaktion des Isaiasbuches (auch die Ebed-Jahwe-Lieder werden miteinbezogen) und auf das dritte Klagelied. Auf diese Art der Neuinterpretation werden eine Anzahl von Psalmen untersucht: 22, 69, 118 u. a. Neben die eschatologisierende tritt die sog. frömmigkeitliche Neuinterpretation im nachexilischen Weisheitsmilieu, die mit ihrer Bezugnahme auf das Gesetz mehr der subjektiven Frömmigkeit dienen will. Da sie in der Regel selbst dichtet und dabei die alten kultischen Formen gleichsam als Bausteine verwendet, wird sie anthologische Psalmendichtung genannt. Hier werden vor allem *Ps* 40 und *Ps* 93 angeführt. Große Bedeutung kommt nach dem Vf. auch der sog. historisierenden Neuinterpretation zu, durch die manche Psalmen einer bestimmten historischen Situation, und zwar durchweg aus dem Leben Davids, zugewiesen werden, wie sie vor allem in den Psalmenüberschriften zum Ausdruck kommt. So sollen die Königslieder (wie *Ps* 2, *Ps* 72 und *Ps* 110) ursprünglich davidischen Königen gegolten haben und erst in nachexilischer Zeit, als die Monarchie ihre Bedeutung verloren hatte, durch Neuinterpretation zu messianischen Psalmen im strikten Sinn geworden sein. Die scharfsinnigen Ausführungen BECKERS brechen mit manchen Tabus in der bisherigen, meist allegorisch-christologisch ausgerichteten Psalmenexegese. Sie verhelfen zu einem neuen Psalmenverständnis, indem sie diese Gebete aus ihrer Isolierung zu lösen und deutlicher in ihren zeitgeschichtlichen Rahmen einzuflügen suchen.

Bamberg

Georg Reinwald

Blinzler, Josef: *Die Brüder und Schwestern Jesu.* Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1967; 158 S., DM 8,80

Vf. legt das Ergebnis seines Studiums der Herrenbrüderfrage vor. Er untersucht eingehend die zutreffenden ntl Stellen (*Jo* 2, 12; *Mk* 3, 31—35 par; *Mk* 6, 3 par; *Jo* 7, 3—5. 9f; *Apg* 1, 14; *Gal* 1, 19; *1 Kor* 9, 5), berücksichtigt gebührend den biblisch-hellenistischen Sprachgebrauch und vor allem auch die frühchristliche Tradition, bes. HEGESIPP, zitiert bei EUSEBIUS *HE* IV, 22, 4 und kommt zu dem Schluß: „Der Herrenbrüdername (für Simon und Judas) ist . . . darin begründet, daß diese Vettern Jesu waren . . . über (ihren) Vater Klopas, einen Bruder des heiligen Josef. Für Jakobus (und Joses) läßt sich jedoch nur das *Daß*, nicht aber auch das *Wie* dieses Vetternverhältnis zu Jesus sicherstellen“ (104f). — Einleitend stellt Vf. fest, daß das Thema eine der wenigen Fragen moderner Exegese darstellt, in der kathol. und protest. Autoren sich kaum genähert haben. Um so mehr wird man diese sorgfältige, fleißige Arbeit als einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch begrüßen. Nachdem nicht-katholische Autoren allzulang die Herrenbrüderfrage durch TH. ZAHNS Aufsatz *Brüder und Vettern Jesu* (1900) für endgültig gelöst hielten und neuere Beiträge katholischerseits wegen des Dogmas von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens leicht als voreingenommen abstempelten und unbeachtet beiseite schoben, wird die vorliegende Studie eine ernstzunehmende Aufforderung bleiben, alt überkommene Ansichten doch auf ihre Haltbarkeit hin neu zu überprüfen. — B. mag keine

neuen Beweise gefunden, keine neuen Wege aufgezeigt haben, doch hat er die Argumente der katholischen Position so vollständig gesammelt und so klar dargestellt wie kaum jemand zuvor. Freilich hätte man eine ebenso klare und freimütige Darstellung auch der Schwierigkeiten gewünscht, denen man sich beim Studium dieser Frage stellen muß und die hier im Kleindruck der Fußnoten und der Exkurse fast verloren zu gehen scheinen.

✓
Techy, Illinois

Heinz Köster SVD

06 **Sandford, John A.:** *Gottes vergessene Sprache* [God's Forgotten Language]. Rascher/Zürich 1966; 175 S., DM 24,—

WILLIAM DEMENT, ein amerikanischer Psychiater, zeigt in groß angelegten Versuchen, daß alle Menschen träumen, ja daß ein Hindern am Träumen zu Schäden psychischer Art führt (95/96). Die der Tiefenpsychologie längst bekannte Tatsache, daß Träume mit dem Menschen auf das innigste verbunden sind und sein Unbewußtes zu enthüllen vermögen, erhält so auch ein experimentalwissenschaftliches Fundament. SANDFORD, Pastor der Episkopalkirche in Los Angeles (USA), und zwar schon in vierter Generation (44), unternimmt es nun, nach reicher psychologisch-seelsorgerlicher Erfahrung, besonders auch mit den Träumen der ihm Anvertrauten, diese als „die vergessene Sprache Gottes“ zu verstehen. Dazu analysiert er sozusagen als Einführung in die Gesamtproblematik im ersten Teil seines Werkes verschiedene Träume, wobei die biblischen Titel hier wirklich nicht mehr als Titel sind. Innerer Konflikt und Streben nach persönlicher Ganzheit kommen zur Sprache und führen zu allgemeinen Leitsätzen und Interpretationsprinzipien, die jeweils am Schluß der einzelnen Abschnitte zusammengestellt sind. — Der zweite Teil bringt zunächst eine sehr interessante Zusammenstellung der biblischen (AT und NT) Traumstellen sowie andeutungsweise einen Aufweis der Erwähnung von Träumen bei den Kirchenvätern (75/76, 166). Daraufhin werden Natur und Struktur der Träume untersucht; von besonderem Interesse ist dabei der Abschnitt 4 (103ff) über den Sinn bedeutsamer Traumfiguren, wo Begriffe wie Schatten, Persona, Anima und Animus im Sinne C. G. Jungs geklärt werden. — Bei den Qualifikationen des Vf. als Psychologe und Pfarrer ist man natürlich besonders gespannt auf das Kapitel *Das christliche Problem* (123ff). Obwohl eine bessere Kenntnis des sich im Traum manifestierenden persönlichen und kollektiven Unterbewußtseins ohne Zweifel nicht nur der Seelsorge direkt, sondern auch einem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift zu dienen vermag, wirkt sich hier die öfter geäußerte Abneigung des Vf. gegen die Dogmatik (vgl. 50, 52, 93, 132/3) hemmend aus: Der Satz: „Richtig gesehen ist die ganze Bibel die Geschichte vom Durchbruch Gottes aus dem Unbewußten in das menschliche Bewußtsein“ (92) kann letztlich als Leitmotiv dienen. Daß sogar Fehler unterlaufen, wie die Verwechslung der steten Jungfräulichkeit Mariens mit der *immaculata conceptio* (dies sogar in einer offenbar völlig unkritisch zitierten Stelle aus einem Werk JUNGS [118]) oder eine ganz wörtliche Interpretation der 144 000 Auserwählten der Apokalypse (144), ist bedauerlich, aber leider bezeichnend, weil auch scheinbar mit dem christlichen Offenbarungsglauben wirklich vereinbare Stellen (vgl. etwa 135, 137, 145) dadurch in einem anderen Licht erscheinen. — So kann dieses Buch wohl als Bereicherung besonders für das seelsorgerliche Verständnis und gegen gewisse verfälschende, einseitige Formen des Christentums (SANDFORD nennt selber Puritanismus und Calvinismus [147]) dienen, zu einer theologisch haltbaren Synthese aber kommt es nicht, sondern trotz aller guten

Ansätze bleibt es bei einer Art psychologisierender Gnose, die in sich beachtenswerte Ansätze zu einem tieferen Verständnis unzulässig verallgemeinert. Dieses Urteil muß leider stehenbleiben, auch wenn wir dem letzten Satz des Buches zustimmen könnten: „Unsere Träume sind die Stimme dieser höheren Macht, des Gottes in uns. Und falls dieser Gott dem Wesen nach mit der letzten Ordnung und dem Sinn des Universums eins ist, dann drücken sie zugleich auch den Willen dieses transzendenten Gottes aus“ (172) oder zumindest, wir müssen damit rechnen, daß sie ihn ausdrücken können.

Luzern

Franz Furger

J. Schildenberger — L. Lentner — P. H. Vogel — O. Knoch: *Die Bibel in Deutschland.* Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum. Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1965; 408 S.

Das Werk gliedert sich in zwei große Teile: Der Weg des Wortes Gottes in die Welt und Gottes Wort auf dem Weg zum deutschen Volk. — Unter Auswertung der modernen Erkenntnisse gibt im I. Teil der bekannte Alttestamentler J. SCHILDENBERGER eine bei aller Wissenschaftlichkeit allgemein verständliche Einführung in die Heilige Schrift. Unter der Überschrift *Offenbarung und Heilige Schrift* werden nach der Darstellung der verschiedenen Weisen göttlicher Offenbarung vor allem die wichtigen Themen *Kanon* und *Inspiration* behandelt sowie die *Wahrheit* und die *Sinnfülle* der Heiligen Schrift. Unter der Thematik *Die äußere Gestalt der Heiligen Schrift* folgen Ausführungen über die Sprachen der Bibel und über die ältesten Bibelhandschriften und die alten Bibelübersetzungen. — Im II. großen Teil des Buches befaßt sich zunächst L. LENTNER mit der Frage der Eindeutschung der Bibel. Der Sendungsauftrag an die Apostel und das Pfingstgeschehen geben die Berechtigung und zugleich die Pflicht, das Wort Gottes in der jeweiligen Volkssprache darzubieten. Als erster und wichtiger Markstein auf dem Weg zur Eindeutschung der Bibel ist die Übersetzung des WULFILA anzusehen. In späterer Zeit sind besonders die Bemühungen Karls d. Gr. um eine Übertragung des Wortes Gottes in die deutsche Sprache hervorzuheben. Der Vermittlung des Bibelwortes dienten vor allem die Predigt, ferner Gesang, Spiel und Bild. Eine nicht unbedeutende Rolle für die Eindeutschung der Schrift spielten die Interlinearglossen, deutsche Übersetzungen zwischen den Zeilen des lateinischen Textes. Solche Arbeiten wurden vor allem in den Klöstern (Reichenau, Murbach, Fulda, St. Gallen) ausgeführt. NOTKER LABEO von St. Gallen (950—1022) erhielt wegen seiner Bemühungen um die Verdeutschung der Schrift den Beinamen *Teutonicus*. In ein neues entscheidendes Stadium trat die Einstellung zur Bibel im 15. Jh., als die kirchliche Tradition nicht mehr die Rolle spielte wie im Mittelalter und sich der für die Reformation bezeichnende Grundsatz der *sola scriptura* herauszubilden begann. Das Konzil von Trient konnte sich nicht zu einer Empfehlung von Bibelübersetzungen entschließen, sondern hielt an der Vulgata fest, überließ aber immerhin die Zulassung von Bibeln in der Landessprache dem Urteil des zuständigen Bischofs. — Im Anschluß an die Ausführungen LENTNERS befaßt sich P. H. VOGEL mit den deutschen Bibeldrucken. Angefangen bei der 42zeiligen Bibel GUTENBERGS (heute das teuerste Buch der Welt) werden die 14 hoch- und die 4 niederdeutschen Bibeldrucke vor Luther aufgezählt mit dem Namen des jeweiligen Druckers, der Zeit ihres Erscheinens und einer kurzen Beschreibung. Selbstverständlich wird die Bibelübersetzung LUTHERS, die einen gewaltigen Fortschritt gegenüber den früheren allzu wortgetreuen Übersetzungen darstellt, besonders

gewürdigt. Ihre Bedeutung wird vor allem in der sprachlichen Meisterschaft Luthers gesehen und darin, daß er nicht die Vulgata übersetzte, sondern aus dem Urtext übertrug. 1534 erschien die erste Ausgabe der Vollbibel des AT und NT in Wittenberg. Die endgültige Form fand die Lutherbibel in der nach dem Tod des Verfassers erschienenen Ausgabe von 1546, die alle noch von Luther stammenden Verbesserungen enthielt. Die letzte Ausgabe der Lutherbibel erschien für das NT 1956, für das AT 1964. Der Bibel Luthers, die von den Beschützern des alten Glaubens scharf bekämpft wurde, versuchte man nun katholischerseits Übersetzungen gegenüberzustellen, die deren Fehler und Fälschungen aufdecken sollten. So erschien die Bibelausgabe von JOH. DIETENBERGER (1534, kurz vor der Herausgabe der vollständigen Lutherbibel), die bis 1600 zwanzig Auflagen erlebte und durch fast 200 Jahre im katholischen Volk verbreitet war. Auch Dr. JOH. ECK, der Gegner Luthers, gab eine Übersetzung heraus, die sich weiter Verbreitung erfreute. Dasselbe gilt von der Übersetzung von CASPAR ULENBERG, die 1630 erschien. Aufgeführt werden von Vogel auch die Bibeln, die auf Veranlassung von Reichsfürsten herausgegeben wurden sowie die Benediktinerbibeln des 18. Jh. Es folgen interessante Ausführungen über die Periode der Aufklärung, in der sowohl Übersetzungen kirchlich gesinnter als auch aufklärerischer Kreise herausgegeben wurden. Unter den Ausgaben nach der Aufklärung wird vor allem die Bibel von JOSEPH FRANZ von ALLIOLI genannt, die lange Zeit eine vorherrschende Stellung einnahm. Zahlreich sind die deutschen Übersetzungen der ganzen Bibel, des NT und der Auswahlbibeln, die im Verlauf des 20. Jh. erschienen sind. Sie werden von VOGEL einzeln angeführt und beschrieben. — In einem *Anhang* werden noch die hauptsächlichsten katholischen fremdsprachlichen Übersetzungen und die wichtigsten nicht-katholischen Übersetzungen sowie ökumenische Ausgaben erwähnt. — Das Buch wird abgeschlossen durch einen Überblick über die Entstehung und Tätigkeit des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart, dargeboten von O. KNOCH. — Alles in allem ist das Werk eine unerschöpfliche Fundgrube für alles Wissenswerte über das Bibelverständnis im allgemeinen und über die Überlieferung des Wortes Gottes im deutschen Sprachraum im besonderen. Es erfüllt in unserem Kirchenvolk, das sich seit Jahrzehnten und neuerlich durch die Initiative des zweiten Vatikanischen Konzils wieder mit Interesse auf die Heilige Schrift besinnt, eine wichtige Mission und kann daher nicht warm genug empfohlen werden. Den Verfassern gebührt großer Dank für ihr Gemeinschaftswerk.

Bamberg

Georg Reinwald

Schlette, Heinz Robert: *Aporie und Glaube*. Schriften zur Philosophie und Theologie. Kösel/München 1970; 364 S., DM 58,—

„Es mag klingen, wie es will: dumm, arrogant, leichtfertig — ich sehe mich außerstande zu sagen an welchem Ort zwischen Theologie und Philosophie ich mich befinde“ meint Vf. im Vorwort — leichtfertig? dumm? vielleicht auch ehrlich: denn bei Grenzfragen, um solche handelt es sich ja in den hier aufgeworfenen Fragen trotz unsicherer Grenzlinien doch, weiß man eben nie, wo Anfang, wo Ende wäre. Grenzposten würden alles klären, aber um das Geheimnis wäre es geschehen; alles wäre klar und totlangweilig. — So bleibt das Wagnis, auch bei allen Versuchen sich zu vergewissern.

Solcher offener Vergewisserung gilt der erste, also philosophische Teil des Buches. Philosophie dürfe nicht reine Spekulation bleiben, auch vielleicht ratlos, also aporetisch habe sie politisch zu sein, meint SCHLETTE, weshalb ein Aufsatz

denn auch mit *Aporie der Ethik* überschrieben ist. Dabei wird man allerdings für die grundlegende Aporie fragen müssen, ob es sich nicht eher um eine Aporie rational wissenschaftlichen Denkens als um eine Aporie der Philosophie überhaupt handle. Ob die kritisierte Transzendentalphilosophie nicht doch ahnend mehr erkannte? Kurz, es bleibt zunächst die Frage, ob man wirklich überall schweigen soll, wo WITTGENSTEIN meint, man könne darüber nicht (exakt richtig) sprechen. Damit ist aber auch der Rahmen von SCHLETTEs Arbeiten irgendwie abgesteckt, es geht um Philosophie und Theologie im Anspruch universaler Gesellschaftsbezogenheit und exakt wissenschaftlicher Denkweise: ein Rahmen ebenso notwendig wie begrenzt, weil wie alle echte Reflexion situationsgebunden — eine Tatsache, die aber nie vergessen werden darf.

Was dies alles konkret bedeuten könnte, macht die bisher unveröffentlichte Studie zu *Camus heute* klar, wo auch bemerkt wird (100), daß für eine von christlich-kirchlicher Praxis unabhängige Reflexion dessen Kritik am Christentum gegenstandslos würden. Wie dies näher zu verstehen ist, verdeutlichen die folgenden Beiträge: *Strukturen des Christentums, philosophisch* wie die unter Konstellationen und Entwicklungen zusammengestellten Arbeiten. In je eigener Weise kommt hier das Problem der Säkularisation zur Sprache: weg von einer sakral-metaphysischen Struktur und Kirchlichkeit zu einem Vollzug in Geschichte, die SCHLETTE als Epiphanie des Christlichen versteht, eine Geschichte, in welcher Begegnung vom Indischen und Neuplatonischen (vgl. die Aufsätze zu Plotin und erneut zu Camus — hier müßte in der Quellenangabe No. 19, nicht 17, der *Orient* stehen), ja der Religionen schlechthin über alle Kirchlichkeit hinaus stattfinden müßte. Das Konzept eines umfassenden Heilsverständnisses, wie die beißende Kritik am akuten Mißbrauch (vgl. die Glosse zum Nickneger-Unfug, 200) zeigen, daß „trotz zahlreicher Enttäuschungen, Theologie in sich“, und für SCHLETTE selber, wirklich nicht erledigt ist (10). — Man fragt allerdings, warum er ein „(noch?)“ hinzusetzt: Könnte es eine christliche Theologie ohne jenes „Trotzdem“ geben, das sich am Bestehenden, Ungenügenden und so oft Bösen (das SCHLETTE zutiefst spürt) wund reibt und eben deshalb nicht aufgibt, wie SCHLETTE es für Guardini zitiert (286): „Es ist die bittere Kraft, die das tapfere Herz und den schaffenden Geist zum dauernden Werk befähigt“?

Wir müssen es uns versagen, noch mehr Einzelheiten zu nennen: Die Hinweise genügen, um Wert und Interesse der Sammlung zu erweisen: im ganzen eine persönlich engagierte, scharfsinnige Auseinandersetzung mit dem Unbehagen in der Zeit, im philosophischen Denken, in der theologischen Reflexion, im gesellschaftlichen und kirchlichen Leben. Doch es entsteht die Frage: Sind diese Aporien nicht zu scharf-sinnig, zu fern vom „mediterranen“ Leben des oft zitierten CAMUS, zu analytisch-deutsch, um die Wahrheit zu erleben, selbst wenn diese nie zu denken, zu begreifen ist? — Noch ein Letztes: Eine solche Sammlung hat nicht den Zweck einer Selbstbestätigung für den Verfasser, sie will den Dialog mit andern, mit Suchenden, Nicht-etablierten — für viele derselben dürfte der Preis dieses Buches schlicht prohibiv sein; gibt es da wirklich keinen Ausweg?

Luzern

Franz Furger

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. H. WALDENFELS, 4 Wittlaer, Grenzweg 2 · Prof. Dr. A.-Th. KHOURY, 44 Münster, Königsberger Straße 139 · Dr. Peter ANTES, 78 Freiburg/Br., Belfortstr. 11 · Prof. Dr. A. ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1 · Fr. Dr. Maurus HEINRICHs OFM, St. Anthony Seminary, Tokyo, Setagaya-Ku, Seta 4-16-1, 158 Japan.

2. Dec. 1973

1973

27. AUG. 1974

17. JULI 1975

24. JULI 1978

13. 12. 78

19. JULI 1981

