

besserem Verständnis manchen Details. — Es wäre sehr zu wünschen, daß diese Initiative TÜCHLES andere Forscher anregen würde, die Quellen der Propagandakongregation auch für die eigentliche Missionsgeschichte zu erschließen.

Münster

Josef Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Balchand, Asandas S. J.:** *The Salvific Value of Non-Christian Religions. According to Asian Christian Theologians Writing in Asian-Published Theological Journals, 1965—1970.* East Asian Pastoral Institute/Manila 1973; 81 p.

Zunächst veröffentlicht in *Teaching All Nations* (1973) 1/2, ist die Zusammenfassung der Aussagen asiatischer Theologen, d. h. in Asien geborener oder dort arbeitender Theologen, aus den Jahren 1965—1970 über den Heilswert nichtchristlicher Religionen zur vorliegenden Broschüre verarbeitet worden. Im Vorwort betont FR. X. CLARK die Qualifiziertheit des Autors, der auf den Philippinen als Sohn von Hindu-Eltern geboren wurde und erst später zum katholischen Glauben kam. Nach einleitenden Bemerkungen zur Quellenbenutzung und nach Erklärung der Grundbegriffe behandelt Verf. seine Frage in vier Schritten: 1) Frage nach der Präsenz Gottes und Christi in den nichtchristlichen Religionen, 2) Frage nach Offenbarung, Glaube und Gnade sowie Art, Qualität und Abstufung ihrer Verwirklichung in den Religionen, 3) Frage nach dem Heilswert der Religionen als solcher bzw. im allgemeinen, 4) Frage nach dem speziellen Heilswert der Religionen, nach Qualifizierung und Begrenzung im Vergleich zum Christentum, nach den positiven wie negativen Bewertungen der Religionen aus dem Bereich des Christentums heraus. Zur Materialauswahl ist zu sagen, daß die Beschränkung auf die Artikel aus 17 Zeitschriften — vier aus Indien, drei aus Ceylon, vier aus Japan, drei aus den Philippinen, zwei aus Taiwan, eine aus Singapur — nicht unbedingt glücklich zu nennen ist. Es hat zur Folge, daß die wichtigen Äußerungen führender indischer Theologen wie z. B. SAMARTHA'S oder PANIKKAR'S, die sich in Buchveröffentlichungen finden, übergangen werden. Die Zusammenfassungen der Kapitel zeigen, daß den Maßstab, nach dem gemessen wird, die bedeutenden Positionen modernerer Theologen nach dem 2. Vatikanischen Konzil bilden. Die Argumentationen gehen aus von theologischen Positionen, die religionswissenschaftlichen Daten verraten — wie zumeist auch sonst in der abendländischen Theologie — im Grunde nur insofern ein Interesse, als sie vorgegebene Thesen illustrieren. Das Ergebnis führt abschließend über die referierende Diskussion der bekannten Auseinandersetzung zwischen RAHNER u. a. einerseits und VAN STRAELEN, ELDERS u. a. andererseits nicht hinaus. Die Schlußergebnisse sind denn auch nur in dem Maße relevant, in dem das zugezogene Material es ist. Immerhin lenkt die Veröffentlichung in Asien selbst die Aufmerksamkeit auf ein Thema, das der Theologie noch lange als Aufgabe auferlegt sein dürfte.

H. Waldenfels

**Mercier, Andre (Hrsg.):** *Mystik und Wissenschaftlichkeit* (= Universität Bern, Kulturhistorische Vorlesungen 1970/71) Verlag Herbert Lang & Cie/Bern und Frankfurt/M. 1972; 190 S.

Die vorliegende Publikation enthält 9 von 10 Vorträgen, die an der Universität Bern im Rahmen der gleichnamigen kulturhistorischen Vorlesungsreihe

(WS 1970/71) gehalten wurden. Als Religionswissenschaftler, für den der Begriff „Mystik“ spätestens seit HEILERS grundlegender Analyse (*Das Gebet* 1918, 1969<sup>e</sup>) eine relativ gültige Prägung erhalten hat und als polarer Kontrastbegriff der „Prophetie“ gegenübergestellt wird, ist man erstaunt, welche semantische Bandbreite der Terminus in anderen Bereichen aufweisen kann. Den meisten Beiträgen liegt eine jeweils verschiedene Interpretation der Mystik zugrunde (kleinstes gemeinsames Vielfaches: Identifikation von Subjekt und Objekt, wie immer diese auch näher qualifiziert sein mögen), so daß die Publikation als ganze zweifellos dazu beiträgt, das schon vorhandene Begriffsbabylon zu erweitern.

Der erste, vom Herausgeber ANDRÉ MERCIER stammende philosophische Beitrag ist dem Thema „Mystik und Vernunft“ (9—25) gewidmet. MERCIERS Grundthese ist das menschliche Fundamentalerlebnis der Trennung und die daraus resultierende Einsamkeit. (Vgl. hierzu v. Rezensenten: *Die Einsamkeit*. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. Diss. Bonn 1972. In: *Unters. z. allg. Religionsgeschichte* N.F., 9, Bonn 1974). Den so charakterisierten Menschen bezeichnet MERCIER als „homo inquietus“, „der sein Selbst mit dem All wieder vereinigen (muß)“ (11). MERCIER begreift die Wege, welche zur Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung führen, als Erkenntnisvorgänge (12), wobei er grundsätzlich zwei Gattungen unterscheidet: Vernunft (sie wirkt trennend, unterscheidend) und Mystik (sie wirkt verbindend zwischen Subjekt und Umwelt bzw. All). Aufgrund weiterer Differenzierungen gelangt MERCIER zur Erkenntnis-Quadriga: Wissenschaft, Kunst, Moral und Mystik (19), wobei Mystik und Vernunft nicht als einander ausschließende kognitive Methoden begriffen werden. Vielmehr ist Mystik „die — einzig mögliche — Alternative der Vernunft“, nämlich in Gestalt der Kontemplation (13).

Der zweite, von dem Theologen und Religionshistoriker E. ZBINDEN stammende Beitrag, handelt von „Mystik in den Religionen“ (27—46). Konzis und sachlich zuverlässig werden die wichtigsten religionsgeschichtlichen Daten zusammengetragen, wobei die Dichotomie von Mystik und Prophetie zugrunde liegt. Über die sog. „primitive Mystik“ im Sinne ELIADES und HEILERS (z. B. im Schamanismus) läßt sich allerdings streiten. In der beigegebenen Bibliographie sind nicht immer die neuesten Auflagen angegeben (RGG 2. und 3. Aufl.?). Außerdem ist R. OTTOS komparatistische Studie *West-Östliche Mystik* 1971 in 3. Aufl. herausgekommen, usw. Dies alles trübt jedoch in keiner Weise den guten Gesamteindruck des Vortrages, der gegenüber manchen anderen Beiträgen den Vorteil hat, sprachlich und sachlich präzise zu sein.

Den größten Tiefgang verrät das Referat des Psychotherapeuten HANS SCHNEIDER: „Der Mensch in der Begegnung“ (47—62). SCHNEIDER vertritt die Ansicht, daß Mystik nichts ausschließlich Religiöses ist; dies zu glauben sei eine „Anmaßung der Theologie gleich welcher Observanz“ (47). Mystische Qualitäten tun sich durchaus in der menschlichen Begegnung auf (durch die Sprache als Vehikel). Aufschlußreich ist besonders die „Genese der Begegnung“ (56), die bereits mit der präverbalen Phase (Säugling und Mutter bilden eine „Dias“) beginnt und als sog. „Urvertrauen“ (ERIK H. ERIKSON) um das erste Lebensjahr in Erscheinung tritt. Fehlendes „Urvertrauen“ (d. h. mangelnde quantitative und qualitative Affektzufuhr) kann zur psychischen Fehlentwicklung des Heranwachsenden führen: Kontaktarmut, Depression, gesteigertes Mißtrauen usw. Experimentelle Belege aus der Zoologie (57) bezeugen in erschreckender Weise die Tatsache schizophrener und autistischer Haltungen. SCHNEIDERS Resümee

lautet: „Auf eine völlig rätselhafte Weise muß demnach durch die Mutter in der frühesten Jugend dem Jungtier etwas übermittelt werden, damit es später als reifes Tier zu einem normalen Sexualverhalten fähig ist“ (57). Der vergleichende Religionswissenschaftler entdeckt in den Ausführungen SCHNEIDERS überraschende Parallelen zu seinem Arbeitsgebiet; denn, was SCHNEIDER als mystisches Element der zwischenmenschlichen Begegnung anspricht, hat Rezensent in seiner Analyse der Einsamkeit als „korrelatives Angst-Sehnsuchtserlebnis“ bezeichnet. In der Religionsgeschichte gibt es interessante Belege, die das Stadium der heilvollen Anfangsverbundenheit mit dem Numinosen in bildhaften Wendungen ausdrücken. So finden wir z. B. die ‚Dias‘ von Vater-Sohn (*Lk* 15), das Motiv der Gotteskindschaft bzw. den Topos vom Wiederfinden der „spendenden Mutter“ (LAOTSE). SCHNEIDERS Urteil kann daher die volle Zustimmung des Religionswissenschaftlers finden: „Jede spätere Begegnung versucht, diese ursprüngliche Erfahrung (sc. das „Urvertrauen“ der Mutter-Kind-Beziehung) zu wiederholen und gewinnt dadurch einen mystischen Gehalt, doch trägt sie auch die unbewußte Erinnerung an jene verlorene Unio und ineins damit den Unterton der Sehnsucht, der Heimatlosigkeit, der Nichtigkeit“ (61). — Die folgenden Beiträge handeln vom mystischen Element in der Kunst. MARIA BINDSCHEDLER befaßt sich mit „Dichtung und Mystik“ (63—80), wobei sie am Hohenlied und am mittelalterlichen „Granum sinapis“ (Senfkorn) bis hinauf zu NELLY SACHS eingehend die mystische Symbolsprache auf ihren Gehalt untersucht. In ihrem Aufsatz „Mystik des Lichts in der Kunst des Abendlandes“ (81—106) weist ELLEN J. BEER auf den mystisch-visionären Aspekt der Lichterfahrung hin.

Die beiden folgenden Referate setzen sich unter naturwissenschaftlichen Aspekten mit dem Phänomen der Mystik auseinander. VICTOR GORGÉ behandelt „Das mystische Element in den Naturwissenschaften“ (107—126). Er zeigt zwei Möglichkeiten auf, „in das Innere der Natur einzudringen“ (111). Neben der pseudowissenschaftlichen Methode (Hermetik, Kabbala, Alchimie usw.) gibt es den pythagoreischen Weg (114f), dessen Besonderheit darin besteht, „daß hier eine Identität zwischen dem uns total Fremden, dem Weltall, und einem andern, dem denkenden Menschen Zugehörigen, nämlich Zahl und Harmonie, postuliert wird...“ (116)

CARL MÜLLER bestimmt das Verhältnis von „Mystik und Medizin“ (127 bis 143). Er unterscheidet drei historisch gewordene Richtungen der medizinischen Wissenschaft: die irrationale Medizin, die empirische Heilkunde und schließlich die rationale Schulmedizin. Waren in den ersten beiden Typen Mystizismus, Aber- und Volksglauben eng miteinander verbunden, so wurde in der wissenschaftlich-rationalen Schulmedizin „Mystik ... zum Inbegriff aller Unwissenschaftlichkeit“ (136). Gegenüber einem mechanistischen Menschenbild betont MÜLLER jedoch, daß der Mensch „auch aus Geist und Seele“ (137) bestehe. Während die wissenschaftliche Medizin ohne Metaphysik möglich sei (141), könne der gute Arzt „nur in der Ganzheitsschau bestehen“ (ebd.), d. h. nur unter Berücksichtigung der metaphysischen Dimension („zweite Wirklichkeit“, ebd.).

Vorletzter Beitrag ist der französische Aufsatz von FERNAND BRUNNER „Portrait de quelques mystiques“ (145—169), der Biographie und mystisches Erleben einiger neuzeitlicher Mystiker (RAMAKRISHNA, PÈRE CHARLES DE FOUCAULD, AHMAD AL-ALAWI) aufzeigt.

Dem Schlußreferat von H. WALTHER-BÜEL „Mystik und Wissenschaftlichkeit“ (171—190) oblag die Aufgabe, eine Synthese der Vorlesungsreihe zu versuchen. Nach einer summarischen Skizzierung der vorausgegangenen Beiträge

folgen „Bemerkungen zum Zeitgeist“ (174—184), die den Strukturwandel der modernen Industriegesellschaft (Schwächung der Familienbande, Materialismus, Drogensüchtigkeit und Alkoholismus usw.) bedenken. Im dritten Teil der Ausführungen geht es um die Frage, ob „Wissenschaftlichkeit ganz von Mystischem befreit, gewissermaßen ‚gereinigt‘ werden kann“ (184). Hinsichtlich des Erkenntnisprozesses stellt H. WALTHER-BÜEL fest, daß es neben dem objektiven ein subjektiv-intuitives Erkennen gibt (185), welches aufgrund mystischer Momente schöpferisch wirkt. Anhand klinischer Befunde (außersinnliche Visionen und Träume von Sterbenden, 187ff) lassen sich „mystische Vollzüge und Symbole“ (187) beobachten.

Mönchengladbach

Udo Tworuschka

**Mertens, Heinrich A.:** *Religionen in Ost und West* (= Topos-Taschenbuch, Bd. 6) Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz und Patmos-Verlag/Düsseldorf 1972; 221 S., DM 6.80

Dieses Buch will die Religionen: Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Judentum, Christentum und Islam durch die Wahl eines allen Religionen möglichst gerecht werdenden Darstellungsschemas besprechen. Im Anschluß an diese Abhandlungen finden sich zur Ergänzung und zum besseren Verständnis ein „Kleines Fremdwortlexikon“ sowie Literatur zum Thema des Buches. Die von MERTENS gewählte Form erleichtert gerade dem ungeübten oder nicht fachspezifisch ausgebildeten Leser die Lektüre zweifellos; jeder der genannten Religionen wird ein Kapitel gewidmet, das sich in formal gleiche Abschnitte teilt: zunächst die *Vorgeschichte*, dann *Leben und Lehre des Stifters*, Schilderung von *Leben und Lehre der Urgemeinde*, schließlich die *Grundzüge der Religion*; sodann die *Ausbreitung*, die *Differenzierungen*, die *heutigen Veränderungen* und endlich das *Verhältnis der Religionen zu anderen Religionen*. An diesem vorbildlichen Aufbau sind zumal die Abschnitte über die Urgemeinde wie auch die beiden zuletzt genannten Teile hervorzuheben, weil sie in zusammenfassenden Darstellungen dieser Art oftmals vernachlässigt werden. — Leider vermag der Inhalt der so gut gewählten Form nicht zu entsprechen. Diese Beurteilung ist nur durch sorgfältige Lektüre zu begründen, wofür die zuerst behandelten Religionen Hinduismus und Buddhismus Beispiel sein sollen. In den jeweiligen Einleitungen zu diesen Religionen zeigen sich bereits deutlich die Unschärfen, wenn MERTENS — ohne weitere Begründung — die begriffliche Unterscheidung von Religion und Philosophie gebraucht (S. 9, vgl. S. 30), allein durch den dürftigen Hinweis ergänzt, daß „aus dem philosophischen Urbuddhismus durch das Hinzukommen kultischer Elemente später eine Religion wurde“ (S. 30). Dieses Reden findet in den weiteren Einleitungen, vor allem derjenigen zum Christentum (S. 136), seine verfängliche Fortsetzung, so daß das Versprechen, „Religion mit Religion vergleichen zu können“ (S. 7), ohne eine einzige Bestimmung dessen, was MERTENS denn überhaupt unter „Religion“ verstehen will, eingelöst werden soll. Kann man hier noch von einer — wenn auch schwerwiegenden — Unterlassung sprechen, so finden sich schon bei der Exposition des Hinduismus Formulierungen, die nicht nur an der Eigeninterpretation des Hinduismus weit vorbeigehen, sondern Pauschalurteilen neue Nahrung geben: „Eine Weltreligion kann man den Hinduismus nicht nennen. Er enthält so typisch ostasiatische Elemente, die ihn zur Übertragung in andere Kulturen nicht sehr geeignet machen“ (S. 9). Die folgende Interpretation, nach der der Reformhinduismus „religiöse Formen vorgelegt hat,