

Übrigens ist gerade *Das Göttliche Leben* ein Werk AUROBINDOS, das nicht nur wissenschaftliche Aufmerksamkeit verdient; es ist nicht von ungefähr, daß R. C. ZAEHNER (*Evolution in Religion, A Study in Sri Aurobindo* and Pierre Teilhard de Chardin, Oxford 1971) diesen Inder mit TEILHARD vergleicht, und zwar aufgrund des hier besprochenen Werkes.

Man kann *Die Synthese des Yoga* sehen als eine auf den Menschen zentrierte psycho-somatologische Beschreibung des allumfassenden Prozesses der Weltentwicklung; *Das Göttliche Leben* beschreibt den metaphysischen, erkenntnistheoretischen Aspekt dieses Prozesses. Nur, daß für einen Inder die konkrete Erfahrung eine unumgängliche Rolle in seiner Philosophie spielt. AUROBINDO sagt sogar: *The Life Divine is not philosophy but fact. It contains what I have realised and seen*“, und „Supermind is not to be philosophised about, it is to be lived“ (*Evening Talks* I, S. 274).

Der erste Band der auf 3 Bände geplanten Übersetzung des *Life Divine* enthält das erste Buch des Werkes mit der Überschrift: „Die allgegenwärtige Wirklichkeit und das Universum“. Es ist im Vergleich mit den noch zu Veröffentlichung stehenden Bänden eine Art Bestandsaufnahme oder Beschreibung des jetzigen Zustands von Kosmos und Mensch. Die anderen Bände werden das Erkenntnisproblem (Bd. 2) und dessen Lösung (Bd. 3) behandeln. Nun hat AUROBINDO seine Arbeit nicht genau eingeteilt; *Das Göttliche Leben* ist eine Zusammenfügung von vielen in Fortsetzung geschriebenen Zeitschriftenartikeln. So ist es kennzeichnend für den Stil AUROBINDOS, daß beinahe auf jeder Seite, ja manchmal sogar in den einzelnen breitschweifigen Sätzen, all seine Ansichten explizit oder implizit wiederzufinden sind. Schon Kapitel I formuliert im ersten Satz mittels einer Art rethorischer Frage eine Art Gottesbeweis; im unablässigen Streben des Menschen offenbart sich eine Urweisheit, und deren älteste Formulierung verspricht auch ihre letzte zu sein: Gott, Licht, Freiheit, Unsterblichkeit (13). Die ganze Lehre AUROBINDOS und zugleich der Antrieb des unablässigen Strebens spricht aus dem Satz: „Wenn es wahr ist, daß Geist in Materie involviert und sichtbare Natur insgeheim Gott ist, dann ist es für den Menschen auf Erden das erhabenste und legitime Ziel, in sich selbst das Göttliche zu offenbaren und Gott im Innern und nach außen hin zu verwirklichen“ (16). Am Ende des I. Kapitels spricht AUROBINDO von einem höheren Licht erleuchteter Intuition als von dem „wahrscheinlich nächsthöhere(n) Zustand eines Bewußtseins, demgegenüber das Mental nur eine Vorform und Verschleierung darstellt. Der Pfad unserer fortschreitenden Selbst-Ausweitung in jenen höchsten Zustand, der am Ende der Ruheplatz der Menschheit ist, mag durch die Herrlichkeiten dieses Lichtes hindurchführen“ (17). So zeigt schon Kapitel I *in nuce* das ganze Werk und gibt zu erkennen, daß es AUROBINDO um die Vergeistlichung der Materie (vgl. TEILHARD) geht, um die Evolution des Menschen in seiner Welt.

Damit bietet AUROBINDO einen Gesamtblick auf die Zukunft, der besonders verführerisch ist und es verdient, in breiteren Kreisen als nur denen der Religionswissenschaftler besprochen zu werden. Gerade dafür leistet die deutsche Übersetzung einen hervorragenden Dienst.

Bochum

*Alphons van Dijk*

**Sartorius, Joachim:** *Staat und Kirchen im francophonen Schwarzafrika und auf Madagaskar* (= Jus Ecclesiasticum, Band 19). München 1973; 220 S.

Diese Untersuchung der religionsrechtlichen Entwicklung im francophonen Schwarzafrika und auf Madagaskar beschreibt zunächst die Anfänge und die Fortentwicklung der französischen Religionspolitik (Teil I: Die religionsrechtliche Entwicklung in der Kolonialzeit, 29—94). Vf. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß in den genannten Gebieten das Verhältnis des Staates zu den Kultusgemeinschaften zwar von der in Frankreich nach harten Auseinandersetzungen in einer Zeit des Antiklerikalismus eingeführten Trennung von Kirche und Staat beherrscht wurde, daß die Grundsätze dieses Trennungssystems des Mutterlands aber nicht ohne weiteres Anwendung gefunden haben. Als wichtigste Gründe nennt er die völkerrechtlichen Verträge von Berlin (1885) und Brüssel (1890), die Convention von St. Germain-en-Laye und den Versailler Vertrag (1919) sowie das nach einer Periode des Mißtrauens und der Feindseligkeit (1905—1920) vorwiegende pragmatische Vorgehen der französischen Behörden in diesen Kolonien.

In einem zweiten Teil (Die religionsrechtliche Entwicklung während der *Union Française*, 1946—1958: 95—108) werden die Änderungen in der religionsrechtlichen Lage sowie die Haltung der Kirchen und der messianischen Bewegungen gegenüber den politischen Unabhängigkeitstendenzen skizziert. Dieser Teil gipfelt in der Schlußfolgerung, daß der Vatikan eine allgemeine Solidarisierung mit den Unabhängigkeitsbewegungen betrieben habe und daß Paris darin „einen weiteren Verrat des Vatikans“ erblickt habe (102—103).

Der dritte Teil (Die religionsrechtliche Entwicklung in den unabhängigen francophonen Staaten, 109—199) behandelt den Grundsatz der *laïcité* im Verfassungsrecht dieser Staaten, die Staatsaufsicht und die kirchliche Autonomie sowie das kirchliche Privatschulwesen. Vf. stellt fest, daß außer in den „extrem kirchenfeindlichen Republiken Guinea und Kongo-Brazzaville“ (194) sowie in der Islamischen Republik Mauretanien das erst in Ansätzen steckende religionsrechtliche System von Frankreich entliehen ist, daß jedoch weitgehend auf die Übernahme radikaler Trennungsbestimmungen verzichtet wurde. Ausschlaggebend dafür sei gewesen: der Primat der Politik vor der Ideologie und das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein. Die vorgenommene Trennung lasse sich nicht Ignorierung und noch weniger Diskriminierung nennen, sondern sie sei gekennzeichnet „durch beiderseitig unabhängige Autonomie“, durch Annäherung und rege, ja partnerschaftliche Zusammenarbeit in weltlichen Bereichen (199).

Das Verdienst dieser Arbeit liegt vor allem in der vorurteilsfreien, sauberen Unterscheidung zwischen Laizismus und Laizität als Bestimmungsmerkmal des religionsrechtlichen Verhältnisses sowie in der durchgängigen Nachzeichnung dieser Entwicklung vom Laizismus zur Laizität in Frankreich und seinen Kolonien sowie den daraus hervorgegangenen unabhängigen Staaten Schwarzafrikas. Dies ist vorher noch nicht geleistet worden. Dabei hat sich der letzte Teil notgedrungen als besonders schwierig erwiesen, weil der Mangel an politischer Kontinuität in Staaten, die unter einer Militärregierung stehen, eine solche Untersuchung erschwerte oder unmöglich macht. Daran schließt sich die generelle Frage an, ob es überhaupt möglich und sinnvoll ist, die „religionsrechtliche Entwicklung“ in jungen unabhängigen Staaten Schwarzafrikas zu untersuchen, da rechtliche und vor allem verfassungsrechtliche Fixierungen und Entwicklungen in diesen Gesellschaften einen völlig anderen Stellenwert haben als in europäischen Gesellschaften. — Kritische Anmerkungen betreffen in demselben Denkansatz die Interpretation bestimmter Entscheidungen afrikanischer Politiker: von „partieller Mißachtung der Verfassung“ (177) oder von einem „flagranten Widerspruch der in der guinesischen Verfassung garantierten Religionsfreiheit“ (178) zu sprechen,

erscheint in diesem Zusammenhang als dem Staats- und Rechtsverständnis afrikanischer Politiker unangemessen. Ebenso: Wenn von einer „ganz persönlichen Aversion... gegen die irdische Erscheinungsform der christlichen Religion“ (156) oder von einer Attacke nicht gegen „die Religion als solche, sondern (gegen) die Kirche als ihre sichtbare Erscheinungsform“ (158) gesprochen wird, so liegt hier ein fundamentales Unverständnis der postkolonialen Situation vor: Was an der Kirche abgelehnt wird, ist in erster Linie das europäische Element, das eine Permanenz des europäischen Einflusses darstellt.

Zu bedauern ist ferner, daß in der Darstellung auf Hinweise zur parallelen Entwicklung im anglophonen Afrika verzichtet wurde, wodurch der Weg zu einer korrekten Deutung der Entwicklungen in der unmittelbaren Nachkriegszeit verbaut wurde. In dem damit angesprochenen 2. Kapitel sind mehrere Fehlinterpretationen zu beklagen. So wird etwa gesagt, die katholische Kirche habe offen die Autonomiebewegungen unterstützt, schon 1955 die kirchliche Lokalautonomie errichtet und „erstmalig... in den Jahren nach 1955 afrikanische Bischöfe geweiht“ (100), weil sie „sich ihrer ‚exotischen‘ missionarischen Aufgaben entledigen (wollte), um ihre Aktion auf eine mehr technische Assistenz zu reduzieren, die dem Entwicklungsstand des afrikanischen Kontinents am ehesten entsprach“ (100). Hätte der Autor gewußt, daß schon 1939 der erste afrikanische Bischof in Uganda geweiht wurde, daß die kirchliche Hierarchie in Britisch-Westafrika schon im Jahre 1950, in Südafrika im Jahre 1951 und in Britisch-Ostafrika im Jahre 1953 errichtet worden ist, wäre diese Fehldeutung nicht erfolgt. — Auch der vermeintlichen Konfrontationspolitik des Vatikans gegenüber der französischen Regierung liegen Mißverständnisses zugrunde: Der Vatikan hat prinzipiell fast immer *Delegierte* ausländischer Nationalität ernannt; diese sind aber sehr wohl von den erwähnten *Bischöfen* zu unterscheiden, die in der Regel die Nationalität der Kolonialmacht trugen.

Zuletzt ist eine Serie von kleineren Unkorrektheiten zu bedauern: der Erzbischof von Conakry heißt nicht Tchidombo, sondern TCHIDIMBO (156 u. 220); der erwähnte Gouverneur heißt nicht Clorel, sondern CLOZEL (81 und 220); Mgr. ZOUNGRANA ist nicht Erzbischof von Niger (Niger ist ein Staat, nicht eine Stadt), sondern von Ouagadougou (126); FOULBERT YOLOU ist nicht ehemaliger Abt, sondern ehemaliger Priester (133 und 156). — Trotz dieser kritischen Anmerkungen erscheint diese Untersuchung wertvoll, vor allem wegen der Aufarbeitung der kolonialgeschichtlichen Epoche zum zweiten Weltkrieg.

Berlin

Leonhard Harding

**Mitterhöfer, Jakob:** *Thema Mission.* Ist Glaubensverbreitung noch zeitgemäß? Verlag Herder/Wien 1974; 182 S.

In der Reihe „*Thematische Verkündigung*“ erschienen, bietet das vorliegende Paperback eine Handreichung für den Praktiker, der in den Gemeinden den Missionsgedanken verbreiten und die Bereitschaft zur Unterstützung der Mission wecken soll. Es enthält daher im zweiten Teil (119—182) zahlreiche „praktische Modelle“ für die Gestaltung der Eucharistiefeier, für die Predigt, für Gebet und Meditation, für die Bildungsarbeit und für die „Öffentlichkeitsarbeit“ (d. h. Schaukasten, Flugblätter, Pfarrbrief, Pfarrbibliothek usw.). Die einzelnen Modelle werden kurz skizziert, teilweise mit Gebetstexten, Dialogen u. ä. versehen. Durch Verweise wird das Auffinden der entsprechenden Abschnitte im theoretischen (theologischen) Teil erleichtert. („Eine gute Theorie ist auch in diesem Fall die beste Anleitung für die Praxis.“ 121)