

Briefe berufen“ (82 f.). Diese Kritik hört man sehr oft. Trotzdem ist sie mir – angesichts der Texte, die sich bei Teilhard finden – reichlich unverständlich. Ist es denn verfehlt, wenn Teilhard auch das Kreuz von seinen beiden Hauptgesichtspunkten her zu sehen versucht: vom auferstandenen Christus her (bzw. von der Einheit Kreuz–Auferstehung) einerseits und von einer im Menschen konvergenten, evolutiven Welt her andererseits. Das Kreuz wird so das „schöpferische, aber mühevoll Symbol einer Menschheit, die zu Christus, der sie anzieht, aufsteigt“ (Vortrag, 10. 12. 1930). Christus ist der, „der strukturell in sich selbst und für uns den Widerstand der Materie gegen den geistigen Aufstieg überwindet . . . Der vollständige und endgültige Sinn der Erlösung ist nicht mehr nur sühnen, sondern hindurchgehen und siegen“ (Euvres, X, 104). Wenn man Teilhards Auffassung von der kosmischen Bedeutung des Leides ernstnimmt, versteht man auch folgende Aussage: „Selbst vom irdischen Standpunkt aus ist der gekreuzigte Jesus, wenn er ganz erfaßt wird, kein Ausgestoßener oder Besiegter. Er ist im Gegenteil der, der die Last trägt und den universonellen Fortschritt immer höher zu Gott führt“ (Energie Humaine, 65 f.). „Ein Kreuz, das zugleich Zeichen des Wachstums und des Loskaufs geworden ist, ist das einzige, womit von nun an die Welt sich bezeichnen kann“ (Introduction au christianisme, inédit, 1944). Es gibt noch eine große Anzahl von Texten, die das Kreuz von verschiedenen Seiten beleuchten (schöpferische Macht des Kreuzestodes, Wiederherstellung und Neuschaffung, höchstes Ziel, das wir erreichen, wenn wir über uns hinauswachsen; Überschreiten eines kritischen Punktes, Zeichen des Wachstums durch das Leid, Weg der menschlichen Anstrengung, die auf übernatürliche Art ausgerichtet und verlängert wird; Zeichen des Widerspruchs und Prinzip der Auslese unter den Menschen, Aufforderung zum Gehorsam und Unterwerfung unter das Gesetz des Lebens, liebevolle Annahme des Todes).

Einige weitere wesentliche Problemkreise, die besprochen werden müßten, müssen wir zurückstellen bis zum Erscheinen des 2. Bandes, den wir mit Spannung erwarten. Wir dürfen ohne Übertreibung sagen: D. hat uns in der Teilhard-Interpretation etwas zu sagen!

A d. H a a s, S. J.

Widengren, Geo, *Religionsphänomenologie* (De Gruyter Lehrbuch). 8^o (XV u. 684 S.) Berlin 1969, de Gruyter. 38.– DM.

„Die Religionsphänomenologie will die verschiedenen Erscheinungen der Religion klassifizieren, d. h. sie will die Religion so schildern, wie sie in ihren wechselnden Lebensäußerungen erscheint. Die Religionsphänomenologie ist also die Wissenschaft von den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion. Sie ist hingegen keine Wissenschaft von den historisch gegebenen verschiedenen Lebensformen der Religion“ (1). So behandelt das vorliegende Werk als wesentliche Züge der Religion: die Auffassung von Gott und dem Göttlichen, Mythos, Ritus mit Beichte, Buße, Gebet, Opfer und Kultplatz; weiter den Menschen als Subjekt der Religion; das sakrale Königtum; Tod und Eschatologie; ferner Mystik, Heiliges Wort und Heilige Schrift, schließlich das Individuum und die Gruppe. Dazu kommt noch ein Kapitel über die gnostische Einstellung, womit W. durch sein Sonderfach, iranische Religionsgeschichte, besonders vertraut ist. Ein reichhaltiges Material ist in dem Buch zusammengetragen und verständlich dargestellt.

Mit Recht vertritt W. die Ansicht, „daß Religion nicht etwas ist, das entwicklungs-geschichtlich erklärt werden könne, sondern eine gegebene Tatsache, die auf einer bestimmten Einstellung zum Dasein beruht, das nämlich von einer Macht abhängig ist, die über das Schicksal des Menschen herrscht“ (18). Es ist seine Überzeugung, „daß der Gottesglaube das innerste Wesen der Religion ausmacht“ (3). Religion kann nicht aus etwas abgeleitet werden, was vorreligiös ist. Also nicht aus Magie; es ist klar, „daß Religion und Magie als zwei diametral entgegengesetzte psychische Reaktionen nebeneinander bestehen“ (8). Ebenso wenig geht sie aus unpersönlichen Kräften wie Mana hervor; solche kennt der archaische Mensch überhaupt nicht. „So können wir sagen, daß *Mana* eine von persönlichen Wesen ausgehende ungewöhnliche Kraft ist – an sich weder religiös noch magisch –, die sich in der Fähigkeit dieser persönlichen Wesen äußert, etwas Aufsehenerregendes auszuführen“ (13). Vielmehr läßt sich bei so gut wie allen schriftlosen und Kulturvölkern ein Gottesglaube nachweisen. „Im Mittelpunkt der Religion steht der Gottesglaube“ (44), der Glaube an persönliche

Mächte, die auf das Schicksal des Menschen bestimmenden Einfluß haben. Kennzeichnend für eine Unzahl historisch gegebener Religionen ist der Glaube an einen Hochgott, der meist als Himmelsgott erscheint. Aus ihm entsteht der Polytheismus durch Abspaltung und Verselbständigung von einzelnen seiner Eigenschaften oder Funktionen; gefördert wird er durch den Zusammenschluß verschiedener Gruppen zu einem politischen Gebilde, in dessen Religion jede Gruppe ihre besondere Gestalt einbringt. Zu solchen Mächten gehören natürlich alle die, von denen die Fruchtbarkeit von Acker und Herde wie das Ergehen von Sippe und Stamm unmittelbar abhängig erscheint. W. betont aber, daß z. B. in den Muttergottheiten nicht nur der Bezug zur Fruchtbarkeit wichtig ist, sondern auch warme mütterliche Liebe. „Anscheinend werden wir zu dem Verhältnis zurückgeführt, daß das Geschlecht der Gottheit von verhältnismäßig geringerer Bedeutung für ihr Wesen ist, als man hätte vermuten können“ (88). Pantheismus entsteht aus der Auffassung, daß die Welt aus der Gottheit geboren wurde und ihren Leib darstellt, wo offenbar der Mensch das Vorbild ist, wie auch in manchen Religionen das Universum als ein großer Mensch vorgestellt wird. Beim Verhältnis der Hochgötter zum Bösen wäre wohl klarer zwischen dem physischen Übel und dem sittlich Bösen zu unterscheiden gewesen; daß Gott der Urheber des ersten ist, macht an sich keine Schwierigkeit; zu einem ausgesprochenen Dualismus eines guten und eines bösen Prinzips, der aber selten ist, führt eher das Problem des sittlich Bösen.

Echter Mythos und Ritus stehen zueinander in einem wesentlichen Bezug; der Mythos begründet und erklärt den Ritus, und dieser stellt den Mythos dar; „aber was für den Glauben wirklich bedeutsam ist, das hat mit Gott und den Göttern und ihren Handlungen zu tun, mögen diese Handlungen nun mythisch sein oder nicht“ (208); alles übrige hat für den Glauben nur wenig Bedeutung. Das Opfer läßt sich nicht allzu abstrakt als *do-ut-des*-Verhältnis auffassen, außer vielleicht in der brahmanischen Opferspekulation. „Das eigentliche Wesen der Gabe liegt darin, daß sie eine enge Beziehung zwischen Geber und Empfänger schafft. . . Darum verlangt auch der Geber vom Empfänger gleichsam ein Gegengeschenk zu erhalten, als Zeichen dafür, daß jener die Gaben des anderen aus vollem Herzen akzeptiert“ (285). Bezweifeln kann man, daß der Sündenbock Azazel in Israel, wie 295 gesagt wird, ein Opfer bedeutet; ihm wird ja gerade die Sünde als das Gottwidrige aufgeladen, und sie soll von ihm in die Wüste weggetragen werden und dort zugrunde gehen; im Gesamt des Ritus bedeutet er also eher eine Reinigung, die das Volk zum Opfern fähig macht. Ähnlich werden am Jahresende in manchen Religionen die Sünden und Vergehen des sterbenden Jahres weggeschafft, damit das neue Jahr in voller Kraft beginnen könne; was stirbt, ist das vergangene Jahr, was aufersteht, das neue; das wäre oft eine bessere Erklärung als das Ritual vom „leidenden und gedemütigten wie dem siegenden Gott“ (295).

Über die Mystik als erlebte Vereinigung mit Gott (517) sagt W.: „Die große Grenzlinie in der Welt der Religion verläuft deutlich zwischen denen, die das Universum nur für eine Entwicklung aus Gottes eigenem Ich ansehen, und denen, für die Gott der über die Welt erhabene Schöpfer ist. Die Mystik repräsentiert in diesem Falle keine besondere Linie, sie stellt vielmehr einen Brennpunkt für diese entgegengesetzten Tendenzen dar“ (545); m. a. W.: ob man die mystische Erfahrung als Aufgehen der menschlichen Person in der pantheistisch gedachten Gottheit oder als erfahrene Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott versteht, das entscheidet nicht diese Erfahrung selbst, sondern die ihr vorausgehende religiöse Überzeugung. Man kann allerdings hinzufügen, daß zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf eine so einmalige, unvergleichliche und enge Beziehung besteht, daß auch die Gemeinschaftsmystik leicht zu Ausdrücken greift, die nach einer Identitätsmystik klingen, zumal alle Bilder außer dem der zwischenmenschlichen Gemeinschaft unmittelbar Einheit nur als Verschmelzung ausdrücken können.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Werk zu begrüßen ist. Es zeichnet sich aus durch ein großes Verständnis der Religion, ihrer Eigenständigkeit und Bedeutung als eines Wesenszugs des Menschen, der nicht aus anderem abgeleitet werden kann. Auch hat W. sich bemüht, die Gefahren und Nachteile zu vermeiden oder wenigstens abzuschwächen, die mit einer solchen Religionsphänomenologie verbunden sind. Da ist zuerst zu nennen, daß jede Religion als letzte Stellungnahme des Menschen zur Gesamtwirklichkeit ein Ganzes bildet, von dem der Sinn des einzelnen bestimmt

wird. Nun aber werden hier die Erscheinungsformen nach ihrer äußeren Ähnlichkeit zusammengestellt, woraus sich leicht der Eindruck ergibt, als sei der Sinn überall der gleiche und damit auch alle Religionen im Grunde nicht sehr verschieden. W. selbst macht dagegen darauf aufmerksam: wenn ein Ritus von einer Religion in eine andere übernommen wird, so kann der Sinn der gleichen Handlung wechseln bei äußerlich gleicher Form (210). In der Religion ist ja das Wahrnehmbare Symbol für unsichtbare Wirklichkeiten; das gleiche Bild kann durch Betonung verschiedener Züge auf verschiedene Seiten solcher Wirklichkeiten hinweisen. Eine weitere Gefahr ist die, daß Ähnlichkeit ohne weiteres als geschichtliche Abhängigkeit verstanden wird. Es wäre darum gut gewesen, wenn noch mehr Religionen, die zu denen des Abendlandes in keinem geschichtlichen Bezug stehen, zu Worte gekommen wären. Schließlich stehen in einer Phänomenologie wichtige und weniger wichtige Phänomene nebeneinander, und der Rangunterschied, der nicht in allen Religionen der gleiche ist, wird abgeschwächt. Auch kann der Blick zu leicht am Äußeren haftenbleiben. Darum müssen geschichtliche Darstellungen die Phänomenologie ergänzen.

August Brunner, S. J.

Schneider, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. 2. Gr. 8^o (VIII u. 1180 S.) München 1969, Beck.

Zwei Jahre nach Erscheinen des 1. Bandes (vgl. ThPh 43 [1968] 589–592) liegt nun auch der zweite, abschließende Band der „Kulturgeschichte des Hellenismus“ vor, durch seine 117seitige Literaturübersicht und das 76seitige Register noch umfangreicher als der erste. War jener durch seine Beschränkung auf Voraussetzungen, Grundlagen und räumliche Ausdehnung des Hellenismus trotz der Fülle des gesammelten Materials noch stärker durch die Diskussion kontroverser Theorien charakterisiert, so bietet sich dieser zweite Band fast ausschließlich als breitgefächertes Sachbuch dar. – Das Werk gliedert sich wiederum in drei Kapitel, deren letztes auf nur wenigen Seiten Zusammenfassung und Ausblick auf die Weiterentwicklung des Behandelten gibt: IV. Die Kultur des hellenistischen Alltags (3–221); V. Die objektiven Ausprägungen der hellenistischen Kultur (225–959); VI. Phasen der hellenistischen Kultur (963–988).

Selbst wenn unsere abendländische Kultur nicht in ihren Grundlagen und tausend Einzelzügen auf hellenistischen Tragpfeilern aufruhte; selbst wenn man nicht seit dem Beginn der Renaissance bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts immer wieder hätte „klassisch sein (wollen) und gar nicht wußte, daß man hellenistisch war“ (988), so würde eines dieses kulturgeschichtliche Lesebuch als äußerst lebendiger Anschauungsunterricht einer in sich geschlossenen Epoche bis zur letzten Seite faszinieren.

So behandelt der IV. Teil Wohnung, Kleidung und Tischkultur, Berufsstände und soziale Schichtungen. Nicht selten vergißt man, eine geschichtliche Abhandlung zu lesen, denn unwillkürlich steigen Parallelen zu Gegenwartsproblemen im griechischen und außergriechischen Raum auf. Wer denkt nicht an die regelmäßigen Fortsetzungsberichte der Boulevardpresse, wenn man liest: „Um 175 ehrte man auf der Akropolis einen Kaufmann, der der Stadt Athen Spekulationsgewinne in Getreide und Öl ermöglicht hatte, die keinesfalls einwandfrei waren, und der Notleidende in jeder Weise ausgenützt hatte“ (107)? – Es werden uns dann Feste, Freizeit, Sport, Spiel und Reise in detailliert-unterhaltender Darstellung nahegebracht, während das Kapitel über den Tod eine besondere Verdichtung erfährt: hier zeigt sich wieder deutlich die Ambivalenz der hellenistischen Kultur, ihr Kontrastreichtum in seiner Schärfe, aber auch seinem scheinbar leicht gefundenen Ausgleich. Immerhin ist auch das düstere „Memento quia pulvis“ des Aschermittwochs hellenistischen Ursprungs (220).

Der V. Teil ist geistesgeschichtlich besonders ertragreich. In dem Absatz über Buchwesen, Bühne, Dichtung findet sich jedoch ein Urteil, das mir zu sehr kategorisch vereinfachend zu sein scheint. „Lykophron (von Chalkis) war der *Erfinder* des apokalyptischen Stiles; dieser Stil stammt nicht aus dem Orient, sondern der altgriechischen Auffassung getreu, daß der Gott in dunklen Worten zu Weisen spricht, steht er in Zusammenhang mit der ältesten Orakelpoesie: Lykophron gebraucht ihn zum erstenmal zur Darstellung einer genialen Apokalypse, und von ihm haben alle späteren orphischen, jüdischen und christlichen Apokalypsen das meiste gelernt“ (297 f.). Ausgerechnet für diese weitreichende Behauptung fehlt jeglicher Beleg. Es fragt sich