

rische Forschung gewandelten Gestalt (260–271) und die ‚Marienverehrung‘ in ihrer religionsgeschichtlichen Verwurzelung (272–279) in ein solches Licht, daß sie sich als ‚primäre Gegebenheiten‘ neu zeigen können. – W. hat dem vorliegenden Band den Titel „Zwischen Zeit und Ewigkeit“ gegeben und damit je ein Element aus seinen beiden vorausgegangenen Aufsatzsammlungen „Auf der Spur des Ewigen“ und „Zeit und Geheimnis“ (vgl. ThPh 51 [1976] 458 f.) miteinander verknüpft. Der Titel mag deshalb „einen Abschluß anzeigen“ (5), und zwar – wie Rez. hinzufügen darf – einen wahrhaft krönenden Abschluß, weil darin der Gedankengang immer wieder zu jenem Ursprung zurückfindet, der abschließt, indem er den Blick für das Ganze eröffnet. – (Störende Druckfehler: S. 128, Z. 5: „Mauer“ statt „Maurer“; S. 176, Z. 14: „um“ statt „zum“; außerdem falsche Zeichensetzungen: S. 27, Z. 7; S. 28, Z. 14; S. 33, Z. 28. S. 60, n. 8 wird der Titel von J. Habermas doppelt angegeben). K. W. HÄLBIG

OFFENBARUNG ALS HEILSERFAHRUNG IM CHRISTENTUM, HINDUISMUS UND BUDDHISMUS. Hrsg. von Walter Strolz und Shizuteru Ueda (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene 8). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 235 S.

Die Beiträge dieses Buches gehen nach den Worten der Hrsg. (7) zurück auf das im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf stattgefundene Religionsgespräch vom 9. bis 12. September 1981. Es handelt sich dabei um eine „interreligiöse Begegnung“, die sich die und der Frage nach der „Offenbarung als Heilserfahrung“ stellte. Anders als das Wiener wissenschaftliche Symposium vom 25. bis 28. Februar 1981, das unter der Thematik „Epiphanie des Heils. Zur Korrelation von Transzendenzerfahrung und Heilserfahrung in indischer und abendländischer Theologie“ stand (mit bewußt sachbezogenem und auf hohem fachlichem Niveau), hatte diese „interreligiöse Begegnung“ eine andere Zielsetzung. So geben bereits zu Beginn die theologischen Beiträge den Ton an. Programmatisch und richtungsgebend für ein „partnerschaftliches Gespräch“ der christlichen Theologie „mit den großen Religionen Asiens“ (7) sind wiederum die fundamentaltheologischen Ausführungen von *H. Waldenfels*: „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen“ (13–32). Drei „schwerwiegende Rückfragen“ (17) erhebt W. gegen die „Konzentration des Offenbarungsverständnisses“, die er an drei Beispielen neuzeitlich-christlicher Theologie (R.-M. Garrigou-Lagrange; K. Barth und P. Eicher) aufzeigt und welche sich darin verdichtet, daß „Offenbarung“ zur grundlegenden und abgrenzenden Kategorie christlichen Glaubens und seiner Theologie geworden“ (13) und auf dieses neuzeitlich, bloß-theologische und begründend-unterscheidende Verständnis eingengt worden ist. Mit den gestellten Fragen und einem eigenen Antwortversuch darauf will W. „zugleich Türen wieder öffnen, die sich unter dem Eindruck eines zugespitzten Offenbarungsverständnisses in gefährlicher Weise zu schließen drohen, zumal sie auf ihre Weise die Frage nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums ins Spiel bringen“ (17). Der II. Beitrag von *P. Hünermann* behandelt „Die geschichtskritische und kreative Bedeutung des christlichen Kultus“ (33–54). H. weist in seinen Ausführungen zu den „Phasen christlichen Kultus“ (40 ff.) nach, daß von Anfang an der „christliche Kult ... eine unerhörte kritische und kreative Potenz“ (41) zeigt, die „in den ersten drei Jahrhunderten zu einer wahrhaften Kulturrevolution“ führte. Die einzelnen Etappen „in der Ausbildung des christlichen Kultus“ bis heute „zeigen deutlich eine Geschichte von Gestalten der Freiheit, die vermittelt ist durch den Prozeß christlichen Kultes selbst: eine Geschichte, in der die Selbstmitteilung Gottes zu je tieferem Verständnis des gläubigen Selbstseins der Menschen führt“ (52). Seinen Beitrag (III.) „Christlicher Schöpfungsglaube als Heilserfahrung“ will *J. Schmid* als „These“ verstanden wissen (55–74). Im „Zusammenhang von Glaube und Erfahrung“ sind „Schöpfung und Heil ... aufeinander unbedingt verwiesen“; darin ist die „gesuchte Vermittlung“ zu finden. Diese wird dann in den Ausführungen zum „Schöpfungsglauben im Alten Testament“ und über die „Heilserfahrung im Neuen Testament“ veranschaulicht.

„Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeitoffnung“ untersucht *H. Bürkle* (IV: 75–96). Neben dem, was sich christliche Theolo-

gie und die Lehre hinduistischer und buddhistischer Heilswege an gemeinsamen Anliegen (neu) erschließen und verdeutlichen können, stellt B. auch das Unterscheidende heraus. So „erinnern die indischen Heilswege ... deutlich daran, daß auch des Christen Glauben aus der Entdeckung eines göttlichen Geheimnisses lebt“ (78), ohne daß dabei übersehen wird, daß die Religionen „ihren jeweils eigenen Sinn- und Deutungsgrund“ haben, „der weder relativiert noch harmonisiert werden kann“ (82). Die Ausführungen B.s verdienen es, daß man ihnen im einzelnen folgt, auch wenn die Ergebnisse hier nicht weiter dargelegt werden können. Hervorgehoben sei lediglich noch, daß B. nicht nur „Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeithoffnung“ beleuchtet, sondern auch an die Adresse christlicher Theologie kritische Bemerkungen richtet (so z. B. über die Christologie und Eschatologie sowie über die Bestimmung der jeweiligen Kosmologie durch die Soteriologie), um eine „nicht mehr gerechtfertigte ‚Schmalspur-Theologie‘“ (77) zu überwinden, die sich einem „metaphysischen Seinsgrund“ zu entziehen sucht. Im Lichte der christlichen Endzeithoffnung lassen sich auch die „Degenerationsformen christlichen Glaubensverständnisses“ erkennen, denn „wo die Endzeiterwartung nicht mehr den universalen Rahmen abzugeben vermag, erheben zeitbedingte und ideologisch vorprogrammierte gesellschaftspolitische Horizonte ihren Anspruch auf letzte Gültigkeit auch für die Hoffnung der Christen“ (92); und „schließlich ist das Grundthema ‚Leiden‘ in der Begegnung zwischen heutigem Christentum und Buddhismus eine Warnung vor einer einseitigen *theologia gloriae*“ (95). Der V. Beitrag „Zur Eigenart des Bhagavadgītā-Theismus von Fr. X. D'Sa (97–126) bietet eine aufschlußreiche, textorientierte Einführung in die Bhagavadgītā und versucht die *Eigenart* des Gītā-Theismus und Gītā-Weltbildes zu erhellen auch im Vergleich mit christlich-biblischem Gottesglauben. Die Gītā-Zitate ab S. 107 müßten noch einmal überprüft werden, da mehrere Belegstellen falsch angegeben sind. Außerdem sind zu korrigieren: die eigenartige Schreibweise „stylisiert“ (mehrfach ab 119) statt richtig: „stilisiert“ und „Menschwerdung“ (120) statt „Menschwerdung“. „Cultic Acts in Hinduism“ (127–144) untersucht und erörtert K. Mitra in seinem VI. Beitrag. Im Anschluß an R. Panikkar versucht M. eine „Brückenbildung“ zwischen Christentum, Buddhismus und Hinduismus vom Standpunkt des Hinduismus aus. Der Artikel bildet ein erhellendes Beispiel für jenen „unbegrenzten ‚Inklusivismus‘“, der nach P. Hacker das Wesen des Hinduismus kennzeichnet (vgl. dazu die Beschreibung von H. Bürkle 76f.). Die Darlegungen über die vielfältigen hinduistischen (Opfer-)Riten ist erhellend auch bezüglich der Unterscheidung der vedischen und tantrischen Tradition(en). Problematisch ist jedoch die *formale* Gleichschaltung von „Opfer“ im Hinduismus, Christentum und Buddhismus unter der allen gemeinsamen Intention der „Entsagung“ („This common intentionality is renunciation“, 128). Christliches „Opfer“ ist eben in seiner Intention und Begründung doch etwas anderes als bloß der „Verzicht“ des Opfernden, denn dieser „Verzicht“ ist nur erst ermöglicht durch das eine und „einfürallemale“ (vgl. das *eph' hapax* des Hebr.-Briefes) Opfer Jesu Christi für *alle*. Die inhaltliche Bestimmung des christlichen Opfers und Opferbegriffes *unterscheidet* sich daher wesentlich von einem Opfer im hinduistischen Sinne und entzieht sich daher auch einer formalen Gleichschaltung dem Begriff nach. Ein Vergleich wäre nur sinnvoll, wenn den durchgeführten detaillierten Beschreibungen hinduistischer Opfer-Praktiken (aus der vedischen und tantrischen Tradition) eine ebenso detaillierte Darstellung und Analyse buddhistischer und christlicher Tradition(en) gegenübergestellt würde. Allein der Hinweis auf formale Gemeinsamkeiten besagt noch nichts; es fehlt der sachliche *Aufweis*. So markiert der Beitrag von M. auch deutlich die Grenzen eines interreligiösen Dialogs, wenn und weil zu wenig *in der Sache differenziert* wird.

„Die Gotteserfahrung in der yogischen Meditation“ (VII: 145–166) wird dargestellt von G. Oberhammer auf der Grundlage der sāmkyistischen Yoga-Sūtren des Patañjali (ca. 200 n. Chr.). Nach den Vorbemerkungen zur Hermeneutik der Texte von Patañjali stellt O. Fest, „daß es keine meditative Mystik gibt, deren Erfahrung nicht grundsätzlich aus einer ganz bestimmten Glaubenstradition kommt. Mystik ist keine Alternative zu einem Glauben, sondern eine sehr spezifische Frucht des religiösen Glaubens“ (147). O. gelingt es, die Grundbegriffe der Yoga-Sūtren des Patañjali klar

zu erschließen und darin auch die Antwort auf die spezifische Gotteserfahrung und -vorstellung des Patañjali zu geben (vgl. 163). „Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās“ (VIII: 167–185) führt T. Vetter den Leser und verbindet dabei seine Gedanken ausdrücklich mit seinem Vortrag auf dem weiter oben schon erwähnten Wiener Symposium (169). In einer subtilen Textanalyse macht V. das Anliegen und die Methode Nāgārjunas (ca. 250 n. Chr.) deutlich und gelangt zu einer überzeugenden Korrektur der herkömmlichen Auffassung des buddhistischen Person-Begriffes und des Buddhismus-Verständnisses insgesamt, nämlich darin, daß „an einem bestimmten Punkt ... der Mensch nicht reduziert ist auf das Zusammenspiel bloß endlicher Faktoren“ (182). Hier ließe sich „der Begriff der Offenbarung insofern an den Buddhismus herantragen, als ein Subjekt von Heilserfahrung und ein Hörer der Heilslehre zumindest *nicht* in der Weise undenkbar ist wie bei der ausdrücklichen Leugnung eines Selbst“ (182f., Hervorh. v. Rez.). Der IX. Beitrag: „Liberation‘ in the Theravada Buddhist Tradition“ (186–208) von M. Palihawadana weist zunächst hin auf die erstaunliche und auswuchernde Vielfalt von Begriffen für „Befreiung“ („the proliferation of terms for ‚liberation‘“, 186) in den buddhistischen Pali-Texten. P.s Untersuchung von verschiedenen Texten läuft darauf hinaus nachzuweisen, daß sich alle diese vielfältigen Bedeutungsnuancen treffen in den *samādhi*-Meditationen und schließlich in *samādhi* selbst, der höchsten Stufe der Versenkung (als Ziel der Meditation), worin der Zustand des „Aufhörens“ („cessation“) aller Zerstreuung zu finden ist. *Samādhi* ist also das „Sprungbrett“ („springboard“, 208, Anm. 84) in den „zustandslosen Zustand der Versenkung“; im *samādhi* ist dann der Verstand (Geist) nicht „gefangen in dem Bild von der ‚Wirklichkeit‘“ (204), sondern, befreit davon, ist er hellwach, in tiefer Ruhe, offen für eine gänzlich andere (= neue) Weise des Kontakts mit der Wirklichkeit“ (204; Übers. v. Rez.).

Mit dem X. Beitrag: „Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis“ (209–234) von Sh. Ueda wird dieser Band abgeschlossen (es folgen dann lediglich noch „Autorenhinweise“). Von drei Gesichtspunkten („Orten“) her [1. im Bild des „selbst-losen Selbst“, d. h. des Greises und des Jungen als der „Identität mit sich und Negation der Identität mit sich in gegenseitiger Zusammengehörigkeit“ (212); 2. wiederum im Bild einer dreifachen Übung: Za-zen; Samu und Angya; San-zen, d. h. der Zen-Übung im Stillsitzen, im Dienst-Tun verbunden mit der Wanderung in der Natur und in der Begegnung mit dem Anderen (meistens mit dem Zen-Meister); 3. der Dialog, das Gespräch] d. h. also von dem Gesichtspunkt des „Schweigens und Schweigenlernens“ (Za-zen), des „Hörenlernens“ (Samu und Angya) und des „Sprechenlernens“ (San-zen) aus nähert sich U. dem Phänomen des „Erwachens“, in dem „der Zen-Buddhismus ‚Offenbarung‘ von der objektiven Seite und ‚Heilserfahrung‘ von der subjektiven Seite in sich zusammenfaßt“ (218). U., durch seine Studien über Meister Eckhart und seine gründliche Kenntnis des Denkens von M. Heidegger mit westlicher Philosophie bestens vertraut, kann sowohl in seiner Terminologie wie auch in der Denkbewegung seiner Ausführungen diese ‚Herkunft‘ nicht verleugnen. Dem nicht mit dieser Denkwelt vertrauten Leser werden diese „Artikulationen“ zum „Urwort-Ereignis“ zunächst schwer zugänglich sein. Aufschlußreich sind indes U.s abschließende Bemerkungen zur „nicht-theologischen Theologie des Zen-Buddhismus“ (233), wie sie der japanische Philosoph Kitarō Nishida (1870–1945), „ein führender Philosoph und Denker des modernen Japan“ (234), vertritt. –

Das Gesprächsklima als Ursprungsort ist den einzelnen Beiträgen durchgehend noch anzumerken. Die Aussagen sind jeweils immer im Blick auf die Gesprächspartner aus den repräsentierten Religionen formuliert als Anfrage, Vergleichspunkt oder These. Im Kontext von „Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum und in den fernöstlichen Religionen“ konnten die „tiefgreifenden Unterschiede“ bei manchen Gemeinsamkeiten „im Blick auf religiöse Urerfahrungen“ und deren Deutung in einigen Beiträgen offen zur Sprache kommen. Noch zu wenig bewußt thematisiert und entsprechend dann (auch selbstkritisch) problematisiert war der zunächst unausgesprochen-selbstverständliche Konsens dieser „interreligiösen Begegnung“, nämlich die Annahme, daß der Mensch als Mensch ausgerichtet ist auf eine – wie auch immer verstandene oder nicht mehr verstehbare – transzendente Wirklichkeit. Spätestens bei

einer Thematisierung und eingehenden Problematisierung dieses einmal so vorausgesetzten und angenommenen Konsenses würden sich die Geister dann noch einmal und deutlicher scheiden und möglicherweise sogar noch besser verstehen lernen, worauf es ja in diesem interreligiösen Dialog immer wieder ankommt. –

Die Aufmachung des Buches selbst ist im Druck nicht sehr sorgfältig. Auf die Mängel in dem Beitrag von Fr. X. D'Sa (zum Beispiel) wurde schon hingewiesen. Außerdem sei wenigstens noch erwähnt, daß das Pascal-Zitat auf S. 145 richtig wäre, wenn es dort heißen würde: „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi“ [„oder :] „Dieu ...“. Ein Namen- und Sachregister würde die Erschließung der größtenteils hervorragenden Beiträge erheblich fördern.

H. J. REPPLINGER S. J.

TORWESTEN, HANS, *Sind wir nur einmal auf Erden?* Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens. Mit einem Nachwort von *Norbert Klaes*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 206 S.

Die in den letzten Jahren dichter und provokanter gewordene Konfrontation mit religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen aus dem asiatischen Raum verleiht der Studie von T. eine unbestreitbare Aktualität. Dies um so mehr, als die Fachvertreter abendländisch-christlicher Theologie (zumindest im deutschsprachigen Raum) das Diskussionsangebot „Wiedergeburt und/oder Auferstehung“ bisher kaum aufgegriffen haben. – T. liegt es nun nicht daran, den ausstehenden Dialog mit wissenschaftlicher Systematik zu führen. Als einem „Vedantin“ (106) und „Sympathisant der Reinkarnationslehre“ (11) liegt ihm primär daran, dem westlichen Christen diese Doktrin als eine von mehreren Möglichkeiten vorzustellen und vielleicht einige Vorurteile und Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen (11); auch will er keine „Beweise“ für diese Lehre erbringen, sondern sich in bewußtem Verzicht auf Vollständigkeit der „Kunst der Improvisation“ (14) überlassen. – Sein Durchgang gliedert sich dennoch recht systematisch: Kap. I „Reinkarnation und Christlicher Glaube“ (17–96) versucht in 20 (!) Abschnitten die Positionen und Argumente in ein erstes Zueinander zu bringen; Kap. II „Eine Zwischenbetrachtung über die Hölle“ (97–126); Kap. III „Probleme der Wiederverkörperungslehre“ (127–151); Kap. IV „Auferstehung und Verklärung“ (152–181). – Die Darlegung T.s, soweit sie sich ausdrücklich mit Inhalten christlicher Theologie auseinandersetzen (wobei ihm die katholische Theologie noch der adäquatere Gesprächspartner zu sein scheint), sind auf weite Strecken eine Kritik des Werkes von A. Rosenberg (*Die Seelenreise, Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären*, Olten 1952), dem er, wie auch Klaes bemerkt, wohl eine zu große theologische Bedeutung beimißt. Insgesamt erscheint T.s Auswahl an Kronzeugen christlicher Theologie (bei aller Berücksichtigung des Improvisatorischen) wenig repräsentativ bzw. aktuell; vor allem ältere Beiträge zur Eschatologie von P. Althaus, M. Schmaus und R. Guardini werden wiederholt angeführt. – Die (nicht unbedingt nachteilige) un-akademische Auseinandersetzung mit dem Thema – T. ist freier Schriftsteller und Maler und verbrachte mehrere Jahre im Ramakrishna-Vedanta-Zentrum in London – macht es zugegebenermaßen schwierig, eine Kritik auf gleicher Ebene anzusetzen. – Doch bleibt festzuhalten, daß aufgrund von variierender und undeutlicher Begrifflichkeit (Seele, Geist, Person etc.) eine nur unzureichende Klarheit der Darlegung erreicht wird. – Das Nachwort (183) von N. Klaes (Prof. für Fundamentaltheologie, vergleichende Religionswissenschaft und Konfessionskunde in Paderborn) stellt hier eine hilfreiche Ergänzung dar. K. erläutert einige religionsgeschichtliche Hintergründe der neohinduistischen Position von T., der wesentlich von der „vedantischen Atman- und Reinkarnationslehre“ (146) ausgeht. Da in dem angezielten Dialog nicht irgendeine Einzelfrage zur Diskussion steht, sondern vielmehr eine alternative „Gesamtsicht von Gott und Welt auf dem Spiel steht“ (186), nennt K. einige zentrale erkenntnistheoretische Prämissen des je anderen Denkweges, skizziert eine erste Kritik an der Reinkarnationslehre aus dogmatischer Sicht und verweist auf weiterhin offene Fragen: das zugrundeliegende Verhältnis von Sprache und Realität, das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt, das Verhältnis der