

nach (92–111). Natürlich hängt hier die Entscheidung auch davon ab, wie man sich vorher zur Personalität Gottes gestellt hat. Aber darüber hinaus kann auch noch auf andere Aspekte verwiesen werden. Ausgehend von der Formel, der (christliche) Glaube sei die Hohlform für das Da-sein der Herrschaft Gottes (W. Kasper) will W. die Leerwerdung, welche in der buddhistischen Meditation geschehen soll, als Gebet verstanden wissen. Und er zieht für den Buddhismus die Schlußfolgerung, „daß ein wahres Gebet als Lob, Dank und Bitte solange nicht auszuschließen ist, als das Mysterium selbst nicht eigenmächtig beseitigt und damit der Zugang für Gott, der dem Menschen entgegenkommt, wo er sich radikal losläßt, versperrt ist“ (111). – Der Autor hat ein kenntnisreiches und sorgfältig gearbeitetes Buch geschrieben. Es zeigt indes zugleich, daß wir noch kaum über das hinaus gekommen sind, was das Vat II in NA n. 2 vom Buddhismus gesagt hat. Und es könnte auch für die sog. Praktiker als Warnung dienen, in ihren Meditationszentren nicht allzu sorglos die Unterscheidungen zwischen Buddhismus und Christentum einzuebnen. R. SEBOTT S. J.

OFFENBARUNG IM JÜDISCHEN UND CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS. Hrsg. Jakob J. Petuchowski, Walter Strolz (Quaestiones disputatae 92). Freiburg/Br.: Herder 1981. X/264 S.

Was heißt es, wenn wir sagen: Gott hat sich geoffenbart, er offenbart sich, es gibt Offenbarung in Geschichte, Gegenwart und Zukunft? Diesen Fragen stellen sich 10 Autoren aus jüdischer und christlicher (katholischer und protestantischer) Sicht. Informativ und materialreich sind die Beiträge V–VIII, die religionsphilosophische Grundpositionen wiedergeben. Das Verständnis von Offenbarung bei Maimonides (*Kogan*), Spinoza (*Eicher*), S. R. Hirsch, S. Hirsch, Geiger (*Meyer*) und Rosenzweig (*Strolz*) wird dargestellt und problematisiert. Daran schließt sich an ein Beitrag über die Wandlung des katholischen Verständnisses durch das Vatikanische Konzil: Offenbarung ist nicht Mitteilung einer Lehre, sondern Selbstmitteilung Gottes (*Seckler*). Den Abschluß bildet „Perspektiven eines messianischen Christusglaubens“ (*Kraus*): in Kritik am hellenistischen Dogma (Christologie und Trinität) gelte es, in einer messianischen Geschichte Gottes mit der Welt Jesus als dem Christus nicht als „Substanzgegenwart“, sondern als der „Geist-Präsenz Gottes“ zu begegnen. Die Beiträge I–IV sind grundsätzlicher Art. Jüdisches Verständnis in (I) biblischer Zeit (*Talmon*), (II) rabbinischer Interpretation (*Petuchowski*), (III) christliches Verständnis jüdischer Sicht (*Rendtorff*) und (IV) innerchristliche Kritik an der Überbetonung verschiedener Zeitaspekte, auch im Neuen Testament (*Wiederkehr*) sind kontroverstheologisch orientiert. – In einer Zusammenschau der nicht religionsphilosophischen Beiträge (I–IV. X) fällt auf, daß von jüdischer Seite durchgängig die Vorordnung und Einzigartigkeit des Pentateuchs (vgl. auch V. VII) betont wird, während von christlicher Seite der Vernachlässigung oder sogar Umkehrung dieser Zuordnung von Mose und Propheten in christlicher Exegese keine Beachtung geschenkt wird. Von jüdischer Seite würde ich mir wünschen, daß deutlicher der christliche Vorwurf des Partikularismus zurückgewiesen würde. Es gab nie ein Judentum, das sich anders als universalistisch verstanden hätte, etwa nach dem Verständnis, daß das Judentum die Priesterschaft unter den Völkern ist (vgl. Ex 19, 5f.). Letztlich wird am Begriff der Offenbarung aber die Frage christlicherseits verhandelt, was das NT ist. Behauptet es die Substitution Israels durch die Heidenkirche oder enthält es eine „Zwei-Wege-Lehre“, in der unter (meist stillschweigender) Anerkennung des Sinai-Bundes die einmalige Rolle Jesu, des Christus, für beide, Juden und Erwählte aus den Heiden verkündet wird? W. FENEBERG S. J.

STAFFNER, HANS, S. J. *The Significance of Jesus Christ in Asia*. Anand (India): Gujarat Sahitya Prakash 1985. XVII/264 S.

Dieses mit einem empfehlenden Vorwort des Bischofs von Puna versehene Werk behandelt die Inkulturation des Christentums in Indien und in Asien überhaupt. Die Bedeutung, die Christus für die Hochkulturen Asiens hat, blieb aus verschiedenen Gründen, denen der Vf. hier nachgeht, lange im Dunkeln. Dabei ist es offensichtlich,

daß die asiatischen Kulturen, der Hinduismus, der Buddhismus und der Konfuzianismus, die Seele und das Verlangen der asiatischen Völker zum Ausdruck bringen, die in Christus ihre tiefste Erfüllung finden. Christ zu werden bedeutet daher für diese Völker keinen Verzicht auf ihre eigene Kultur und das Beste ihrer eigenen Religion.

Daß sich dies so verhält, zeigt St. vor allem an Beispielen aus dem Hinduismus, wird aber von ihm wegen der gleichen Problemlage auch auf den Buddhismus und den Konfuzianismus angewandt. Bei den Hindus, die sich in den vergangenen zwei Jhh. näher mit Christus beschäftigt haben, unterscheidet St. drei Gruppen. Die erste, zu der u. a. Mahatma Gandhi zählt, ließ sich von der Soziallehre Christi inspirieren, aber ohne persönliche Hingabe an Christus selbst. Die zweite fühlte sich zur Person Christi hingezogen und wandte ihm ihr Innerstes zu, sah sich aber außerstande, Glied einer der westlichen, ihrer Kultur fremden Kirchen zu werden. Die dritte Gruppe waren Hindus, die Christen wurden, aber betonten, daß sie völkisch und kulturell Hindus geblieben waren. Die von St. vorgenommenen Textanalysen zeigen, daß der Glaube an Christus und die asiatischen Religionen sich nicht einfachhin gegenseitig ausschließen. Der Hinduismus ist keine einheitliche Weltanschauung, sondern umfaßt verschiedenste Richtungen: Vielgötterei und Eingottglauben, Materialismus und Spiritualismus, Monismus der Advaitas und Liebeshingabe der Bhaktas. Durch all das hindurch geht eine religiöse Tendenz von den Upanishaden über die Bhagavad Gita zur Bhaktibewegung. Das Denken führt, wie die Texte zeigen, von der Entdeckung „des Einen, das kein Zweites hat“ zum unbewegten Brahman, von diesem zum höchsten Herrn, der über dem Brahman ist. Die liebende Einigung mit ihm, der in allen Dingen und doch über ihnen ist, wird nur durch Gottes Allmacht der Gnade bewirkt. Das Verlangen nach dieser Einigung öffnet das Herz für die frohe Botschaft Christi. Der Hindu, der diesen Weg gegangen ist und Christ wurde, schließt dann alles in der Hindutradition aus, was Christus widerspricht, insbesondere die Vielgötterei. Die in den poetisch schönen Mythen vorkommenden Wesen werden als Engel oder Teufel verstanden, ggf. auch als Symbole göttlicher Eigenschaften, wie z. B. die Göttin Sarasvati als Weisheit Gottes. Die Kasten müssen nicht als soziale Gruppen mit verschiedenen Rechten und Fürsorgepflichten aufgegeben werden, sondern bloß das an ihnen, was, insbesondere den Kastenlosen gegenüber, zur Menschenverachtung geführt hat. Dazu gehört die Lehre von der Seelenwanderung, die mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar ist. Der absolute Monismus eines Vivekananda ist keineswegs kennzeichnend für den echten Hinduismus. In die Bhagavad Gita wird er zu Unrecht hineingelesen. In Indien finden sich auch die Parsis, deren theistische Religion auf Zoroaster (Zarathustra) zurückgeht. Sie betont die Macht des Bösen. Die ursprünglichen Dokumente lassen den bösen Geist jedoch nicht von Natur aus böse sein, sondern durch Wahl. – In anderer Weise ist auch der Buddhismus, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, ein Weg zu Christus. Buddha hat nichts über Gott gelehrt, vor allem nicht sich selbst als Gott oder Ziel einer religiösen Hingabe hingestellt. Sein Anliegen ist ganz praktischer Natur. Menschen, die ganz der Lust, dem Besitz, der äußeren Welt und ihren selbstischen Begierden hingegeben sind, sind für Höheres unzugänglich. Wie können solche Menschen dazu gebracht werden, daß sie sich einem Anderen, Höheren und Beständigen öffnen? Buddhas Lehre ist dazu geeignet. Der gierige Mensch ist im Tiefsten mit seinem Dasein unzufrieden. Das ist der Sinn des Wortes „Alles ist Leiden“. Es ist der Zustand, in dem heute oft junge Leute sagen: Alles ist sinnlos! Indem sie das sagen, zeigen sie, daß sie darunter leiden. Hier setzt Buddha an. Es ist die erste edle Wahrheit. Der Mensch darf sie nicht fliehen. Er muß sie sich ganz vor Augen führen. Als zweite Wahrheit muß nach Buddha der Grund der Unzufriedenheit aufgezeigt werden. Dieser ist nicht außer uns, sondern in uns selbst zu suchen: Es ist die maßlose Gier, die sich selbst zum Zentrum von allem macht. Daraus folgt als dritte Wahrheit, daß diese Gier völlig verschwinden muß, daß ich mich selbst als Zentrum dieser Gier ganz aufgeben muß. Wie aber ist das möglich? Hier setzt die vierte Wahrheit ein, der achtfache Pfad mit seinen Geboten, die zwar nichts über Gott sagen, aber die sittlichen Hindernisse, die sich seiner Erkenntnis in den Weg stellen, beseitigen. Was Buddha sagt, läßt sich in die christliche Religion integrieren. Über den in Hinterindien weit verbreiteten Buddhismus des Mahayana schweigt St. – Analoges, was zu Buddha gesagt wurde, gilt nach St. auch

von Konfuzius, der keine Religion, sondern eine Ethik lehrt. In den Ahnen sieht er keine Götter, legt aber Wert auf die Dankbarkeit gegen sie.

Was den Menschen Asiens, die Christus begegneten, die Annahme des Christentums schwer gemacht hat, ist nach deren Zeugnis nicht Christus und seine Lehre selbst gewesen, sondern die westliche Tracht, in der ihnen das Christentum dargeboten wurde. Es war die Verbindung von christlicher Mission und politischer Macht, die sie abstieß; das Bestreben, aus den Bekehrten Europäer zu machen, die alle Kultur, aus der sie bisher gelebt hatten, verdammen mußten. Das führte dazu, daß das Christentum fast nur von denen angenommen wurde, die ihrer Unbildung wegen von ihrer eigenen Kultur kaum geprägt waren. Hinderlich war der östlichen Mentalität ferner die Vielfalt der christlichen Kirchen und Sekten, die sich gegenseitig bekämpften und verdammten, was die Botschaft von der Liebe Gottes verdunkelte. – St. schildert den Schaden, den der Ritenstreit für die Annahme des Christentums in China mit sich brachte. In Indien ist es heute so, daß ein Hindu, der sich taufen läßt, aus der Hindugemeinschaft, obwohl sie keine besondere Religion ist, ausgeschlossen wird, was ihn erbnunfähig macht gegenüber seinen Hindu-Verwandten und die Ausbreitung des Christentums nicht wenig erschwert. – Wie können wir, fragt St. weiter, heute den Asiaten das wahre Gesicht Christi zeigen? Zunächst indem wir darauf hinweisen, daß Jesus selbst ein Asiate war; daß seine Botschaft, die er zuerst einer asiatisch geformten Gesellschaft brachte, von ihm für die ganze Welt bestimmt ist. Konvertiten müssen also nicht aus ihrer kulturellen Gemeinschaft herausgerissen werden. Das Evangelium muß als die frohe Botschaft von der allumfassenden Liebe verkündet werden, die Ernst damit macht, daß Gott schon immer im Menschen ist, der das Gute und das Heil sucht, daß Christus uns die von Sünde und Schuld befreiende Liebeseinigung mit Gott bringt. Die Stunde ist gekommen, da wir Christen gemäß der Lehre des II. Vatikanischen Konzils unsere Haltung gegenüber den anderen Religionen ändern, den Dialog mit ihnen suchen müssen, in Anerkennung dessen, was in ihnen an geistlichen Schätzen vorhanden ist, so daß die christliche Religion, bei Vermeidung dessen, was unvertretbar ist, wie Vielgötterei oder Kasten-Benachteiligung, auch in einem asiatischen Kulturgewand auftreten kann.

Das Buch St.s konkretisiert mit seinen Textanalysen die oft nur abstrakt geführte Diskussion über die Inkulturation des christlichen Glaubens in dankenswerter Weise. Lesenswert dürfte es auch für die pastorale Betreuung derjenigen sein, die aus Begeisterung für die indische Denkweise und für östliche Meditation versucht sind, sich vom Christentum abzuwenden.

W. BRUGGER S.J.

ANTISERI, DARIO, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede* (Giornale di teologia 123). Brescia: Queriniana 1980. 164 S.

Die Auseinandersetzung zwischen Kritischem Rationalismus und Glauben ist in der Bundesrepublik an die Namen Hans Albert (krit. Rat.) auf der einen und Gerhard Ebeling, Hans Küng u. a. auf der anderen Seite geknüpft. In Italien dagegen hat sich offenbar nur Dario Antiseri mit diesem Problem beschäftigt. Auch anders als in Deutschland, wo es mehr um methodologische Probleme der Theologie geht, bildet bei A. das Problem der Metaphysik den Reflexionsrahmen seiner Überlegungen. – Über den Nutzen der Metaphysik wurde in der neueren Philosophie schon oft und hartnäckig gestritten. Vor allem die moderne Wissenschaftstheorie Wiener und angelsächsischer Prägung hielt sie für ganz entbehrlich und siedelte sie in der Nähe der Religion an. Und letztere wurde nahezu mit dem Aberglauben identifiziert, den die moderne Wissenschaft überwinden hilft. Mit all diesen Vorstellungen räumt das vorliegende Büchlein auf, indem es eine sehr bemerkenswerte These aufstellt und auf rund 160 Seiten in einer überraschend klaren und verständlichen Sprache diskutiert: „Warum die Metaphysik für die Wissenschaft notwendig und für den Glauben schädlich ist“. – Das klingt im ersten Augenblick frivol und ziemlich befremdlich sowohl für Theologen wie auch für radikale Vertreter der modernen Wissenschaftstheorie. Man darf jedoch dabei nicht aus dem Auge verlieren, aus welchem kulturellen und philosophischen Milieu der Autor kommt. A., Jahrgang 1940, ist einer der jüngsten und bekanntesten Vertreter des Kritischen Rationalismus Karl Poppers in Italien. Er studierte Wissenschaftstheo-