

eine Konsequenz philosophischen Denkens. „Damit gerät die Philosophie in die merkwürdige Situation, daß sie in der Frage nach den Anfangsmomenten unseres Seins oder des Absoluten sich selbst als der Religion zugehöriges Phänomen erkennen muß“ (164). Religion bleibt freilich der Philosophie vorgegeben. Sie kann durch Philosophie nicht hervorgebracht werden. Die Funktion der Philosophie wird in einer Interpretation von Platons „Euthyphron“ und Anselms „Proslogion“ bestimmt als Explikation einer stets vorgegebenen Religiosität (81 ff.). Für solche am konkreten Material arbeitenden Abschnitte wie auch für den phänomenologisch ausgerichteten über die Bedeutung der Hochkulturen für den religiösen Universalismus (56 ff.) ist der Leser dankbar, da die Sprache des Buches im ganzen recht theoretisch und abstrakt bleibt. Eine „Einführung“ ist das Buch weniger für den Laien. Es ist eine Einführung für den bereits vorgebildeten Leser in ein interessantes philosophisch-religionsphilosophisches Programm.

J. SCHMIDT S. J.

SEHNSUCHT NACH DEM URSPRUNG. ZU MIRCEA ELIADE. Hrsg. Hans Peter Duerr. Frankfurt/M.: Syndikat 1983. 592 S.

Nach M. Eliade wird religiöse Erfahrung und Verhalten von der Sehnsucht nach dem Ursprung beherrscht. Religion dient dem Transzendieren linearer Zeitabläufe und der ökologischen wie sozialen Begrenzung. Das Transzendieren ist auf den Ursprung hin gerichtet. Die Sehnsucht nach dem Ursprung ist gleichsam Existential der Suche nach dem grundlosen Grund des Daseins in der Welt. – Duerr hat Aufsätze gesammelt, die sich, Eliade zu Ehren, mit diesem Thema kritisch auseinandersetzen. Darunter sind Beiträge von so bekannten und herausragenden Gelehrten wie B. K. Matilal („Religion und Moral“, 94–117), K. J. Narr („Felsbild und Weltbild. Zu Magie und Schamanismus im jungpaläolithischen Jägertum“, 118–136), J. Gonda („Die Bedeutung des Zentrums im Veda, 374–393) und von A. Schimmel („Gedankensplitter einer Islamistin“, 538–558). – Die Sammlung enthält zunächst Arbeiten fundamentalere religionswissenschaftlicher wie ethnologischer Natur. So behandelt J. A. Saliba, Die Zukunft des ‚homo religiosus‘ (9–31). S. versucht, Religion in Begriffen kultureller, sozialer und psychischer Erscheinungen zu verstehen. Mit diesem anthropologischen Ansatz will er religiöse Erfahrung holistisch als ein Konstituens der menschlichen Natur als Ganzer aufweisen. Als ein Element des menschlichen Lebens muß eine Religion sich im Einklang mit allen anderen Aspekten menschlichen Lebens entwickeln, d. h. sie muß sich immer neu anpassen bzw. zu neuen Anpassungsleistungen befähigen, will sie selbst mit überleben (27). – Es schließen sich Studien zur Schamanologie an. Sie handeln sowohl klassische Themen der Schamanologie ab, wie z. B. den Überblick zur „Berufung des Schamanen“ von J. M. Lewis (174–191), aber gehen auch bewußt auf die Anzeichen schamanistischer Sensibilität in der Gegenwart ein, die sich in Tranceheilung, weite Kreise ziehendem Medialismus und gesellschaftlich immer mehr toleriertem Gebrauch bewußtseinsverändernder Kräuter zeigen. Siehe R. Ridington, Reflexionen über die schamanische Vorstellung vom modernen Leben (192–206). Originell, weil den wissenschaftlichen Anspruch im schamanischen Selbsterlebnis durchhaltend und dadurch auch lebensnah aktuell, ist der Beitrag von H. P. Duerr, Reise zum Ursprung. Fragmente eines Tagebuchs (250–263). D. zeigt die komplexe gegenseitige Spiegelung von körperlicher und geistiger Innen- und Umwelt auf. Er macht ferner deutlich, daß einzig diejenigen Religionsforscher weiterführen werden, die in der Lage sind, die den untersuchten Mythen, Texten, Riten etc. entsprechenden Bewußtseinszustände zu induzieren und damit bewußtseinszustandsspezifisch wissenschaftlich zu agieren. – Auf die Beiträge über „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“ von J. Assmann (336–359) und „Zur Bedeutung des Kultus im alten Ägypten“ von C. J. Bleeker (360–373) folgen Studien zu einem weiteren Schwerpunkt der Arbeit Eliades: dem Yoga. U. a. stellt G. Parrinder den „Theistischen Yoga“ anhand der Bhagavad-Gita vor (422–432). Ferner setzt sich F. D. Goodman mit der „Psychomentalen Erfahrung des Yoga“ auseinander und versucht in problematischer Weise über Eliade hinauszugehen, wenn sie den Yoga in die allgemeinen menschlichen Erfahrungen religiöser Trance einordnet (492–502). Typologisch interessant ist schließlich die Differenzierung von

M. Meslin „Der Weise und der Schamane: zwei Formen der Ekstase“ (519–531), in der vor allem verschiedene Auffassungen zur Theurgie von Jamblichos behandelt werden, dem Nachfolger Porphyrios als Haupt der neuplatonischen Schule.

Fast alle Art. setzen bei Beobachtungen und Thesen Eliades an. Durch Bezug auf jüngste Ideen versuchen die Autoren dann über Eliade hinauszugelangen. Der andauernde und nachhaltige Einfluß Eliades wird jedoch darin spürbar, daß dem symbol-, bedürfnis- und sprachorientierten religionshistorischen Verstehen methodisch fast immer der Vorzug gegeben wird, vor einem empiristisch-positivistischen Ansatz. Insgesamt eine reichhaltige Sammlung, die Bedeutsames für Religionshistoriker, Philosophen, Ethnologen, Soziologen, Prähistoriker, Indologen und Theologen enthält.

F. T. GOTTWALD

HOEPS, REINHARD. *Bildsinn und religiöse Erfahrung. Hermeneutische Grundlagen für einen Weg der Theologie zum Verständnis gegenstandsloser Malerei* (Disputationes theologicae 16). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1984. 254 S.

Es ist Anliegen des Autors, Bilder als Träger eines eigenen, auf keine andere Weise als durch die Gestalt des Bildes mittelbaren Sinnes wahrnehmbar zu machen. Er bezieht sich dabei fast ausschließlich auf Werke der abstrakten (gegenstandslosen) Malerei. Da diese jeden Verweis auf eine außerbildliche Gegebenheit vermissen lassen und dadurch der traditionelle Bildbegriff (am Urbild-Abbild-Schema orientiert) in Frage gestellt wird, fordern gerade sie eine „Besinnung auf das Prinzip der Bildlichkeit“ (175). – In Auseinandersetzungen protestantischer und katholischer Theologen mit Kunst bleibt eines der zentralen Probleme theologischer Beschäftigung mit dieser ungelöst, nämlich „die grundsätzliche Frage nach den Bedingungen und Methoden des Verstehens der Werke“ (37). – Ein Blick auf die Kunstwissenschaft, auf die Interpretationsverfahren von Erwin Panofsky und Hans Sedlmayr, erweist auch deren Mängel: Der Interpret selbst nämlich wird durchwegs kaum thematisch. – Eine Theorie des Bildes stellt nach H., mit Bezug auf die Hermeneutik Schleiermachers, zwei Forderungen: „Als Hermeneutik hat sie im Wechselverhältnis von Werk und Betrachter ihren Ausgang zu nehmen ...; als Hermeneutik des Bildes hat sie sich abzusetzen gegenüber der an der Sprache ausgerichteten Hermeneutik“ (65). – Beiden Forderungen wird in Arbeiten von Max Imdahl und Gottfried Boehm entsprochen. Imdahls Ikonik sucht eine Wahrnehmung des Bildsinns durch ein die innerbildlichen formalen Zusammenhänge nachvollziehendes Sehen. Boehm bestimmt das Spezifische des Bildes als „Darstellungsprozeß“, der all das, was uns in der außerbildlichen Wirklichkeit als Seiendes gegeben ist, im Bild als Erscheinendes begegnen läßt. Der Sinn des Bildes liegt nach Boehm im Potential der Verknüpfungsmöglichkeiten seiner Elemente, das als Potential zwar simultan gegeben ist, vom Betrachter aber nur sukzessiv, in einem Sehprozeß, erschlossen werden kann. – H. greift die beiden Begriffe „Simultaneität“ und „Sukzessivität“ auf; er verbindet sie durch den Begriff der „Koordination“ (dessen Geschichte er in einem Rückblick auf die Ästhetik von Leibniz bis Fiedler skizziert). Das Sinnpotential ist simultan gegeben, in räumlicher Koordination auf der Bildfläche; seine Erschließung geschieht sukzessiv, in zeitlicher Koordination der Eindrücke durch den Betrachter. – Damit ist zweierlei erreicht: Der Bildsinn erschließt sich nur in einem die Subjekt-Objekt-Spaltung aufhebenden, Werk und Betrachter verbindenden Prozeß; das Prinzip der Koordination setzt das Bild als Quelle eigener Erkenntnis gegen die begriffliche Erkenntnis ab, die nach dem Prinzip der Subordination vorgeht. – Eine am Begriff der Koordination orientierte Hermeneutik entdeckt in der Bildlichkeit des Bildes schließlich die Struktur geschichtlicher Erfahrung. „Im Bild erscheint Geschichte als Ganzes und dennoch Unabgeschlossenes“ (134) – bezogen auf das uns simultan gegebene Sinnpotential des ganzen Bildes und dessen sukzessive, stets unabgeschlossene Erschließung. – Ausgehend davon und in bezug auf die in der Geschichtstheologie von Wolfhart Pannenberg aufgezeigte Struktur geschichtlicher Erfahrung stellt H. die These auf, „daß im Bild Geschichte, und zwar die Beziehung geschichtlicher Erfahrung und der in ihr implizierten Sinntotalität als Beziehung zur Sprache kommt“ (148).

Damit ist die Brücke zu einer religiösen Deutung der Bilder geschlagen. „Pann-