Reinaga, Fausto: *America India und das Abendland*. Übers. von Otto Weerth, Trikont-Verlag, Dianus/München 1980; 211 S. (Originalausgabe: La Paz 1974)

Im Vorwort für den deutschen Leser heißt es: „Dieses Buch ist geschrieben aus einem jahrhundertalten Indiozorn, der sich seiner selbst eben erst bewußt geworden ist; geschrieben aus einer lebenslangen Auseinandersetzung mit dem Geist und Ungeist des Abendlandes; geschrieben aus einem glühenden Herzen, das seinem Volk den eigenen Wert vor Augen zu führen versucht“ (7).

Zwei Zitate sollen diese Aussage belegen: „das Abendland — Fleisch und Geist geworden in Griechenland und Rom, in Europa und Nordamerika, in der Sowjetunion und in China — plündert, unterdrückt, versklavt und tötet die Völker in Asien, Afrika und America India“ (75). Und: „Da kommt die ‚blonde Bestie‘ aus dem Abendland mit dem Kreuz Christi — und lügt und raubt und mordet. Christus ist ein Mörder. Eine Religion, die Menschenblut trinkt und Menschenfleisch frißt. Das Christentum ist die objektive Verkörperung, die sichtbare Verwirklichung der Büchse der Pandora: eine Höhle, aus der alle Übel der Welt hervorquellen. Aus Schule, Kirche, Universität — von überall her weht uns der Atem des Christentums an“ (52f.).

Wieviel Hoffnung muß enttäuscht worden sein, bis jemand so *cum ira et studio* anklagt? Es ist die Erfahrung des 1906 geborenen Autors, der in nahezu allen politischen Lagern versucht hat für die Rechte der Indios zu streiten und dafür bitter leiden mußte, so sehr, daß man ihm sogar die Zunge durchschnitt und er infolgedessen für lange Zeit die Sprache verlor (vgl. 10). Niemand wird ihn daher verurteilen, wenn er es nicht schafft, eine objektive Bewertung vorzunehmen. Gerade weil es sich um eine subjektive Anklage und Herausforderung handelt, sollten aber die Adressaten auf diesen Hilfeschrei eines Verzweifelten nicht mit Interesselosigkeit reagieren, sondern wenigstens zum Zuhören, d. h. zur Lektüre, bereit sein.

Hannover

Peter Antes

Rothermundt, Gottfried: *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes* (= Calwer Theologische Monographien Bd. 4). Calwer Verlag/Stuttgart 1979; 190 S.

Die Untersuchung ist die leicht überarbeitete Fassung einer 1976 unter dem Titel „*Apologetischer Buddhismus — Der modernistische Theravāda K. N. Jayatillekes*“ vom Fachbereich Evangelischer Theologie der Universität München angenommenen Dissertation. Sie verdient besonderes Interesse, weil sie eine der ersten Arbeiten ist, die Einblick in das Ringen des neueren Theravāda-Buddhismus um ein Bestehen in heutiger Zeit gibt.

In der Einleitung ortet Vf. die Persönlichkeit KALATISSA NANDA JAYATILLEKES (1920—1970) im ceylonesischen Theravāda-Buddhismus und weist ihm zugleich seinen Platz in einem Land zu, das sich aus einer englischen Kolonie in einen selbständigen Staat wandeln konnte, in dem aber folglich sowohl die englische Sprache wie auch der englische Bildungshorizont einen bleibenden Einfluß behielten. JAYATILLEKE (= J.) hatte selbst Gelegenheit, drei Jahre im Cambridge zu studieren, war später als Philosophieprofessor an der University of Ceylon tätig, erhielt aber auch zahlreiche Einladungen zu internationalen Kon-

ferenzen, Gastvorlesungen u. ä. im englischsprachigen Ausland. „Bei all diesen Gelegenheiten tritt J. nicht nur als Buddhismus-Experte, sondern zugleich auch immer als ‚Zeuge‘ und Apologet seines Glaubens vor sein Auditorium“ (17). Das machte ihn zu einer Persönlichkeit, an der das Ringen um die Vermittlung des Buddhismus in den Westen hinein erläutert werden kann, zugleich aber auch die Fragen deutlich werden, die dabei an moderne Buddhisten zu richten sind.

Im 1. Kap. behandelt Vf. die Frage nach der zuverlässigen Erkenntnis im Ausgang von J's Beschreibung der buddhistischen Erkenntniseigenart zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit religiöser Erkenntnis und der Vermittlung von welthafter und überweltlicher Erkenntnis; es geht dabei letztlich um den Versuch der Rechtfertigung des Buddhismus im Rahmen eines neuzeitlichen Erkenntnisverständnisses. Die Behauptung, dem Buddhismus eigne eine typisch wissenschaftliche Betrachtungsweise, nach der über religiöse und moralische Sachverhalte in strenger, den modernen Wissenschaftsregeln entsprechender Weise Rechenschaft abgelegt werden könne (vgl. 21), gibt aber zur Frage Anlaß, ob es heute nicht an der Zeit sei, die in einem angelsächsischen empiristisch-analytischen Philosophiehorizont gewonnene und auch von J. verwendete Begrifflichkeit auf ihre Adäquatheit als Interpretationsrahmen buddhistischer Erkenntnisreflexion zu prüfen. Diese Frage sprengt zwar den Rahmen der dem Vf. gestellten Aufgabe, soll aber doch um einer ganz allgemein zu fordernden Vertiefung der buddhistisch-abendländischen Auseinandersetzung willen angesprochen werden. Jedenfalls stimmt es bedenklich, wenn J. die buddhistische Erkenntnis recht schnell als „wissenschaftlich“, „methodisch“, den Buddhismus als „eine Form des Empirismus“ anspricht und diesen wiederum mit dem frühen Buddhismus identifiziert (24f.). Vf. selbst bezeichnet die Erkenntnislehre J's als kühne Neuinterpretation, zumal seine Konzeption „weder logisch noch methodisch vom Erlebnis der Erleuchtung ihren Ausgang nimmt“ (37). Demgegenüber stellt Vf. dann zu Recht die Frage, wieweit der Buddhismus eigentlich zur Voraussetzung des Denkens J's wird. Denn tatsächlich reduziert J. Glauben auf Glaubensinhalte, deren Tragfähigkeit er im Rahmen seines Wissenschaftsverständnisses prüft und die er folglich entsprechend selektiv rezipiert. Meint aber Glaube für J. „den probeweisen Einsatz einer Hypothese“ (41), ein „Fürwahrhalten“, dann kann christlicher Glaube, wo dieser sich als vertrauende Hingabe versteht, nur als „blind“ verstanden und folglich abgelehnt werden; das allerdings fordert der Buddha von seinen Anhängern nicht. Dennoch muß auch hier gefragt werden, ob nicht J's Buddhismusverständnis selbst ein reduziertes ist bzw. wieweit es dem Selbstanspruch, die buddhistische Erkenntnis zu vermitteln, gerecht wird.

Insofern als J. in der Buddha-Lehre gültige Wirklichkeit vermittelt sehen will, muß der Nachweis mit Hilfe bestimmter Lehrinhalte geführt werden. Im 2. Kap. wird dafür das Beispiel „Wiedergeburt“ ausgewählt. Da auch bei uns die Wiedergeburtstheorie als Alternativvorschlag an Boden gewinnt, darf auf dieses Kapitel besonders hingewiesen werden. Leider ist der Argumentationsertrag insofern gering, als die „Evidenz“ sich letztlich auf das auch bei uns verwendete Material I. STEVENSONS stützt, J. aber dann im Gegensatz zu STEVENSON, der die Wiedergeburtstheorie lediglich als „plausibelste Hypothese“ bezeichnet, von „Beweis“ spricht (55—59). Vf. stellt denn auch seinerseits fest, daß J. um seines religiösen Anspruchs willen den Komplex von Fakten und Deutungen, auf den er sich bezieht, überfordert (59). Er möchte daher auch die ganze Frage auf seine religiöse Wurzel zurückführen bzw. vom buddhistischen Wurzelerlebnis der Erleuchtung des Buddha her den wirklichen Ansatz für eine Auseinandersetzung mit der Wiedergeburtstheorie gewinnen. Im Hinblick auf J. ist aber dann fest-

zustellen, daß das nicht ohne Extrapolation und Entfernung von seiner Argumentationsreihe geschehen kann.

Kap. 3 behandelt J's Deutung der buddhistischen Ethik als einer brauchbaren Handlungstheorie zur Verwirklichung des Wohls von Individuum und Gesellschaft; wo Nirvana aber als Glückserfahrung gedeutet wird, kann dies nicht ohne Abstriche geschehen (vgl. 78). J. gehört im übrigen zu jenen Buddhismusinterpreten, die dem westlichen Buddhismusverständnis aus ihrem Emanzipationsverlangen heraus dadurch entgegenkommen, daß sie die Deutung des Buddhismus als einer Selbsterlösungsreligion bestätigen (87ff.).

Im 4. Kap. „Apologetik und Dialog“ versucht Vf. eine abschließende Bewertung des Befundes. Er stellt fest, daß J. kein traditionelles Theravāda-Verständnis vertritt. „In der Perspektive historischer Analyse liegt die Schwäche von J's Thesen also darin, daß er Ideen von dem Boden, dem sie entstammen und auf dem sie geschichtsmächtig geworden sind, ablöst und unvermittelt, d.h. ohne Reflexion auf den veränderten Verstehenshorizont, auf einen anderen Bereich überträgt“ (114). J's Bedeutung liegt in seinem Bemühen, die Buddha-Lehre, wie er sie versteht, „unter den Bedingungen der Gegenwart als wahr und gültig zu erweisen“ (115). Seine Tragik besteht darin, daß die „Bedingungen der Gegenwart“, wie er sie erlebt hat, weniger religiös als „wissenschaftlich“ sind und folglich auch die Apologetik weniger auf die Herausforderung einer christlichen Faszination hin geschieht als auf die Bedrohung durch ein rein „wissenschaftliches“ Lebensgefühl hin. Insofern als ein Stabilisierungsfaktor der kolonialistischen Überfremdung aber das Christentum darstellt, scheint J's „Apologetik“ des Buddhismus dann auch im Hinblick auf das Wirken dieses Christentums unter seinen Landsleuten den Appell zu implizieren, in der bodenständigen Religion des Buddhismus die universale Religion des Ostens zu erblicken. Für einen Dialog mit dem Christentum aber kann man nur nachdrücklich die Feststellung des Vf. unterstreichen: „Ein Buddhismus, der sich von seinen spezifisch religiösen Wurzeln löste, wäre auch für einen Dialog mit dem Christentum belanglos“ (135). Hier gehörte es zu den wichtigsten Aufgaben der Christen Sri Lankas, den Buddhismus herauszufordern, sich als einen in seinen wahren Wurzeln verankerten Buddhismus zu präsentieren.

Bonn

Hans Waldenfels

Wessels, A.: *Van alkmaar begint de victorie ...* Gastvriendschap, sleutel tot het verstaan van de verhouding van christenen en mensen van ander of „geen“ geloof. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok/Kampen 1979; 63 S.

Diese Schrift ist die leicht erweiterte und mit zahlreichen Anmerkungen versehene Antrittsvorlesung, die am 12. Oktober 1979 an der Freien Universität in Amsterdam gehalten wurde. Ziel der Überlegungen ist es, Gastfreundschaft als Schlüssel zum Verständnis von Nichtchristen fruchtbar zu machen (vgl. Untertitel). Nach einem ausführlichen Überblick über das Verhalten der Christen gegenüber Andersgläubigen von den Anfängen bis zur Gegenwart nennt der Vf. einige bedenkenswerte Elemente (41ff.). Mehr als Impulse können im Rahmen einer solchen Antrittsvorlesung nicht erwartet werden, um solche handelt es sich aber tatsächlich.

Hannover

Peter Antes