

Beispiele an (S. 61–74), immer wieder wird dabei auf die Unterschiede zur jüdisch-christlichen Theologie hingewiesen.

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift „verwandelnde Erfahrung“. Mit „erfahren“ hätte B. die von *πάσχω* abgeleiteten Formen auch im Text (S. 75) und in Anm. 2 (S. 124) wiedergeben sollen, nicht durch „erleiden“. B. betont die Schwierigkeit, hier tiefer einzudringen, da die einschlägigen Texte meist nicht dokumentarischer Art seien, schon gar nicht die persönliche Teilhabe am Kult ersetzen könnten. Da die Einzelheiten der Mysterieninitiationen nur fragmentarisch überliefert sind, übt der Autor in der Interpretation der einzelnen Zeugnisse Zurückhaltung. Die mehrfach aufgestellte Behauptung, Grundidee antiker Mysterien sei (auf dem Wege der Initiation) Tod und Wiedergeburt, beurteilt B. zu Recht kritisch: Die erhaltenen Zeugnisse seien teils zu vage, teils zu vielgestaltig, um zu einer umfassenden Theorie zu führen. Einem Mißverständnis erliegt BURKERT Anm. 59 (S. 128), er schreibt: „Firm. err. 18,1 steht, das *synthema* der Attismysterien werde gesprochen, ‚damit der Mensch, um zu sterben, in die inneren Bereiche zugelassen werden könne‘ (ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti) – diese Angabe, berühmt und oft zitiert, ist doch so isoliert, daß Annahme einer Textverderbnis naheliegt . . .“. Dieser Ausweg ist unnötig, ‚moriturus‘ zielt auf den durch den Götzendienst bewirkten geistigen Tod des Menschen, wie der christliche Autor im nächsten Abschnitt weiter ausführt; an Tod und Wiedergeburt im Mysterienkult ist hier wahrlich nicht gedacht. Nach BURKERTS Erkenntnissen finden sich auch für eine Taufe im eigentlichen Sinn, also Bad der Wiedergeburt als Beginn eines neuen Lebens, kaum Zeugnisse. Die Frage, ob es Initiationstorturen gab, beantwortet B. für die Mithrasmysterien positiv, während in den eigentlichen griechischen Kulte diese seiner Ansicht nach fehlten: „Niemand jammert, während er in die Mysterien eingeweiht wird“, so übersetzt B. (S. 88) Plut. tranq. an. 477d (οὐδεὶς γὰρ ὀδύρεται μυσούμενος). An dieser Stelle ist aber wohl nur von einer Teilnahme an Festen die Rede, wie der Kontext (auch die Pythien und Saturnalien werden genannt, betont wird die Festfreude) zeigt; die (von B. abgelehnte) Vermutung Nilssons und Merkelbachs, daß in der Kaiserzeit *μυστήρια* in einem verflachten Sinn für alle möglichen Feste gebraucht werde (Anm. 60, S. 104), findet in diesem Text einen Beleg. Die übrigen von B. angeführten Zeugnisse sprechen eher gegen seine Ansicht, es habe keine Initiationstorturen gegeben. Ein weiterer Abschnitt ist der Funktion der Sexualität in den Mysterien gewidmet. B. kommt zu dem Schluß, daß das Sexuelle eines der Mittel sei, die Grenzen der Alltagserfahrung zu sprengen, nicht das eigentliche Ziel. Für den Gebrauch von Drogen in Mysterien sieht B. keine Anhaltspunkte (S. 91f). Bemerkungen über das gemeinsame Opfermahl der Mysten (auf die fundamentalen Unterschiede zur christlichen Eucharistie weist der Autor nachdrücklich hin), das ekstatische Erlebnis in den Kulte des Dionysos und der Magna Mater und eine abschließende Bewertung der Mysterien finden sich am Ende des Kapitels. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, reichhaltiges Bildmaterial, Namen- und Sachregister, sowie ein Verzeichnis griechischer Wörter runden dieses anregende Buch ab. Neben wenigen Druckfehlern sind folgende Stellenangaben zu korrigieren: S. 101, Anm. 21 statt 317: 318; S. 109, Anm. 91 statt 120, 13: 20, 13; S. 120, Anm. 60 statt 5, 3: 5, 2. Eine Fehlinterpretation liegt Seite 43 (dazu Anm. 57) vor: B. deutet Tibull 1, 3, 23–32 (Aufforderung an Delia, das Lob der Göttin zu verkünden, um so die Rettung des Dichters zu erreichen) als Anspielung auf eine organisierte Tempelpropaganda.

Münster

Wilhelm Blümer

Cox, Harvey: *Göttliche Spiele. Meine Erfahrungen mit den Religionen.* Übers. von R. Kohlhaas, Verlag Herder / Freiburg i. Br. 1989; 235 S.

Das von H. Cox vorgelegte Buch, z. T. aus früheren Publikationen des Autors hervorgegangen, spiegelt nicht nur seine Erfahrungen mit den Religionen oder anders gesagt mit Vertretern von Weltreligionen und Weltanschauungen wider („Evangelium und Koran“ [S. 27–53]; „Christus und Krishna“ [S. 54–84]; „Buddhisten und Christen“ [S. 85–108]; „Rabbi Yeshua ben Joseph“ [S. 109–138]; „Das Herz einer herzlosen Welt: Christen und Marxisten werfen einen prüfenden Blick auf die Religion“ [S. 196–211]), wie der Untertitel der deutschen Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe „Many Mansions. A Christian's Encounter With Other Faiths“ aus dem Jahre 1988 nahelegt, sondern ebenso seine Begegnungen mit religiös interessierten Menschen in der Sowjetunion („Auf Suche nach einem Sowjet-Christus“ [S. 139–176]) sowie seine Sicht der Befreiungstheologien im Kontext eines religiösen Pluralismus („Jenseits des Dialogs: Befreiungs-Theologie und religiöser Pluralismus“ [S. 177–195]). *Drucktechnisch* fällt auf, daß die Überschriften in der Inhaltsübersicht häufig nicht mit denen der einzelnen Kapitel übereinstimmen (vgl. S. 139; S. 177; S. 196; Kapitel 9 „Die Zukunft der Religion“ beginnt S. 212, nicht S. 213, wie in der Inhaltsübersicht angegeben).

Um es vorweg zu sagen: Wer eine „Theologie der Religionen“ erwartet oder erhofft hatte, wird bitterlich enttäuscht. Vielmehr handelt es sich in den insgesamt neun Kapiteln des Buches um *Erzählungen*, zumeist eingebettet in Reiseschilderungen, die dem Leser die Lebenswelt eines vielgereisten Vertreters „in Sachen Religion“ vermitteln. In journalistischem Stil geschrieben, nicht selten garniert mit traditionsgeladenem Lokalkolorit anderer Kulturen, lädt Vf. dazu ein, sich mit ihm „auf den Weg zu Entdeckungen und Enttäuschungen [letztere sind im Klappentext des Verlags einfachhin unterschlagen] zu begeben, zu denen Gespräche mit Angehörigen anderer Religionen“ ihn geführt haben (S. 26).

Daß der in den letzten Jahrzehnten vielzitierte Dialog der Religionen in eine Krise geraten ist, ist keine neue Einsicht, auch wenn Vf. sie unentwegt beschwört. Um diesem Dilemma zu entkommen, setzt er seine Hoffnung auf persönliche Begegnungen *mit* und persönliches Erleben *von* Vertretern anderer Religionen, um mit ihnen das gemeinsame Gespräch zu suchen.

Dabei plädiert H. Cox für eine gewisse Leichtigkeit im gegenseitigen Dialog, um ihm keine „engbegrenzt westliche, lehrhafte Dialektik aufzuzwingen“ (S. 22): „Im Gespräch zwischen den Religionen hat diese närrische Weisheit eine wichtige theologische Funktion. Sie deutet an, daß die Gesprächsteilnehmer . . . sich darüber im klaren sind, daß selbst ihre besten Worte die göttliche Wirklichkeit weit verfehlen, so weit, daß sie irgendwie lächerlich sind“ (S. 23).

Eine wichtige Rolle im interreligiösen Dialog spielt für den Vf. die Frage nach Jesus, die bisher seiner Meinung nach zu kurz gekommen sei (S. 12ff), und so will er versuchen, „der Bedeutung Jesu im Dialog besser Rechnung zu tragen“ (S. 16). Diese Intention zieht sich denn auch durch das ganze Buch: Jesus als Schablone („Jesus ist die Person schlechthin“ [S. 105]), auswechselbar je nach vorliegenden Bedürfnissen und Erwartungen („Obgleich Jesus wohl nicht mit der Avatar-Theorie in dieser Form vertraut war . . .“ [S. 101], usw.).

Im 5. Kapitel „Rabbi Yeshua ben Joseph“ gelingen Vf. wesentliche Passagen (S. 109ff; 118ff; 123ff; 132f). Hier stellt sich mitunter jene Nachdenklichkeit ein, die jeden Christen überkommen muß, wenn er die jüdisch-christliche Geschichte überdenkt und dann verschämt in sich versinkt.

Für die nähere Besprechung sei Kapitel 2 „Evangelium und Koran“ herausgegriffen. Ausgehend von traditionellen, im Abendland verbreiteten Zerrbildern und Vorurteilen gegenüber dem Islam, hebt Vf. besonders den gemeinsamen Wurzelgrund beider Religionen – Christentum und Islam – hervor. Auch wenn es wahr ist, daß es im Glauben der Muslime viele christliche Entsprechungen gibt, so können sie doch nicht so

einfachhin parallelisiert werden, wie Vf. das tut: „Man nehme die calvinistische Betonung des Glaubens an einen allmächtigen Gott, die pietistische Pflege des täglichen persönlichen Gebetes, die mittelalterliche Lehre von der Nächstenliebe, die Anziehungskraft des Wallfahrtens im katholischen Volk und den klösterlichen Brauch des Fastens und erhält so alle wesentlichen Bestandteile des Islams . . .“ (S. 35). Eine solche geradezu naive phänomenologische Parallelisierung, bar jeder historischen Denkweise, trägt inklusivistische Züge in sich, die die Glaubensursprünglichkeit des jeweils anderen vergessen lassen und deswegen in keiner Weise zum Dialog beitragen.

Daß der Islam „als eine Befreiungstheologie begonnen“ hat (S. 39), muß als höchst subjektive Auffassung des Vf.s gewertet werden; hier wird eine heutige theologische Kategorie a-historisch angewandt und in die geschichtlichen Ursprünge des Islams verlegt, der zwar von seiner Genese her eine religiös-politische Bewegung, nicht aber eine Befreiungsbewegung im modernen Sinne (gewesen) ist.

H. Cox pauschalisiert und generalisiert (z. B.: „Zwangsbekehrungen waren selten“ [S. 39]; „... Zerrbild des Evangeliums, das das kaiserliche Christentum geschaffen hatte . . .“ [S. 40]; „... Visionen geknechteter Völker . . .“ [S. 41]; Muhammads „Beobachtung des tatsächlichen kirchlichen Lebens in seiner Zeit . . .“ [S. 41]) und fällt deswegen gerade in den Fehler, den er vermeiden möchte: Er zeichnet neue Klischees!

„Offenbar hat sich im Islam trotz der Kreuzzüge noch Gespür für die wahre Bedeutung des Kreuzes erhalten“ (S. 44), meint H. Cox und vergißt unterdessen, daß der Islam jedwede Kreuzestheologie strikt ablehnt, und zwar von seiner Genese her: Er ist eine Siegesreligion, die in kurzer Zeit aus unscheinbaren Anfängen heraus sich eine religiös-politische Vormachtstellung erkämpft und erobert hat (bis 732 n. Chr.).

Die oberflächlichen Ausführungen des 2. Kapitels setzen sich im folgenden fort. Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhang detaillierte Belege dafür zu geben. Ein Beispiel sei aber noch erwähnt: Hindus, so Cox, „sehen in agapé und Eros keine Gegensätze, sondern Teile eines Ganzen“ (S. 73), in der „christlichen Frömmigkeit“ hingegen „wird die Erotik meist verhüllt und sublimiert“ (ebd.); sicher stimmt die letztere Einschätzung, doch ebenso sicher auch die, daß in praxi die Wirklichkeit für Hindus ganz anders aussieht, als Cox es wahrhaben will.

Nein – so ist ein Dialog mit Sicherheit nicht zu führen! Das Buch bringt auf weite Strecken hin anschauliche Reiseanekdoten; und das macht es so leicht lesbar. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen ist es allerdings nicht, schade! Statt eine neue Facette im Dialog zu eröffnen, wirft Cox durch seine undifferenzierten und oberflächlichen Aussagen den Dialog auf eine Ebene zurück, die bereits als überwunden galt.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Ingram, Paul O. / Streng, Frederick J.: *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Univ. of Hawaii Press / Honolulu 1986; 248 p.

Dieser Band mit grundsätzlichen Reflexionen über den buddhistisch-christlichen Dialog geht in seiner Anregung auf eine Konferenz im Jahre 1980 in Hawaii zurück. In vier Teilen werden 11 Kapitel mit einem kurzen Epilog von J. B. Cobb jr. zusammengefaßt, in denen es 1) um methodologische Probleme in der Analyse spezifisch buddhistischer und christlicher Gestalten geht, 2) um das Verständnis der Natur des Dialogs, 3) um den Dialog über spezifisch religiöse Begriffe (Böses, Selbst, Religion), 4) um die christliche Erneuerung in der japanischen Kultur. Die genauere Beschäftigung mit den Einzelthemen zeigt allerdings bald, daß die Großenteilung den Versuch darstellt, die vorhandenen, nicht alle originell für den Band geschriebenen Beiträge sinnvoll zu