

homiletics, pastoral care, and apologetics. For reasons of length, he did not include a history of the study of missiology in this volume, but there are ample references to this throughout the work. In both volumes, his intention of making this handbook a formal introduction ends up, in many places, working against him. What he offers the reader is not so much what is happening in missiology as what missiologists ought to be addressing. It becomes, therefore, more of a program for future development in missiology than a picture of what is indeed already the case. Inasmuch as this is intended to introduce students to the field of missiology, it is likely either to confuse the student or to convince the student that missiologists have imperial pretensions on all fields of theology. Part of the difficulty is the genre of such handbooks; another part is a rather outdated notion of what counts for scientific investigation. Sociologists and anthropologists are coming around to a far more positive evaluation of missiology than had been the case in the past (cf. e.g., J. and J. Camaroff, *Of Reasons and Revelation: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991).

What JONGENEEL gives us, therefore, is more of a program for future missiology than an assessment of where it now is. In doing that, he is making a contribution. Likewise, the bibliographies he has gathered are enormously helpful. But the work will not provide a guide to the perplexed.

Chicago

Robert Schreiter

Kantowsky, Detlef: *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis* (Forschungsberichte 4 des Projektes »Buddhistischer Modernismus« der Universität Konstanz) Konstanz 1991; 235 S.

Die buddhistische Bewegung in der Bundesrepublik hat einen deutlichen Aufschwung genommen, die Zahl ihrer Gruppen und Zentren vervielfachte sich seit 1975 auf über 200. KANTOWSKY, Professor für Soziologie an der Universität Konstanz im Arbeitsbereich »Entwicklungs-länder/Interkultureller Vergleich«, hat zehn Buddhistinnen und Buddhisten interviewt, die prägend oder in verantwortlicher Stellung an diesem Zuwachs beteiligt waren und sind. Drei Nonnen bzw. Priesterinnen und drei Mönche bzw. Lehrer aus den buddhistischen Haupttraditionen sowie vier »Laien« geben Auskunft über ihren Weg in den Buddhismus und darüber, wie sie, zumeist gebürtige Deutsche, ein buddhistisches Leben gestalten.

Die Gespräche verdeutlichen, daß die Annahme der buddhistischen Lebensorientierung keine plötzliche Konversion nach paulinischem Muster war, sondern daß das neue Weltbild in schrittweisen Prozessen angenommen wurde. Die buddhistische Lehre hat für die Interviewten eine größere Plausibilität gewonnen als die Religion der eigenen Kind- und Jugendzeit, das Christentum oder Judentum. Die Auseinandersetzung mit der christlichen Überzeugung war dabei für einige sehr intensiv. Die spätere tibetisch-buddhistische Nonne Jampa Tsedroen (Carola Roloff) war stark in der evangelischen Jugendarbeit engagiert, ein Interviewter hatte vorgehabt, Pfarrer zu werden, ein anderer, als Mönch in ein katholisches Kloster einzutreten.

Folgerichtig fehlt in den Gesprächen auch nicht die Thematik des christlich-buddhistischen Dialogs. Nyānaponika (Siegfried Feniger), seit 1936 Mönch in Ceylon, begrüßt die Kenntnis und Aufnahme buddhistischer Meditationsformen in christlichen Kreisen. Zugleich verschweigt er jedoch nicht die Möglichkeit, daß die Meditation, da sie in einem buddhistischen Kontext steht, den »Glauben an eine ewige Seele gefährden« könne (15). KANTOWSKY widmete Nyānaponika eine Festschrift zum 90. Geburtstag, in der er diese große buddhistische Persönlichkeit mit Leben und Werk vorstellt (Forschungsberichte 3, Konstanz 1991).

Beinahe in jedem Interview fragt KANTOWSKY nach Ansätzen eines eigenständigen Buddhismus im Westen, der sich von kulturbedingten Formen Asiens unterscheidet. Die Frage ist früh, vielleicht zu früh gestellt, da Adaptionsformen in Tibet oder Japan erst Jahrhunderte nach der Kontaktnahme entstanden. Dennoch nennen die Interviewten schon einzelne Bereiche, so die geänderte Position und Rolle buddhistischer Frauen oder die Entwicklung westlicher Formen buddhistischen Lebens etwa in Wohngemeinschaften. Eher indirekt zeichnen sich weitere »Wegzeichen« ab, so eine Wiedergeburtskonzeption, die nicht Rekurs auf kosmologische Daseinsbereiche nimmt, sondern die Lehre der Wiederverkörperung im diesseitigen Leben als Dynamik der persönlichen Veränderungen interpretiert. Die für den Buddhismus typische Methode der Hereinnahme fremder Symbole, Figuren oder Bilder in das buddhistische Interpretationssystem erläutert Jampa Tsedroen anschaulich, die die Spannungen von christlicher Sozialisation und jetzigem buddhistischen Leben dadurch für sich löste, »daß Jesus Christus für mich nach buddhistischer Lehre ein Bodhisattva und, Gott ähnlich, wie der Buddha ein erleuchtetes Wesen sei« (192).

KANTOWSKY hat aufgrund seiner persönlichen Beziehungen zu den Interviewten einfühlsame Gespräche führen können, die vielfältige Eindrücke vom gegenwärtigen buddhistischen Leben in der Bundesrepublik geben. In der Reihe Forschungsberichte erschienen die ebenso interessanten Lebensbilder deutscher Buddhisten, in denen Hellmuth Hecker über 100 verstorbene Buddhistinnen und Buddhisten mit Kurzporträt und Schriftenverzeichnis vorstellt (Band 1, 1990, und Band 5, 1992). Die Selbstdokumentation der deutschen buddhistischen Bewegung hat mit Hilfe der Schriftenreihe einen hohen Differenzierungsgrad erreicht, der einen fakten- und impressionsreichen Eindruck von der Rezeption und Adaption des Buddhismus im deutschsprachigen Raum vermittelt.

Bielefeld

Martin Baumann

Kippenberg, Hans G. / Luchesi, Brigitte (Hg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, diagonal-Verlag / Marburg 1991; 399 S.

Vergewissert sich eine Fachdisziplin ihrer eigenen Wissenschaftsgeschichte, deutet dies nicht selten auf Krisenmomente der Disziplin hin, die durch ein Offenlegen und In-Erinnerung-Rufen bislang vernachlässigter Traditionsstränge möglicherweise zu beheben seien. Der vorliegende Band deckt einen solch vergessenen Strang auf: den der Kritik und Distanz des einzelnen Religionswissenschaftlers zu seiner eigenen Kultur. Eben diese kulturkritische Perspektive teilte Gerardus van der Leeuw, der von 1918–1950 Professor an der theologischen Fakultät der Universität Groningen war und als einer der Klassiker der Fachdisziplin gilt. Zum Gedenken seines 100. Geburtstages richtete die Fachgruppe Religionswissenschaft der Reichsuniversität Groningen eine Konferenz aus (siehe Bericht in *ZMR* 73 (1989) 4, 309–311), deren Vorträge nun dankenswerterweise in 22 Beiträgen publiziert wurden.

Mitherausgeber KIPPENBERG verdeutlicht in seinem Einleitungsartikel, daß van der Leeuws Ansatz, Kenntnisse über nicht-christliche Religionen zu einer Kritik an der europäischen Kultur heranzuziehen, einen in dessen Werk bislang weitestgehend übersehenen Bestandteil darstellt. Wie viele Intellektuelle des beginnenden 20. Jahrhunderts betrachtete van der Leeuw die Errungenschaften und Auswirkungen von Aufklärung und Rationalismus mit großer Skepsis. Die Zeit der Jahrhundertwende deutete er, in der Tradition romantischer Gegenkritik, als eine Krisensituation (WERBLOWSKY). In der Auseinandersetzung mit ägyptischer Kultur (TE VELDE), antiker Religion (BREMNER, SCHLESIER) oder in Lévy-Bruhls Kategorie der »primitiven Mentalität«