

Theologisch beließ man aber in der Absicht, eine deutliche Unterscheidungslinie zwischen dem Christentum und der Welt zu ziehen, die anderen Religionen lange im Bereich der säkularen Welt. Die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit anderer Religionen, etwa ob und wie Gott auch in anderen Religionen wirke, kam erst langsam zum Tragen. Zwar wird die Überzeugung, daß Gottes Wirken und Christi Heil auch über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinweg auszumachen sind, vertreten, doch kann sie bei Beachtung der Diskussionen auf den großen Dialogtreffen nicht als einhellige Meinung gekennzeichnet werden. Bei aller Betonung des notwendiger werdenden interreligiösen Dialogs bleibt die hier geprüfte Theologie nach wie vor in eher altgewohnten Bahnen. Vf. selbst schließt – nicht zuletzt im Blick auf indisch-asiatische Entwicklungen – mit dem Versuch, den Fragehorizont erneut zu öffnen bzw. die Grundfrage nach der christlichen Identität im Horizont der Religionen als unabgeschlossen zu erweisen. Vielleicht muß man es aber am Ende doch als eine Schwäche der Arbeit bezeichnen, daß sie zu streng im Umfeld der offiziellen Dialogtreffen und folglich auch zu nahe bei den dort wirksamen Theologen verbleibt, ohne das weitere Umfeld in die Betrachtung einzubeziehen. Die pluralistische Theologie der Religionen klingt an, wo von Samartha die Rede ist. Die katholischen Positionen bleiben völlig außer Betracht, offensichtlich, da die römische Kirche nun einmal kein Mitglied des Weltrats der Kirchen ist. Das Problem des religiösen Pluralismus in der Welt kann aber christlicherseits heute doch nur gemeinsam unter Einbeziehung aller christlichen Kirchen angegangen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Schmidt-Leukel, Perry: *»Den Löwen brüllen hören«. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 23) Schöningh / Paderborn-München-Wien-Zürich 1992; XVI u. 788 S.

Die inzwischen preisgekrönte Dissertation SCHMIDT-LEUKELS ist zwischen 1984 und 1989 entstanden und hat der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät im Wintersemester 1989/90 als fundamentaltheologische Promotionsschrift vorgelegen. Die umfangreiche Arbeit stellt heute zumindest für den deutschsprachigen Raum die wohl umfassendste Überprüfung der Begegnungen zwischen Christentum und Buddhismus dar. Ziel der Arbeit ist es aber dann, eine angemessene Hermeneutik für Begegnung und Vergleich, Dialog und Umgang der beiden großen Religionen miteinander zu finden. In der Vorbereitung einer solchen Hermeneutik (Kap. III) behandelt SCHMIDT-LEUKEL in großer Ausführlichkeit die vorausgegangenen Etappen der Begegnung, die er unter die Überschriften »christlich-buddhistischer Religionsvergleich« (Kap. I) und »christlich-buddhistischer Dialog« (Kap. II) stellt.

Kap. I geht nach einleitenden Anmerkungen zur Text- und Umfeldforschung sowie zu frühen Interpretationsversuchen zunächst der Frage historischer Abhängigkeiten nach mit dem Ergebnis, daß historische Abhängigkeiten als hermeneutische Brücken zum christlichen Verständnis des Buddhismus ausscheiden (35). SCHMIDT-LEUKEL beschreibt sodann den apologetischen Religionsvergleich mit den Vorwürfen, der Buddhismus sei geprägt von Atheismus und Materialismus, Pessimismus und Nihilismus, Selbsterlösung und Heilsindividualismus, Passivismus und Kulturfeindlichkeit. Kommt es im apologetischen Ansatz zu einer entschiedenen Bewertung, so sucht der phänomenologische Vergleich sich unter Verzicht auf die Wert- und Wahrheitsfrage und unter Ausklammerung der eigenen weltanschaulichen Überlegenheit im Sinne von Neutralität und Objektivität der fremden Religion zu nähern (69). Bei dieser Art von Vergleich der Religionen geht es zudem ausdrücklich um die Frage des Verstehens wie um die wissenschaftliche Erfassung des

Wesens von Religion. Die Problematik dieses Vergleichs liegt in den Vorentscheidungen, die hier mitspielen, etwa der Voraussetzung des Ausfalls der Gottesfrage, zumindest der personalen Gottesvorstellung, oder dem Ansatz beim Unheilsverständnis anstatt der Gottesfrage oder bei einer existentiell ausgerichteten Daseinsanalyse, die ihrerseits zur Bestimmung des Heilsziels oder auch der Transzendenzvorstellung führt. Was hier inhaltlich in großer Behutsamkeit und schrittweise vorangetrieben wird, findet seine Konkretion im Hinblick auf bestimmte Autoren, die hier bewußt außer acht gelassen werden. Mit diesen Überlegungen kommt aber SCHMIDT-LEUKEL zugleich an jenen Punkt, wo der Vergleich in den ausdrücklichen Dialog übergeht. An J. Cahill und W.C. Smith erläutert SCHMIDT-LEUKEL den Wechsel, den die Religionsbegegnung für das Selbstverständnis der Religionswissenschaft nach sich zieht.

Kap. II beginnt mit den hermeneutischen Aspekten der theologischen Begründungsfelder des interreligiösen Dialogs, von denen er drei nennt: die säkulare Notwendigkeit, die Missionen und das Reden Gottes. Es folgen dann nacheinander – besprochen an einzelnen Vertretern – der Dialog mit dem Theravāda-Buddhismus (W. King, L. de Silva, D. Swearer, A. Fernando, A. Pieris) und dem Mahāyāna-Buddhismus (Th. Merton, H. Enomiya-Lassalle, W. Johnston, H. Dumoulin, H. Waldenfels, F. Buri, K. Otte, M. Shimizu, K. Takizawa). Die einzelnen Unterkapitel und Abschnitte erweisen sich als sehr eingehende Darstellungen und Analysen der einzelnen Positionen, die ausführlich nachzuzeichnen hier den Rahmen sprengen würde. Zu vermerken ist freilich, daß SCHMIDT-LEUKEL bewußt darauf verzichtet hat, den sehr verzweigten tibetischen Buddhismus in die Betrachtung einzubeziehen. In einer zusammenfassenden Überlegung geht SCHMIDT-LEUKEL dann zunächst auf das Buddhismusbild im Dialog und im Religionsvergleich ein. Seine Prüfung des Verhältnisses von Erfahrung und Vermittlung der Lehre wie auch der Rolle der Gottesfrage im hermeneutischen Bemühen führt zu folgendem Zwischenergebnis:

»1. Einer primär existentiell geleiteten Interpretation der buddhistischen Aussagen ist der Vorzug zu geben gegenüber einer primär metaphysisch/ontologisch gerichteten.

2. Dazu ist a) nach der Bedeutung der Erfahrung innerhalb der buddhistischen und der christlichen Lehre zu fragen und b) nach der erfahrungsintendierenden Vermittlungsdynamik christlicher und buddhistischer Lehren.

3. Angesichts der dabei auftretenden Probleme erweist sich ein dreigliedriges Interpretationschema als das günstigste. In diesem ist a) nach jenem allgemeinen Erfahrungsbereich zu fragen, an den die christlichen und buddhistischen Lehren in ihrer Deutung der Unheilssituation anknüpfen und b) nach der jeweiligen besonderen Heilerfahrung, die sich dadurch orten lassen muß, daß c) nach der Art und Weise gefragt wird, in der die jeweilige Lehre diese Heilerfahrung im Hinblick auf ihre Deutung der Unheilssituation zu vermitteln sucht.« (349)

Im Hinblick auf die theologische Lernbereitschaft, die sich dann vorrangig am Umgang mit dem Zusammenhang der mit »Gott« bezeichneten Wirklichkeit und der von der buddhistischen Lehre intendierten Erfahrung offenbart, kommt SCHMIDT-LEUKEL zu vier bzw. fünf Positionen, die sich in Kürze so charakterisieren lassen: (1) Die buddhistische Erfahrung hat keinen positiven Bezug zu »Gott«. (2) Sie hat einen solchen Bezug, wenigstens implizit und in ihrer Offenheit dafür. (3) Buddhistische Lehre und christlicher Gottesbegriff beziehen sich auf eine identische Erfahrung. (4) »Die buddhistische Lehre und der christliche Gottesbegriff beziehen sich auf eine identische Wirklichkeit, die jedoch in unterschiedlicher Weise erfahren wird oder deren Erfahrung unterschiedliche Aspekte besitzen kann. Der Gottesbegriff ist in bestimmter Form mit einer dieser Erfahrungsweisen oder Erfahrungsaspekte verbunden, so daß er nicht austauschbar, wohl aber ergänzungsfähig ist.« (360) Eine fünfte mögliche Position würde nach SCHMIDT-LEUKEL die zweite Position umkehren und den christlichen Gottesbegriff auf eine Wirklichkeit beziehen, die in der buddhistischen Lehre deutlicher erfaßt wird als in der christlichen. SCHMIDT-LEUKEL selbst neigt offensichtlich zur vierten Position, die er weiterzuentwickeln und weiter auszuschöpfen sucht,

indem er die in »Lehre« und »Gottesbegriff« enthaltene(n) Erfahrung(en) zum Ausgangspunkt nimmt. In diesem Zusammenhang steht für SCHMIDT-LEUKEL am Ende von Kap. 2 die Vermutung einer »legitimen Pluralität von Transzendenzzugängen« (371).

Kap. III, das in etwa die zweite Hälfte des Werkes ausmacht, ist dann – nach den analytischen Kapiteln – der konstruktiven Entfaltung einer christlich-buddhistischen Hermeneutik im Anschluß an die zuvor erreichten Ergebnisse gewidmet. Gerade weil es an methodologischen Reflexionen auf die Hermeneutik immer noch weithin mangelt, schenkt SCHMIDT-LEUKEL dieser Seite der Ausführung durchweg besondere Aufmerksamkeit. Entsprechend beginnt das Kapitel mit einer ausführlichen Erörterung des hermeneutischen Ansatzes bei den menschlichen Grunderfahrungen, in denen die interreligiöse Hermeneutik (im Gegensatz zu einer religionswissenschaftlichen Befassung) in ihrer prinzipiellen Möglichkeit und ihrem Referenzrahmen bedacht wird und im Vorfeld Begriff und Kontext, Sprache, Wahrheit und Verhalten, die Erfahrung des Absoluten, die menschlichen Grunderfahrungen, schließlich Unheilsdeutung, Heilsvermittlung und Transzendenzverständnis besprochen werden.

In drei großen Schritten, die anhand von Texten didaktisch gut aufbereitet und in ihren Argumentationsfiguren immer wieder zusammengefaßt werden, kennzeichnet SCHMIDT-LEUKEL vom Pâli-Buddhismus her die Konstitution der Heilsbotschaft, vom indischen Mahâyâna-Buddhismus her die logische und vom Zen- und Jôdo-Shin-Buddhismus her die spirituelle Explikation der Heilsbotschaft. Die Arbeit schließt in einer ersten Zusammenfassung der Einheitsmomente (Anknüpfung bei den menschlichen Grunderfahrungen, Verständnis mittels der Lehre, Transzendenzverständnis) und erläutert sodann abschließend die religionstheologischen Chancen des Ansatzes.

In der Durchführung des Ansatzes hält sich SCHMIDT-LEUKEL an die einschlägigen deutschen und englischen Übersetzungen der Texte; ein Rückgriff auf die Grundsprachen war ihm wohl nicht möglich (vgl. 7). Das markiert bei aller Sicherheit, mit der Thesen vorgetragen werden, doch auch wieder Grenzen, die sich dadurch noch verstärken, daß der Zugang dezidiert über Texte, also Gesagtes, gesucht wird. Wenn SCHMIDT-LEUKEL etwa bei mir und anderen Ungesagtes wahrnimmt und damit »eindeutige Zuordnungen« nicht möglich erscheinen (vgl. 359), hat das, so unbefriedigend das auf den ersten Blick erscheinen mag, zweifellos auch noch einmal mit unserer Einschätzung von Erfahrung und deren Versprachlichung zu tun. Für Kap. III sei für einen Ansatz zu weiteren Diskussionen eigens auf die zahlreichen Zusammenfassungen verwiesen: 476. 492. 505. 520f. 568ff. 603f. 651ff. Für Nâgârjuna hätte ich mir nach wie vor eine deutlichere Verbindung der logischen mit der spirituellen Explikation gewünscht. Bei der Behandlung des Zen-Buddhismus fällt auf, daß die »Reflexion der Reflexionen« einen verhältnismäßig breiten Raum einnimmt. Große erfahrene Vermittler wie – um nur drei zu nennen – Dôgen, Hakuin oder in unseren Tagen Yamada fallen völlig aus. Auf Beobachtungen dieser Art ist gerade dann hinzuweisen, wenn man die Bedeutsamkeit der Arbeit nachdrücklich betonen will; angesichts der nach wie vor eher geringen Beurteilungsbasis in der europäischen Theologie besteht sonst leicht die Gefahr, Ergebnisse in dogmatischer Weise zu übernehmen und weiterzutragen. Auf den Ausfall der tibetischen Schiene des Mahâyâna-Buddhismus wurde bereits hingewiesen.

Die Ebenen wechseln noch einmal, wo die religionstheologische Relevanz des Gesamtprojektes angesprochen wird (675–717). Hier sei eine Beobachtung mitgeteilt, die nicht außer acht gelassen werden darf. Die in der Arbeit gestellten Fragen sind verständlicherweise einhellig aus dem christlichen Denkhorizont heraus artikuliert, gleichgültig, ob es um Gott, das Heil, die Wahrheit oder die Offenbarung geht. Damit aber beginnt die Diskussion eigentlich neu. In ihr aber sind zunächst die Buddhisten selbst nach ihrem Verständnis des Gesagten zu fragen. Einen solchen Dialog zwischen wahrhaft Betroffenen möchte man dem Werk von SCHMIDT-LEUKEL wünschen. Seine theologischen Überlegungen hat SCHMIDT-LEUKEL selbst inzwischen anderweitig weiterge-

führt; sie sind hier nicht zu besprechen. Hier reicht es festzuhalten, daß das große Werk für die kommende Zeit einen nicht zu übersehenden Beitrag zu den Grundfragen hermeneutischer Verständigung zwischen den Religionen darstellt.

Der Titel ist im übrigen dem Anguttara-Nikāya V,99 entnommen, wo der Löwe für den Erleuchteten, also für den Buddha steht und der Löwenruf dann nichts anderes ist als die Verkündigung der Lehre durch den Erleuchteten in der Versammlung der Jünger. Der Titel umschreibt folglich die Einladung, sich auf die drei Kostbarkeiten des Buddhismus einzulassen: den Buddha mit seinem Dharma (= Lehre) im Sangha (= Versammlung).

Bonn

Hans Waldenfels

Schnackenburg, Rudolf: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herder / Freiburg 1993; 357 S.

Das vorliegende Werk des emeritierten Würzburger Neutestamentlers ist Ergebnis langjähriger intensiven Umganges mit dem Neuen Testament in Forschung und Lehre. Das Buch will ein Anstoß sein, grundlegende Fragen neu zu bedenken (6). Der Verfasser hat als primären Adressaten vor allem den heutigen Menschen im Auge, der geprägt ist von rationalen Denkmustern und Methoden der Wahrheitsfindung. Religiös ist er nicht selten verunsichert. Er ist umgetrieben von der Frage, was denn nun definitiv vom Glauben an Jesus als den Herrn als sinnvoll und unverzichtbar festzuhalten ist. Schließlich haben doch mehrere Generationen ernster und sachkundiger Exegeten sich bemüht, mit den Methoden traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Forschens das Jesusbild der Evangelien zu hinterfragen, und dieser Prozeß ist noch lange nicht beendet. Viele hilfreiche Erkenntnisse wurden zu Tage gefördert, freilich auch Grenzen aufgezeigt und eingestanden (12–30). Immer deutlicher wird vor allem dies: Die Evangelien sind keine Jesus-Biographien – so sehr das Bemühen der Evangelisten offenkundig wird, in ihren Schriften historisch zuverlässige und glaubwürdige Überlieferung weiterzugeben für die Gemeinden und die Kirche der frühen Zeit. R. SCHNACKENBURG kommt gerade durch sein Vertrautsein mit den modernen bibelwissenschaftlichen Überlegungen und Methoden dazu, neu zu fragen, was denn die eigentliche Aussageintention der Evangelien sei. Seine Antwort: Wir können die Person und das Werk Jesu nur dann in den Blick bekommen, wenn wir uns leiten lassen von der letzten Gegebenheit, daß es sich um Glaubensschriften handelt, um kerygmatische Geschichtsschreibung (22). Das Interesse der frühen Gemeinden galt nicht dem historischen Wissen über Jesus. Vielmehr war das Anliegen lebendig, daß der auferstandene und lebendige Herr in seiner Kirche weiterlebt, weiter lehrt und Antworten gibt auf die konkreten Fragen und Alltagsnöte seiner Gemeinde. Die historisch-kritische Exegese kann also wirklich einen Beitrag zur Person Jesu Christi leisten, indem sie die Verkündigung Jesu in ihren Grundzügen darstellt und den Anspruch Jesu beschreibt. Jesus ist in der Sicht der Evangelien die Vergegenwärtigung der Heilsliebe und des Heilswillens Gottes; in ihm verwirklicht sich der Heilsplan Gottes mit der Welt. Freilich: diese Wirklichkeit ist Gegenstand des Glaubens an den gestorbenen und auferstandenen Herrn. »Wer in der kühlen Distanz des Historikers sich der Gestalt Jesu nähert, kann die Frage nach dem Geheimnis der Person Jesu, der Strahlkraft, die von ihm ausgeht, der lebendigen Macht seiner Worte und Taten, der mitreißenden Gewalt seines Lebens und Sterbens nicht beantworten.« (14)

Jedes einzelne der vier Evangelien gibt den Blick frei auf die Gestalt Jesu. In jedem Evangelium begegnet der gleiche Herr. Und doch ist bei aller Gemeinsamkeit in der Grundaussage jedes Evangelium Ausprägung des Glaubens einer konkreten Gemeinde. Die herkömmliche exegetische