nachwuchs – was in jener Zeit nicht selbstverständlich war, organisierte die Ausbildung von Laienkatecheten und deren Fortbildung und verstand es, junge Neumissionare aus Europa für seine Diözese zu begeistern.

Die politischen Konflikte der Mission in einem Land, das überhaupt nicht von der Anwesenheit fremder Kolonialmächte begeistert war, versuchte er, soweit als möglich friedlich zu lösen. Dabei kam er zwischen die Mühlsteine der kolonialen Schutzmächte Frankreich und Deutschland, die rivalisierend ihre Machtstellung behaupten bzw. ausbauen wollten. Die Leidtragenden waren einerseits die ausländischen Missionare und andererseits die chinesischen Christen, die von der eigenen Bevölkerung als Kollaborateure verachtet und verfolgt wurden. So gab es Strafexpeditionen gegen die Verursacher von Ausschreitungen, die von Anzer gutgeheißen und auch zum Teil gefordert wurden. Im Heimatland geriet er deswegen vor allem von sozialistischer und liberaler Seite unter Beschuss, weil man ihm anlastete, die kriegerische Landnahme von Qingdao durch die deutsche Marine provoziert zu haben. Protestantische Stellungnahmen warfen ihm vor, dadurch die christliche Mission als Ganzes gefährdet zu haben.

Die Ordensquerelen schließlich brachen ihm das Genick. Die Fehler sind dabei nicht zuerst bei Anzer und seinem etwas aufbrausenden Temperament zu suchen, sondern in den strukturellen Vorgaben der Mission. Anzer war gleichzeitig Provinzial der chinesischen Ordensprovinz und Bischof der Diözese. Als Provinzial war er nach damaligem Usus in allen ordensmäßigen Belangen von der Zustimmung seines Generaloberen Janssen in Steyl abhängig. Janssen in Steyl konnte sich selber kein objektives Bild der Verhältnisse in China bilden, sondern war auf schriftliche und mündliche Berichte von Missionaren angewiesen, die je nach persönlicher Einschätzung der Lage frei weg nach Steyl berichteten. Da Janssen ein regulares Ordensleben wie in Deutschland forderte, die Situation in China aber dieses gar nicht erlaubte, ergab sich eo ipso ein Dauerkonflikt zwischen Anzer und Janssen. Dazu kam Anzers Auftreten in China als Mandarin der höheren Klasse, was vielen von den in Steyler Demut erzogenen Missionaren überhaupt nicht passte. Anzer verwendete die von Deutschland kommenden Missionsgelder im Sinne seiner großzügigen Missionsstrategie, was ebenfalls von vielen kleingläubigen Missionaren nicht verstanden wurde. Persönliche Enttäuschungen führten schließlich einzelne Missionare dazu, in Steyl schwere Geschütze gegen Anzer aufzufahren, um ihn zu desavouieren. Nach den vorliegenden Quellen ist es sicher, dass Anzer kein Alkoholiker war, auch wenn er bei Festlichkeiten ab und zu über den Durst getrunken hat. Das Ergebnis war, dass Janssen selber seine Absetzung bei der Propaganda Fide beantragte, die selber mehr an der erfolgreichen Missionsstrategie Anzers als an kleinlichen Querelen der Ordensgemeinschaft interessiert war. Dass es dazu nicht kam, ist dem Zögern der Propaganda und dem plötzlichen Tod Anzers in Rom zu verdanken.

Rivinius' Werk liest sich teilweise wie ein Kriminalroman. Kolonialgeschichte und Missionsgeschichte begegnen sich in der tragischen und zugleich erfolgreichen Person Anzers. Die Vergangenheit wird nicht romantisiert, sondern ist quellenmäßig gut belegt. Die angefügte Dokumentation unterstreicht den seriösen Charakter der Darstellung. Personen- und Sachregister, Literaturverzeichnis, ein Index geographischer Namen, ein Glossar chinesischer Ortsnamen und eine Karte vom Apostolischen Vikariat Südshantung runden das Bild ab. Wer die heutige Situation des Christentums in China verstehen will, sollte diese Biographie lesen. Sie hält uns europäischen Christen den Spiegel einer Vergangenheit vor, die nicht sehr rühmlich war, aber von glaubensstarken Menschen geprägt wurde. Das Buch ist ein kritisches Werk über christliche Präsenz in China zur rechten Zeit.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Schmidt, Karsten

Buddhismus als Religion und Philosophie. Probleme und Perspektiven interkulturellen Verstehens

W. Kohlhammer / Stuttgart 2011, 320 S.

In seiner Frankfurter Dissertation aus dem Jahr 2006 geht es Vf. um das Thema des Fremdverstehens, das er am Beispiel des Buddhismus erläutert, der in unterschiedlicher Weise als Philosophie oder Religion eingeschätzt wird. Damit leistet er einen konkreten Beitrag zum Aufbau einer interkulturellen Hermeneutik.

Unter I (12-47) beschreibt Vf. Aufgaben- und Problemstellung eines verstehenden Zugangs zum Buddhismus unter einem doppelten Verstehenszugang. Einmal behandelt er Verstehen vor dem Hintergrund der radikalisierten Moderne als dialogische Begegnung. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass wir es mit einer Pluralität von Rationalitätsformen zu tun bekommen, die je für sich in ihre eigenen Abkünftigkeiten eingebunden sind und denen man nicht mit dem eigenen Vernunftgebrauch im Sinne eines Herrschaftsdenkens begegnen kann. Die Fremdwahrnehmung muss folglich stets von Selbstkritik begleitet sein. »Die durch Heterogenität und Pluralität des Geistes- und Gesellschaftslebens gekennzeichnete Situation der Gegenwart verlangt also für angemessene Strategien des Umgangs mit ihr eine besondere Kompetenz der Orientierung, Vermittlung und

Übersetzung, der ein selbstbezüglich auf das Eigene fixiertes Denken nicht entsprechen kann, sondern die ein dialogisch ausgerichtetes Sichöffnen für das Selbstverständnis anderer Denk- und Lebensweisen verlangt.« (25) In diesem Sinne ist auf den hermeneutischen Zirkel zwischen Verständnis und Vorverständnis zu achten. Vf. macht dann in einem kurzen zweiten Schritt darauf aufmerksam, dass immer auch dem Selbstverständnis des Interpreten selbst hinreichend Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

Unter II (48-60) geht es um Vorüberlegungen zur Analyse des Vorverständnisses im Anschluss an Überlegungen sowohl Heideggers und Gadamers als auch der Frankfurter Schule (Adorno, Habermas). Vf. unterscheidet dabei zwischen Vorverständnissen über den konkreten Forschungsgegenstand und über Theorien und Methoden der Erforschung.

Unter III (61-195) und IV (196-261) kommt es dann zur Anwendung der Vorüberlegungen auf den Buddhismus, wobei III den Buddhismus als Religion, IV als Philosophie prüft. Hinsichtlich des Religionsverständnisses fragt Vf. zunächst nach der Verallgemeinerbarkeit des Religionsbegriffs, sodann nach den Anwendungsmöglichkeiten von substantiellen und funktionalen Definitionen. Beim Stichwort »substantielle Definitionen« geht es um göttliche Wesen, die für den Buddhismus relevant sind. Vf. bespricht drei Kategorien: 1) Gottheiten des nicht-buddhistischen Umfeldes, die dem Kreislauf der Wiedergeburten unterworfen sind, 2) aus dem Kreislauf erlöste Wesen, die als Erlösungshelfer dienen, und 3) die nicht-buddhistische Vorstellung vom absoluten »Weltenherrscher« (vgl. 73ff). Damit thematisiert er die in der westlichen Welt bedachte Gottes- bzw. Transzendenzfrage.

Überlegenswert, aber weiter zu diskutieren sind die Ausführungen zur mahāyānistischen Lehre von der Leere (*śūnyatā*), die Vf. in ihrer Verbindung zur Lehre von der Substanzlosigkeit und zum »grundsätzlichen Abhängigkeitsaspekt« (*pratītyasamutpāda*) (84) und den zwei Wahrheitsebenen und dann als Ausgangspunkt für das buddhistische Erlösungspotential und die Haltung des Mitleidens vorstellt. Vf. ist davon überzeugt, dass dieser Kontext »einen spezifisch buddhistischen Referenzrahmen der Bedeutungskonstitution [bildet], den man beim Versuch einer Übertragung christlich geprägter Transzendenz- und Gottesvorstellungen unbedingt berücksichtigen muss«, dass es hier aber zur »Unvereinbarkeit« kommt (82). Allerdings hat Vf. die Nähe von buddhistischer *śūnyatā* und paulinisch-christlicher *kenôsis* (Phil 2) in der amerikanischen Diskussion mit Masao Abe nicht in seine Überlegungen einbezogen. Er konzentriert sich vorrangig auf das Transzendenzverständnis.

Unabhängig davon sind diese Ausführungen von hohem Wert, da sie aus dem Blickwinkel der Religion die Fremdheit des Buddhismus offenlegen. Man könnte natürlich unter anthropologischem Gesichtspunkt der Frage des Ansatzes auch vom abendländischen Personverständnis nachgehen und dann statt des »theologischen« den »kosmologischen« Rahmen ausarbeiten. Wo Vf. auf Buddha als Person und als Befreiungsprinzip eingeht (vgl. 100-127), fällt zwar das Wort »Person«, doch die damit heute gegebene Problematik kommt nicht zur Sprache. Es bleibt bei der Reflexion auf die unterschiedlichen Transzendenzverständnisse (dazu mehr 127-158). Vf. gelingt auf jeden Fall eine Einführung in buddhistische Grundverständnisse, bei denen nicht das abendländische Selbstverständnis zum Maßstab wird.

Im Fortgang des Gedankens kommt Vf. zu dem Ergebnis, »dass die verschiedenen Definitionsversuche [zur Religion] nicht befriedigend in der Lage sind, erforderliche Offenheit und hinreichende Bestimmtheit in überzeugender Weise miteinander zu verbinden.« (190).

Eine ähnliche Prüfung unternimmt Vf. dann im Hinblick auf das Philosophieverständnis. »Gemessen vor allem an dem wissenschaftlichen Verständnis von Philosophie werden die Denkweisen Indiens und Asiens bzw. außereuropäischer Traditionen allgemein weitgehend aus der Philosophiegeschichte ausgeschlossen.« (210) Für das indische Denken betont Vf. den Primat der Soteriologie, den er dann auch für seine Überlegungen zum Buddhismus fortschreibt. Im weiteren Fortgang geht es dann um die »Wissenschaftlichkeit im Vergleich mit Buddhismus« (240-249). Angesichts der Probleme, die bei einer allgemeinen Verwendung des Religions- und Philosophieverständnisses auftreten, fragt Vf. schließlich, warum man sich nicht damit begnügt, einen Kulturbegriff »als provisorischen Vorbegriff« einzusetzen und entsprechend einen »interkulturellen Dialog« zu fordern (vgl. 259).

Unter V (262-294) tritt Vf. für ein »weniger reduktionistischen Vorverständnis« ein. Er prüft zunächst den hermeneutischen Wert von Universalien (262-270), behandelt sodann die Sprachspiele beim späten Wittgenstein (270-275) und die Frage der Regelrationalität als minimales Vorverständnis (275-290). Für diese unterscheidet er drei Klassen von Regeln, die sich beziehen »1) auf grammatische Korrektheit, 2) auf inhaltliche Verständlichkeit und 3) auf Zustimmungsfähigkeit von einem bestimmten Selbstverständnis aus« (286). Damit erhält die Sprache in ihrer Pluralität einen entscheidenden Ort. Die Begrenztheit von Sprachkenntnissen erweist sich dabei auch als Grund für die Begrenztheit wechselseitigen Verstehens. Für den Buddhismus werden zentrale Begriffe in diesem Sinne zu »Regeln«.

Vf. schließt mit folgender Zusammenfassung: »Eine dialogische Hermeneutikkonzeption auf der Basis eines durch die genannten Differenzierungen

erweiterten Konzeptes von Regelrationalität kann somit den beiden größten Gefahren der interkulturellen Begegnung entgehen: entweder die eigene Sicht der Dinge normativ absolut zu setzen oder einem Beliebigkeitspluralismus zu verfallen. Andererseits eröffnet sie die Möglichkeit, sich auf der Grundlage einer nichtreduktionistischen Wahrnehmung in der kulturellen Vielfalt angemessen zu orientieren und dabei kritisch gegenüber anderem und sich selbst zu sein« (294).

Die Arbeit ist ein gelungener Beitrag zur Erarbeitung einer heute erforderlichen interkulturellen Hermeneutik. Für Buddhismusinteressierte bietet sie in vielen Partien einen überzeugenden Zugang. Sie schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Sach- und Personenregister.
Hans Waldenfels / Essen

Vigil, José María (Ed.)
Toward a Planetary Theology
(Along the Many Paths of God, Vol. V)
Dunamis Publishers / Montreal 2010, 198 S.

Der spanisch-panamaische Befreiungstheologe VIGIL Legt nunmehr den letzten Band eines weltumspannenden Publikationsprojektes vor. Zusammen mit der theologischen Kommission der Ökumenischen Vereinigung der TheologInnen der Dritten Welt (EATWOT / ASETT) hat er seit 2003 fünf Bände herausgegeben, in denen Vertreterinnen und Vertreter der Befreiungstheologie, der Theologie des religiösen Pluralismus und schließlich auch anderer Religionen in einen Dialog über die Frage eingetreten sind, wie die doppelte Herausforderung der gegenwärtigen Realität, die »vielen Armen« und »vielen Religionen« (KNITTER) von der Theologie zu beantworten ist (vgl. die Rezension der beiden ersten Bände in ZMR 89 (2005) 150f).

Der fünfte und letzte Band der Reihe »Auf den vielen Wegen Gottes« spitzt nun die Fragestellung zu, ohne die Frage selbst letztlich zu beantworten: Ist es möglich, im Dialog der Religionen eine Theologie zu entwerfen, welche die Grenzen der Religionsgemeinschaften transzendiert, als Sprach- und Wissenschaftsmodell allen Religionen (und den Nichtglaubenden) zur Verfügung steht und auf diese Weise in der Lage ist, einen Beitrag zur Lösung der drängenden Fragen der Menschheit, wie Krieg, Hunger, Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung, zu leisten?

Vorab: Die 19 Autoren und (nur) eine Autorin geben sehr unterschiedliche Antworten auf diese Frage. Die Möglichkeit einer solchen »planetarischen« oder »transreligiösen« oder »interkonfessionellen« Theologie (die Frage der Benennung wird ausgiebig diskutiert) wird auch von Autoren verneint, die dem Dialog und der Zusammenarbeit der Religionen sehr aufgeschlossen gegenüber stehen. Es sind die prinzipiellen epistemologischen Fragen, die ein vorbehaltloses Ja zu dieser Theologie erschweren. Agenor BRIGHENTI argumentiert, dass jede religiöse Erfahrung singulär ist, innerhalb eines bestimmten Kontextes und einer Kultur geschieht und deswegen auch nicht in der theologischen Wissenschaft universalisierbar ist (ähnlich: Michael AMALADOSS und Raimon PANIKKAR). Edmund Kee-Fook CHIA warnt, dass eine solche planetarische Theologie ein neues Mittel der Hegemonie einer (westlichen) Minderheit werden könnte. Für den Muslim Irfan A. OMAR muss die Verschiedenheit das Maß der Einheit sein und nicht umgekehrt, sonst könnte eine Universaltheologie den Anspruch erheben, die Theologie einer neuen Universalreligion zu sein. Auf die Unvermittelbarkeit mystischer Erfahrungen verweist Faustino TEIXERA: Auch wenn Ähnlichkeiten ermittelt werden könnten, sind spirituelle Erfahrungen aller Religionen immer nur von der Innenseite her zugänglich. Mit diesen und ähnlichen Argumenten lehnt ein Teil der Autoren das Projekt einer universalen Theologie ganz ab oder stimmen ihm nur mit dem Vorbehalt zu, dass es nicht auf Kosten des legitimen und wertvollen Pluralismus der religiösen Erfahrungen gehen darf.

Die planetarische Theologie soll die partikulären Theologien und religiösen Erfahrungen auch nicht ersetzen, argumentieren dagegen VIGIL, Paul KNITTER und andere Autoren. Vor allem KNITTER sucht in den Religionen nach Ähnlichkeiten und Verwandtschaften, die es ermöglichen, die Impulse der einzelnen Gemeinschaften auf dem Weg zum Besten der Menschheit zu bündeln und zu verstärken. Andere Autoren stellen die Tatsache religiöser Erfahrungen in den Mittelpunkt des Interesses (Richard RENSHAW) oder verweisen – wie K. L. SESHAGIRI RAO aus Hindu-Perspektive – darauf, dass die Religionen nur differente Perspektiven seien, um auf das eine, ineffable und unzugängliche Geheimnis zu zeigen.

Nur wenige Autoren (und die Autorin) nehmen die reale Situation der Welt und das Leben der Armen in den Blick, um von ihnen aus die Frage nach den Religionen zu stellen. So schreibt Aloisius PIERIS, dass es nicht darauf ankommt, Angehörige anderer Religionen zu bekehren, sondern auf die Konversion der ungerechten sozialen Strukturen (127). Teresa OKURE verlangt, dass eine universale Theologie die Voraussetzungen dafür schaffen muss, dass jedem Menschen seine bzw. ihre eigene Religion zugestanden werden kann, vor allem aber, dass allen gegenüber Solidarität und Geschwisterlichkeit geübt werden.

Auf diese Weise verliert dieses Projekt nicht seine befreiungstheologischen Wurzeln. Auch wenn die AutorInnen sich nicht über die Möglich-