

dert werden, sondern ist evident.“ (92) Genau dann, wenn „man nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner sucht, sondern in der jeweils anderen Welt eine Korrekturhilfe für die eigenen Ausgestaltung findet“ (98), meint Bundschuh-Schramm, könnten die Ausgrenzungsprobleme und die Macht- und Siegermentalität bei der Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen erst wirklich entproblematisiert werden. Im Modell der *Idemität* wird gleichsam der Schlüssel an die Hand gegeben für einen „konziliaren Prozeß“ im Ringen um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, in den drei von ihr vorgelegten feministisch-theologischen Entwürfen (R. Radford Ruether, M. Daly, C. Heyward) ortet sie den „Sprung über einen statischen und einseitigen Gott hinaus zu einer dynamischen und pluralen Realität Gottes“ (116), in der *Theologie der Befreiung* begegnet ihr eine „Realisierung von Idemität“ (100).

Die von Bundschuh-Schramm vorgelegte Studie stellt sicherlich einen guten Versuch dar, die Auseinandersetzung mit der ökumenischen Situation aus den verkrusteten Streitgeschichten um Wahrheitsbehauptungen herauszuführen und an jenem Punkt aufzunehmen, welcher derzeit weltweit die Geltungsfrage problematisiert: daß nämlich die faktische Pluralität und Vielgestaltigkeit von Lebensformen im Recht und die bislang selbstverständliche Prämisse, daß Einheit und Allgemeinheit die Wahrheitsfrage entscheiden, zu revidieren ist. Ob mit dem Modell der Idemität das Problem von *Faktizität und Geltung* dabei richtig erfaßt wird, bleibt freilich offen, zumal dann, wenn nicht jene Regeln der Entscheidbarkeit reflektiert werden, wie denn und mit welcher Begründung das *eine* Moment durch das *andere* Moment konstituiert wird. Von diesen kommunikationstheoretischen Überlegungen ist wohl nicht zu dispensieren. Das gilt nicht minder für die Ökumenik. „Soweit die Handlungskoordination und damit die Vernetzung von Interaktionen über Verständigungsprozesse abläuft, bilden intersubjektiv geteilte Überzeugungen das Medium der gesellschaftlichen Inegration. Überzeugt sind die Akteure von dem, was sie verstehen und für gültig halten. Deshalb lassen sich Überzeugungen, die problematisch werden, allein durch Gründe stützen oder revidieren. Gründe sind aber keine naturalistisch zu beschreibenden Dispositionen für das Haben von Meinungen; sie bilden vielmehr die Währung eines diskursiven Austauschs, durch den kritisierbare Geltungsansprüche eingelöst werden.“ (Jürgen Habermas, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt 1994, 54)

Linz

Walter Raberger

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ JANZEN BERNHARD-MARIA, *Samannaphala. Die Frucht des Entsagers*. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Ziel beim Buddha und bei Franziskus von Assisi. Echter, Würzburg und Oros, Altenberge 1997. (Religionswissenschaftliche Studien 43). (320). Brosch. DM 64,-.

Der Kapuziner B.M. Janzen hat für seine Dissertation, die er in Frankreich begonnen hat und die nach seiner Übersiedlung nach Deutschland von A.Th. Khoury betreut wurde, ein interessantes Thema gewählt. Der Vergleich des franziskanischen Armutsideals mit dem buddhistischen Weg des Nicht-Anhaftens macht neugierig.

Den Hauptteil der Studie macht der phänomenologische Teil aus (25–277), in dem die Gründergestalt, die Weltflucht, die Praxis und der Lohn des Entsagers der beiden Bewegungen einander gegenübergestellt werden. Im analytischen Teil geht es um einen Dialog der beiden geistlichen Wege und um eine spirituelle Theologie der Religionen.

Die Stärke der vorliegenden Studie liegt – wenigstens für Leser, die mit Franziskus mehr vertraut sind als mit Buddha – in der Darlegung der Intentionen und des spirituellen Weges des Buddha. Immer wieder beeindruckt das umfassende Wissen des Autors wie auch seine Fähigkeit, das Gewußte verständlich zu artikulieren. Was der Verf. – mit den Verweisen auf die entsprechenden Quellen – über die Welt- und Selbsterfahrung des Buddha, über die Dimensionen von Erlösung, den achtfachen Weg, den buddhistischen Sangha mit seinen Regeln sowie über die Antizipation des Todes zu sagen hat, übersteigt merklich ein im Normalfall vorhandenes Allgemeinwissen über den Weg des Buddha und seiner Mönchsgemeinde.

Der mit der angeführten Literatur nicht vertraute Leser hat etwas Mühe, wenn er nach den zitierten Quellen sucht, da die im Text verwendeten Abkürzungen im Verzeichnis erst am Schluß der jeweiligen Werke angeführt sind. Das im Titel verwendete ‚Samannaphala‘ wird im Text nicht weiter erklärt.

Die hauptsächliche Anfrage bezieht sich jedoch auf den Vergleich zwischen Buddha und Franziskus. Zweifellos gibt es signifikante und bedenkenswerte Übereinstimmungen, es sind aber auch die Unterschiede nicht zu übersehen. Diese liegen nicht nur darin, daß Franziskus mit der von ihm gewählten Armut und Hauslosigkeit innerhalb einer im vertrauten und vorgegebenen Kirche geblieben ist; sie werden vor allem in der

Tatsache sichtbar, daß das Nicht-anhaften an das Irdische bei Franziskus zugunsten eines ‚Anhaftens‘ an eine ihm vertraut gewordene Person geschieht und nicht als Verlöschen in ein Namenloses und Unbenennbares zu verstehen ist. Janzen weiß natürlich um diese Unterschiede und weist auch darauf hin, aber es bleibt der Eindruck, daß sie im Laufe der Untersuchung etwas in Vergessenheit geraten.

Linz

Josef Janda

■ FORNET-BETANCOURT RAÚL (Hg.), *Mystik der Erde*. Elemente einer indianischen Theologie (Theologie der Dritten Welt, 23). Herder, Freiburg 1997. (260). Kart. DM 39,80/S 291,-/sFr 38,-.

Dieses Werk versucht, die Vielfalt der Religionen und Kulturen Amerikas wahrzunehmen, ein Stück weit nachzuvollziehen und theologisch zu reflektieren. Schon im Vorwort weist der Herausgeber darauf hin, daß die indianischen Kulturen als *gegenwärtige* Gesprächspartner zu sehen sind, die *ureigene* Denkstrukturen ausgebildet haben. Damit ist die entscheidende hermeneutische Perspektive angegeben: nicht eine – subtil kolonialistische – „Inkulturation“ ist gefragt, die letztlich von der Evidenz eines harten Kerns „der“ Philosophie ausgeht, der dann in andere Kulturen einzupflanzen sei, sondern der Ansatz der „Interkulturalität“ (14), der Philosophie und Theologie durch den konsequenten Einbezug in einen solidarischen kulturellen Austausch rekonstruiert. Mit anderen Worten: Für eine echte Begegnung mit indianischer Religiosität genügt es nicht, von einer – für „selbstverständlich“ gehaltenen – Basis europäischen Denkens aus andere Kulturen und Religionen zu würdigen; vielmehr hat sich die europäische und nordamerikanische Lebenswelt ihrer eigenen Partikularität und Exotik bewußt zu werden, um zu entdecken, daß ihre – vermeintlich „universale“ – Logik genauso relativ ist wie die einer jeden anderen Kultur dieser Erde.

Die Überzeugung der unableitbaren Alterität indianischer Religiosität in bezug auf das westliche Leben ist grundlegend für das vorliegende Werk. Enrique Rosner hält fest: „Das indigene Denken und das okzidentale Denken sind zwei gegensätzliche, unterschiedliche, sich fremde Welten“ (42). Ebenso betont Josef Estermann: „Das abendländische und andine Denken sind in vielen Punkten zwei diametral entgegengesetzte Weltdeutungen“ (105). Was allerdings diesen Gegensatz ausmacht, läßt sich – vorbehaltlich der ständigen Gefahr einer Vereinnahmung durch westliche Kategorien – mit dem Begriff der „Kosmovision“ andeuten: „Jede derartige ‚Welt-

anschauung‘ ist ein vorphilosophisches Paradigma, bestimmt durch eine Reihe von kulturellen, sozio-ökonomischen und sogar klimatologischen Faktoren“ (Estermann, 78). Entscheidend ist demnach eine zweifache Einsicht: Westliche und indianische Religiosität unterscheiden sich durch ihre jeweilige „Weltsicht“, die bestimmte kulturelle Denk- und Lebensmuster impliziert; allerdings – und das ist theologisch zentral – schließen unterschiedliche „Kosmovisionen“ nicht notwendig den Glauben an ein und denselben Gott aus (vgl. 51, 61). Wenn dies der Fall ist, dann ergibt sich aus dieser reziprok gültigen Zugangsweise zum Geheimnis Gottes eine radikale Anfrage an die klassische Offenbarungstheologie: Haben die indianischen Religionen (nur) Anteil an der christlichen Wahrheit, oder stellen sie eine ursprüngliche, autochthone Offenbarung Gottes dar? „Mystik der Erde“ wäre demgemäß keine unverbindliche spirituelle Formel, sondern Ausdruck eines fundamentaltheologischen Selbstverständnisses (vgl. 54, 116, 201), das sich zum Beispiel das Dokument von Santo Domingo (1992) noch nicht zu eigen machen konnte (vgl. 118, Anm. 15). In dieser Frage nach der offenbarungstheologischen Relevanz indigener Religionen dürfte die eigentliche Brisanz des vorliegenden Werkes liegen. Es sei aber auch auf die fundierte religionswissenschaftliche Auseinandersetzung (vgl. bes. die Aufsätze von Enrique Rosner [42–75] und Josef Estermann [76–106] verwiesen sowie auf die ausdrückliche Berücksichtigung der sozialen/politischen/wirtschaftlichen Dimension des Verhältnisses zwischen indianischen Religionen und westlichem Christentum (vgl. Paulo Suess [216–229] u.a.). Zweifelloso berühren die Beiträge dieses Buches einen Lebensnerv gegenwärtiger Theologie und geben auch denen, sie sich bisher den Anliegen kontextueller Theologie weniger gewidmet haben, viel zu denken.

Corrigenda: S. 16, 17. Zeile: Menschen; S. 52, 11. Zeile v.u.: ansprechen; S. 68, 18. Zeile: sein; S. 93, Anm. 33, 1. Zeile: bestimmten; S. 102, 2. Zeile: säkularer; S. 117, 19. Zeile: geprägt ist, ...; S. 119: die Anmerkung muß auf die nächste Seite und die Nummer „16“ erhalten (statt „0“); S. 124, 8. Zeile v.u.: wahr; S. 145, Anm. 55: Göttern; S. 166, 4./5. Zeile: offenbar ein falscher Absatz eingefügt; S. 182, 11. Zeile v.u.: Zersplitterung; S. 184, 6. Zeile: es fehlt ein Wort [Satz ist unverständlich]; S. 212, 9. Zeile: friedliebenden; S. 217, 4. Zeile und S. 225, 1. Zeile: Worte wurden irrtümlich getrennt; S. 241, 13. Zeile: uns; s. 248, 1. Zeile v.u.: eing; zudem fielen mehrmals die Umlautzeichen aus [S. 148, 11. Zeile; S. 148, Anm. 68, 6. Zeile; S. 149, 5. Zeile; S. 150, 1. Zeile v.u.].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl