

stellt und tatsächlich zu einem Umdenken in Richtung Konfrontation statt Harmonisierung, Konflikt statt verschleiernem Dialog, radikale, das Geheimnis des Anderen achtende Liebe statt voreiliger Vereinnahmung anregt: „Weder die wissenschaftliche Katechetik/Religionspädagogik beziehungsweise Praktische Theologie noch theoriebewusste PraktikerInnen werden an dieser Grundlagenarbeit vorbeigehen können“ (Geleitwort, Scharer, 13). Dem ist nichts hinzuzufügen.

Linz

Silvia Habringer-Hagleitner

---

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

---

■ OHLIG KARL-HEINZ, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität*. Matthias Grünewald/Mainz und Exodus/Luzern 1999. (136) Kart. DM 32,-/S 234,-/sFr 30,40.

Karl-Heinz Ohlig, seit 1976 Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes, geht mit dieser Veröffentlichung auf eine Frage ein, die von grundlegender Bedeutung ist: gehört das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens oder nicht? Ziel dieser Studie, die auf eine Artikelserie zurückgeht (vgl. 10, Anm. 1), ist es „aufzuzeigen, wie und warum es zu dem in den Kirchen normativen *trinitarischen Formelbestand* kam“ (114). Ein Großteil des Buches setzt sich – detailreich und dogmengeschichtlich versiert – mit der Entfaltung der Trinitätstheologie in den ersten Jahrhunderten auseinander. Der religionswissenschaftlichen (nicht theologischen!) Leitthese der Überlegungen Ohligs zufolge „ist die Trinitätslehre erwachsen aus dem Synkretismus mit dem Judentum und Christentum mit dem Hellenismus und der daraus folgenden Addition von jüdischem und christlichem Monotheismus mit dem hellenistischen Monismus“ (123). Zusammen mit anderen Entwicklungen, die Ohlig als „kulturgeschichtliche Zwangsläufigkeiten“ (117) interpretiert, erweist sich das trinitarische Gottesbild des christlichen Glaubens als eine „kontingente, kontextuelle Komplizierung der jesuanischen Gottesvorstellung“ (124).

Die Lektüre dieses Buches hinterlässt beim Rez. einen zwiespältigen Eindruck. Zum einen ist es das gute Recht, ja die Pflicht der Theologie, Genese und Anspruch, Sinn und Grenzen der Trinitätslehre zu bedenken und sich zu fragen, ob damit alles getan sei, „um die ‚Sache‘ des Christentums zureichend auszusagen“ (62). Ebenso

bedenkenswert ist die Einsicht Ohligs, „dass das Trinitätsdogma zwar bewahrt, bekannt und mit aller begrifflichen Mühe scholastisch reflektiert wurde, aber es spielte ... *soteriologisch keine Rolle*; das Christentum hätte für viele Theologen auch in seinen zentralen Lehren ‚funktioniert‘, wenn Gott als undifferenziert einer vorgestellt worden wäre“ (102f).

Zum anderen aber – und das ist das fundamentaltheologische Problem dieser Studie – besagt die kulturelle und religionsgeschichtliche Prägung einer theologischen Lehraussage (wie zum Beispiel des Trinitätsdogmas) nicht dessen Wertlosigkeit oder Ungültigkeit. Ohligs ständige Hinweise, die Trinitätstheologie habe keinen Anhalt am neutestamentlichen Zeugnis (vgl. 28, 38, 116, 125), sowie die autoritative Verwendungsweise des Begriffs „historisch“ (vgl. 11, 15, 35, 102, 116), wodurch insinuiert wird, „spätere Entwicklungen“ hätten sich vom Kern der „eigentlichen Botschaft“ entfernt, sind einer Hermeneutik verpflichtet, die „Kultur“ und „Geschichte“ nur als Depotenzierung, nicht aber als Vermittlung und Kontextualisierung des Evangeliums begreift. Niemand wird ernsthaft bestreiten, dass die Kategorien der „klassischen“ Trinitätstheologie einem konkreten kulturellen Kontext angehören, also keine „geoffenbarten Begriffe“ darstellen. In diesem Sinn kann Ohligs Buch eine wertvolle Hilfe sein, um die „epochalen Anliegen“ bestimmter theologischer Begriffe, aber auch deren letzte Unzulänglichkeit wahrzunehmen. Die These aber, dass der in die dogmatischen Formulierungen eingegangene Anspruch einer unverwechselbaren – weil „trinitarischen“ – Gotteserfahrung *ausschließlich* und *notwendigerweise* das Produkt kultureller Denkformen sei (vgl. 59, 110, 111, 117, 121–124), löst die spannende und komplexe Herausforderung der Glaubensinterpretation in eine glatte Antwort auf.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ GOLOB ANDRE, *Buddha und die Frauen*. Nonnen und Laienfrauen in der Darstellung der Pali-Literatur. (MThA 56). Oros, Altenberge 1998. (555). Kart. DM 88,-.

Die von A. Th. Khoury begleitete Arbeit, die 1997 von der Universität Münster als Dissertation für kath. Theologie angenommen wurde, hat sich ein anspruchsvolles Ziel gesetzt. Sie will die verfügbare Literatur über die Situation der Frau zur Zeit und im Umfeld Buddhas in den Pali-Quellen bearbeiten und damit eine Grundlage für weitere wissenschaftliche Studien bereitstellen. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Das Vorhaben wurde in einer übersichtlichen und gut lesbaren

Weise erfüllt. Das vorhandene Quellenmaterial wird im Kontext der damaligen Verhältnisse gelesen, womit auch eine textkritische Annäherung an die Quellen gegeben ist.

In einem 1. Kapitel (25–58) wird die damalige gesellschaftliche Situation der Frau angesprochen. Die arische patriarchalische Gesellschaft hat die Stellung der Frau, die diese in der vorarischen Gesellschaft hatte, verändert. Die Frau hatte zwar in der vedischen Zeit noch ein hohes Ansehen, ihre Situation hat sich aber in der späten Phase des Brahmanismus immer mehr verschlechtert. Asketische Tendenzen übertrugen die Angst vor der Sexualität auf die Frau, deren naturhaft schlechte Veranlagung durch entsprechende Beschränkungen unterdrückt werden musste. Das Leben der Frau war bestimmt durch eine religiöse und gesellschaftliche Entmündigung; ihre Aufgabe war es vor allem, Söhne zur Welt zu bringen.

Religiöse Erneuerungsbewegungen setzten sich dann von den erstarrten Ritualen des Brahmanismus ab und eröffneten auch Frauen den Zugang zu einer eigenständigen Religiosität. So sollen sich eine große Zahl von Frauen dem Asketen Mahavira und damit dem Jain-Orden angeschlossen haben. In diese Zeit fällt auch das Auftreten Buddhas. Für den Erleuchteten hat zwar die Kasten- und Geschlechtszugehörigkeit keine Bedeutung mehr, die Sexualität gilt aber als die große samsarische Kraft, die einer Erlösung hinderlich ist. Da die Frau in einem stärkeren Maß als sexuell determiniert angesehen wurde, wird sie zum Köder, den der große Gegenspieler des Buddha ausgelegt hat, um den Mann vom Pfad der Erlösung abzubringen.

Im 2. Kapitel (59–242) geht es um die buddhistische Nonne. Die Ambivalenz in der Haltung gegenüber der Frau kommt auch hier zum Ausdruck. So wollte Buddha zunächst keinen Frauenorden zulassen. Lange Zeit hat er sich dem Drängen seiner Pflegemutter Mahapajapati widersetzt, die vielleicht sogar mit seiner Mutter Maya identisch ist, die als Buddhagebärende ‚sterben‘ musste, um vom weiteren Alltagsgeschehen unberührt zu bleiben. Als er dann der Bitte seines Vetters und Lieblingsschülers Ananda doch nachgab, tat er dies mit der etwas resignierenden Bemerkung, dass nun, da auch Frauen den Weg in die Hauslosigkeit gehen, das heilige Leben und die Lehre der Wahrheit nur etwa fünf Jahrhunderte bestehen werden (76f).<sup>1</sup> Die Überzeugung, dass auch die Frau als Frau erlösungs- und erleuchtungsfähig ist, hat aber letztlich über die bestehenden Bedenken gesiegt. Die Probleme, die es in der Praxis dann tatsächlich immer wieder gab, sollten durch entsprechende Ordensregeln, die für die Nonnen stren-

ger waren als für die Mönche und die oft aus einem Anlassfall heraus formuliert wurden, gemindert werden. Da das Ordensleben weitgehend von der Öffentlichkeit eingesehen war, sollte dem Dhamma durch ein schlechtes Beispiel der Ordensleute kein Schaden zugefügt werden. Das letzte Kapitel (244–469) beschäftigt sich mit der buddhistischen Laienfrau. Der Unterschied zwischen den buddhistischen Mönchsgemeinschaften und den Laienanhängern war groß, da diese wegen ihrer Verflochtenheit ins Diesseits nur die ihrem derzeitigen Kamma entsprechenden Schritte setzen und im allgemeinen nur auf eine bessere Wiedergeburt hoffen konnten. Die Bettelmönche waren andererseits auf die Laienanhänger angewiesen, da sie von diesen ihren Lebensunterhalt bekamen; gleichsam als Gegenleistung lehrten sie die Laien den Pfad des Buddha. Es ging vor allem um eine gute Beziehung zwischen dem Sangha und den Laienanhängern und die damit verbundene Resonanz der Lehre Buddhas bei den Laien, jedoch weniger um eine Beurteilung des moralischen (Privat)Lebens der Laien. Beim Bereitstellen des Lebensunterhaltes für Mönche und Nonnen kam der Frau als Vorsteherin des Haushaltes eine wichtige Rolle zu.

Auch wenn die damalige Situation der Frau nicht mit der in einer modernen Gesellschaft vergleichbar ist, so hat der Buddhismus die Lage der Frau als Tochter, Ehefrau und Mutter im Vergleich zum Brahmanismus merklich verbessert. Die Relativierung der Kastenzugehörigkeit und eine größere Eigenständigkeit in der Religionsausübung brachten nicht zu unterschätzende Veränderungen mit sich. Bezeichnend ist etwa die Antwort des Ananda an ein Mädchen, das überrascht war, dass er am Brunnen aus ihren Händen Wasser annahm und dabei ihre Kastenzugehörigkeit ignorierte: ‚I ask you not for caste but for water‘ (264).

Die Tendenz geht dahin, dass die Frau als dem Mann ebenbürtig und gleichwertig angesehen wird, auch wenn das Nichterreichen eines anspruchsvollen Idealbildes, an dem sie gemessen wurde, die negativen Seiten dann doch wieder mehr in das Blickfeld rückte. Dass vielen Frauen Schönheit, Körperpflege und Schmuck wichtig waren, hat Buddha nicht weiter beschäftigt, da dies offenbar ihrem derzeitigen Kamma entsprach. Für Nonnen galten jedoch diesbezüglich strenge Regeln.

Nach der Durchsicht der vorhandenen Literatur und der Einbeziehung einer Vielfalt von Pali-Texten kommt Golob zu dem ausgewogenen Ergebnis, dass Buddha in seiner Haltung gegenüber Frauen von der damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt war und sich an

ihnen orientierte, was zum Beispiel in der Unterordnung der Nonnen unter die Mönche zu Ausdruck kommt. Das Anliegen Buddhas war nicht die sozialreformatorische Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse. Seine Überzeugung, dass auch Frauen die Aharatschaft und die Erleuchtung erreichen können, hat deren Stellung jedoch von innen her verändert. Ihre religiöse Eigenständigkeit macht sie unabhängig von der Vermittlung durch Brahmanen und versetzt sie auch sonst in die Lage, ihre eigenen Fähigkeiten zu entfalten und zu gebrauchen. Frauenfeindliche Passagen, die sich in den Jatakas finden und die Frauen vor allem als moralische Gefahr ansehen, da in ihnen die samsarischen Kräfte personifiziert zum Ausdruck kommen, wurzeln offensichtlich mehr in der alten brahmanischen Auffassung, auf die man sich dann wieder stärker berufen hat als in der Lehre des Buddha.

Linz

Josef Janda

<sup>1</sup> F. Spiegelberg bemerkt zu dieser Äußerung; 'Es scheint mehr oder weniger festzustehen, dass keine Religion, die bei ihrer Institutionalisierung nicht auch die Frauen anspricht, ihre erste Blüte lange überleben kann. Von den beiden Geschlechtern mögen die Frauen die weniger schöpferischen sein, aber sie sind die besseren Erhalter.' (F.S., Die lebenden Weltreligionen. Frankfurt 1986. st 1305. 308).

---

## SPIRITUALITÄT

---

■ PINCKAERS SERVAIS, *Das geistliche Leben des Christen*. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin. (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie – Bd. XVII/2) Bonifatius, Paderborn 1999. (342) Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,10.

Die grundlegende Bedeutung von Tradition für das humane Leben gilt ebenso für Glaube und Frömmigkeit. Worauf sich christlicher Glaube stützt, das gelangt durch Überlieferung zu uns (vgl. 1 Kor 15,3). Allein durch das Zeugnis gelebter Tradition kommt Glaube zu uns. Tradition ist dabei wesentlich als Lebenszusammenhang zu sehen, in dem das Christusereignis, das heißt die uns durch ihn vermittelte Versöhnung, sein Wort und seine Verheissung, durch gelebte Weitergabe unter veränderten geschichtlichen Bedingungen je neu Gegenwart wird. Tradition in ihren vielfältigen Formen kann zum Paradigma für die Gegenwart, aber auch zur Provokation in Verblendungen und im Vergessen werden. – Schon

aus diesem Grund kann es anregend sein, von Paulus und Thomas von Aquin her das geistliche Leben des Christen zu entwerfen. Die Wahl der beiden Zeugen hat aber auch einen inneren Grund: Es gilt als sicher, dass Thomas zweimal über die Paulus-Briefe gelesen hat. Der Apostel ist ihm der größte Systematiker des Neuen Testaments, der Theologieprofessor unter den Aposteln. „Aus dem NT werden die Briefe des Paulus bevorzugt...; und dies deswegen, damit die Sünder Hoffnung schöpfen sollen.“ (In Rom prol. n.6)

Der Autor ist von vier Absichten geleitet: er will die engen und lebendigen Verbindungen zwischen Spiritualität und Heiliger Schrift wiederherstellen, den Riss zwischen Moralthologie und Spiritualität überwinden, für die Wiederherstellung einer Theologie mit spiritueller Dimension die Ausgangsbasis bei Thomas von Aquin nehmen, und schließlich Antwort auf die Frage geben: Ist in einer Welt, in der alles Tun des Menschen ganz auf die äußere, wissenschaftlich greifbare Wirklichkeit gerichtet ist, überhaupt noch ein geistliches Leben möglich?

Dabei umkreist er die Themenbereiche: Theologie und Spiritualität, die verschiedenen Tonarten und Register in der Theologie, spirituelle Innerlichkeit, innere Erfahrung als Fundament des geistlichen Lebens, der Glaube an Christus als Wurzel des geistlichen Lebens, die Tugend der Hoffnung und ihre Dialektik, die Liebe und die Stufen des geistlichen Lebens, der Organismus der Tugenden und die Geistesgaben, das Gebet, christliche Askese, Sakramente und geistliches Leben, der Geist und die kirchlichen Institutionen, Kontemplation im Zeitalter der Wissenschaft, Maria. Der Band schließt mit einer Skizze einer Geschichte der katholischen Spiritualität.

Servais Pinckaers OP ist durch zahlreiche Publikationen zu Thomas von Aquin, im Besonderen zur Tugendlehre und zur Moralthologie allgemein ausgewiesen. So bietet dieser Band eine verlässliche biblische und spiritualitätsgeschichtliche Information zu zentralen Themen der spirituellen Theologie. Als Lehrbuch beziehungsweise als Einführung ist er Studierenden und Dozierenden zu empfehlen. Kritisch sei angemerkt, dass der Autor von einer Gesellschaftsanalyse im Hinblick auf Wissenschaft und Technik ausgeht, die vermutlich in dieser Form nicht mehr zutrifft. R. sieht zudem manche Anliegen in der ignatianischen Spiritualität besser aufgehoben, als dies in dominikanischer Tradition der Fall ist: etwa das Verhältnis von Mystik und Politik, von Psychotherapie und Spiritualität, die Anliegen von Gesundheit und Krankheit, Spiritualität in geschichtlicher Stunde (zum Beispiel