

*Hans Waldenfels, Thomas Immoos (Hg.): Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Mainz: Matthias-Grünwald 1985. 324 S. Ln. DM 42,—.*

Die gebotene Kürze einer Rezension erlaubt es nicht, den vielen Beiträgen einer so reichhaltigen Festschrift wie dieser gerecht zu werden. So müssen wir uns leider

einer Stellungnahme zu solch interessanten Berichten über Spezialbereiche der Forschung wie etwa dem von *H.-J. Klimkeit* über den Gebrauch des »Vater«-Attributs für Buddha (235—259) oder von *H. Brinker* über religiöse Metaphorik in der Zen-Malerei (25—42) u.a.m. enthalten. Wir wollen uns statt dessen auf einige Beiträge beschränken, die ein Licht werfen auf den aktuellen Stand des christlich-buddhistischen Dialogs und dabei notgedrungen auch die informativen Arbeiten bezüglich anderer »östlicher Religionen« wie Shintoismus, Taoismus und Konfuzianismus, die diese Festschrift enthält, übergehen.

Wenn wohl auch nicht beabsichtigt, so weckt der Titel mit seiner Gegenüberstellung von Glaube und Weisheit doch allzuleicht Assoziationen an das klassische Modell des interreligiösen Zugangs nach Maßgabe einer auch in den nichtchristlichen Religionen gegebenen natürlichen Gotteserkenntnis (Weisheit), die jedoch der Überhöhung durch die christliche Offenbarung (Glaube) bedarf. Daß aber genau dieses Paradigma im zunehmenden Fortschritt des Dialogs fragwürdig geworden ist, bezeugen ein gut Teil der Artikel des vorliegenden Bandes. *R.J. Zwi Werblowski* weist mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß mit ihr »der Glaube Ostasiens ausgeschaltet« bleibt (263). Das Paradigma — Glaube hier und Weisheit drüben — dadurch rechtfertigen zu wollen, daß es sich um die jeweils zentralen Kategorien handle (264), wird von ihm mit der berechtigten Anfrage belegt, ob man damit nicht einem, wenn auch wohlgemeinten, »theologischen Imperialismus« verhaftet bleibe, an dessen Stelle die je eigene Authentizität der Dialogpartner zu treten habe (267). Dieser Kritik fällt um so größeres Gewicht zu, als *Y. Takeuchi* in seinem feinsinnigen Beitrag über den Buddhismus der Kamakura-Zeit (221—234), der bis heute die Gestalt des japanischen Buddhismus mit seinen Hauptrichtungen Zen-, Jodo- und Nichiren-Buddhismus entscheidend geprägt hat, diesem den gemeinsamen Zug einer einfachen, ursprünglichen »Direktheit« zuweist, die zum Geist des frühen Buddhismus zurückfinde, sich aber vor allem dem Wirken Honens verdanke, der in seiner Verkündigung die tragende Funktion des *G l a u b e n s* innerhalb des buddhistischen Heilsweges betonte (233). Unterstützt wird diese Auffassung durch *Sh. Takayanagi*, der im Denken Dogens den Glauben als perzeptive und aktive Realisation der Erleuchtung herausstellt (49) und damit manche im Gefolge der aufklärerisch-rationalistischen Buddhismusinterpretation der westlich buddhologischen Pionierzeit entstandene Fehlschablonisierung grundlegend korrigieren dürfte. Die buddhistische Weisheit ((*prajñā*)) ist kaum weniger glaubensförmig als die patristisch christozentrisch interpretierte *Sophia*. Wenn er darüber hinaus gar feststellt, daß das Erleuchtungsverständnis Dogens — getreu dem mahāyānistischen Bodhisattva-Ideal — in der Notwendigkeit einer auf das Heil der Welt bedachten Verkündigung gipfelt (51) und »die Erleuchtung eine hörende Erleuchtung« ist (50), »Schweigen« daher richtig als »der höchste Akt des Sprechens« verstanden werden muß (51), dann unterstützt auch er damit die Forderung *Takeuchis*, der Glaubenskonstitution eines Honen und Shinran als quasi exemplarisch nachzuforschen (233) — ein Desiderat, dem in seiner christlichen Entsprechung Theologen wie besonders *E. Biser* nachkommen, auch hier in seinem Beitrag über »Die Geburt des Glaubens aus dem Wort« (125—146), das aber für den Buddhismus noch weithin uneingelöst ist. Doch gerade

auf diesem Weg wäre die nicht-vereinnahmende Authentizität der Gesprächspartner gewährleistet und gleichzeitig eine so dringend erforderliche interreligiöse Hermeneutik zumindest für den christlich-buddhistischen Dialog elaborierbar. Denn wie *H. Waldenfels* in seinem zukunftsweisenden Beitrag ausführt, erscheint in den religiösen Selbstaussagen gerade die Differenziertheit menschlichen Selbstverständnisses immer angesichts einem allen Menschen gemeinsamen Fundus signifikanter Grunderfahrungen, wie den von ihm herausgegriffenen des Leidens, der Vernichtung und des Geheimnisses, von denen her es möglich wird, sich »zu den religiösen Verstehenshorizonten voranzutasten« (290). Das von *J. van Bragt* dargestellte Kategorienproblem einer grundverschiedenen philosophischen Ausgangsposition in Ost und West, wonach innerhalb des Christentums eine ähnlich den buddhistischen Philosophien ohne Entlehnungen allein konsequent von der Erlösung her denkende Philosophie nie entwickelt wurde (277 f.), könnte auf diesem Wege ebenfalls überwunden werden, was durch das Studium des Buddhismus selbst eingeleitet wird, da es, wie *J. C. Maraldo* für den Zen-Buddhismus zeigt, in seinem Verlauf alle von westlicher Philosophie überkommenen Ausgangspositionen in Frage stellt (12 f.). Wechselseitige dialogische Interpretation aber, die zuvor durch das von den Zerrbildern einer durch Gewohnheit erzeugten Blindheit für das Andere reinigende Feuer interreligiöser Hermeneutik hindurchgegangen ist, vermag zum Lohne auch gegenseitige Bereicherung und Veränderung bewirken, wofür der Beitrag von *R. Ohasi* und *H. Brockard* (56—67) ein gutes Beispiel gibt. »Der Buddhismus leiht uns gleichsam sein Auge, das uns gestattet, uns selbst in einer anderen Perspektive zu sehen« (van Bragt, 280). Der Christ wird sich im dialogischen Prozeß darüber freuen, daß dieses erst vollends möglich ist, wo es auch umgekehrt gilt und der Buddhist seinerseits in einer Auseinandersetzung mit dem Christentum steht. P. Schmidt-Leukel