

chen Verherrlichung Marias ist „*Glaubensrede im Sinne des Lobpreises*“ (114). Ist mit dieser Glaubenswahrheit aber nicht etwas exemplarisch von Maria ausgesagt, was heutige Theologie von allen annimmt, die uns im Glauben vorausgegangen sind? — Diese Fragen sind als Anstoß zur Weiterführung gedacht und liegen wohl auf der Linie des Autors.

Eine klare Stellung bezieht Müller gegenüber einer Lehre von Marias Miterlöschung, die ihm „in der meist vorgetragenen Form ... eine unzulässige Projektion ist“ (120). Ebenso deutlich lehnt er es ab, „wenn Maria zur ‚Weiblichkeit Gottes‘ wird“ (134). Hingegen schreibt er wohl mit Recht: „Es ist der feministischen Theologie durchaus zuzustimmen, wenn sie gerade die männliche Polarisierung Gottes bekämpft, die ‚weiblichen‘ Eigenschaften schlicht als ‚menschliche‘ postuliert und darum im anthropomorphen Reden von Gott das Weibliche von Gott aussagen will, nicht von einer Hilfsfigur“ (ebd.).

Man kann nur dankbar sein für dieses Buch, das brennende Fragen mutig aufgreift und sie von einem kritischen Grundansatz her zu lösen versucht. Bevor es voll in der Praxis der Verkündigung wirksam werden kann, müssen wohl noch manche Anstöße zu Ende gedacht und viele Formulierungen in eine für alle verständliche Sprache übersetzt werden.

Paul Weß, Wien

Religionsgeschichte für Seelsorger und Pädagogen

Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg—Basel—Wien 1978, 3. Aufl. 1980, 433 Seiten; Bd. 2: von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, Freiburg—Basel—Wien 1979, 464 Seiten.

Wann ist es schon möglich, sich als Christ in leitender Funktion als Pfarrer, Kaplan, Pastoralreferent, Religionslehrer den Stellenwert des Christentums im Gesamtzusammenhang mit dem Stellenwert des Re-

ligiösen zu vergegenwärtigen? Wann besteht schon die Möglichkeit, die geschichtlichen Zusammenhänge der menschlichen Religiosität in zuverlässiger Weise nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung dokumentiert zu sehen? Wie bedeutsam ist die überwältigende Erfahrung: Noch nie waren die Spuren und Zeugnisse des religiösen Verhaltens der Menschen deutlicher aufgewiesen und zusammengetragen worden als heute, nie der Überblick größer, nie die Wirklichkeit plausibler demonstrierbar, daß Menschsein und Religiössein untrennbar zusammengehören. Dies alles vermittelt die Summe des religionswissenschaftlichen Forscherlebens von Mircea Eliade, die sich aus fünf Jahrzehnten seiner Arbeit in drei Bänden niederschlägt, von denen hier zwei angezeigt werden. — Und dies ist nicht alles. Von entscheidender Bedeutung scheint mir vielmehr seine Hypothese des christlich-jüdischen Glaubens, daß er einen besonderen Fall der Dialektik des Heiligen darstelle, daß das Heilige mit dem Profanen voll und ganz identifiziert werde und daß damit die größte Chance und die höchste Gefahr für Religion überhaupt angebrochen sei (I 167). Für das Zeitalter des Säkularisationsprozesses wird damit jedem Christen deutlich die Aufgabe gestellt, die Vermittlung der jüdisch-christlichen Botschaft in einer neuen (profanen) Weltsituation auch einer neuen (das Heilige vermittelnden) Universalisierung auszusetzen. Wird es gut gehen? Die Grundhypothese von Eliade zur Analyse aller Religionen lautet: Krisen stellen die Kraft zur religiösen Kreativität in einer Religion neu heraus und erneut unter Beweis (I 8).

In dieser Rezension — das dürfte bereits deutlich geworden sein — geht es nicht um eine fachwissenschaftliche Beurteilung und Bewertung des Werkes von Eliade, das schon hinreichend von kompetenten Persönlichkeiten wie dem Freiburger Religionsphänomenologen Bernhard Welte gerühmt worden ist, sondern um den Versuch zu zeigen, daß die Quintessenz der Hypothesen von Eliade für den Praktiker in Pastoral und Schule von Bedeutung ist. Dies kann über die bereits aufgewiesenen

fundamentalen Zusammenhänge hinaus noch in zweierlei Hinsicht geschehen: in bezug auf die großräumige Sicht der Menschheitsentwicklung und in bezug auf die besondere Bedeutung der jüdisch-christlichen Religion.

Trotz der durchaus bestehenden und gesehenen Problematik, prähistorische Zeugnisse in die Deutungsversuche ihrer religiösen Dimension einzubeziehen, geht Eliade davon aus, daß die Erfahrung des Heiligen ein Element der Bewußtseinsstruktur des Menschen überhaupt und damit auch von Anfang an ist (I 17). Von den Bestattungsbräuchen der Altsteinzeit an (Neandertal-Moustérien, ca. 90.000 bis 60.000) bis zu den paläolithischen Höhlenmalereien (ca. 30.000 bis 15.000, I 27 f) zeigt Eliade die Spuren mythischen Denkens einer „Jägergesellschaft“, wobei die Mythen über den Ursprung der Tiere, des Feuers, des Geschlechtsakts, der Sprache eine wesentliche Rolle spielen, die ihre bedeutendste personifizierende Zusammenfassung im Schamanentum haben. In ihm ist der Zugang zum Urgrund des animalischen Lebens und damit zum „Herrn der Tiere“ eröffnet. Eliade sieht hier die Anfangsspuren der Mystik in der Religion.

Die Entdeckung des Ackerbaus im Neolithikum hat auch eine religiöse Revolution zur Folge, insofern als das Geheimnis von Geburt und Tod, von Wiedergeburt und Weiterleben in die Mitte des Bewußtseins rückt (ab ca. 9.000, I 48). Im Gegensatz zur Ackerbaukultur und -religion zeitigt die Mythologie der Eisenzeit den magischen Menschen, den Schmied als „Meister des Feuers“, den homo faber. In verblüffender Weise zieht Eliade von den beiden großen Welterfassungs- und -erfahrungsdimensionen die Linien aus auf die Anfangsgestalten der Bibel: auf Abel als Repräsentanten der neolithischen Ackerbaukultur und auf Kain, dessen Nachkomme Tubalkain der Ahnherr der eisenbearbeitenden Menschen ist (I 160). — Daß sich von hier aus Anschlüsse für das Verständnis der Taoisten im chinesischen Bereich von Ethos und Religiosität ergeben (II 39 ff), zeigt den virtuellen Überblick des Verfassers an.

Die Weiterverbreitung biblisch bekannter

mythischer Erzählungen wie die Sintflut (auch in Sumer und Akkadien u. a., II 67 f), die Verbreitetheit von in der Bibel auffindbaren Offenbarungs- und Erlösungspotentialen verweist auf die Vieldeutigkeit der Herkunft solcher religiöser Vorstellungs- und Deutungsfiguren: der Inkarnation der *ma'at* (beim ägyptischen Pharaon, II 93), der Tötung Gottes (Osiris, II 97), der Opfermahlzeiten mit Brot und Wein als Anteilgabe an göttlichem Leben (der Demeter in den in ihrer überragenden Bedeutsamkeit herausgestellten Eleusinischen Mysterien in Griechenland, I 268 ff, II 239 f, 351 f). Es zeigt sich im gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Spektrum, wie wichtig die Interpretation John Henry Newmans wird im Blick auf die Herkunft christlicher Strukturen aus dem religionsgeschichtlichen Bereich: „Ein großer Teil dessen, was gemeinhin als christliche Wahrheit gilt, ist in seinen Rudimenten oder in seinen einzelnen Teilen in heidnischen Philosophie-systemen und Religionen zu finden. So findet man z. B. die Lehre von einer Dreifaltigkeit im Osten wie im Westen ... Die Lehre von der Menschwerdung ist indisch; ... von Engeln und Dämonen magisch, die Verknüpfung der Sünde mit dem Leib ist gnostisch, ... ein Priesterstand ist ägyptisch; die Idee von einer neuen Geburt ist chinesisch und eleusinisch; der Glaube an sakramentale Kraft ist pythagoreisch.“ Während nun manche Leute argumentieren: Diese Dinge finden sich im Heidentum, darum sind sie nicht christlich, interpretiert Newman: „Von Anfang an hat der geistige Herrscher der Welt die Samenkörner der Wahrheit weit und breit über die ganze Erde zerstreut; diese haben mannig-fach Wurzel geschlagen und sind aufgewachsen wie in der Wildnis, zwar als wilde Pflanzen, aber doch als lebendige.“ Wer glaubt, die heidnischen Formen der Religion könnten nicht in der Offenbarung auftauchen bzw. von der Kirche aufgenommen werden, der setzt voraus, daß „die Offenbarung ein einfacher, fertiger, isolierter Akt gewesen ist ...; wir dagegen vertreten die andere Theorie, die göttliche Lehrweise sei ... zu verschiedenen Zeiten und in vielerlei Weise, mannigfach, komplex, fort-

schreitend und sich selbst nach und nach ergänzend“ gewesen².

In der Tat wird von Eliade herausgestellt, wie trotz aller morphologischen Verwandtheit der religiösen Symbole zwischen jüdisch-christlicher und anderen Religionen zumindest drei spezifische Unterschiede unverwechselbarer Art ablesbar sind:

1. Von Abraham an die „*persönliche* Botenschaft und ihre Folgen“, was in der Geschichte der Religionen „eine neue Art religiöser Erfahrung (darstellt): den Glauben Abrahams“ (I 163).
2. Die Bedeutung der *Geschichte* als Bereich und Dimension der (negativen) *Theophanie Gottes*, wie es insbesondere von den Propheten Israels erstmals entdeckt wird (I 324—326); und — in Weiterführung dieses Spezifikums durch die jüdische Apokalyptik — die *Konzeption einer Universalgeschichte* als Konsequenz aus der Erfahrung des einen Gottes, der alles nach seinem Plan entfaltet (im Gegensatz zu kosmischen Zyklen u. a., II 340).
3. Die aus (drohendem) Synkretismus angeregte religiöse Kreativität, wie sie sowohl in der jüdischen Apokalyptik als auch in der frühen Geschichte des Christentums zum Vorschein kommt (II 236 f).

Über die umfassende Vielfalt der analysierten Religionen von Hethitern und Kanaanäern, Hindus und Buddhisten, von Kelten, Germanen, Griechen und Römern u. a. kann hier nicht referiert werden. Die Position des Christentums wird nach der chronologischen Anordnung der drei Bände ihre ausführlichste Beschreibung im noch nicht erschienenen dritten Band erhalten. Gleichwohl sind anregende (zum Teil fremd erscheinende) Darstellungen der Herkunft, Tätigkeit und Mission Jesu und des Paulus von Interesse (II 283 ff). Auch die Verhältnisschilderung von Christentum und Judentum kann im Blick auf die neueste Wirkungsgeschichte des Vatikanischen Dekrets *Nostra aetate* (Kap. 4) mit Interesse und Informationsgewinn gelesen werden (Verhältnis von Christologie und Tora-Ortologie, II 237 u. a.).

² J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 329 f.

In einer Welt, in der das Christentum immer deutlicher in seinem religiösen Bezugsrahmen und religionsgeschichtlichen und gesellschaftlichen Stellenwert von anderen gesehen wird und von den Leitern christlicher Gemeinden verstanden und interpretiert werden muß, erweist sich das Werk von Eliade als eine hervorragende Information, die zum Neuverständnis des Eigenen anregt. *Günter Biemer, Freiburg*

Besinnung auf das Judentum

Franz Mußner, Traktat über die Juden, Kösel-Verlag München 1979, 399 Seiten.

Was den Juden in diesem Jahrhundert von den Deutschen angetan worden ist, ist ohne Beispiel in der Weltgeschichte, und kein weiterer Genozid aus der neueren Geschichte kann uns davon entlasten. Die Christenheit trifft an der Judenausrottung als schärfster Form des sogenannten Antisemitismus vielleicht nicht unmittelbar, mit Sicherheit aber auf vielfältige Weise mittelbare Schuld. Angesichts dieser Tatsache muß das erste Wort über das hier anzuzeigende Buch ein Wort des Dankes sein, des Dankes dafür, daß der bekannte Regensburger Neutestamentler, der, wie er selbst zu Anfang schildert, zwar antijüdisch geprägte Praxis nicht gerade mit der Muttermilch eingesogen, aber schon von Kindesbeinen an mit ihr vertraut gemacht und in sie eingeübt worden ist, uns dieses Buch als reife Frucht eines langwierigen und gründlichen Umdenkungsprozesses geschenkt hat. Anstatt, wie gehabt, das Christentum als dem Judentum ein für alle Mal und in jeder Hinsicht als überlegen aufzuzeigen, wird hier das Judentum als Ursprung, Quelle und Mutter der Christenheit dargestellt, von der die Christenheit vieles übernommen hat und das neben dem Christentum einen eigenständigen Weg zu gehen hat. — Auf welchen Bahnen Mußner denkt, mag hier zunächst durch zwei Zitate verdeutlicht werden: „Israel wird nach der Textaussage von (Römer) 11,26b—32 nicht auf Grund einer der Parusie voraus-