

**Patrick Dondelinger:**  
**Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes.**  
**Regensburg: Friedrich Pustet 2003.**  
**261 Seiten, kt., 24,90 Euro [D].**

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Visionen und Wunderheilungen ist ein riskantes Unterfangen. Wer diesen, in der Religionsgeschichte in zahllosen Varianten anzutreffenden transkulturellen Phänomenen auf den Grund zu gehen versucht, setzt sich leicht dem Vorwurf aus, entweder kritik- und distanzlos die dem aufgeklärten Menschen allzu abenteuerlich erscheinenden Berichte zu würdigen, oder aber durch einen kalten wissenschaftlichen Rationalismus die für viele Menschen außerordentlich bedeutenden Phänomene reduktionistisch in den Bereich der Psychopathologie und des Aberglaubens abzudrängen, ohne deren religiösen, sinn- und gemeinschaftsstiftenden Wert angemessen zu berücksichtigen. In vollem Bewusstsein dieses Risikos hat Patrick Dondelinger – Religionswissenschaftler und Theologe und seit 2001 Professor und Leiter des Instituts für Liturgiewissenschaft an der Universität Luzern – den Visionen der Bernadette Soubirous (1844-1879) und den sich an sie anschließenden Wunderheilungen in Lourdes ein Buch gewidmet. Bereits zur »Hundertjahrfeier der Erscheinungen [...] gab es anscheinend bereits 4000 Bücher zum Thema«, von denen aber »keine den Anforderungen wissenschaftlicher Geschichtsforschung vollends gerecht« (17) wurden. Doch wie wird man diesen Anforderungen gerecht, wenn doch, wie der von Dondelinger zustimmend zitierte A. Dupront feststellt, »Theologische Konstrukte und Deutungen [...] im »Diesseits der Wissenschaften« [...] weder verifizierbar noch falsifizierbar« (20) sind und damit dem Popper'schen Grundkriterium für wissenschaftliche Aussagen niemals genügen können? Dondelinger ist daran gelegen, in seiner Studie die von D. Blackburn formulierten »versteckten Fallen« zu umgehen, die v. a. darin bestehen, (1) mit der »unziemlichen Anmaßung« oder »Arroganz« des kritischen Historikers »die kalte Abstraktion« der Theorie über Borden zu werfen« und (2) in eine distanzlose »Sentimentalität« zu verfallen, »mit der Untersuchungen einer kleinen Gemeinschaft

nicht selten einhergehen« (21). Ich meine, dies ist Dondelinger vorzüglich gelungen.

Dem Autor geht es in erster Linie um die in Lourdes erfolgten Heilungen »um die von Bernadette während ihrer Erscheinungen freigelegte Quelle« (25), die jedoch nur auf der Grundlage einer Rekonstruktion und Deutung der Visionen und Auditionen Bernadettes erklärt und verstanden werden könnten. Dabei ist es Dondelinger wichtig, den historischen und lokalen Kontext möglichst genau zu erfassen, vor dessen Hintergrund sich die folgenreichen Ereignisse des Jahres 1858 abspielten.

Im 2. Kapitel beschreibt er das Pyrenäenstädtchen Lourdes, das im Jahr 1858 rund 4.000 Einwohner hatte, als rückständigen und verarmten Ort, dessen oft chronisch unterernährte Bewohner den wegen katastrophaler hygienischer Bedingungen grassierenden Krankheiten fast schutzlos ausgeliefert waren. Ärzte waren für die meisten Menschen unerreichbar und ohnedies oft genug hilflos. In dieser Situation suchten die Leute Heilung eher im Glauben oder in volksmedizinischen Heilpraktiken; ein Umstand, der für den Kult um die Wunderheilungen in Lourdes von großer Bedeutung war. Ebenso wichtig für ein Verständnis der Vorgänge in Lourdes ist die Tatsache, daß im 19. Jahrhundert in der Region die Marienverehrung einen beachtlichen Aufschwung erfuhr. In der näheren Umgebung von Lourdes »gibt es ein wahres Netz von Marienheiligtümern« (28). Im Zusammenspiel mit diesen äußeren Umständen und den Besonderheiten der Biographie Bernadette Soubirous entwickelten sich nach Dondelinger die sozialen und psychologischen Voraussetzungen für deren Visionen und Auditionen.

Im 3. Kapitel beschreibt der Autor Bernadette als körperlich wie geistig zurückgebliebenes Mädchen, das die Würde einer »hétérière« (Erbin), die ihm als erstes Kind nach der matrilinearen Gesellschaftsordnung der Pyrenäen zukam, nicht auszufüllen vermochte. Ihr entwicklungspsychologischer Leidensweg begann noch im

Jahr ihrer Geburt, als sie im Alter von zehn Monaten von ihrer durch Verbrennung der Brüste zum Stillen unfähig gewordenen Mutter an eine harte, strenge und besitzergreifende Amme abgegeben wird. Erst nach 15 Monaten kehrt sie in die zunehmend verelendende Familie zurück, wo ihre leibliche Mutter und deren ältere aber kinderlose Schwester um die Mutterrolle streiten. Von den neun Kindern, die ihre Mutter zur Welt bringt, erreichen nur vier das zehnte Lebensjahr, ihr Vater verfällt zunehmend dem Alkohol, muss 1854 die eigene Mühle aufgeben und wird Tagelöhner, während die Kinder Lumpen, Abfall, Knochen, Schrott und Holz sammeln. Wegen der gesundheitlichen Probleme Bernadettes – so leidet sie z. B. nach einer knapp überlebten Choleraerkrankung unter schwerem Asthma und unter Magenproblemen – wird sie bei der Essensverteilung oft bevorzugt, was ihr den Neid der jüngeren Geschwister einbringt, welche die unwürdige hétérière nicht selten schlagen. Hin- und hergestoßen zwischen der leiblichen Mutter, der Tante und der Ziehmutter – v. a. letztere zwei sind hart bis an den Rand der Brutalität – bleibt dem Mädchen nicht nur menschliche Wärme versagt, sondern die unterentwickelte und »notorisch katechismusunfähige« Alphabetin erlebt mit 14 Jahren ausgerechnet die strenge Katechismusprüfung, die Teil des von ihr so sehr herbeigesehnten Übergangsritus der Kommunion war, als vollkommenes Versagen. Am 11. Februar 1858, am Tag unmittelbar nach der Kommunionfeier, hat Bernadette ihre erste Vision. Als sie gegen den anfänglichen Widerstand der Mutter, die um die Gesundheit des in der vorangegangenen Nacht von Asthmaanfällen geschüttelten Kindes fürchtet, mit ihrer kleinen Schwester und einem jüngeren Nachbarsmädchen Holz sammeln geht, gerät die unwürdige Erstgeborene erneut in eine demütigende Situation. Als einzige findet sie zunächst kein Holz, und als sie am anderen Ufer eines in die Gave mündenden Kanals Holz entdecken, traut sich die durch Wollsocken, die ihr wegen ihrer Krankheit angezogen wurden, und mütterliche Verbote gehemmte Bernadette nicht wie ihre jüngeren Gefährtinnen, das eiskalte Wasser zu überqueren. Als sie sich nach einer erfolglosen Suche nach einer

Furt entschließt, sich über das Verbot hinwegzusetzen und vor einer Grotte, die als Schweinestall genutzt wurde und in der es spuken sollte, beginnt, sich die Schuhe und Strümpfe auszuziehen, hat sie plötzlich die Erscheinung einer weißgekleideten Dame mit einem Rosenkranz. Als nach der Rückkehr die Mutter hiervon erfährt, fürchtet sie, die Erscheinung könne die Seele einer Verwandten aus dem Fegefeuer gewesen sein, mahnt zum Gebet und verbietet den Kindern die Grotte noch einmal aufzusuchen. Auch als Bernadette am 13. Februar einem Priester von der Schauung berichtet, lässt dieser die Angelegenheit erst einmal auf sich beruhen. Doch die Sache spricht sich herum, und Bernadette wird von anderen Mädchen gedrängt, die Grotte wieder aufzusuchen. Wieder hat sie eine Vision. Es folgt eine dritte am 18. Februar, während derer die von Bernadette lediglich als »Etwas« (aquerò) bezeichnete Erscheinung sich in Lourdes Platt weigert, ihren Namen preiszugeben, statt dessen aber Bernadette bittet, »während vierzehn Tagen nacheinander hierher zu kommen« (41). Im Laufe der nun einsetzenden »Visions-Quinzaine« schließen sich immer mehr Menschen der jungen Seherin an; bereits am dritten Tag sind es einige hundert Leute, am letzten 7.000-8.000. Während ihrer neunten Vision entdeckt Bernadette die Quelle, die in der Folge für so viele Heilungswunder verantwortlich gemacht wurde und wird, und es erfolgt die erste Heilung. In der 13. Vision lässt das »Etwas« Bernadette verkünden, sie wünsche, dass man in einer Prozession zur Grotte pilgern und eine Kapelle errichten möge. Noch immer weigert sich Bernadette jedoch, der Erwartung der Massen zu entsprechen und die Erscheinung als Muttergottes zu identifizieren. Auf die Quinzaine folgen noch drei weitere Visionen, die 18. und letzte erfolgt am 16. Juli, am »Fest Unserer Lieben Frau«. In der 16. gibt sich das Fräulein endlich als »Unbefleckte Empfängnis« (korrekt hätte es heißen müssen: »Ich bin die unbefleckt Empfangene«) zu erkennen, nachdem in der Grotte bereits eine Gipsstatue der Immaculata aufgestellt worden war.

Während sowohl die weltliche als auch die geistliche Obrigkeit zunächst skeptisch, die Bevölkerung teilweise

ängstlich auf die angeblichen Visionen des zurückgebliebenen »Müllmädchens« reagieren – der Präfekt will Bernadette anscheinend sogar als Geisteskranke einsperren –, lösen die Ereignisse in Lourdes und Umgebung eine wahre Seherepidemie aus, und Bernadette wird eine Berühmtheit, von der sich zahlreiche Menschen die Heilung ihrer Krankheiten erhoffen. Sie wird am 3. Juni endlich zur Kommunion zugelassen und schließlich in das Lourdes Hospiz der Schwestern von Nevers aufgenommen. Trotz ihres unverändert schlechten Gesundheitszustandes »ist Bernadette oftmals einem wahren Strom von Besuchern ausgesetzt« (57). Am 16. April 1879 stirbt sie im Alter von 35 Jahren unter schweren Qualen. Ihr Leichnam wird 1909, 1919 und 1925 im Zuge des eingeleiteten Seligsprechungsverfahrens exhumiert. Er ist unverwest – ein allort übliches Zeichen besonderer Heiligkeit – und wird in der Klosterkapelle von Nevers hinter Glas aufgebahrt. Bernadette wird von Papst Pius XI. 1925 selig- und 1933 heiliggesprochen.

Bei seiner Deutung der Visionen geht Dondelinger zweigleisig vor: zunächst untersucht er die »kollektive Ebene«, bevor er sich mit der individuellen Ebene bzw. der »Psychologie der Visionen« auseinandersetzt. Er zeigt, warum Bernadette in Zeiten der Not und kultureller Verunsicherung in Frankreich zum »Fanal einer nationalkirchlichen Befreiungsfront« (64) wird und verweist auf den Primat des Kollektiven vor dem Individuellen in der damaligen Gesellschaft. Ihre Erscheinungen fanden »nicht zu ihrem eigenen Vergnügen statt«, wie die Hospizschwestern ihr einschärften, »sondern zur Erbauung der ganzen Welt« (65). So war auch die Deutung der Visionen eine kollektive Angelegenheit. Trotz oder wegen der allge-

meinen Wundergläubigkeit rechnete man stets auch mit vorgetäuschten oder eingebildeten Visionen. Hier kamen Bernadette ihre Jugend, Jungfräulichkeit und Bildungslosigkeit zugute, die sie, dem romantischen Zeitgeist mit seinem Mythos des »edlen Wilden« entsprechend, mit der Aura der »natürlichen Unverdorbenheit« (66) versahen. Man traute dem Kind schlichtweg keine bewusste Täuschung zu. Je weniger eine Seherin in der Lage schien, eine individuelle Persönlichkeit zu entwickeln und je stereotyper – d. h. der kollektiven Erwartung entsprechender – ihre Visionen beschrieben wurden, desto glaubwürdiger waren sie. Die letzten Skeptiker wurden schließlich durch die Heilungswunder überzeugt. Man spekulierte mitunter, ob Bernadette lediglich (vielleicht unbewusst) die in der Pyrenäenwelt verbreiteten Geschichten über Elfen und Hexen in veränderter Form wiedergab. Der christliche Glaube und v. a. der Marienkult waren in der Gesellschaft jedoch derart tief verwurzelt, dass die kollektive Erwartung, Bernadettes »Etwas« als Muttergottes zu identifizieren, übermächtig war. Einigen Einfluss auf die Identifizierung des »Etwas« als Immaculata dürfte das 1854 von Pius IX verkündete Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens gehabt haben, von dem selbst die unbedarfte Bernadette des öfteren gehört haben wird. Nach anfänglichem Zögern feiert die Kirche Bernadettes Visionen als wunderbare Bestätigung für das neue Dogma. Dondelinger beschreibt anschaulich, wie geschickt Bernadette ihre Visionen als interaktives Spektakel inszenierte und wie sehr sie sich der kollektiven Bedeutung ihres Tuns bewusst war. Immerhin rückte Lourdes von der Peripherie in das Zentrum der christlichen Topographie und wurde zu einem der be-

**SPIRITA Online.**  
**Zeitschrift für Religionswissenschaft.**  
**2004. Seite R6-R9.**  
<http://www.spirita.de>

**URL des Beitrags:**  
<http://www.spirita.de/ftp/r04-kleine.pdf>

© diagonal-Verlag 2004

deutendsten Wallfahrtsorte des Katholizismus mit jährlich bis zu sechs Millionen Pilgern.

Natürlich wurde auch die Möglichkeit erwogen, dass Bernadette halluzinierte oder geisteskrank war, was die von ihrer scheinbaren Aufrichtigkeit und Würde beeindruckten Menschen ebenso wie die Ärzte jedoch bald ausschlossen. Dennoch dürften psychologische Faktoren eine wichtige Rolle gespielt haben. Der »Psychologie der Visionen Bernadettes« widmet Dondelinger denn auch den längsten Abschnitt des Buches (6.3.) mit rund 70 Seiten. Er analysiert eingehend die seelische Spannung, in der sich das ständigen Demütigungen und zahllosen Versagenserfahrungen ausgesetzte Mädchen befand, die in der als Scheitern erlebten Katechismusprüfung und ihrer unmittelbar darauffolgenden Unfähigkeit, beim Holzsammeln ihrer Rolle als *héritière* gerecht zu werden, kulminierten. In der »höchst psychopathogenen Konstellation eines double-bind, eines zwickmühlenartigen Doppelzwanges« (91), hin- und hergerissen zwischen dem mütterlichen Verbot, die Socken auszuziehen und ins kalte Wasser zu steigen und der Erwartung an sie, sich als Älteste nützlich zu machen, erweist sich die Vision als »konfliktlösende, ›heilende‹ Reaktion auf eine scheinbar aussichtslose physische und psychische Situation«, die man vielleicht als »halluzinatorischen Notausgang« (92) deuten könnte. Für Bernadette, die biologisch am Übergang vom Kind zur Frau steht – es gibt Indizien dafür, dass mit den Visionen die ersten Regelblutungen auftraten –, ist die Erfahrung ein »kompensatorische[r] Übergangsritus«, der den »ihr versagten Übergangsritus der Kommunion« ersetzt und ihr Leben grundlegend verändert (108-109). Während die erste Vision vermutlich spontan eintrat, gehören die nachfolgenden nach Dondelinger »eindeutig [...] der Gruppe der selbstinduzierten und kognitiv komplexen Auditionen und Visionen an« (113), zu deren Erzeugung sich Bernadette bestimmter Techniken, insbesondere des Rosenkranzbetens bedient. Bernadette, die das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis wohl ebenso missverstanden haben dürfte wie die meisten Menschen noch heute, habe, so Dondelinger, durch »die Verkündigung der Unbefleckten Emp-

fängnis« sich selbst »als das Marienkind« offenbart, »das die Tanten wegen ihrer befleckten Empfängnis zu ihrer größten Schande nicht mehr sein können« (139). Weiter vermutet er, daß in der Schau der Unbefleckten Empfängnis »eine weitere kompensatorische Wunscherfüllung unter verstärktem Leidensdruck« zu sehen ist, da »sich mit der Befleckung der ersten Regelblutung für Bernadette ja auch die Möglichkeit [...] einer befleckten Empfängnis bedrohlich aufzutut« (141). Ohne also die psychologischen Faktoren zu vernachlässigen ist Dondelinger doch weit davon entfernt, Bernadette als Geisteskranke oder Zwangsgeneotikerin abzuqualifizieren. Gegen eine solche Diagnose spräche, »[d]ass Bernadette während ihrer Erscheinungsaktionen nur Sachen wiederholt, deren Sinn sozial verständlich und teilbar ist« (146) was weder zur »neurotischen Psychorigidität« noch zur »wahnhaften Geisteskrankheit« passe. Ihre »teilweise zum Ritual ausgebauten Gesten« (148) ergeben nicht nur für Bernadette, sondern auch für das Kollektiv einen kohärenten Sinn, und die Seherin benimmt sich außerhalb ihrer Visionen vollkommen normal. Sie isoliert sich nicht und erleidet ihre Visionen nicht distanzlos-passiv, sondern tritt ihnen »deutend, forschend und handelnd« (150) gegenüber. »Dies alles sind Haltungen, die einer starken Persönlichkeit bedürfen, die sich Bernadette offensichtlich gerade dank ihrer Visionen heranzubilden konnte« (15). Ihre Halluzinationen seien als »Ekstase im nichtpathologischen Ausnahmehereich« zu qualifizieren und seien »in ihrer ganzen gruppenspezifischen Ritualisierung viel weniger Symptom als Therapie, in der das Mädchen nicht nur für sich selbst Heilung im Sinne einer besseren, lebensfähigeren und anhaltenden Anpassung an die Wirklichkeit erleben kann« (152).

Obwohl es Dondelinger nach eigenem Bekunden v. a. um die Heilungen von Lourdes geht, nimmt das siebte Kapitel über »Bernadette als Heilerin« und das neunte Kapitel »Von den Visionen zu den Heilungen« wenig Raum ein. Er beschreibt, wie Bernadette sich – der kirchlichen Lehrmeinung entsprechend – weigert, sich selbst als Heilerin zu sehen und stattdessen »auf die Heilkraft der von ihr freigelegten Quelle« (160) und auf die »Heilkraft

eines symbolischen Ritenvollzugs« (161) verweist. Noch eine bischöfliche Untersuchung vom 28. Juli 1858 spricht nur von Heilungen, die durch »das Wasser der Quelle erwirkt worden sind« (161) und zieht Bernadettes Heilungspotenzen nicht einmal in Betracht. Das nach ihrem Tod angestrebte Heiligsprechungsverfahren begründete demgegenüber aber die Notwendigkeit, Bernadette als wunderbare Heilerin auszuweisen, und »[s]o wurden ihr denn kirchlicherseits am 1. Mai 1925 zwei außergewöhnliche Heilungen offiziell zugesprochen« (161). Dondelinger stellt plausibel dar, wie »die Heilungssuche im Quellwasser sowohl Elemente des urzeitlich-vorchristlichen Quellenkultes als auch des eben wieder in Mode gekommenen Bädertourismus« (172) in sich vereinte. Suchten die Gebildeten und Bessersituierten Heilung an Heilquellen, deren mineralogische Wirksamkeit wissenschaftlich erwiesen war, versprach sich das einfache Volk Heilung von Quellen, deren Wasser nachweislich vollkommen gewöhnlich war, was nur die übernatürliche Ursache der durch sie bewirkten Heilungen bestätigte und letztere als Wunder auswies. An vielen Stellen weist der Autor auf die vorchristlichen Wurzeln der Erscheinungen von Quellenfräuleins hin. Doch auch hier verbietet er es sich, vorschnell simplifizierende Folgerungen zu ziehen, die den Kult um Lourdes als bloß »heidnischen« im christlichen Gewand abqualifizierten, wie dies seiner Meinung nach etwa im Candomblé von Bahia der Fall sei: »trotz aller scheinbar nahtlosen Übergänge zwischen heidnischen und christlichen Vorstellungen« dürfe man »die grundlegenden Sinnerweiterungen mit wesentlicher Umpolung nicht übersehen, die durch die Glaubensverschiebung von der Quellenfee zur Muttergottes geschieht. Mit der [...] Verchristlichung des Signans (der Bezeichnung) vollzieht sich in Lourdes, wie in Marienwallfahrtsorten allgemein, zugleich auch eine tiefgreifende Umwandlung des Signatum (des Sinnes)« (184). So sehr Nicht-Theologen in diesen vermeintlichen Spitzfindigkeiten vielleicht ein reines Zugeständnis des Theologen und Liturgiewissenschaftlers an seine Kirche vermuten mögen, so wichtig sind m. E. solche Differenzierungen. Sie sind eine der vielen Stärken des Buches, das

stets dem eingangs formulierten Postulat gerecht wird, wissenschaftlich nüchtern, neutral und analytisch an den Gegenstand heranzugehen und dennoch alle seine Sinndimensionen zu erfassen und zu beschreiben. Der Autor nimmt Bernadette und den Kult um Lourdes in jeder Hinsicht ernst, ohne dabei auch nur im Geringsten distanzlos oder gar sentimental zu werden. Damit liefert er ein ausgezeichnetes Beispiel religionswissenschaftli-

cher Arbeit ab. Zudem ist das Buch sehr gut lesbar – bisweilen geradezu spannend. Es kann allen religionswissenschaftlich, kultur- und mentalitätsgeschichtlich, ethnologisch oder theologisch Interessierten uneingeschränkt empfohlen werden. Hier wird mit großer Akribie und methodologischem Fingerspitzengefühl ein historisches Phänomen behandelt, das als Einzelnes bis heute für Millionen Gläubiger von größter religiöser Be-

deutung, als Exempel für eine Gruppe zahlloser analoger Phänomene von erheblicher religionswissenschaftlicher Relevanz ist. Dass der Autor sich in seiner Psychographie der Bernadette mitunter hart am Rand der Spekulation bewegt, liegt wohl in der Natur der Sache und ist daher verzeihlich. ●

*Christoph Kleine  
(Berlin / Leipzig)*

**Hai-Ran Woo:  
Neue Religionen anders verstehen.  
Das Beispiel des Won-Buddhismus.  
München: Biblion Verlag 2004.  
381 S., kt., 32,00 Euro [D]**

Der Wön-Buddhismus darf wohl schon seiner Ursprungsgeschichte wegen als eines der interessantesten Phänomene der modernen koreanischen Religionsgeschichte gelten.

Zwar weist die Biographie des Gründers Sot'aesan Pak Chung-bin (1891-1943), welcher, als dritter Sohn einer Bauernfamilie geboren, nach langer spiritueller Suche und schweren persönlichen Krisen im Jahre 1916 ein kaum mehr erwartetes Erwachen erfuhr, durchaus Parallelen zu den Viten anderer koreanischer Religionsstifter des 19. u. 20. Jahrhunderts auf. Bemerkenswerterweise fand Sot'aesan eigenem Bekunden nach jedoch im nachherein im Buddhismus eine Lehre, die ihm seiner Erfahrung einer der Welt zugrunde liegenden Einheit Ausdruck zu geben schien.

Die bereits im Folgejahr als »Spargenossenschaft« begründete Keimzelle der Glaubensgemeinschaft benannte Sot'aesan erst 1924 in »Gesellschaft zur Erforschung des Buddha-Dharmas« (Pulpöp yön'guhoe) um. Nach der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft wurde unter seinem Nachfolger Chöngsan (1900-1962) schließlich die noch heute gebräuchliche Bezeichnung »Wön Pulyo« (Wön Buddhismus) eingeführt.

Tatsächlich bleiben die spirituellen Wurzeln dieser letztlich in wohl nicht unerheblichem Maße von den Modernisierungsvorstellungen des buddhistischen Reformdenkers Han Yongun (1879-1944) beeinflussten und in ihren weltanschaulichen Grundsätzen vornehmlich buddhistisch geprägten,

im Ritus fast protestantisch anmutenden und in ihrer Betonung von Altruismus, Bescheidenheit und Bildung überaus sympathischen Religionsgemeinschaft noch weitgehend im Nebulösen. Insbesondere bedürften wohl die Bezugnahmen auf die neuen Religionen Ch'öndogyo und Chüngsang'gyo in den aufgezeichneten Gesprächen des Stifters einer genaueren Betrachtung.

Wie bereits der Titel der vorliegenden Überarbeitung einer im Jahre 2001 an der Universität Marburg eingereichten Dissertation nahe legt, möchte die Autorin Hai-Ran Woo nicht nur zu einem besseren Verständnis dieser Religion, sondern anhand einer Analyse zum Wön-Buddhismus einen Weg zu einem »anderen« Verständnis der neuen Religionen insgesamt weisen.

Dabei richtet sich die Arbeit »insbesondere an die südkoreanischen Forscher auf dem Gebiet der neuen Religionen«, welche der Verfasserin zufolge »in ihre Arbeiten zumeist unreflektiert kausal-funktionalistische Theorien« integrieren und dabei Positionen vertreten, »die durch die subjektiven, jedoch kollektiv vertretenen Wert- und Idealvorstellungen ihrer Vertreter gegenüber den koreanischen neuen Religionen geprägt« sind (379). Dem gegenüber stellt Woo eine »wissenschaftsoziologische Perspektive«, d. h. »ein Bewusstsein des Wissenschaftlers von der Entstehungsgeschichte der von ihm angewandten Theorien, über die Konsequenzen der von diesen Theorien dominierten wissenschaftlichen Diskurse und über deren gesell-

schaftliche Wirkungen« (136), und sucht die exemplarische Annäherung an das Phänomen des Wön-Buddhismus über die Betrachtung der wissenschaftlichen Veröffentlichungen »wonbuddhistischer Wissenschaftler« zweier einschlägiger Forschungsinstitute der von der Religionsgemeinschaft unterhaltenen Wön'gwang-Universität. Obgleich diese Privatuniversität Studenten aller Konfessionen offen steht, sind die an ihr tätigen Religionswissenschaftler bzw. Buddhologen »meistens zugleich geweihte Priester bzw. Priesterinnen« (153).

Ziel dieser Herangehensweise ist es, »ein genaueres Verständnis dafür zu bekommen, wie die wonbuddhistischen Eliten ihre eigene Religionstradition bewerten und gegebenenfalls neu orientieren, wie sie die eigene Religion mit der religiösen Tradition Koreas verknüpfen und schließlich, wie sie selbst den WB im Kontext der modernen Geschichte Koreas platzieren« (366).

Der Behandlung dieses Gegenstandes vorgeschaltet ist eine »Analyse der klassischen soziologischen Erklärungsmodelle zu neuen Religionen«, unterteilt nach kausalen und funktionalen Erklärungen (7-78). Es folgt eine Darstellung der (spärlichen) westlichen und der (wesentlich umfangreicheren) koreanischsprachigen Forschung zu den koreanischen neuen Religionen im Allgemeinen (79-139). Den größten Raum nimmt dann jedoch das Kapitel »Zur Analyse des Wön Buddhismus (Wön-bulgyo)« ein. Hier wird zunächst ein knapper Überblick über die geschichtliche Entwicklung unter dem ersten bis vierten »Oberhaupt« gegeben (141-152) und dann ausführlich auf die »Wön-Buddhismus-Forschung durch Wön-Buddhisten« eingegangen, wobei im Zuge