

im Anschluß an die einzelnen Abschnitte wird jeweils eine kurze Literaturliste geboten, die wohl mehr eine wissenschaftliche Alibi-Funktion wahrnehmen soll, denn sie ist ohne weitere Erläuterung oder Verarbeitung für die Praxis nicht sehr hilfreich. Sucht man, mehr oder minder neugierig, nach den Autoren, so entdeckt man Namen, die man doch wirklich nicht hätte zu verbergen brauchen, z. B. P. ROSSANO, J. MASSON, O. LACOMBE, M. DHAVAMONY, L. GARDET, J. GELOT, U. BIANCHI und andere. — Das Buch ist in sich ein kleines Kompendium der Religionswissenschaft. Derartige Werke müssen aus pädagogischen Gründen immer wieder geschrieben werden. Natürlich gibt es kein alleinseligmachendes Prinzip für die Anlage solcher Bücher; deswegen ist es wenig sinnvoll, darüber zu streiten, ob man dieses oder jenes nicht noch hätte hineinnehmen müssen usw. (Die jüdische Religion hätte freilich nicht fehlen sollen!) Zudem kann ein einzelner die Fülle der Details aus den verschiedenen Religionen heute nicht mehr nachprüfen. So ist hier nur festzustellen, daß man mit dem Willen zur Objektivität an die Arbeit gegangen ist und daß das Buch wegen seines informativen Charakters gerade in katholischen Milieus sehr nützlich sein dürfte. Man wird andererseits von Büchern dieses Genre nicht zu viel erwarten; ich verzichte deshalb darauf, auf Einzelheiten einzugehen. Bei der Abhandlung über den lebendigen Gott in der christlichen Offenbarung (von F. FESTORAZZI) fällt angenehm auf, daß die Grundprobleme der neueren Exegese nicht unerwähnt bleiben (388—392). Als besonders lehrreich empfinde ich den 4. Teil: „Gut und Böse in den Religionen“. Hier sind sowohl das allgemeine einleitende Kapitel von einem Experten wie U. BIANCHI (397—427) wie auch die folgenden Einzeluntersuchungen religionswissenschaftlich und philosophisch-ethisch besonderer Beachtung wert, wenn auch die Darstellung der Ethiken im Vordergrund steht und interessantere metaphysisch-religionsphilosophische Fragen wie z. B. das Theodizee-Problem zu kurz kommen. Im Schlußkapitel verweist ROSSANO auf die sog. Goldene Regel, die man in allen Religionen finden kann und die eine gewisse Einheit und Universalität der Menschheit zum Ausdruck bringe (597f). Hier könnten m. E. zentrale und für einen zukünftigen Humanismus konstitutive Fragen angeknüpft werden. — Insgesamt: Trotz mancher methodischer Unstimmigkeiten und formaler Schwächen eine sehr wohl brauchbare Einführung in zentrale Themen der Religionen, die zum weiteren, auch theologischen Nachdenken anregt.

Bonn

Heinz Robert Schlette

Spac, Joseph J., C.I.C.M.: *Japanese Religiosity*. Oriens Institute for Religious Research, P.O. Box 14, Chitose, Tokyo 1971, 313 p.

In seinem neuen Werk (vgl. ZMR 1968, 97—103; 1970, 60—62) nähert Vf. sich dem komplizierten Phänomen japanischer Religiosität auf vierfache Weise. In T. 1 bespricht er die Natur der japanischen Religiosität; in T. 2 setzt er sie in Bezug zum Nationalcharakter; in T. 3 wird sie gesehen im Verhältnis zu Ästhetik, Intuition und Sprache, schließlich in T. 4 exemplifiziert an konkreten japanischen Religionsformen. Vf. bedient sich weitgehend der religionssoziologischen Methodik, weniger der eigentlichen Religionswissenschaften. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß er weithin mit einem europäisch-amerikanischen Instrumentarium die Brücke zur japanischen Wirklichkeit zu schlagen sucht, — ein Versuch, der vor allem deshalb oft ermüdend wirkt, weil die Verwendung der entsprechenden Autoren, ihrer Begriffe und Konzeptionen nur selten ohne Korrekturen abgeht. Es ist daher zu fragen, ob nicht die unvermittelte Hinkehr zur japanischen Szene und entsprechend der Versuch, eine angemessenere her-

meneutische Methode zu schaffen, in vielen Punkten zweckdienlicher gewesen wäre.

Die eigentlichen Ansatzpunkte zum *1. Teil* enthält der 1. Appendix zum 1. Kap., der eine recht gute Zusammenfassung der Entwicklung des japanischen Religionsbegriffs bietet (22—24). Die knappen Hinweise über die zwei religionswissenschaftlichen Schulen in Kyoto und Tokyo im 2. Appendix (24—27) wären wohl besser mit den Ausführungen JAN VAN BRAGTS in T. 4 verbunden worden. Nach einleitenden methodologischen Überlegungen (11—27) arbeitet Vf. die japanische Religiosität in ihrem Erfahrungselement heraus (29—40). Er findet das japanische religiöse Gefühl „kosmomorph“, nicht eigentlich „anthropomorph“ (32). Die Annahme, es gebe eine positive religiöse Entwicklung und diese führe als Aufwärtsentwicklung von der kosmomorphen über die anthropomorphe zur theomorphen Stufe, die dann unter dem Einfluß des Christentums erreicht würde (ebd.), erscheint mir allerdings zu einfach. Es fragt sich, ob die anthropomorphe Stufe dort noch als Zwischenstufe angesehen werden kann, wo Gott selbst als Gott in Menschengestalt auftritt. Sodann stellt sich auch die Frage, ob Vf. sich nicht unter dem Eindruck der interreligiösen Verschlungenheit der japanischen Erfahrung zu früh und zu schnell dagegen wehrt, die shintoistischen und buddhistischen Elemente in der Erfahrung zu unterscheiden (vgl. bereits 19). Dort, wo Erfahrung ausgesprochen oder doch über sie gesprochen wird, erscheinen — wie sich ja später im Blick auf den Tugendkatalog deutlich zeigt — die ursprünglichen Religionen. Hinzukommt, daß Vf. in der allgemeinen Besprechung der Natur der japanischen Religiosität diese sehr wohl zum Christentum in Beziehung zu setzen versteht. Dabei spricht er die persönliche religiöse Erfahrung eher als vor-, die Gemeinschaftserfahrung eher als nachchristlich an, da der Einfluß des Christentums auf die japanische Gesellschaft unlegbar sei (36). Daß sich nicht zuletzt der Gottesbegriff unter christlichem Einfluß wandelt, ist wiederholt festgestellt worden, bedürfte aber noch immer einer grundsätzlichen Erörterung (37). Auf der Suche nach einer Definition der „japanischen Religion“ verweist Vf. auf I. NIROBE, der sich seinerseits auf den Kaiser MEIJI beruft: „Gemeinschaft zu pflegen mit einem Gott, der für die Augen des Fleisches unsichtbar ist, ist der Glaube des menschlichen Herzens.“ NIROBE fügt dann an: „Not a mental discovery of the existence of the Divine but the feeling of His presence. Here again, as on many occasions, it shows the realistic character of our race. The faith of the Japanese is not an intellectual assent. It is the settled consciousness of attainment. It is not analyzing God or His garment. It is grasping something — maybe but the hem of His garment or the latchet of His shoe... The Japanese conception of religion is clear in experience, but vague in theory. It begins in instinct, gains volume by sentiment, and grows in strength by emotion. ... The race feels deep down in its consciousness that sublunary existence is not the whole life... This belief is so ingrained in us that it has become a mental habit which asks for no demonstration, a subconscious faith which no materialism can destroy“ (*Lectures on Japan* [Tokyo 1936] 144) [37]. Die starke Zurückweisung des Theoretisch-Intellektuell-Doktrinären wirkt sich dann dahin aus, daß das religiöse Verhalten, die Praxis und Moral, zur dominierenden Sphäre des Religiösen überhaupt wird. Das Schwergewicht des Buches liegt denn auch auf der religiösen Wertung des Verhaltens.

Teil 2 beginnt mit einer Untersuchung des nationalen Charakters als des Substrats der Religiosität (59—68), behandelt dann die *Gefühle* als den Quellgrund der Religiosität (69—82). Dabei kann dem westlichen Betrachter nicht deutlich genug gesagt werden, daß diese *Gefühle* nicht eine Randverzierung

zu einem ansonsten rational-voluntaristisch gesteuerten Leben darstellen, sondern jenen Urgrund des Menschen, in dem seine Fakultäten noch in ungebrochener Harmonie zusammenklingen. In diesem Sinne kann man eigentlich auch nicht von „Irrationalität“ sprechen. Vf. verweist vor allem auf den Zusammenhang von Sentiment, Interpersonalität, Kunst und Sprache.

Diese Thematik wird zu Beginn von Teil 3 weiterverfolgt, wo der Zusammenhang von Ästhetik bzw. Intuition und Religiosität erörtert wird (dort hätten URS VON BALTHASAR und die neuere Ästhetik in stärkerem Maße Pate spielen können) (173—196). — Die Grundeinstellungen der Religiosität bilden die Tugenden (83—94). In diesem Punkt weiß die japanische Geistesgeschichte einen konkurrenzfähigen Beitrag zum Gespräch mit analogen Tugendlehren beizusteuern. Vf. macht in diesem Zusammenhang die interessante Feststellung, daß dem Shintō die überwiegend emotionalen Tugenden zuzurechnen sind: der Geist des Samurai, die Treuebindung, „Scham“, Ehrlichkeit, Dank, Reinheit und Freude, Harmonie (eingehender 95—116), dem Buddhismus die „eschatologischen“ Tugenden: das „Sich-hinein-schicken“ (jap. *akirame*), Weisheit, Mitleid und Barmherzigkeit, Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit (117—131), dem Konfuzianismus schließlich die eigentlich sozialen Tugenden: Loyalität, Gehorsam, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Sympathie, *common sense*, Toleranz, Pietät, Fleiß, Höflichkeit u. ä. (133—149; vgl. die Zusammenstellung S. 93). Die Ausführungen dieser Konzeption vermitteln den unmittelbarsten Zugang zur japanischen Religiosität. T. 2 schließt mit einigen Reflexionen, die Christen über den Nationalcharakter Japans angestellt haben (151—170). Damit wird in etwa die Frage verwischt, welchen Beitrag das Christentum angesichts des vorhandenen Tugendkatalogs zu bieten hat. Vf. umschreibt in vier Punkten die Herausforderung, die die japanische Religiosität für den Christen darstellt: 1. Die gefühlsmäßige, besser: gesamt menschliche Erfahrung besitzt den Primat gegenüber einer begrifflich-theologisch bestimmten Religiosität (157—160). — 2. Negativ gesehen entspricht dem ein Mangel an logischem Denken und eine tiefe ideologische Verwirrung. Vf. ist der Meinung, daß in der Verbindung von *Religion* im japanischen Sinne und *Philosophie* im Sinne der theoretischen Bewältigung des Religiösen im Westen eine echte Lösung der Aporien beider Seiten gegeben sein könnte (160—164). — 3. Kritisch zu betrachten ist auch der starke Subjektivismus sowie der kompromißlose Relativismus, der sich in der japanischen Eigenart zeigt (164—167). — 4. Damit verbindet sich ein radikaler Empirismus bzw. ein überstarkes Interesse an den greifbaren Dingen (167—169). Demgegenüber hätte das Christentum — gerade in seiner westlichen Gestalt — die Chance, ein Korrektiv darzustellen. Das wird jedoch nur dann gelingen, wenn es ihm gelingt, seine eigenen Stärken als wirkliche Hilfen für die japanische Szene glaubwürdig zu vermitteln. Das muß mit umso größerer Sorgfalt geschehen, als jedes Korrektiv von Haus aus eine Kritik des Vorhandenen darstellt, mit der Kritik aber zunächst Skepsis bei den Verteidigern des Bestandes erzeugt wird.

In *Teil 3* enttäuscht das 3. Kap. über die Sprache als Vehikel der Religiosität (197—206). Die Bedeutsamkeit der Sprache für Religion und Theologie wird theoretisch erörtert, wo eine direkte praktische Untersuchung über die japanische Sprache sowohl der missionswissenschaftlichen Theorie wie der missionarischen Praxis eine wirkliche Hilfe gewesen wäre. Linguistische und sprachsoziologische Untersuchungen wären im Hinblick auf die japanische Sprache sehr zu wünschen.

In *Teil 4* werden die gesammelten Aussagen durch konkrete Befragungsergebnisse hinsichtlich der modernen Trends (209—230), durch Beobachtungen buddhistischer Volksbewegungen (eine jüngere Form: *Risshōkōseikai*: 231—248, eine

ältere Form: *Shinshū*, 249—260), durch Erfahrungen beim *Pastoral Counseling* (261—270) und schließlich eine von J. VAN BRAGT verfaßte Untersuchung über NISHITANIS Einstellung zur japanischen Religiosität (271—284) erhärtet (in VAN BRAGTS Kapitel vermisse ich einen Verweis auf die von K. NISHITANI in zwei Artikeln: *Nipponjin no shūkyōshin no mondai: Kokoro* [Aug. 1957, 2—11, Sept. 1957, 10—24] mit J. ROGGENDORF geführte Diskussion zum Thema). — Vf. weiß, daß ein abschließendes Urteil über eine Situation, die sich in der Entwicklung befindet, schwierig ist, und das umso mehr, als das gesellschaftliche Gewicht der Religionen sehr diskutabel ist und sich dann die Frage nach der Bedeutung der Säkularisation und des Atheismus für Japan stellt. In der Vorbereitung einer entsprechenden Studie wird man um die schwierige Aufgabe einer Sprachanalyse, die von den Japanern gehaßten *rikutsu*, das Geschäft der *Doktrin* u. ä. nicht herumkommen. In diesem Sinne bildet dieses Werk einen *Zwischenbescheid*. Es steht im Dienst der Praxis, der besseren Beurteilung der japanischen Szene und einer entsprechenden Aufgabenstellung, die die japanische Kirche heute vornehmen muß. Man kann dem Werk wie seinen Vorgängern nur wünschen, daß es hinreichende Beachtung findet in Japan bei all denen, die es betrifft. Für diese Seite der Welt bildet es wieder eine gute Fundgrube für zahlreiche Informationen über die japanische Situation.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Trungpa, Tschögyam: *Ich komme aus Tibet. Mein Leben in der buddhistischen Mönchswelt und die Flucht über den Himalaja. Ein Bericht aufgezeichnet von E. Cramer Roberts* [*Born in Tibet*. Allen & Unwin/London 1966]. Walter/Olten 1970; 281 S., SF 25,—

Vf., CHOS-KYI-RGYA-MTSHO DRUNG-PA (*1939), eine Inkarnation des osttibetischen Zweiges der Karma-pa-Sekte des tibetischen Buddhismus, war Abt des Klostersverbandes von Surmang, gegründet im 14. Jh. Die Karma-pa mit Zentrum in mTshur-pu gehen auf Dus-gsum-mkhyen-pa Chos-'dzin-dge-'phel (1100—1193) zurück und sind ein Ableger der bKa'-rgyud-pa-Schule. In den politischen Auseinandersetzungen des 15.—17. Jh. verfügten sie zeitweise über die Macht in Zentraltibet und hatten im 13.—15. Jh. auch Einfluß am mongolischen und chinesischen Hof. Sie haben erstmalig das Inkarnationsdogma vertreten und sind durch Gelehrsamkeit und eine eigene Malschule (dGa-'bris) von größter Bedeutung für die tibetische Kultur. Vf. ist selbst ein ausgezeichneter Maler, wovon viele Illustrationen (Zeichnungen) des Buches zeugen. Hinweise auf die religiöse Eigenart dieser viel zu wenig bekannten Sekte im Zusammenhang mit der Bildungsgeschichte des Vf. machen den wissenschaftlichen Wert dieser Autobiographie aus. Die aufregende Flucht nach Indien gibt einen lebendigen Einblick in die tragische Geschichte einer untergehenden hohen Kultur. Es ist zu begrüßen, daß dieses Buch nunmehr auch dem deutschen Leser zugänglich ist. Index und Bildtafeln (Photos) der englischen Ausgabe fehlen. S. 37 sind im Bilde die untersten beiden Gottheiten in der Beschriftung vertauscht.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Tucci, Giuseppe / Heissig, Walther: *Die Religionen Tibets und der Mongolei* (= Die Religionen der Menschheit, 20). Kohlhammer/Stuttgart 1970; VIII + 448 S., DM 64,—

Während über die Religionen Tibets bereits reiche Literatur vorliegt, existierte über die Religionen der Mongolei bisher kaum etwas. Darum sei in dieser