

und zugleich philosophisch unbeendbares offenhalten. Gerade darin liegt die stets gefährdete Chance für Freiheit und Humanität. Die Grenze der Aporie kann auf verschiedene Weise überschritten werden, auch durch den religiösen Glauben und durch Theologie. Die Philosophie kann diese eingenommenen Positionen selbst nicht beurteilen, wohl aber muß sie die Motive oder die Kriterien untersuchen, die für eine geschichtlich gegebene Art der Auflösung der Aporie bestimmend sind, und sie wird zur skeptischen Religionsphilosophie, insofern sie die Kriterien für die Grenzüberschreitung zur „Religion“ hin diskutiert. Als solche ist sie notwendig Kritik der „Pietät“, d. h. jener Formen von Religiosität, die den aporetischen Charakter der „religiösen“ Fragen und damit die Freiheit unterdrücken, indem sie die religiöse Haltung primär als Sicherheitssystem und als Fügung unter die göttliche Autorität und unter die Autorität der (kirchlichen) Institution fordern. Eine skeptische Religionsphilosophie, die die Argumente und Impulse der Religionskritik aufnimmt, soll auch den Weg bereiten für eine (zukünftige) „Übereinkunft im Humanen“, die das gesellschaftlich-politische Engagement vor Exklusivität und Totalitarismus bewahrt und Möglichkeiten der Versöhnung zwischen den einander nähergerückten geschichtlichen Gebilden wie Religionen, Rassen, Völkern, Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen eröffnet. — An zwei Themen zeigt Verf., wie eine skeptische Religionsphilosophie entfaltet werden kann. Zum Thema „Gott“ (43—83) skizziert er, ob und wie von einigen Positionen gegenwärtiger Philosophie her ein Reden von Gott möglich ist, und unter dem Stichwort „Tod Gottes“ bzw. „Gott-ist-tot-Theologie“ bestimmt er Nähe und Grenze der Religionsphilosophie zur (kritischen) Theologie. Zum andern untersucht er, in welchem Sinne hinsichtlich der Glaubensbegründung von „Zeichen“ gesprochen werden kann, und weist dabei auch auf die Gefahren hin, die in einem unkritischen Reden von den „Zeichen der Zeit“ liegen (118—143). Die „hermeneutischen Meditationen“ unter dem Titel „Skeptisches Vaterunser“ (84—117) zeigen, welche vermittelnde Hilfe — für den Verf. und für jeden, der seinen Glauben zu verantworten sucht und deshalb Philosoph und Gläubiger in Personalunion ist — eine skeptische Religionsphilosophie leisten kann.

Ludwig Rütli

**Spae, Joseph J.:** *Shinto Man*. Oriens Institute for Religious Research/Tokyo 1972; 80 p.

Gleichsam als ein (vorläufiges?) Abschiedsgeschenk an das Land, in dem er jahrzehntelang an der vordersten Front der wissenschaftlichen Forschung und der der Begegnung Japans mit dem Christentum dienenden publizistischen Tätigkeit gewirkt hat, hat J. SPAE, der seit einiger Zeit in Genf eine neue Tätigkeit übernommen hat, ein schmales, aber äußerst dichtes Buch über das Menschenbild des Shinto verfaßt. Wie seine früheren Veröffentlichungen ist auch diese aus einer Aufsatzsammlung entstanden. Ausgangspunkt bildet eine Reflexion über den Menschen als philosophisches und theologisches Thema. Dabei optiert Verf. für eine inklusive Betrachtung des Menschen, d. h. er möchte von vornherein Abgrenzungen wie Anthropozentrik statt Theozentrik, Immanenz statt Transzendenz, Natur statt Übernatur u. ä. (5f.) abgewehrt sehen. Sein Interesse gilt dem *homo religiosus Japonicus*, der seine Inspiration aus einer Vielzahl traditioneller Quellen, einschließlich dem Christentum, zieht (7). Mehr als in früheren Schriften reflektiert Verf. auf die japanische Sprache, wobei sich gleich zu Beginn zeigt, daß *ningen* = Mensch stärker auf sein „Unter-Menschen-Sein“, Familie, Land, Nachbarschaft, Freundeskreis, verweist als auf seine Individualität. Über-

haupt bietet die Reflexion auf die Wortkreise, die für die Übersetzung von „Natur“ und „Person“ herangezogen werden bzw. in Frage kommen, Ansätze zur Neubelebung festgefahrener Diskussionen. — Da die wissenschaftliche Reflexion und das reflektierte Selbstverständnis des Shinto noch sehr in den Anfängen steckt, ist die Aufgabe des Verf. schwieriger, als sie auf den ersten Blick erscheint. Den Haupttitel beginnt er daher mit einer kurzen Skizze der Geschichte und der Strukturen des Shinto. Auf die Frage nach seiner Zukunft antwortet er: „Persönlich sehe ich keine internationale Zukunft für den Shinto, gerade weil es sich um eine rassengebundene Religion handelt. Ich erkenne auch keine Zukunft für den Schreinshinto als eine nach dem Vorbild des oder in Konkurrenz zum Christentum organisierte Religion. Jedoch sehe ich eine herrliche Zukunft für den Shinto, wenn er nicht mehr zu sein vorgibt, als er in Wahrheit ist — ein edler Ausdruck dessen, was schön und gut und wahr in der Seele Japans ist. Sollte der Shinto hier zustimmen, dann könnte er sich tatsächlich zu einem gewissen Maß von Universalität erheben und ohne Identitätsverlust seine Anhänger zur Weltreligion ihrer Wahl führen. Die traditionelle Toleranz und Offenheit des Shinto für andere Gedankengänge hat ihn hervorragend auf diese Rolle vorbereitet. Nur dann könnte der Shinto hoffen, möglicherweise ‚das Leben aller Völker überall zu bereichern‘ (28). — Das Schwergewicht der Untersuchung liegt dann dort, wo in Kap. 2 und 3 die grundlegenden Ideen über den Menschen und der bzw. die Shinto-Kami behandelt werden. Hier gelingt es Verf. zu zeigen, daß das Sprechen vom Menschen bewußt und unbewußt immer wieder in die Nähe der Kami, des Religiösen, des Sich-Verdankens verweist. Gerade die Besprechung der vielfältigen Schattierungen des japanischen Sprechens von der „Seele“ zeigt aber zugleich, wie schillernd und wie wenig abschließend definierbar oft japanische Begrifflichkeit ist. Das gilt auch für den japanischen Gottesbegriff, der schon etymologisch nicht eindeutig ableitbar ist. Hinsichtlich dieses Begriffes hält es Verf. mit vielen Kennern der japanischen Szene für möglich, daß eine Entwicklung in Richtung auf einen monotheistischen Standpunkt und eine nicht näher beschreibbare Annahme des christlichen Gottesverständnisses sich weiter fortsetzt. Daß der Kami-Begriff auf jeden Fall in der Gegenwartsliteratur einem Wandlungsprozeß unterliegt, steht ohne Zweifel fest (49). — Die beiden abschließenden Kap. 4 und 5 über Elemente einer Shinto-Ethik und Shinto als „Religion“ ziehen in etwa die Folgerungen aus den vorausgegangenen Kapiteln. Im Bereich der Ethik interessiert die Deutung von gut und böse, von Sünde, die geprägt ist vom Gegensatz von (physisch wie moralisch) rein und unrein und folglich nicht nach Vergebung, sondern nach Reinigung ruft. In diesem Sinne ist das Leben des Shintoisten, soweit der Shinto-Einfluß in sich gesehen wird, auch frei von metaphysischer Angst und von Sorge um ein Heil nach dem Tode. Wo nach dem „religiösen“ Charakter des Shinto gefragt wird, ist dann allerdings die moderne Welt mit ihrer Begrifflichkeit nicht sehr fern. Am Ende verspricht denn auch Verf. dem Shinto noch einmal — ähnlich wie zuvor — eine mögliche Vermittlerrolle zwischen Japans grundlegender Religiosität und den organisierten Religionen, Buddhismus und Christentum. Verf. spricht hier von einer „civil religion“, „einem religiösen oder ideologischen System, das sich der sozialen Integration der Gesellschaft widmet und sowohl die Rolle des Menschen als Bürger wie die Rolle seiner Nation unter den Nationen mit ihrer letzten Sinnhaftigkeit verknüpft“ (69). Im Letzten kommt das der Einladung, sich selbst zu übersteigen, gleich. Kann sich aber der Shinto dagegen wehren, wenn in etwa alle Religionen vor derselben Frage stehen?

*Hans Waldenfels*