

weiteres nachzuvollziehende Unterscheidung von „*faith*“ — eine Orientierung des Menschen auf sich selbst, auf den Nachbarn, auf das Universum, eine Totalantwort, eine Weise, die Welt zu sehen und mit ihr fertigzuwerden, die Fähigkeit, auf einem mehr als weltlichen Niveau zu leben, aufgrund einer transzendenten Dimension (vgl. 54) — und „*belief*“ — Festhalten an bestimmten Ideen, die man selbst entworfen hat aufgrund persönlich empfangener Vision oder von anderen übernimmt. Die These läuft dahin, daß in beiden genannten Fällen zwar ein Atheismus im Sinne der Absage an eine bestimmte religiöse Vorstellungswelt vorliegt, der persönliche „*faith*“-Glaube aber gerade darin erst neu ermöglicht wird. Im Blick auf den Buddhismus sieht Vf. zumal im *Dharma*, das er als „Wahrheit über das rechte Leben“ (59) definiert und — m.E. in eher fragwürdiger Weise — stark mit dem Moralgesetz verbindet, eine neue Eröffnung der Transzendenz. Ähnlich sieht er auch in der Gott-ist-tot-Theologie zunächst eine bestimmte Idee von Gott sterben, zugleich aber bei aller Kritik für eine Anzahl von Menschen eine neue Möglichkeit zu glauben eröffnet.

C. BLACKER („*Methods of Yoga in Japanese Buddhism*“) geht Methoden des *Yoga* im japanischen Buddhismus nach. Besondere Bedeutung kommt dabei dem zu, was sie mit „symbolischer Imitation“ bezeichnet, Formen der Einspannung ins „Joch“, denen sie zunächst in den weniger bekannten und zugänglichen Riten des unter tantrischen Einflüssen stehenden *Shingon-Buddhismus* sowie anschließend im *Zen-Buddhismus* nachgeht. Im Shingonritus, der ausführlich beschrieben wird, findet eine Verbindung von *Mudra*, körperlichen Bewegungen, *Mantra*, geheimnisvollen Worten — *Shingon*, der Name dieser Schule, ist selbst ein solches Wort — und Buddhagedanken, die sich in bestimmten Vorstellungen äußern, statt. Im Rahmen des Zen-Buddhismus weist die Vf. auf die *Koan*-Praxis des *Rinzai-Zen* hin. *Yoga* erweist sich dabei als ein Weg, auf dem sich der Mensch dem göttlichen Grund unter-„jocht“ und auf dem er Heilung aus seiner Krankheit erlangt — die Vf. spielt hier mit dem englischen Wort *disease* (Krankheit) (84), ein Zustand, der dem Menschen die „Leichtigkeit“ nimmt und ihn in falscher Weise ins Joch spannt, knechtet.

Der letzte Beitrag „Sufism and the Perennity of the Mystical Quest“ stammt von S. HOSSEIN NASR. — Auf ihre Weise tragen alle Beiträge zu dem Thema bei, dem der Band gewidmet ist: Religion im Vergleich.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Brunner-Traut, Emma (Hrg.): *Die fünf großen Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum* (= Herderbücherei Nr. 488); Freiburg/Basel/Wien 1974, 139 S., DM 4,90

Das vorliegende Bändchen hat es sich zur Aufgabe gemacht, die fünf großen Weltreligionen hinsichtlich dessen, „was sie unterscheidet — was sie verbindet“, wie es auf dem Einband heißt, zu untersuchen. Nach einer kurzen Einleitung, in der die Herausgeberin die in Europa gängigen Klischeevorstellungen über diese Religionen wiederholt, gibt PETER SCHREINER (Varansi/Indien) einen ersten Einblick in den Hinduismus (19—37). Sehr geschickt weist er auf die Schwierigkeiten hin, die Indologen und Touristen gleichermaßen haben, wenn sie aufgrund ihres jeweils sehr verschiedenen Kontaktes mit Indischem das Wesen des Hinduismus erfassen wollen. Dann wählt SCHREINER für seine eigene Hinführung Passagen der *Bhagavadgita* aus, die er jeweils sehr gut verständlich und sachgerecht interpretiert und dadurch einen sachlichen Zugang zum Hinduismus ermöglicht, der

nicht mehr auf dem Niveau der Einwände gegen die Verehrung der Kuh (vgl. 15) steht. Besonders gut arbeitet SCHREINER den Unterschied zwischen *Bhakti* und christlicher Nächstenliebe heraus (36).

Die Behandlung des Buddhismus (40—61) oblag A. THEODOR KOURY (Münster). Unterschiede zu christlichen Vorstellungen und Erwartungen kommen in dieser brav klassischen Darstellung nicht zur Sprache. Vielleicht hätte eine stärkere Anlehnung an H. W. SCHUMANN: *Buddhismus*. Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen (Darmstadt 1973) einen besseren Zugang zum inneren Verständnis der Lehre des Buddha gebracht als die Orientierung an BAREAU, dem der Autor auch den Ausdruck *Bhakti* (54) entliehen haben dürfte, ohne allerdings anzumerken, daß es sich dabei um einen ausschließlich hinduistischen Terminus handelt, während die so wichtige *Shraddha* überhaupt keine Erwähnung findet. Ein Leser, der sich noch nie mit Buddhismus beschäftigt hat, dürfte durch die Ausführungen auch kaum begreifen, warum jegliches Dasein leidvoll ist. Vielleicht hätte man auch nicht auf einen Hinweis verzichten sollen, der dem Leser wenigstens andeutungsweise die Schwierigkeiten jeder Rekonstruktion des, was der Buddha gelehrt hat, vor Augen führt.

Ganz hervorragend dagegen ist die Darstellung des Tübinger Islamkundlers J. VAN ESS über den Islam (67—84). Mit einem durchaus ungewöhnlichen Aufbau erläutert der stilistisch brillant ausgefeilte Beitrag drei Feststellungen: „1. Der Islam ist eine Religion der Öffentlichkeit, nicht der Innerlichkeit; 2. er will Mensch und Welt integral erfassen und kennt darum keine Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem; und er sieht 3. dieses Ideal verwirklicht in der idealen Vergangenheit, kann darum Erneuerung nur als Rückkehr zu den großen und wunderbaren Anfängen verstehen“ (70). Nie verliert VAN ESS aus dem Auge, Trennendes und Verbindendes zum Christentum zu behandeln. Mit einfacher Sprache wirbt er für den Islam, dessen vielfältige Formen er geschickt und ohne Fachausdrücke zur Sprache bringt. Deshalb liest jeder den Beitrag mit Gewinn, der Anfänger ebenso wie der Spezialist.

Sehr gut sind auch die Ausführungen von A. GOLDBERG (Freiburg i. Br.) über das Judentum (88—105). Besonders positiv anzumerken ist dabei, daß das Judentum mit seinen zahlreichen Strömungen auf das hin abgetastet wird, was es letztlich und grundsätzlich vom Christentum unterscheidet, wobei auch die innere Geschlossenheit seiner Sicht von Gott, Mensch und Welt trotz der Vielheit der Richtungen anschaulich zur Sprache kommt.

Im letzten Beitrag versucht W. KASPER (Tübingen) ungefähr dasselbe für das Christentum (109—126) zu leisten, was alle voraufgehenden Autoren für die von ihnen behandelten Religionen getan haben. Dabei ist KASPER in einer erheblich schwierigeren Situation als alle anderen. Im Gegensatz zu diesen kann er nämlich, wie auch die Literaturliste zeigt, nicht auf bereits erschienene Modelle zurückgreifen. Trotz der Verschiedenheit der Ausrichtungen der Kirchen, Richtungen und Theologien ist allen gemeinsam, daß sie sich auf Jesus Christus berufen. „Was Christentum ist, muß sich deshalb in einem ersten Gang der Überlegungen aus der Geschichte von Jesus Christus und der Geschichte seiner Vergegenwärtigung in der Kirche ergeben. In einem zweiten Schritt der Überlegungen können wir dann fragen, was sich aus dieser Geschichte für das christliche Verständnis des Menschen und der Welt sowie für das Verhältnis des Christentums zu den Religionen ergibt“ (110f). Damit ist zugleich die Marschroute angedeutet. Sicherlich wird es manchen Theologen geben, der den abgewogenen und kenntnisreichen Versuch von KASPER kritisiert. Das Verdienst des Tübinger Dogmatikers aber

wird bleiben, einen solchen Versuch als einer der ersten überhaupt erst einmal unternommen zu haben — ein Versuch, der jedem, der um die Schwierigkeiten weiß, Achtung und Anerkennung abnötigt. Daß KASPER diesen Artikel nicht einer Fachzeitschrift vorbehalten, sondern in diesem jedermann zugänglichen Bändchen veröffentlicht hat, dafür sei ihm ausdrücklich gedankt.

Über die Vorträge, die hier besprochen wurden, hinaus, enthält das Büchlein zu jeder Religion Literaturhinweise, eine Zeittafel und Diskussionsnotizen, die allerdings nur wenig weiterführen und bei einer zweiten Auflage besser nicht mehr mitabgedruckt würden. Am Ende des Buches finden sich noch eine vergleichende Zeittafel der fünf Religionen, eine Religionskarte, eine religionsstatische Tabelle sowie eine Kurzbiographie der Autoren.

Aus dem Gesagten ist hoffentlich deutlich geworden, daß es sich bei dieser Neuerscheinung nicht um eine Neuauflage bereits zahlreich verteilter Vorbilder handelt. Vielmehr stellt das Buch insgesamt eine sehr gute Erstinformation dar, die auch der Fachmann nicht ohne Gewinn liest und eigentlich auch lesen sollte.

Hannover

Peter Antes

Mayer, Reinhold: *Franz Rosenzweig*. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung (= Abhandlungen zum christl.-jud. Dialog, 4). Chr. Kaiser/München 1973; 187 S., DM 23,—

Es ist immer zu begrüßen, wenn die großen Gestalten des deutschen Judentums vor der Vergessenheit, in die sie zu geraten drohen, bewahrt werden. MAYERS Darstellung des genialen FRANZ ROSENZWEIG (1886—1929) darf in dieser Hinsicht nachdrücklich empfohlen werden, zumal ROSENZWEIG hierzulande bisweilen nicht den Platz einnimmt, der ihm gebührt.

MAYERS Monographie referiert im 1. Teil die drei Phasen des kurzen Lebens dieses „Philosophen“ und „Theologen“: die Entstehung und Position seines Hegel-Buches (1905—12); die Jahre um den 1. Weltkrieg (1913—19), in denen seit 1917 der *Stern der Erlösung* (erschieden Frankfurt 1921) entsteht; sodann ROSENZWEIGS Weise der Verwirklichung des Judentums „in Haus und Lehrhaus“ bis zu seiner tragischen Erkrankung (1922) und seinem Tod. Den 2. Teil überschreibt MAYER: „Systematische Erörterung einiger Grundbegriffe“ (110—180); hier wird der Versuch eines Überblicks über ROSENZWEIGS („neues“) Denken unternommen, wobei MAYER Themen wie den Tod, die Sprache, die Ethik, die Schriftübersetzung sowie die „Exilsexistenz“ Israels in den Mittelpunkt rückt. Das Buch ist alles in allem eine äußerst sachkundige historische, philosophische und theologische Hinführung zu dem nicht leicht zugänglichen Werk ROSENZWEIGS.

MAYER, der an einer Neuauflage des Gesamtwerks ROSENZWEIGS, die im Verlag Nijhoff erscheinen soll, maßgeblich beteiligt ist (vgl. 7 u. 181), war zweifellos in besonderer Weise berufen, eine derartige Darstellung zu schreiben. Auf der Basis souveräner Kenntnis des Werkes ROSENZWEIGS (einschließlich der gesamten Korrespondenz) wie auch der Literatur zeichnet MAYER die Wege und Konflikte nach, die ROSENZWEIG nach der Überwindung des „Idealismus“ d. h. vor allem HEGELS, zu seiner differenzierten Position im Judentum geführt haben: eine Position zwischen Liberalismus und Zionismus, im Zentrum des jüdischen Offenbarungsglaubens fest verwurzelt, eines Judentums, dem nach ROSENZWEIG im Unterschied zum Christentum eine über-geschichtliche Einmaligkeit und Sendung zukommt (vgl. vor allem 168—173).

Für das mit Anknüpfung an SCHELLING entfaltete „neue Denken“ ROSENZWEIGS ist die „Erfahrung“ von dominierender Bedeutung (vgl. 26—29, 113—115). Dies