

Rath, Josef Theodor, CSSp: *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist*. III. Teil: *Pater Libermann CSSp, ein Leben für Afrika 1802—1852*. Missionsverlag Knechtsteden (1980); 352 S.

In seiner auf mehrere Bände berechneten Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist hat Vf. 1972 die Zeit von 1703—1800 dargestellt, 1974 die Spanne von 1804—1848. Dieser III. Teil stellt nur die kurze Zeit von 1848—1852 dar — die Jahre, in denen LIBERMANN die von ihm gegründete Kongregation vom heiligen Herzen Mariens in das alte Institut einbrachte und es so vor dem Untergang bewahrte. Diese Geschichte wird auf den SS. 243—321 behandelt, macht also nur knapp ein Drittel des Buches aus.

Alles andere ist Biographie des JAKOB LIBERMANN aus Zabern, der zu Weihnachten 1826 vom Judentum zum Christentum konvertierte und in der Taufe die Namen Franz, Maria, Paul annahm.

Vf. hat dieses Leben mit sehr viel Liebe nachgezeichnet. Er geht allen Einzelheiten nach und belegt sie mit vielen Zeugnissen. Dabei verliert er sich manchmal in Nebensächlichkeiten, rekapituliert allgemein bekannte Tatsachen, um dann doch wieder zu dem zurückzufinden, dessen Leben er darstellt. LIBERMANN gründet eine eigene Gemeinschaft, die sich die Missionierung der Völker schwarzer Hautfarbe zum Ziel setzt, besonders der Negersklaven in den französischen Kolonien. Dabei verfolgt L. einen Weg, den erst spätere Zeiten als von der Vorsehung gewiesen erkennen werden: Afrika soll durch Afrikaner bekehrt werden: — Das Christentum soll im Boden Afrikas verwurzelt werden. L. ist seiner Zeit weit voraus. P. RATH läßt ihn oft selbst zu Wort kommen, und gerade das gibt seinem Buch einen eigenen Reiz. Es lohnt sich, darauf einzugehen, selbst wenn es manchmal etwas mühsam ist.

Münster

Josef Glazik MSC

Takizawa, Katsumi: *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum* (= Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 24). P. D. Lang/Frankfurt-Bern-Cirencester/U.K. 1980; VIII u. 195 S.

K. TAKIZAWA (= T.), emeritierter Professor für Philosophie an der Staatlichen Universität in Fukuoka, Schüler von K. NISHIDA und K. BARTH, zu dem ihn NISHIDA schickte, getaufter evangelischer Christ, aber dennoch sein Leben lang ein Gratwanderer zwischen Buddhismus und Christentum, macht seinen Schülern und Freunden in Deutschland in diesem Band fünf seiner grundlegenden Aufsätze in deutscher Sprache zugänglich. Der Band ist mit viel Sympathie und Sorgfalt von H. E. HAMER zu seinem 70. Geburtstag herausgebracht worden. Im einleitenden Vorwort hat HAMER Ort und Zeit der Entstehung der Aufsätze erläutert und eine behutsame Hinführung zu T's Denken versucht. Auf HAMER gehen auch eine Vielzahl zusätzlicher Anmerkungen, sodann Biographie und Bibliographie sowie die Register zurück (die zusätzliche Literatur ist stellenweise etwas willkürlich ausgewählt, manche Angaben sind ungenau, z. B., zu ENŌ [= HUI-NENG] oder NICHIREN).

Den Hauptteil des Buches bilden die fünf Aufsätze T's:

1) *Religion als Sache der Gegenwart* (1—44): Hier fragt T. nach dem Ort der Religion im Leben des modernen Menschen. Bei der Frage nach der „letzten Stütze“ seines Lebens sieht sich der Mensch entweder an die „Kraft des anderen“

oder des „Selbst“ verwiesen. Die Zerrissenheit in der Beobachtung Sōsekis, daß es nichts Armseligeres gibt, „also daß man auf etwas anderes als das eigene Ich-selbst vertraut; jedoch gibt es nichts, was weniger vertrauenswürdig ist als dieses Ich-selbst“ (8), nennt T. die „Sünde“ des Menschen. Von ihr aus ergibt sich die Frage nach der Rettung. Diese kommt dem Menschen von Gott her zu. Die Beschreibung des Grundverhältnisses von Gott und Mensch aber gehört zu den grundlegenden Feststellungen T's: „Der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist eine Grenzlinie, die nicht vom Menschen aus, ja nicht einmal ‚von Gott aus‘ verwischt werden kann. An ihr zeigt sich, daß zwischen beiden, zwischen Gott und Mensch ein schlechthin unumkehrbares Verhältnis besteht: Vom absoluten Subjekt dort und dessen Objekt hier, also die ewig gegenwärtige Ordnung, die zwischen dem einen wahren Herrn und seinem Knecht besteht“ (11). Insofern der den Menschen vor allen anderen Geschöpfen auszeichnende Grundzug seine freie Subjektivität ist, ist die Erkenntnis und Anerkenntnis des unzerstörbaren Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch (vgl. 18) seine Rettung, das Versagen gegenüber dieser Erkenntnis seine Sünde, — eine Sünde aber, die „niemals durch eine auch noch so erhabene Menschengestalt ausgerottet werden“ kann (19). Der Anfang bzw. Grund der Religion ist nach T. dann „nichts anderes . . . als jenes einfach entschiedene Verhältnis, nämlich die große faktische Entscheidung, daß der wirklich existierende Mensch keineswegs Gott, aber gerade so mit Gott eins ist, daß der reale Mensch nur als Mensch Gottes real, der wahre Gott nur als Gott des Menschen wahrer Gott, daß dieser Gott der Gott des Feldes ist, in dem der Mensch in seiner je einmaligen Bestimmtheit wie ein Punkt entsteht und besteht“ (22f.).

Dieses Fundament ist für T. im Christentum und im Buddhismus gültig, im Amida- wie im Zen-Buddhismus, so daß die genannten Religionen letztlich nur die geschichtlichen Formen des je neu offenbar werdenden universalen Grundes der Religion sind (vgl. 33). T. fügt hinzu: „Ich jedenfalls muß sagen, daß ich bei allen Lehrern und Freunden, bei denen ich überhaupt in dieser Sache Wichtiges lernen konnte, diesen Sachverhalt tief im Herzen erfahren habe. Ich denke nicht im Traum daran, verschiedene Religionen in die ‚dialektische‘ Einheit zu bringen. Nur möchte ich auf die folgende Tatsache aufmerksam machen: Daß jemand einer bestimmten Religion, zum Beispiel dem Christentum oder dem Buddhismus angehört, kommt, wie heftig der Betreffende auch immer darauf bestehen mag, in Wirklichkeit nicht nur von der absoluten ewig-gegenwärtigen Wahrheit (dem einen Gott) her, sondern ist auch — und eben davon ist die Rede — immer von der Gnade der historischen Zusammenhänge abhängig. Damit ist uns genuggetan. Wir brauchen nicht mehr zu verlangen, um als Christ oder Buddhist recht zu leben“ (34). Die Relativierung des geschichtlichen Zusammenhangs der Religionen erlaubt es T., gelassen auch auf das Verhältnis der Religion zu Politik und Wissenschaft oder auf die Religionsfreiheit zu sprechen zu kommen.

2) *Die Kraft des andern und die Kraft des Selbst im Buddhismus, verglichen mit dem Christentum* (46—65): Dieser Aufsatz greift eine der zuvor schon angesprochenen Facetten des historischen Verhältnisses von Christentum und Buddhismus auf, den die „Anderkraft“ betonenden Amida-Buddhismus zunächst im Verhältnis zum Zen-Buddhismus, sodann unter besonderem Hinweis auf K. BARTH — FRANZ XAVER (59) ist hier historisch nicht zu nennen — im Verhältnis zum protestantischen Christentum.

3) *Jōdo-shin-Buddhismus und Christentum — eine Auseinandersetzung mit Karl Barth* (66—110): Der Vergleich von Amida- bzw. — japanisch: — Jōdo-

shin-Buddhismus und Christentum wird dann in der Auseinandersetzung mit K. BARTHS letztendlicher Ablehnung des Amida-Buddhismus fortgeführt. Der BARTHSche Text ist in III. 2 in Gänze abgedruckt. Wieweit die Unterscheidung von „Urfaktum des Immanuel“ und der fleischlich sichtbaren Gestalt Jesu der BARTHSchen Aussageintention entspricht, soll hier dem Urteil der BARTHSpezialisten überlassen bleiben, wie umgekehrt die Frage, ob eine im japanischen „soku“ ausgedrückte Relation tatsächlich eine absolute Unumkehrbarkeit der Beziehung auch im Zen-Buddhismus aussagt (vgl. 90, 174f.) den japanischen Philosophen und Buddhismuskennern überlassen bleiben soll (— ich selbst habe an beiden Stellen meine Zweifel). Die Deutung der identifizierenden „Ist“-Aussage (vgl. „Jesus ist Christus“ [vgl. 81ff.]) gibt jedenfalls Anlaß zu vertiefender Nachfrage. Festzuhalten ist, daß T. — im Sinne des Christentums — die Einzigartigkeit und Unumkehrbarkeit der Gott-Mensch-Beziehung betont, aber demgegenüber — eher im Sinne des Buddhismus — die historische Seite des Phänomens bis zur Aufhebung relativiert (vgl. 85). Die doppelte — wie mir scheint — Entfernung von den Grundoptionen beider Seiten erlaubt es T. dann, die Parallelitäten zwischen Amida-Buddhismus und Christentum zu betonen (vgl. 87ff.).

4) Über die „Theologie des Schmerzes Gottes“ von Kazō Kitamori (111—126): Weist T. seinerseits BARTHS Kritik am Jōdo-shin-Buddhismus zurück, so kritisiert er umgekehrt die Theologie des Schmerzes Gottes von K. KITAMORI in deren BARTHkritik. Die (Wieder-)Entdeckung des Schmerzes Gottes durch den japanischen Theologen verwundert T. Dann aber stellt er seinerseits die Frage nach der Gettohaftigkeit des Christentums in der japanischen Gesellschaft (119). Die Antwort auf die Frage sieht T. in zwei Punkten: a) Die Japaner selbst sind insofern schuld, als diese sich das Westliche seit der Meijireform nur oberflächlich angeeignet und das Negative im Westlich-Modernen nicht ausgeschieden haben. b) Das Christentum ist seinerseits schuld, insofern als „die westlichen Christen von alters her dazu neigen, ‚den Namen Jesus Christus‘, diese glänzenden Buchstaben der fleischlich sichtbaren Gestalt des Menschen Jesus von darin, daß das westliche Christentum selbst „nach dem Vorbild jenes Jesus von Nazareth, bewußt oder unbewußt zu verabsolutieren und alle anderen Religionen und Gedanken von vornherein als etwas anzusehen, was mit dem wahren Heil nichts zu tun haben kann“ (120). Die Chance des Christentums sieht T. darin, das das westliche Christentum selbst „nach dem Vorbild jenes Jesus von Nazareth radikal erneuert wird, der sich erniedrigte und von sich aus streng abgelehnt hat, sich selbst verabsolutieren zu lassen“ (126).

5) Die Überwindung des Modernismus — Kitarō Nishidas Philosophie und die Theologie Karl Barths (127—171): Im letzten Beitrag, dessen Titelwort „Modernismus“ T. leider nicht klärt, führt er das Denken seiner beiden Lehrer NISHIDA und BARTH zueinander. Er steht unter der Frage, „wie wir ... heute sowohl in Deutschland als auch in Japan unser Leben führen können und sollen“ (127), und führt damit in die Ausgangsüberlegung zurück. T. beginnt mit persönlichen Erinnerungen an seine Jugendzeit, die Taishōzeit (1912—1926), vergleicht sie mit den Erfahrungen nach 1945. Hier — wie am Ende des 1. Beitrags (44f.) — finden sich bedenkenswerte Aussagen über den Tod (130—133). T. erinnert an Denker, die sich der grundlegenden Menschheitsfragen angenommen haben und für ihn und sein Land dabei bedeutsam geworden sind, DESCARTES und SARTRE, DOSTOJEWSKI und SŌSEKI, bevor er schließlich in diese seine Zeitbeachtung NISHIDAS Ringen um den „Urpunkt des menschlichen Daseins“ einzeichnet (vgl. 144ff.). Im Anschluß an seine vielschichtigen Überlegungen zu

NISHIDA fragt T. dann abschließend nach den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen seinem japanischen Lehrer und BARTH. Der Vergleich läuft auf Folgendes hinaus: In NISHIDAS Philosophie ist nach T. „nicht klar genug, daß in jenem Einheitspunkt des Widersprüchlichen, den er als ‚absolut widersprüchliche Selbstidentität‘ bezeichnet, die einzigartige, absolut unumkehrbare Beziehung enthalten ist“ (162). „Bei Karl Barth dagegen ist die absolute Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf überhaupt, das direkt und unbedingt dem Menschsein oder der menschlichen Freiheit innewohnt, unvergleichbar klarer. Leider ist er nicht dazu gelangt, diesen ursprünglichen Beziehungspunkt als das einfach gegebene Urfaktum, wie es wirklich ist — für einzig und einzigartig seiend gilt — herauszustellen. In dieser Hinsicht ist seine Theologie trotz seiner Ablehnung des christlichen Absolutismus nicht so radikal und konsequent wie der Zen-Buddhismus oder die Philosophie des späteren Nishida“ (163). T. endet aber in einem Bekenntnis zu seinen Lehrern: „Wenn es in meinen Ausführungen etwas gibt, was wahr ist, und dem Leser irgendwie, wenn auch nur in geringem Maße, zu Hilfe kommen konnte, dann ist dies allein durch die unentgeltliche Gnade jenes unsichtbar-gestaltlosen Etwas geschehen, was keineswegs dieses Ich-selbst, jedoch absolut unabweisbar bei mir selbst gegenwärtig ist. Geschichtlich relativ gesagt, hat es sich aber vor allem dank meiner beiden verstorbenen großen Lehrer bei mir ereignet; der eine der beiden hat jenes ‚Etwas‘ voll Gnade ‚die absolut widersprüchliche Selbstidentität‘ genannt, der andere aber dasselbe gnädige ‚Etwas‘ als ‚Immanuel im ersten Sinne‘, als ‚das Urfaktum Innanuel‘, bezeichnet“ (170f.).

Wir dürfen T. dankbar sein, daß er uns in diesen Beiträgen die Grundzüge seines Denkens erschlossen hat. Der Versuch eines Brückenschlags ist T's Lebenswerk. Wem dieser Brückenschlag noch nicht gelungen erscheint, mag sich mühen, zunächst soweit zu gelangen, wie T. selbst gekommen ist, und dann versuchen, selbst zur Vollendung der Brücke beizutragen.

Bonn

Hans Waldenfels

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Bouman, Johan: *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah.* Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion. Otto Lembeck Verlag/Frankfurt 1980; 287 S.

Der Untertitel macht deutlich, daß hier der Koran im größeren geistesgeschichtlichen Gesamtrahmen der biblischen Überlieferung und ihrer Auslegung gesehen werden soll. Dementsprechend werden die einzelnen Themenkreise stets im Dreischritt: Altes Testament (inkl. jüd. Auslegung), Neues Testament (inkl. Exegese der Kirchenväter) und Koran abgehandelt. Dabei werden oft mehr Gemeinsamkeiten als zunächst erwartet aufgezeigt. Die Themen kreisen um den einzigen Gott und die Offenbarung, das Heil, die Sünde, die Versöhnung und den heiligen Namen.

Wie genau der Vf. bei alledem vorgeht, kann exemplarisch an dem Unterschied deutlich gemacht werden, daß in der Genesiszählung Adam selbst die Namen aller Tiere nennt, während im Koran Allah sie Adam lehrt (65f.). Ein anderes Beispiel ist 94f., wo das gleiche Grundmaterial im AT zum unlösbaren Incinander von Gott, erwähltem Volk und Bundestreue führt. Im Koran dagegen ist das Hauptfeld „die Offenbarung des einzigen Gottes, immer neu das Eine