

fernöstlichen, die Begrifflichkeit sprengenden Mystik zu einer Provokation des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses werden läßt, zumal wenn dieses in der Loslösung von dogmatischen Bindungen der Gefahr totaler Auflösung und Selbstaufhebung ausgesetzt erscheint. 2. Lehrreich ist dieses Buch, das – von der Buddhismusoption zum ALTIZERS her – unter dem Titel „Vollendung im Nichts?“ steht, aber dann im Hinblick auf die Rezeption religionswissenschaftlicher Phänomenausagen, zumal buddhistischer. Es fällt nämlich auf – und das hebt Vf. selbst leider nicht entschieden genug hervor –, daß in der Theologie sowohl RUBINSTEINS wie ALTIZERS mit einer erschreckenden Selbstsicherheit Begrifflichkeiten der asiatisch-buddhistischen Welt Verwendung finden, über deren Herkunft nirgends etwas verlautet; offensichtlich genügt vielfach das Gefühl, daß manche solcher Begriffe dem eigenen Denkraumen entsprechen. Die Sorge, den fremden Denkraumen zu verpassen, ist jedenfalls nicht sehr groß. Das aber ist deshalb so bedenklich, weil umgekehrt in Asien, etwa in Japan, Männer wie ALTIZER inzwischen als Repräsentanten einer genuin christlichen Theologie gelten und ihre Theologie als solche unkritisch rezipiert wird. Rez. weist gerade deshalb auf diesen Punkt deutlich hin, weil entgegen der Anm. 114, S. 204, ALTIZER inzwischen sehr wohl mit aus dem Zenbuddhismus kommenden japanischen Denkern disputiert und etwa M. ABE aus Kyoto in ALTIZERS Denken einen Weg erblickt, zu einer Reinterpretation des Christentums zu gelangen.

Gerade weil vom Ausgangspunkt des interreligiösen Dialogs sowiel abhängt, kann aber – das muß kritisch zu diesem in seiner Dokumentation so hervorragend gearbeiteten Werk angemerkt werden – ein kritisches Gespräch auch mit RUBINSTEIN und ALTIZER kaum mit Hilfe der Juxtaposition der eigenen Position, sondern nur auf eine den Innenraum des fremden Denkansatzes aufsprenghende Weise geführt werden. Demgegenüber erscheint auch „die – letztlich bekenntnishaft – Antwort des Verfassers auf die Frage, die im Buchtitel gestellt wird: Vollendung im Nichts?“ (312) als eine ungebührliche Verkürzung der offenen Suche nach einer gemeinsamen Vollendung – es sei denn, das christliche Bekenntnis selbst werde noch einmal als ein Vollzug wahrer Offenheit gegenüber – nicht offenen – nichtchristlichen Positionen ausgewiesen.

Bonn

Hans Waldenfels

**Schmid, Georg:** *Principles of Integral Science of Religion.* The Hague-Paris-New York/Mouton Publishers 1979, VIII + 209 S. (Reihe: Religion and Reason 17)

Der Verfasser des berühmten Buches „*Interessant und Heilig*“ (Zürich 1971) will mit diesem Buch zum Nachdenken über das anregen, was die Religionswissenschaft tut: eine Be-sinn-ung auf das Ganze von Religion. Darin sieht er das spezifische Anliegen der integralen Religionswissenschaft (S. 97f), während sich die spezielle Religionswissenschaft mit einzelnen religiösen Traditionen befaßt. Methodisch muß deshalb die integrale Religionswissenschaft durch die Kategorie des Verständnisses über das Beschreiben und Begreifen hinausgehen (vgl. S. 68ff bzw. als konkrete Beispiele zur Verifikation S. 105ff).

Um das Ganze von Religion zu verstehen, bedarf es eines bestimmten Religionsbegriffes. Der Vf. erklärt: „Religion is the reality of a person. It is all that refers the personhood of a person not only to what is real but to reality.“ (S. 150) Demzufolge kann es keinen religionslosen Menschen geben (S. 154–156), und wissenschaftliche Theologie und integrale Religionswissenschaft sind ein und dasselbe (S. 162f).

Der elegante Höhenflug hat jedoch eine bedenkliche Konsequenz: Religion wird zu einer derart allgemeinen Bezeichnung, daß das davon abgeleitete Adjektiv „religiös“ jeden

distinktiven Charakter verliert. So muß man etwa fragen was mit einer Dimension von Religion wie *religious data* oder *religious life* (vgl. S. 97) dann überhaupt noch gemeint sein soll (etwa *real data* oder *real life*?). Diese Frage allein zeigt, daß der Ansatz in dieser Form noch recht unausgereift vorgetragen wurde. Auch der Hinweis, daß mit „Principles“ in diesem Buch nicht ewig gültige „Prinzipien“, sondern nur „Anfänge“ gemeint seien (vgl. S. 2), kann diesen Eindruck nicht abmildern.

Hannover

Peter Antes

**Spae, Joseph J.:** *Buddhist-Christian Empathy*. Chicago-Tokyo 1980, 269 p.

In seinem neuen Band faßt J. J. SPAE, Gründer des Orient-Instituts für religiöse Forschung in Tokyo sowie des „*Japan Missionary Bulletin*“, langjähriger Generalsekretär von SODEPAX in Rom und Genf und heute „*Visiting Professor*“ für östliche Religionen an der „*Catholic Theological Union*“ und dessen „*Institute of Theology and Culture*“ in Chicago, seine vielfältigen Überlegungen zur Begegnung von Christentum und Buddhismus zusammen. Die Mehrzahl der essayartig angelegten Beiträge besteht aus überarbeiteten früher erschienenen Aufsätzen. Sie alle zeichnen sich aus durch eine profunde Literaturkenntnis, den heißen Atem der unmittelbaren Begegnung und Betroffenheit, den Gegenwartsbezug, der die historischen Daten der großen buddhistischen Vergangenheit zwar nicht ausläßt, jedoch nicht systematisch, sondern eher beiläufig auftreten läßt. Den Schwerpunkt der Beschäftigung bildet der fernöstliche, zumal der japanische Mahāyāna-Buddhismus und in diesem Rahmen – was der Arbeit ihren besonderen Reiz gibt – nicht der Zen-Buddhismus, über den viele andere sprechen und schreiben, sondern der Amida- bzw. – japanisch – Jōdo- und Jōdo-shinshū-Buddhismus. Dabei gelingt es Vf., diese Gestalt des Buddhismus bis in die gemeinsamen Ursprünge der Mahāyāna-Zweige auszuleuchten. Zugleich wird dabei verständlich, wieso etwa bei den modernen Denkern Kyotos, aber auch bei D. T. SUZUKI u. a., sich Zen- und Jōdo-Interesse oft in erstaunlicher Weise berühren. Dem 2. Teil des Bandes, in dem dieser Schwerpunkt besonders ausgeprägt vorgetragen wird, geht ein 1. Teil „Der buddhistische Osten wird zur Herausforderung des christlichen Westens“ voraus, der in fünf Kapiteln die „*Charles Strong Memorial Lecture*“ enthält, die Vf. 1979 in Australien gehalten hat. Die Hauptthemen dieser Vorlesungsreihe waren das Verhältnis von östlichem „Fühlen“ und westlichem „Denken“, von Buddha und Christus mit zahlreichen Zeugnissen zeitgenössischer japanischer Buddhisten, die Sehnsucht nach der östlichen Ganzheit. Die Vorlesung endet mit KIPLINGS Traum: „Eines Tages werden die Enden sich treffen.“ Den 2. Teil nennt Vf. „Auf dem Weg zur Empathie: Studien und Bausteine“. Er beginnt mit einer eindrucksvollen Studie zum Theismus in der Jōdo-shinshū-, der Wahren Schule des Reinen Landes in Japan, und zeigt, wie sehr SHINRAN (1174–1268), der Gründer, in der bis nach Indien und China zurückreichenden Tradition steht und an die Gestalt des 3. Patriarchen T'AN-LUAN (476–542) gebunden ist. 80 Prozent der Zitate in SHINRANS Werk stammen von diesem (vgl. 99). Vf. greift hier auf die Veröffentlichungen des Amerikaners R. J. CORLESS zurück, der in seiner Forschung die Ansatzpunkte freigelegt hat, die eine theistische Diskussion in diesem Bereich erst ermöglichen. Ein benachbartes Thema ist die Behandlung der zwei Pfeiler der buddhistischen Mystik: Einheit und Mitleiden; zu Recht besteht Vf. auf der Komplementarität dieser beiden Pfeiler. Die eigentümliche Religiosität – m.E. – zunächst Japans, von wo Vf. vornehmlich argumentiert, wird sichtbar wo Religion und Kultur nicht nebeneinander, sondern ineinander verwoben erscheinen (vgl. die japanische Wortbildung „shūkyōbunka“ = Religion-Kultur neben der westlichen Formel „shūkyō to bunka“ = Religion und Kultur [130]). Weitere Kapitel besprechen das buddhistische Ritual im heutigen Japan, buddhistische Heiligkeitsmodelle mit Kurzdarstellungen von buddhistischen