mit den Mächtigen (S. 121ff.), der er eine Art „Kirche von unten“ gegenüberstellt, zu deren Verwirklichung er aufruft und selbst praktisch beitragen will (S. 136ff.). Weil Religion hier ausschließlich soziologisch als „ein komplexes Feld der Vermittlung gesellschaftlicher Konflikte“ (S. 6) begriffen und auf theologische und philosophische Deutungen/Spekulationen bewußt verzichtet wird, erscheint das Buch eher pragmatisch und ohne das zu erwartende marxistische Interpretationsmuster. Es ist somit eine Gesellschaftsanalyse, die eine Handlungsanleitung im Sinne des Sozialismus nahelegt.

Hannover

Peter Antes

Mann, Ulrich: *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt* (Buchreihe Symbole) Kreuz Verlag/Stuttgart, Berlin 1982; 238 S.

Diese Synopse von Schöpfungsmythen in der Welt der Religionen ist bemüht, die Eigenart mythischen Denkens in allgemeiner Form verständlich zu machen. Der Mythos „veranschaulicht Zeitliches durch das räumliche Bild“, hebt Vf. treffend hervor (42), und führt nun aus, daß die Zeit, von dem der Mythos spricht, gerade nicht die „verfallende Zeit“ der Chronologie ist, sondern jene „Götterzeit“, die als wirklich empfunden wird und „über die Dummheit des blanken Nihilismus“ hinaushebt (44). „Mythisches Denken wirkt dadurch heilsam, daß es die rasende Zeit ins Räumliche einfügt wie daß es den toten Raum durch Zeitliches lebendig macht. Beides vollzieht sich durch eine notwendige Zweiteilung in heile Zeit und Verfallszeit, in heiligen Raum und Totraum. Wenn es auch dazu anleitet, zunächst zu sehen, daß uns heile Zeit und heiler Raum vorenthalten sind, so läßt das mythische Denken uns eben durch diese Mitteilung doch nicht in der Welteinsamkeit allein. Mythisches Denken gibt Kunde davon, daß wir nicht völlig verlassen sind. Es läßt uns neu auf das Wort der Ur-Kunde hören und macht uns die Zunge frei für die neue, anbetende Antwort auf die Anrede des stets neu zu hörenden echten Mythos.“ (45)

Die religionsphilosophische und z. T. kerygmatische Sprache des Werkes macht es für den von der hausbackenen religionsgeschichtlichen Empirie Herkommenden nicht immer leicht, den Deutungen der Mythen einzelner Religionen zu folgen. Wenn die große Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Mythen in der „primitiven Religion“ z. B. aufgrund einiger Beispiele drei (bzw. fünf) Typen zugeordnet werden (Weltelternmythos, Heiliger Streit, Gottesopfer), wenn zu ihrer Deutung auf neutestamentliche Stellen oder gar lutherische Religionsphilosophen wie J. G. HAMANN verwiesen wird, wenn KANTS Dreigliederung metaphysischer Fragestellungen (Welt, Seele, Gott) als Bezugsrahmen zur Explizierung der „Drei-Einheit des Schöpfungsmythos“ herangezogen wird, so ist das wohl zu verstehen aus dem Anliegen des Vf., Sinn in einem vergleichenden Gesamtzusammenhang zu finden (103). Zweifellos ist es richtig, daß „der primitive Schöpfungsmythos . . . alle Antworten auf die Grundfragen des Daseins“ bietet (103), aber diese Antworten zeigen doch bei genauerem Hinsehen eine viel größere Komplexität und Variationsbreite, als es eine einfache Typologie suggeriert.

Dies gilt auch für die Mythen der antiken Hochkulturen (4. Kap.) und der „Hochreligionen“ (5. Kap.). Auch bei ihrer Darstellung und Interpretation kann man sich einer gewissen Beklemmung nicht erwehren. In der HEIDEGGERSCHEN Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Grund des Seienden wird z. B. der „einzig brauchbare Schlüssel zum Verständnis des Buddhismus in seinem Ansatz“ gesehen (173), das Heilsangebot des Bodhisattva wird in Verbindung gebracht mit dem Jesuswort „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“, die tibetische

yab-yum-Figur wird als „Beispiel für den Mythos von der Heiligen Hochzeit und dessen Psychologisierung“ dargestellt (176), das tibetische Totenbuch wird als existenzialisierter Schöpfungsmythos erklärt (175) usw.

Derartige Gedankenverbindungen sind eher ein Vorrecht der Religionsphilosophie als der Religionsgeschichte, und so wird man den Beitrag auch in erster Linie als einen religionsphilosophischen zu bewerten haben. Erst von dort aus wird man das Werk auch angemessen würdigen können. Insofern Vf. auch als Theologe spricht (218ff.), ist die Zuwendung des christlichen Glaubensdenkens zur Sache des Mythos nach einer Zeit der Entmythologisierung registrierenswert.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

Nakamura, Hajime: *Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans* (Beihefte der Zeitschrift für Religionsgeschichte und Geistesgeschichte 23) E. J. Brill/Leiden 1982; 183 S.

HAJIME NAKAMURA gehört zu den besten Kennern des japanischen und chinesischen Buddhismus. Größeren Kreisen wurde er durch sein fundamentales Werk *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (1964) bekannt, in dem er die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der großen asiatischen Länder, Indien, China und Japan, aufzeigte. In dem vorliegenden Buch geht es, wie der deutsche Titel deutlich macht, um die Frage, inwieweit sich Ansätze zum modernen Denken in den Religionen Japans finden lassen. NAKAMURA setzt sich kritisch mit der seit WEBER gängig gewordenen These auseinander, daß modernes Denken in seiner weltverändernden, rationalen und wissenschaftlichen Ausprägung sich ausschließlich im Westen habe entwickeln können, während Asien in seiner kontemplativen und passiven Weltsicht verharrete. Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert. Der 1. Hauptteil befaßt sich mit der generellen Frage nach dem Verhältnis der Religionen Asiens zum modernen Denken. Der 2. Hauptteil geht dann speziell der Frage nach, inwieweit sich in den japanischen Religionen modernes Denken ansatzhaft oder ausgeprägt findet. Im ersten Hauptteil setzt sich N. mit der Problematik von Diesseitigkeit und Transzendenz im chinesischen Buddhismus auseinander. Am Beispiel der Einstellung zu Produktion und Arbeit im Zen-Buddhismus zeigt er, daß sich im chinesischen Buddhismus schon früh eine Abwendung vom indischen Ideal der Passivität zeigte. In diesem Zusammenhang werden zwei Fragenkomplexe näher untersucht: 1. das Verhältnis von Religion und Freiheit des Denkens und 2. die Beziehung zwischen Religion und aktivem Handeln. Was Toleranz und Liberalität des Denkens angeht, so stellt NAKAMURA heraus, daß der Buddhismus im Vergleich zum mittelalterlichen Christentum ohne Zweifel sehr positiv dastehe, da Ketzerprozesse und Verfolgung Andersdenkender, wie zu Zeiten der Inquisition in Europa üblich waren, in Asien nicht zu finden sind. Auch wendet er sich gegen die pauschale Aufteilung, die die *vita activa* dem Westen und die *vita contemplativa* dem Osten zuweisen möchte.

Was die Frage nach modernem Denken in den japanischen Religionen angeht, werden in 4 Kapiteln jeweils Einzelpersonen oder bestimmte Richtungen des japanischen Buddhismus unter einer bestimmten Rücksicht vorgestellt. Am Beispiel von NINSHŌ (RYŌKAN) – 1217–1303 – zeigt er die Hochschätzung des sozialen Dienstes an Kranken, Armen und Bedürftigen, die dieser Vertreter der Ritsu-Schule, ein Zeitgenosse von FRANZISKUS VON ASSISI, in außergewöhnlicher Weise geleistet hat. Anders als bei FRANZISKUS bleibt dieses Beispiel des sozialen und karitativen Einsatzes ohne Nachfolger in der Form einer Ordensgemeinschaft. Der Grund liegt sicher auch darin, daß die theoretischen Voraussetzungen für diesen