

einfachhin parallelisiert werden, wie Vf. das tut: „Man nehme die calvinistische Betonung des Glaubens an einen allmächtigen Gott, die pietistische Pflege des täglichen persönlichen Gebetes, die mittelalterliche Lehre von der Nächstenliebe, die Anziehungskraft des Wallfahrtens im katholischen Volk und den klösterlichen Brauch des Fastens und erhält so alle wesentlichen Bestandteile des Islams . . .“ (S. 35). Eine solche geradezu naive phänomenologische Parallelisierung, bar jeder historischen Denkweise, trägt inklusivistische Züge in sich, die die Glaubensursprünglichkeit des jeweils anderen vergessen lassen und deswegen in keiner Weise zum Dialog beitragen.

Daß der Islam „als eine Befreiungstheologie begonnen“ hat (S. 39), muß als höchst subjektive Auffassung des Vf.s gewertet werden; hier wird eine heutige theologische Kategorie a-historisch angewandt und in die geschichtlichen Ursprünge des Islams verlegt, der zwar von seiner Genese her eine religiös-politische Bewegung, nicht aber eine Befreiungsbewegung im modernen Sinne (gewesen) ist.

H. Cox pauschalisiert und generalisiert (z. B.: „Zwangsbekehrungen waren selten“ [S. 39]; „... Zerrbild des Evangeliums, das das kaiserliche Christentum geschaffen hatte . . .“ [S. 40]; „... Visionen geknechteter Völker . . .“ [S. 41]; Muhammads „Beobachtung des tatsächlichen kirchlichen Lebens in seiner Zeit . . .“ [S. 41]) und fällt deswegen gerade in den Fehler, den er vermeiden möchte: Er zeichnet neue Klischees!

„Offenbar hat sich im Islam trotz der Kreuzzüge noch Gespür für die wahre Bedeutung des Kreuzes erhalten“ (S. 44), meint H. Cox und vergißt unterdessen, daß der Islam jedwede Kreuzestheologie strikt ablehnt, und zwar von seiner Genese her: Er ist eine Siegesreligion, die in kurzer Zeit aus unscheinbaren Anfängen heraus sich eine religiös-politische Vormachtstellung erkämpft und erobert hat (bis 732 n. Chr.).

Die oberflächlichen Ausführungen des 2. Kapitels setzen sich im folgenden fort. Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhang detaillierte Belege dafür zu geben. Ein Beispiel sei aber noch erwähnt: Hindus, so Cox, „sehen in agapé und Eros keine Gegensätze, sondern Teile eines Ganzen“ (S. 73), in der „christlichen Frömmigkeit“ hingegen „wird die Erotik meist verhüllt und sublimiert“ (ebd.); sicher stimmt die letztere Einschätzung, doch ebenso sicher auch die, daß in praxi die Wirklichkeit für Hindus ganz anders aussieht, als Cox es wahrhaben will.

Nein – so ist ein Dialog mit Sicherheit nicht zu führen! Das Buch bringt auf weite Strecken hin anschauliche Reiseanekdoten; und das macht es so leicht lesbar. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen ist es allerdings nicht, schade! Statt eine neue Facette im Dialog zu eröffnen, wirft Cox durch seine undifferenzierten und oberflächlichen Aussagen den Dialog auf eine Ebene zurück, die bereits als überwunden galt.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Ingram, Paul O. / Streng, Frederick J.: *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Univ. of Hawaii Press / Honolulu 1986; 248 p.

Dieser Band mit grundsätzlichen Reflexionen über den buddhistisch-christlichen Dialog geht in seiner Anregung auf eine Konferenz im Jahre 1980 in Hawaii zurück. In vier Teilen werden 11 Kapitel mit einem kurzen Epilog von J. B. Cobb jr. zusammengefaßt, in denen es 1) um methodologische Probleme in der Analyse spezifisch buddhistischer und christlicher Gestalten geht, 2) um das Verständnis der Natur des Dialogs, 3) um den Dialog über spezifisch religiöse Begriffe (Böses, Selbst, Religion), 4) um die christliche Erneuerung in der japanischen Kultur. Die genauere Beschäftigung mit den Einzelthemen zeigt allerdings bald, daß die Großenteilung den Versuch darstellt, die vorhandenen, nicht alle originell für den Band geschriebenen Beiträge sinnvoll zu

ordnen, somit nicht eigentlich eine logische Ordnung des Frageansatzes darstellt. Wir begegnen in diesem Band wichtigen Vertretern des in Nordamerika stattfindenden Dialogs und nehmen in gewissem Sinne an einem Werkstattgespräch teil. *Teil I* enthält drei Kapitel. F. BURIS Beitrag ist eine verkürzte Fassung von Kap. 1 seines Buches „Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst“ (Bern 1982). M. J. AUGUSTINE wendet Prinzipien der Wissenssoziologie auf das Verständnis von Glauben, Praxis und Wissen in Buddhismus und Christentum an. J. C. MARALDO vergleicht die Hermeneutik der Praxis bei Dogen und Franz von Assisi. P. O. INGRAM behandelt in Kap. 4, dem ersten des *Teils II*, den interreligiösen Dialog im Anschluß an die Versuche in Claremont, bei J. B. COBB u. a., als Quelle einer kreativen Transformation der beiden Religionen. Besondere Beachtung verdient die Studie von SHOHEI ICHIMURA, der leider im Mitarbeiterverzeichnis nicht vorgestellt wird, über *śūnyatā* und den religiösen Pluralismus. Kap. 6 spricht von der wechselseitigen Erfüllung von Buddhismus und Christentum in einem kohärenten Überbewußtsein (R. J. CORLESS). In *Teil III* führen M. ABE und W. L. KING anderweitig bereits diskutierte Themen weiter fort („Das Problem des Bösen in Christentum und Buddhismus“, „Nicht-Selbst, Nicht-Geist und Leere – wiederbedacht“). F. J. STRENG bespricht im Blick auf K. Nishitani und P. Tillich das im Deutschen nur schwer wiederzugebende Problem der „Selfhood without Selfishness“ als Annäherungen an authentische Lebensverwirklichung. Es folgen zwei Aufsätze von S. YAGI über Paulus und Shinran, Jesus und Zen und von M. HONDA über die Begegnung des Christentums mit der buddhistischen Logik des *soku*, ein Beitrag, der zuvor in japanischer Sprache erschienen und in Japan diskutiert worden ist. Die am Ende doch eher disparaten Aufsätze, die vor allem Japaner und Nordamerikaner bzw. an deren Diskussion Beteiligte zusammenführen, lassen an dieser Stelle keine detaillierte Diskussion zu. Ihr anregender Charakter ist unbestritten.

Bonn

Hans Waldenfels

Langer, Birgit: *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f.* (Österreichische Biblische Studien 7) Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk / Klosterneuburg 1989; VIII u. 255 S.

Die Verfasserin legt mit ihrer Arbeit eine materialreiche und informative Studie zu einem für die atl. Wissenschaft zentralen Thema vor.

Die Arbeit ist zweigeteilt und untersucht im ersten Teil den Vorstellungshorizont der Lichtaussagen in Jes 60,1–3.19f (13–155) und im zweiten Teil den altorientalischen Verständnishintergrund dieser Aussagen (156–204), um anschließend die „Atl. und assyrisch-babylonische Lichtsymbolik im Vergleich“ zu präsentieren (205–217). Ein ausführliches Literaturverzeichnis, sowie Register zu den wichtigsten hebräischen Termini und der Bibelstellen runden die Arbeit ab. Für die diversen Einzelergebnisse ist auf die Arbeit selbst zu verweisen.

Im Laufe ihrer Arbeit stellt die Verfasserin ihre gute Kenntnis der akkadischen und hebräischen Quellen unter Beweis. Dabei ist vor allem ihr religionsgeschichtliches Anliegen, atl. Texte auf ihrem altorientalischen Verständnishintergrund zu lesen, begrüßenswert.

Trotzdem scheint mir der für die Arbeit grundlegende religionsgeschichtliche Duktus nicht richtig ausgezogen zu sein. So überrascht zunächst der Verweis auf den direkten Kulturaustausch zwischen Israel und Mesopotamien im Exil (158). Daß die Frage der Kulturkontakte, insbesondere in Fragen der Religionsgeschichte, zwischen Israel und Mesopotamien erheblich komplexer ist, hat W. G. Lambert in TRE 5 (1980) 67–79 dargestellt. In diesem Zusammenhang hätte auch auf die Rolle Syriens als Vermittler