

sowohl in seiner Gesamtkonzeption wie auch in seinen Einzelergebnissen. Man wird ihn kaum mit ein paar Ausstellungen aus der exegetischen Diskussion abschieben können, ebensowenig wie man über seine interdisziplinäre Funktion hinwegsehen kann. Hervorzuheben bleibt die sorgfältige Durchführung in Druck und Aufmachung, die gerade die sehr seltenen Druckfehler um so mehr auffallen läßt (etwa 192, Z. 16 v. o., wo es wohl «deux» statt «d'eux» heißen sollte, sowie 157. 192 u. ö., wo sich in der Zitation deutscher Titel kleine Versehen finden). Man kann sich fragen, welchen Sinn das Abkürzungsverzeichnis (395 f.) hat, da im Text der Studie (Anmerkungen) gewöhnlich die vollen Titel angeführt werden, während im Literaturverzeichnis zum Teil andere Abkürzungen gebraucht werden.

Neben diesen Kleinigkeiten ist vielleicht die Frage der Sprache für den untersuchten Text von größerer Bedeutung. Zunächst wird fast ausschließlich mit der französischen Übersetzung gearbeitet, später geht B. mehr und mehr zu einem hebräischen Text in Umschrift über. Auf jeden Fall scheint uns hier eine Unklarheit geblieben zu sein, die mit einigen klärenden Hinweisen am Anfang leicht hätte aufgelöst werden können.

Ob die vom Verf. ein- und vorgeschlagene Linie der Forschung gut ist, läßt sich abschließend wohl noch nicht sagen. Ohne Zweifel ist sie interessant und, wie die Ergebnisse dieser Studie zeigen, nicht ohne Perspektiven.

Im Inhaltsverzeichnis ist die Seitenangabe für den Beginn des 4. Kap. irreführend (richtig 273) und das Fehlen der Aufgliederung für das 6. Kap. zu bedauern (I. Le style, ou Les valeurs globales d'expression [375]; II. Les domaines littéraires [379]; III. Les formes littéraires — 1. Le recit [380]; 2. Les autres genres [387]; IV. La fonction, ou „Sitz im Leben“ [391]).

K. H. Neufeld, S. J.

Dumoulin, Heinrich (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart*. 8^o (232 S.) Freiburg 1970, Herder. 39.— DM.

Im Rahmen der Veröffentlichungen „Weltgespräch bei Herder“ hat der Verlag Herder unter der Herausgeberschaft von H. Dumoulin, Tokyo, einen hochbedeutenden Band über den Buddhismus der Gegenwart herausgebracht, in der es um „eine phänomenologische Darstellung der Modernisierungsprozesse im Buddhismus nach Ländern und Gegenden“ geht (7). Nutzen und Sinn dieser Veröffentlichung sieht D. in dreifacher Hinsicht: 1) Die Beiträge erweisen den Buddhismus als eine lebendige Weltreligion unserer Tage. 2) Sie zeigen zugleich, daß Modernisierungsbestrebungen eine allgemeine Erscheinung im Gegenwartsbuddhismus darstellen. 3) Damit wird dann schließlich deutlich, daß der Buddhismus im Begriffe steht, sich sowohl auf den Dialog mit der säkularisierten Welt von heute wie auch mit den nichtbuddhistischen Weltreligionen vorzubereiten.

Im I. Teil zeichnet H. Nakamura, ein führender japanischer Indologe, dessen bedeutendstes Werk „Ways of Thinking of Eastern Peoples“ (Honolulu, 2. Aufl. 1964) noch immer auf einen deutschen Übersetzer wartet, in knapper, souveräner Weise die Grundlehren des Buddhismus nach (9—34). In dreifacher Weise setzt N. an: Er schildert den Grundstandpunkt des Buddhismus in seinem Verhältnis zu Philosophien und Religionen, zu metaphysischen Problemen, zur Wahrheit, zur Universalität der Normen, zur Vernunftgemäßheit und zur Praxis („Pfad“-Charakter! [9—15]). Er beschreibt die menschliche Existenz unter Stichworten wie Leiden, Unbeständigkeit aller Dinge, Nicht-Selbst und wahres Selbst, Mensch im Universum, Nirvana (15—30). Schließlich spricht er von den Prinzipien der Ethik, der Mittelpfadlehre, dem Problem des Übels, dem Mit-leiden (30—34). Bei all diesem geht es N. um den allen Formen und Gestalten des Buddhismus gemeinsamen Grundbestand der Auffassungen. Diese werden übersichtlich, präzise und verständlich vorgetragen. Dennoch erweist man dem Dialog keinen Dienst, wenn man die bleibenden Fragen schon methodischer Art verschweigt: Der Untertitel des I. Teils lautet: „Ihre (d. h. der buddhistischen Grundlehren) Wurzeln in Geschichte und Tradition“ (9). Dieser Untertitel weckt falsche Hoffnungen; denn wer nach geschichtlichen Auskünften suchen sollte, sieht sich getäuscht. N. beschreibt ein System, keine geschichtliche Entwicklung, nicht einmal den historischen Ausgangspunkt. Die Gestalt des historischen Buddha ist für dieses System offensichtlich von nur geringem Interesse. Damit stößt man sicherlich auf eine Eigentümlichkeit des

Buddhismus. Doch muß auch ein japanischer Indologe heute wissen, daß die westliche Wissenschaft hinter die eigene kritische Ausgangsposition nicht mehr zurückkann. Unter dieser Rücksicht muß auch einem Religionswissenschaftler, der die Methoden der modernen Bibellexegese kennt, die Zitationsweise der Sutren und „Buddhaworte“ vorkritisch vorkommen. (Demgegenüber ist der nicht angezeigte Wechsel von Sanskrit- und Paliwortangaben ein geringfügiger technischer Mangel.) Das alles sei nicht als negative Kritik angemerkt, sondern als Hinweis für das Gespräch, das die westliche Wissenschaft mit der asiatischen zu führen hat. In dieses Gespräch aber bringt die westliche Seite unbedingt heute ihren historisch-kritischen Sinn ein, der sich auch jeder Form von Systematik, will sie nicht von vornherein in schlechtem Sinn als dogmatisch gelten, stellen muß.

Der Unterschied leuchtet unmittelbar ein, wenn man N.s Aufsatz mit der einleitenden Vorbemerkung zu II. Teil „Theravāda-Buddhismus in Ceylon, Südostasien und Indien“ vergleicht. *Dumoulin* schildert dort kurz die Entstehung der beiden Hauptzweige des Buddhismus, des Theravāda, wie man heute besser statt des verächtlichen „Hīnayāna“ (kleines Fahrzeug) sagt, und des Mahāyāna, wendet sich aber dann vor allem der Erneuerung des Buddhismus seit der Mitte des 19. Jh. zu (35—40). D. weist darauf hin, daß diese Erneuerung a) überall durch einen Anstoß aus dem Westen ausgelöst wurde und b) der Buddhismus auffallenderweise trotz der offensichtlichen Stagnation, der er verfallen zu sein schien, doch genügend Lebenskräfte zur Aufnahme der Erneuerungsimpulse besaß (37 f.). Den einleitenden Bemerkungen D.s folgt eine sehr eingehende Analyse des Theravāda-Buddhismus im 20. Jh. aus der Feder der beiden Chicagoer Religionswissenschaftler *J.M. Kitagawa* und *F. Reynolds* (41—57). Ausgangspunkt sind die vier Charakteristika, wie sie sich in der Theravāda-Tradition in den Jahrhunderten vor der modernen Zeit entwickelt hatten: „a) die Durchdringung der Umwelt; b) die alles einbeziehende Geisteshaltung; c) die Aufteilung nach nationalen kulturellen Strömungen; d) das Festhalten an der singhalesischen Interpretation der Orthodoxie“ (41). Von diesen vier Punkten her ergibt sich ein begründeteres Verständnis für die von den Buddhisten betonte Affinität des Buddhismus zu den modernen Wissenschaften, die sozialetische Ausrichtung im Anschluß an das traditionelle buddhistische Mit-leiden, den eigentümlichen buddhistischen Nationalismus und das Staatsverhältnis. Beachtenswert sind schließlich die Ausführungen über die neueren Strömungen, die Errichtung von Bildungseinrichtungen, das Erwachen religiöser Vitalität bei den Laien, das Verlangen nach missionarischer Ausdehnung und buddhistischer Zusammenarbeit (52—57). Es folgen anschließend recht informative Kapitel über die einzelnen Theravādäländer: Ceylon (*A. Fernando* [58—65]), Thailand (*D. K. Swearer* [66—71]), Indien (*A. M. Fiske* [72—88]).

Auch dem III. Teil „Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien und Tibet“ stellt *H. Dumoulin* eine einleitende Vorbemerkung voraus, in der die Grundgestalten des Mahāyāna in gebotener Kürze vorgestellt werden (89—94). Es folgen in unterschiedlichem Stil und verschiedener Länge und Dichte Darstellungen des Buddhismus in China (*H. Welch* [95—106]), Vietnam (*H. Bechert* und *Vu Duy-Thu* [107—112]), Taiwan (*Y. Ragun* [113—116]), Korea (*H. Dumoulin* [117—126]), Japan (*ders.* [127—187]), Tibet (*H. Hoffmann* [188—190]). Das gewichtigste Kapitel des III. Teils ist das über den Buddhismus im modernen Japan. D. beginnt mit einem kurzen historischen Aufriß der Entwicklung des Buddhismus in Japan, nennt diesen allerdings bescheiden eine „Ortsbestimmung“ (128 [128—136]). Er analysiert sodann die Modernisierungsbestrebungen des überkommenen Buddhismus und weist auf einige Punkte einer grundsätzlichen Neuorientierung hin: das humanistische Leitbild, Ansätze eines kritischen Geistes, der Rationalisierung und Entmythologisierung, die Hinkehr zu den Diesseitsaufgaben, ein wachsendes Solidaritätsbewußtsein. Damit zusammen gehen eine zunehmende Selbstkritik, das Bemühen um eine organisatorische Vereinheitlichung, Versuche der Anpassung an die moderne Zeit unter gleichzeitiger Betonung des Ursprungs im Urbuddhismus (136—153). Recht ausführlich werden schließlich die modernen Volksreligionen buddhistischer Prägung besprochen (153—166), aus denen jedoch die Sōka gakkai-Bewegung ausgegliedert wird, um dann in einem letzten Teil eine ausführliche Behandlung zu erfahren (166—187). D. erweist sich darin einmal mehr als ausgezeichnete Kenner der japanischen buddhistischen Szene.

In einem kurzen IV. *Schlußteil* geht E. Benz dem Einfluß des Buddhismus in der westlichen Welt nach (191—204). Die allseitige Information über das Bild des Gegenwartsbuddhismus findet darin eine gute Abrundung. Es folgen, gut gegliedert, Literaturangaben zu den vier Teilen des Buches, das Verzeichnis der Autoren, ein Personen- und Sachregister; zu letzterem wäre ein Hinweis auf die jeweilige sprachliche Herkunft der fremdsprachlichen Worte sicherlich eine Hilfe gewesen. Alles in allem darf aber Herausgeber und Verlag gedankt werden für die mutige Veröffentlichung dieses ausgezeichneten Bandes. Sicherlich dürfte seine Beachtung und Auswertung in der wissenschaftlichen, nicht zuletzt auch der theologischen Welt einen Ansporn für den Verlag darstellen, es mit ähnlichen Monographien der übrigen Großreligionen zu versuchen.

H. Waldenfels

Bellinger, Gerhard, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die catechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren* (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, 27). Gr. 8^o (312 S.) Paderborn 1970, Bonifacius-Druckerei. 22.— DM.

Es ist eigentlich zu verwundern, daß der im Auftrag des Trienter Konzils 1566 herausgegebene Catechismus noch keine eingehende Würdigung erfahren hat. B. versucht hier, diese Lücke auszufüllen, indem er einerseits die bedeutendsten Katechismen der Reformation (die Katechismen Luthers von 1529, den Genfer Catechismus Calvins von 1542 und den Heidelberger Catechismus von 1563) und andererseits die Katechismen der katholischen Restauration (die Katechismen des P. Canisius von 1555—1566 und die des E. Augerius von 1563—1568) zum Vergleich heranzieht. Damit mögen die wesentlichen Positionen getroffen sein, aber die so gewählte Ausgangsbasis erscheint doch recht schmal, zumal wenn man bedenkt, daß es noch eine andere catechetische Literatur im 16. Jahrhundert gab, die weniger im Dienste der Kontroverse und der Polemik stand und deshalb besser mit dem Catechismus Romanus konkurrieren kann. *Julius von Pflug* wird z. B. überhaupt nicht erwähnt; das Werk von W. *Offele* (Ein Catechismus im Dienste der Glaubenseinheit [Essen 1965]) befindet sich zwar im Literaturverzeichnis (304), ist aber in keiner Weise verwertet. *Erasmus von Rotterdam* muß sich mit einer Anmerkung begnügen (72, Anm. 60), und F. *Nausea*, J. *Gropper*, G. *Witzel* sowie andere Vertreter des Humanismus und einer „Vermittlungstheologie“ kommen nur selten zu Wort, und dabei werden die Texte meistens nicht nach dem Original, sondern nach *Chr. Moufang* (Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache [Mainz 1881]) zitiert, was u. a. daraus hervorgeht, daß *Witzel* immer (52. 266. 286. 292) in der heute nicht mehr gebräuchlichen Form „Wicelius“ auftritt. Diese Versäumnisse wiegen um so schwerer, als gerade gezeigt werden soll, daß „das gemeinsame Gut des Römischen Catechismus mit den Katechismen der protestantischen Reformation größer ist als vergleichsweise das der Katechismen der katholischen Restauration mit denen der protestantischen Reformation“ (289). Hier hätte wenigstens das Schlußurteil gegenüber der katholischen Restauration die Einschränkung anbringen müssen: Soweit sich diese aus den von der Kontroverse her bestimmten Katechismen deutlich zu erkennen gibt.

Jedoch von alldem einmal abgesehen, hat die Arbeit des Verf.s manche wertvolle und aufschlußreiche Einzelheiten zu bieten. Sie unterrichtet zunächst in dem historisch-biographischen Teil (20—38) über die Entstehungsgeschichte des Catechismus Romanus, von der ersten Sitzungsperiode des Trienter Konzils angefangen bis auf die Arbeit unter den Päpsten Pius IV. und Pius V. in nachkonziliarer Zeit sowie über die eigentliche Abfassung durch Erzbischof *Muzio Calini*, Erzbischof *Leonardo Marini* O. P., Bischof *Egidio Foscarari* O. P., den spanischen Theologen *Franzisco Foreiro* O. P. und den Humanisten *Giulio Pogiani*. Der formal-catechetische Teil (39—86) bringt dann in Gegenüberstellung die Katechismen der protestantischen Reformation und die der katholischen Restauration, worauf die „autoritative Antwort im Römischen Catechismus von 1566“ folgt. Der 3. Teil, der material-systematische, ist am ausführlichsten. Nacheinander werden besprochen die Symbol-Abschnitte des Catechismus (87—160), die Sakramenten-Abschnitte (161—233), die Dekalog-Abschnitte (234—245) und die Gebetsabschnitte (245—268). Aufbau und Gliederung kommen so übersichtlich ins Blickfeld. Am Schluß eines jeden