

Wort bedeutete ursprünglich Knabentrainer. Mit dem Aufkommen der Berufssathletik wurde den Betreuern eine immer größere Bedeutung zuteil. Neben den Pädotriben gab es auch noch den „Gymnasten“. Wie sich dieser vom Pädotriben unterschied, lässt sich heute nicht mehr feststellen.

Von besonderer Bedeutung in unserem Zusammenhang sind die Wettkampfformen; sie werden in Kap. 7 (25–36) vorgestellt. Von den in der griechischen Agonistik üblichen Arten behandelt Chrysostomus das Laufen, das Ringen, den Faustkampf und den Pankration. Der Lauf stellt die älteste Form des athletischen Kräftermessens dar. Es gab den Doppellauf, den Dauerlauf und den Waffenlauf. Das Ringen war die wichtigste sportliche Übung der Griechen. Bei diesem erbitterten Kampf ging es keineswegs besonders fair zu. Zwar war das Schlagen verboten, nicht aber das Würgen und Brechen der Knochen, besonders der Finger. Zu den traditionellen Wettkampfformen bei den Griechen gehörte auch der Faustkampf. Bei diesem gab es keine zeitliche Begrenzung und auch keine Pausen. Das (meist sehr blutige) Ende dieses Kampfes war mit der Kampfunfähigkeit eines der beiden Kontrahenten gegeben. Zum Training verwendete man den auch heute noch üblichen schweren Sandsack, den „korykos“. Als eine Kombination des Ringens und des Faustkampfes trugen die Griechen auch Wettkämpfe im sog. Allkampf aus. Das „pankration“ vermied jedoch die harten Seiten des Ringens und des Faustkampfes. Der Sieger stand fest, wenn der Gegner aufgab oder als besiegt erklärt wurde.

In Kap. 8 (37–41) geht es um die Ehrung der Sieger. Die Siegerehrung war ein kultischer Vorgang. In Olympia fand diese am letzten Tag des Festes (vor der Fassade des Zeustempels) statt. An die Siegerehrung schloss sich ein Dankgottesdienst an. Die Ehrungen der Sieger bestanden nicht nur in entsprechenden Siegeskränzen, sondern auch in materiellen Vergünstigungen.

Versuchen wir nun eine Zusammenfassung, und zwar in fünf Punkten. 1. Chrysostomus verwendet in frappierender Fülle Vergleiche aus der antiken Agonistik. Offensichtlich fanden noch zu seiner Zeit solche Kämpfe statt. Ob Chrysostomus selbst als Mitstreiter (oder zumindest als Zuschauer) an diesen Veranstaltungen teilgenommen hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. 2. Für die Zuhörer des begnadeten Predigers waren die olympischen Wettkämpfe nach wie vor Gegenwart. In Antiochien fanden diese Wettkämpfe bis ca. 520 statt. 3. Mit Sicherheit hat Chrysostomus die olympischen Wettkämpfe in Olympia nur vom Hören und aus der Literatur gekannt. Denn diese waren 392 durch Kaiser Theodosius verboten worden. 4. Für Chrysostomus waren die olympischen Kämpfe vor allem deshalb inakzeptabel, weil sie mit einem heidnischen Götterkult verknüpft waren. 5. Wenn Chrysostomus Vergleiche aus der Agonistik bemüht, so tut er dies nur, um das sittliche Bemühen des Christen zu verdeutlichen und anzumahnen. In keiner Weise ist aus der Verwendung der Vergleiche auf eine Befürwortung der sportlichen Wettkämpfe zu schließen. – Kommen wir zum Schluss: „Es gibt keinen profanen, aber auch keinen christlichen Schriftsteller der zweiten Hälfte des 4. Jhdts, der in einer solchen Fülle die athletischen Wettkämpfe beschreibt wie Johannes Chrysostomus. Gewiss sind diese Übungen nicht die Zielsetzung der Beschreibung, sondern ihre Vorbildfunktion für das sittliche Bemühen des Christen. Diese Tatsache darf man nicht aus dem Auge verlieren. Wenn Chrysostomus den kultischen Charakter der olympischen Wettkämpfe entschieden als heidnisches Tun ablehnt, so folgt daraus in keiner Weise, dass er eine vernunftgemäße Körperpflege abgelehnt hätte; sie war für ihn eine Selbstverständlichkeit. Sein Ideal ist religiös-moralisch-ethisch. Er ist vom ‚Primat der Ethik‘ überzeugt. Mit dieser Auffassung befindet er sich im Einklang mit dem klassischen Erziehungsideal der antiken Oberschicht“ (43f.). Ein Literaturverzeichnis (161–165) schließt dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. R. SEBOTT S. J.

NEUDECKER, REINHARD, *The Voice of God on Mount Sinai. Rabbinic Commentaries on Exodus 20:1 in the Light of Sufi and Zen-Buddhist Texts* (Subsidia Biblica; 23). Second, revised and enlarged edition. Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006. (First edition Roma 2002.) 178 S., ISBN 88-7653-619-1.

Diese bibelwissenschaftliche Studie zu Exodus 20:1f („Dann sprach Gott alle diese Worte: Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus



...“) ist als komparative Textdeutung (rabbinischer, islamisch-sufitischer, buddhistisch-zenistischer Texte) etwas Besonderes, methodisch gesehen etwas Kreatives in der (katholischen) bibelwissenschaftlichen Forschung – und wohl deshalb von den Lesern mit so großem Interesse aufgenommen worden, dass in kurzer Zeit eine zweite und sogar dritte Auflage nötig wurden. Der Autor beschreibt sein Forschungsproblem im „Foreword“ wie folgt (vom Rez. aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt): „Am Berg Sinai, wo das zentrale Ereignis der (Übergabe) der sogenannten ‚Fünf Bücher des Moses‘ stattfand, teilte Gott nach den Rabbinen alle ‚Zehn Gebote‘ in einem einzigen Ausspruch oder Laut mit. Er sprach Worte, die sich wechselseitig widersprechen. Er sprach gleichzeitig in siebzig verschiedenen Sprachen. Er wandte sich nicht nur an Moses, sondern auch an die Propheten und Weisen der späteren Generationen. Er teilte die Torah sogar dem heutigen Studierenden mit – dir und mir – weil wir alle am Berg Sinai anwesend waren. Wie können wir solche Behauptungen verstehen? Unter den verschiedenen Wegen des Aufdeckens der Geheimnisse, die in diesen Aussagen verborgen liegen, gibt es einen, der analoge Texte aus anderen religiösen Überlieferungen in die Betrachtung einbezieht – ein Weg, der auf den folgenden Seiten in Bezug auf den Sufismus und den Zen-Buddhismus beschrieben wird“ (7).

Ein Grundproblem dieses Wegs zeigt sich in dem Ausdruck „analoge Texte“. Auf dieses Problem der „Analogie“ zwischen jüdischem bzw. christlichem Glauben einerseits und Sufi-Erfahrung bzw. Zen-Erfahrung andererseits geht Rez. weiter unten ein. Zunächst noch eine Beschreibung des Verf.s bezüglich der Ergebnisse seiner Studie:

„Die ‚Ergebnisse‘, die wir in dieser Untersuchung gewonnen haben, können nicht in der Form eines summary oder einer Synthese dargestellt werden. Das gilt nicht nur für die Studie als Ganze, sondern ebenso für das Material jeder der drei Überlieferungen. Der offensichtliche Grund liegt darin, dass die Texte verschiedene Ebenen und Typen des Verstehens und der Erfahrung repräsentieren, und deshalb mit verschiedenen Stimmen sprechen. Es ist auch offensichtlich, dass man in theologischen und fachmännischen Termini nicht ausdrücken kann, was die Texte zu sagen beabsichtigen. Auch kann man die ‚Bedeutungen‘ nicht in ein ‚Begriffssystem‘ einordnen. Wir würden dadurch nicht nur fremde Elemente in die Textpassagen hineinlesen und ihnen nicht gerecht werden, sondern – was am schlimmsten wäre – ihrem Grundtenor widersprechen, der beinhaltet, dass die ‚Letzte Wirklichkeit‘ (‘ultimate reality’) sich in Erscheinungsweisen zeigt, die in menschlicher Sprache nicht adäquat beschrieben werden können“ (141, deutsch vom Rez.).

Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Verf. mit Recht die Unaussprechlichkeit der „Letzten Realität“ betont, die in allen drei hier behandelten religiösen Traditionen behauptet werde. Allerdings versäumt es der Autor (= N.), am Schluss diese These von der Unaussprechlichkeit der „Letzten Wirklichkeit“ wieder aufzuheben. Jedenfalls für den Mahayana-Buddhismus (bes. den Avatamsaka-Sūtra und damit auch den Zen) gilt: Wir haben es nie mit einer „Letzten Wirklichkeit“ (im Sinne einer „höchsten“ oder „absoluten“ Wirklichkeit, vielleicht sogar „hinter“ oder „über“ oder „unabhängig von“ den Erscheinungen) zu tun, sondern immer nur mit ihren absolut-relativen Individualisierungen hier und jetzt. Über diese Individualisierungen, die als hōben/upāya/Mittel, d. h. hier Selbstvermittlungen des Absoluten gelten müssen, kann man wieder konkret und adäquat reden. Die Sprachen erhalten ihre Funktionen zurück. Die Ausdrücke „Letzte Wirklichkeit“ und „Vorletzte Wirklichkeiten“ meinen ein und dieselbe Wirklichkeit in verschiedener Perspektive. Die „Letzte Wirklichkeit“ ist uns nur als die vielen „Vorletzten Wirklichkeiten“ gegeben. Dem entspricht, dass die *eine* „religiöse Erfahrung“ von uns nur als die *vielen* Erfahrungen überhaupt „realisiert“ wird (in der doppelten Bedeutung des englischen to realize). Dem entspricht auch „zufällig“ der Sprachgebrauch buddhistischer Texte in Sanskrit, der den *einen* Dharma (den Buddha-Dharma) und die *vielen* Dharma (die vielen Erscheinungen) einerseits unterscheidet, andererseits in eins sieht (miteinander eins wie das Meer und seine Wellen, vgl. Kegoṅ-Sūtra). „Der Dharma“ steht für die monistische Perspektive, „die Dharma“ stehen für die pluralistische Perspektive der Wirklichkeit, wie der Buddhismus, jedenfalls der Mahayana-Buddhismus sie sieht. „Letzte Wirklichkeit“ und „Vorletzte Wirklichkeiten“ sind zwar in unseren Gedanken unterscheidbar, aber in unserer alltäglichen Lebens-



wirklichkeit sachlich nicht trennbar. Diese Dialektik wird in den zenistischen „Zehn Ochsenbildern“ (Jūgyūzu) als *Auszug* zur Suche nach dem wahren Selbst und als *Rückkehr* ins (geläuterte) Alltags selbst dargestellt. Es handelt sich um einen je neu vollzogenen Kreislauf des Selbst: von der vorletzten Wirklichkeit zur letzten Wirklichkeit und von dieser zurück zur vorletzten Wirklichkeit usw. (jap.: kû-ge-chû no santai ennyû). Dementsprechend ist die Rede von der „Letzten Wirklichkeit“ ebenso „vorläufig“ wie die Rede von der „Vorletzten Wirklichkeit“. N. hätte diesen Kreislauf der „Zehn Ochsenbilder“ heranziehen können. Im eben skizzierten Sinn gibt es nach dem Mahayana-Buddhismus des Zen für uns keine „Letzte Wirklichkeit“ hinter der „Vorletzten Wirklichkeit“. Die „Vorletzte Wirklichkeit“ ist für uns eben die „Letzte Wirklichkeit“, nicht nur deren Vermittlung durch etwas anderes (z. B. durch ein „Symbol“, wenn man Symbol als Stellvertretung versteht), sondern sie selbst als Vielheit. Man könnte höchstens von ihnen je und je Selbstvermittlungen sprechen, die *wir* verkörpern.

Insgesamt besteht diese Studie aus zehn Kap. (178 Seiten), deren Überschriften den jeweiligen Inhalt folgendermaßen ankündigen (aus dem Englischen übersetzt): I. Vorbereitende Überlegungen; II. Fragen, die sich aus dem Text Exodus 20:1 ergeben; III. Gottes Attribut Gerechtigkeit; IV. Ein einziger Ausspruch bzw. Laut; V. Die vollständige Offenbarung der geschriebenen Torah und der mündlichen Überlieferungen einschließlich ihrer Deutungsregeln (an Moses); VI. Das immer gegenwärtige Sinai-Ereignis; VII. Einander widerstrebende Worte (Gottes); VIII. Einander entgegengesetzte Taten (Gottes); IX. An wen richtet sich Gott?; X. Abschließende Bemerkungen. – Es folgen als „Appendices“ die behandelten Texte der Bibel, als „Indices“ die Stellen-Angaben und als „Works consulted“ die benutzte Fachliteratur zu den drei genannten religiösen Überlieferungen.

Ogleich hier eine ausführliche Darstellung und kritische Würdigung der Arbeitsschritte und der Ergebnisse dieser Studie wünschenswert wäre, beschränkt sich Rez. auf N.s Behandlung der buddhistischen Texte: der im Zen-Buddhismus häufig zitierten und kommentierten Texte sowie des von allen Gemeinschaften des Mahayana-Buddhismus Ostasiens hochgeschätzten Avatamsaka-Sūtra („Girlanden-Sutra“), dessen Eigenart Rez. gut zu kennen glaubt.

Allgemein gesagt zeigt N. in seiner Studie nicht nur eine zielsichere Auswahl der tatsächlich einflussreichsten Texte des Mahayana-Buddhismus (bes. des Zen-Buddhismus) in der oben beschriebenen Problemstellung, sondern auch eine kluge Vorsicht bei der Ausdeutung dieser buddhistischen Texte. Als wichtigen einschlägigen Mahayana-Text hätte man eigentlich auch die „Abhandlung über den Glauben im Mahâyâna“ (jap.: Daijōkishinron) heranziehen müssen, wo klar zwischen der „Soheit, die man aussprechen kann“ und der „Soheit, die unaussprechlich ist“ unterschieden wird. Rez. hätte sich ferner eine Bemerkung über die Hauptunterschiede zwischen Theravada-Buddhismus (Hinayana-Buddhismus) und Mahayana-Buddhismus gewünscht. Aber die Grundintentionen wenigstens des Mahayana-Buddhismus werden hinreichend deutlich gemacht. Auch wäre innerhalb dieses Rahmens eine Bemerkung über den Unterschied zwischen dem Gebrauch der Titel Buddha und Bodhisattva im Hinayâna und im Mahâyâna sowie über die unterschiedliche Deutung der Beziehung zwischen religiöser „Übung“ (ethisches, asketisches, meditatives, rituelles Handeln) und „Erleuchtung“ (sog. „religiöse Erfahrung“) im Hinayâna und im Mahâyâna angebracht gewesen (vgl. aber die wichtigen und richtigen Bemerkungen des Verf.s über das Untergehen der „experience“, wenn das experiencing Selbst untergeht, S. 31, Fußnote 37). Der in den „Preliminary Considerations“ dargebotene kurze Abschnitt über „The Buddha's Three Bodies“ („Die drei Leiber Buddhas“) problematisiert nicht den mahayana-buddhistischen „Leib“-Begriff (kāya entspricht etwa dem Terminus „Erscheinungsform“) und auch nicht die zwar häufig genannte, aber nicht ausschließlich gültige Dreier-Zahl der Buddha-Leiber. Allein schon das Avatamsaka-Sutra, auf das sich Vf. oft bezieht, spricht von „Zehn Leibern Buddhas“ (Zehn ist im Avatamsaka-Sūtra die Zahl der Vollkommenheit/Ganzheit/Fülle). Andere Texte weisen auf „zahllose“ Buddha-Leiber hin, so zahllos, wie es uns Lebewesen gibt.

Der Abschnitt über „justice and compassion“ (49ff) hätte um der Präsentation der *Unterschiedsseite* der Analogie willen (Verf. betont die *Gleichheitsseite* der Analogie!) ebenfalls ausgebaut werden können. Zu *justice* hat der Mahayana-Buddhismus wenig an



Texten zu bieten, mehr jedoch an zu *compassion*. Hier zeigt sich ein perspektivenreicher Unterschied gegenüber der Bibel. Das Mitleid der Buddhas bzw. Bodhisattvas im Mahâyâna wirkt „*allerlösend*“. Es gibt keinen richterlich zornigen und strafenden Buddha im gewöhnlichen Mahâyâna. Gericht und Strafe sind einigen dem transzendenten Buddha dienenden Wesen überlassen, die selbst noch erlösungsbedürftig sind. Im Mahayana-Buddhismus hat diese Rolle der Richterkönig Emma-O (Yâma-râja) übernommen, der auch als „Höllenkönig“ bezeichnet wird. Man unterscheidet gewöhnlich acht kalte und acht heiße Höllen. Manchmal nimmt man noch mehr Höllen-Räume an. Der Einfluss außerbuddhistischer (daoistischer bzw. volksreligiöser Vorstellungen) auf die Höllenvorstellungen des Mahâyâna ist groß. Über die mahayana-buddhistischen Höllen-Vorstellungen vgl. z. B. Genshin, 941–1017, Ojô-yôshû.

Die kurzen Bemerkungen über den Amida-Buddhismus und die Rezitation des Nembutsu (Abk. für Namu Amida Butsu, frei übersetzt: „Amida hilf!“ bzw. „Amida hilf!“), bei denen sich N. auf Daisetsu T. Suzuki stützt, sind deshalb problematisch, weil erstens Suzuki bekannt ist für seine zenistische („eigenkraftmäßige“) Uminterpretation der Rezitation des Nembutsu (als ob der unerleuchtete Mensch selbst die Kraft hätte, erlösungswirksam zu rezitieren), und zweitens, weil Verf. den eigentlichen Theoretiker des Nembutsu, nämlich Shinran (1173–1262) und dessen Theorie der Beziehung zwischen „Übung“ (gyô) und „Erleuchtung“ (shô) und dem „fremdkraftmäßigen“ „Glauben“ (shin) nicht darstellt. N. erwähnt zwar das Shinransche Hauptwerk Kyôgyôshinshô, erkennt aber nicht dessen Brisanz. In ihm wird nämlich innerhalb des Rahmens des Buddhismus-der-Übung-und-Erleuchtung (gyô-shô) behauptet, dass der von Amida geschenkte „Glaube“ (shin) an Amidas Erlösungstat-an-mir *allein* die eigentliche „Übung“ und die eigentliche „Erleuchtung“ sei. Da bleibt nichts vom üblichen religiösen „Üben“ oder erwarteten religiösen „Erfahren“ des Selbst übrig. *Meine* Ethik, Askese, Meditation, mein Ritus spielen keine Rolle im Erlösungsgeschehen. Sie verfälschen nach Shinran den eigentlichen Erlösungsweg. Shinran kritisiert Zen und die anderen Erfahrungswege des Buddhismus. Was bleibt, ist der von Amida selbst in mir hervorgerufene Amida-Vertrauensglaube, durch den ich zwar teilhabe an den erlösenden Wirkungen der „Übung und Erleuchtung“ des Buddha Amida, der aber als von Amida geschenkter und nicht von mir geleisteter Glaube gerade keine „religiöse Erfahrung“ als Begleitung oder Ergebnis religiöser Übungen darstellt. (Übrigens erklärt auch das Avatamsaka-Sûtra den „tiefen Glauben“ zum „Wurzelgrund“ der Buddha-Weisheit, vgl. Jûgyô-bon 21/2.) Von dieser Shinranschen Sicht des religiösen Lebens als geschenkter Glaube stellt sich dann die analoge ganz grundsätzliche Frage in Bezug auf den biblischen Glauben und seine Interpretation: Gehört es nicht gerade zur Eigenart des biblischen Glaubens, dass er an die Stelle einer besonderen „religiösen Erfahrung“ tritt, die fehlt? Was kann der Blick auf Sufi-Texte und auf Zen-Texte beitragen zur Deutung des biblischen Glaubens, wenn dieser sich – je später desto klarer – gerade nicht als Ich-zentrisches „Erfahren“, sondern als Du-zentrisches „Hören des Wortes“ (Deuteronomium 4, 1: „Nun, höre Israel, die Gebote und Rechte ...“; bzw. Matth 17, 5 „dies ist mein lieber Sohn ... den sollt ihr hören“) zu verstehen beginnt? Kann und darf man biblisch-theologisch gesehen die Beziehung zwischen Moses und Jahwe bzw. zwischen Jesus und seinem „Vater (Abba)“ oder die Beziehung zwischen dem Menschen (Christen) und Jesus Christus überhaupt als „Erfahrung“ beschreiben, gar als eine „religiöse Erfahrung“ *analog* zu den Vollzügen in anderen Religionen und diese „christliche Erfahrung“ von anderen so genannten „religiösen Erfahrungen“ (hier Sufi und Zen) her deuten und verstehen? Besteht dabei nicht die Gefahr, dass man ein unbekanntes X durch zwei unbekanntes Y erklärt? Oder – wenn man der Meinung ist – die zwei Y seien bekannt, besteht dann nicht die Gefahr, dass man das X den zwei Y gleichmacht? D.h., dass man den christlichen „Glauben“ als Variante der Sufi-Erfahrung versteht oder der Zen-Erfahrung oder einer sie alle einbegreifenden unaussprechlichen (etwa „mystischen“) Erfahrung der allen „gemeinsamen Quelle“ („common source“, vgl. S. 141)? Zumindest müsste man den Begriff der „religiösen Erfahrung“ in Unterscheidung vom biblischen Glauben erst einmal operational definieren und die in ihm enthaltenen behaupteten Analogien von einem unvermeidlich implizierten systematischen Standpunkt aus rechtfertigen. Denn wenige andere Begriffe sind so vieldeutig wie die Begriffe „Erfahrung“, „Religion/religiös“ und „Glaube“. Der Terminus „Glaube“



impliziert nicht notwendig eine „religiöse Erfahrung“ analog zu der in „den Religionen“. Er impliziert eine Kritik dieser allgemein-religiösen „Erfahrung“ (vgl. Kierkegaard „Unwissenschaftliche Nachschrift“, 2. Teil, 2. Abschnitt: „Religiosität B“ oder „Paradoxe Religiosität“ als Transzendierung der „Religiosität A“). Wenn man den an sich erfahrungskritischen biblischen Glauben trotzdem in die Kategorie der „Erfahrung“ oder der „religiösen Erfahrung“ einordnen will, sollte man die ihn von anderen Erfahrungen unterscheidenden Merkmale hinzufügen (seine *specifica*).

Um die Sachlage im Mahayana-Buddhismus noch etwas komplizierter darzustellen, sei ein weiterer Hinweis erlaubt: zwar ist es richtig, dass im Avatamsaka-Sūtra und in vielen Zen-Texten die Unfähigkeit menschlicher Sprache bezeugt wird, die Buddha-Wirklichkeit *restlos* auszudrücken. Text-Beispiele für die Erfahrung, dass letztlich nur die Kommunikation „von Herz zu Herz“ und „von Buddha zu Buddha“ die „letzte Wirklichkeit“ mitteilen kann, gibt es viele. Aber es gibt auch innerhalb des Mahayana-Buddhismus eine – religionssystematisch gesehen – zu denken gebende Gegenthese, nämlich im jap. Shingon-Buddhismus (wörtlich „Buddhismus des wahren Wortes“, „Buddhismus des Mantra“). Shingon-Texte behaupten, dass der „Grosse-Sonnen-Buddha“ Dainichi-nyorai *keinen* Teil der Wahrheit zurückhält, dass er *alles* offenbart, allerdings nur demjenigen, der in die Mysterien-Riten des Shingon-Buddhismus eingeweiht ist und die vielen konkreten sinnhaften Shingon-Symbole versteht, gerade weil er durch die symbolischen Riten in das Innenleben des Dainichi-nyorai hineingenommen worden ist. Im Shingon-Buddhismus nimmt man einen Austauschverkehr der Selbste zwischen Dainichi-nyorai und dem Eingeweihten an. Hier zeigt sich übrigens auch die Notwendigkeit, eine Diskussion über die Struktur und Funktion der Symbole und über die *verschiedenen* Symbol-Deutungen in den Religionen zu führen. Z. B.: *Präsentieren* (vergegenwärtigen) Symbole die „letzte Wirklichkeit“ selbst oder *repräsentieren* (stellvertreten) sie nur?

Man verstehe die Intention der Anfragen des Rez. nicht falsch! Es geht ihm nicht um die Rehabilitierung der Barthschen (und Kierkegaardschen) Thesen über die Unterscheidung *und* Trennung von „christlichem Glauben“ und allgemein-menschlicher „Religion“. Er will die Berechtigung der vorliegenden komparativen Studie nicht bestreiten. Er fragt nach dem Wesen der in Anspruch genommenen „Analogie“ der „Wege“, die von einer „common source“ ausgehen sollen (wie rechtfertigt Verf. eigentlich diese Annahme einer „gemeinsamen Quelle“ und in welchem Sinn?). Rez. fragt nach der Rechtfertigung der *Vergleichsmöglichkeit*, nicht nach einer äußerlichen, sondern nach einer inneren systematischen Gleichheit. Er vermisst eine kurze Stellungnahme zu diesen theologischen Problemen, die sich aus dieser komparativen Forschung ergeben oder sogar ihr vorausgelagert sind. Komparative Studien sind heutzutage höchst dringlich, nicht nur in der systematischen Religionswissenschaft, sondern auch innerhalb der Theologie(n). Dabei sollten die Texte der verschiedenen Religionen nicht als nach Stichwort sortierte Einzelstücke, sondern immer als Teile des Ganzen ihres jeweiligen religiösen Systems aus dem Inneren dieses Systems heraus gedeutet werden. In diesem Sinn wäre der Vergleich wohl methodisch überzeugender gewesen, wenn er nur zwischen zwei (nicht drei oder mehr) Religionen durchgeführt worden wäre, und zwar zwischen zwei Religionen verglichen als in ihrer jeweiligen Praxis implizierte *Systeme* der „religiösen Erfahrung“.

(Zu S. 29 und 178: Der dort angegebene Name „Yoshinori T.“ ist der Vorname mit dem Initial des Nachnamens. Der Familienname ist Takeuchi. Der volle Name ist also Yoshinori Takeuchi. Prof. Takeuchi von der Kyoto-Universität war mein Lehrer von 1971 bis 1974.)

J. LAUBE

LULLUS, RAIMUNDUS, *Felix oder Das Buch der Wunder*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra. Basel: Schwabe 2007. 410 S., ISBN 978-3-7965-2236-9.

Raimundus Lullus (1232–1316), einer der ersten Laienphilosophen und -theologen der scholastischen Epoche, zählt nicht nur aufgrund seines umfangreichen Werkes (257 Titel sind bekannt, insgesamt werden 280 Schriften aus Lulls Feder vermutet) zu den zentralen Gestalten mittelalterlichen Denkens. Er ist in erster Linie Pionierfigur, dessen Denken weit über seine Zeit hinaus Bedeutung erlangte – über die Renaissancephilosophen Pico della Mirandola und Nicolaus Cusanus sowie Giordano Bruno bis hin zu Leibniz