

Mensch (229–243), sei hier nur kurz hingewiesen. In dem Abschnitt über Begriff und Seele (243–262) werden den mit Aristoteles und Thomas vertrauten Leser die Ausführungen über die Seele als Substanz interessieren (245 f.). Die Kategorien freilich, die von Aristoteles und Thomas in diesem Zusammenhang verwandt werden, lehnt Hegel ab, weil sie nur „dinglich“ verstanden werden können. Eine Kommunikation zwischen Seele und Leib, Geist und Materie schien aber diesen Denkern nur möglich, wenn ein nicht total ausschließendes Begriffssystem gefunden wurde: *anima forma corporis*, eine Formulierung, die auch in den Darlegungen des Verf. mehrfach auftaucht. Nur so scheinen ihnen die Beziehungen zwischen Seele und Leib, wenn sie als ontologische betrachtet werden, einem Verständnis zugänglich zu werden, obwohl auch hier eingeständenermaßen manche Dunkelheiten zurückbleiben (für Hegel vgl. 254 ff.: Die Beziehungen zwischen Seele und Leib). In dem Paragraphen über Begriff und Person (262–293) geht D. zunächst auf die Vieldeutigkeit der Begriffe Person und Persönlichkeit ein, wie sie in den verschiedenen ontischen, ontologischen und ethischen Personauffassungen deutlich wird. Ob man deswegen diese Begriffe als äquivok, wie der Verf. es tut (262), oder als analog (vielleicht mit Differenzierungen) bezeichnen soll, ist eine Frage, die weitgehend von den logischen Ausgangspositionen abhängen wird und für die Klärung der Sache selbst nicht viel beizutragen scheint. D. unterscheidet prinzipiell zwei Möglichkeiten des Begreifens von Person: einmal die Möglichkeit der Deutung und der Forschung (262–277), sodann das Begreifen der Person aus dem Begriff (277–293). Hier spielt der Unterschied zwischen metaphysischer und empirischer Einheit der Person eine Rolle (274 f.). Der Verf. bekennt sich zu der Konsequenz, daß man in der (empirisch aufgefaßten) Psychologie z. B. den reinen Willen und die Freiheit selbst nicht untersuchen kann. Nur die Erscheinungen können für die Empirie als Forschungsgegenstand in Betracht kommen. Den Kern der Überlegungen Hegels über Person und Persönlichkeit sieht D. in folgendem: „Die Person ist die Wirklichkeit des Begriffs der Persönlichkeit“ (292). In ihr gibt es kein Nebeneinander von Seele und Körper in einem Leib. Auch im aristotelischen Hylemorphismus ist dieses „Nebeneinander“ weitgehend durch die Potenz-Akt-Struktur aufgehoben, anders als im psycho-physischen Parallelismus. Nach Hegel ist die Person Geist und Individuum; sie ist Tätigkeit zur Heimholung des Geistes aus seinem Anderssein in der Natur. Für die Person gilt: „Die Tätigkeit ist ihr Zweck und ihre Form“ (293). Sollen wir auch in dieser Frage an die „Hegelsche Vision“ erinnern, in der er an die Möglichkeit glaubte, durch die Hervorbringung der Idee „die Identität des in Tätigkeit realisierten Begriffs und der als Tätigkeit begrifflichen Realität“ schaffen zu können? Diese „Idee sollte des Menschen höchste praktische Arznei sein“ (366). Ob man in diesen Gedanken wohl mögliche Ansätze einer sich viel später entwickelnden Arbeits- und einer klinischen Psychologie sehen könnte oder „mythologische Konstrukte“, die „philosophisch und naturwissenschaftlich ohne analytischen Wert“ sind (vgl. 224), ist eine Frage, die man hier stellen könnte; sie ist aber in diesem Zusammenhang nicht zu beantworten.

Zum Schluß sei aber, bei allen Bedenken, die sich während der Lektüre des gelehrten Buches erheben können, auf den auch therapeutisch interessanten Teil: Psychopathologische Prolegomena (113–171) eindringlich verwiesen. Dort zitiert der Verf. ein Urteil von Lange-Eichbaum aus seinem bekannten Werk: *Genie, Irrsinn und Ruhm*. Unter den vielen Hunderten von geistig bedeutsamen Persönlichkeiten, denen er pathographische Studien gewidmet hat, zählt Hegel zu den 21 gesunden Hochtalenten, von denen er sagen kann: „Ihnen fehlt der pathoide Reiz . . . des Bionegativen“ (121). – Dem Buch sind Literaturverzeichnis (367–374), Namenregister und ausführliches Sachregister (379–392) beigegeben.

L. G i l e n, S. J.

Waldenfels, Hans, *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. 8° (222 S.) Freiburg-Basel-Wien 1976, Herder.

Die Würzburger Habilitationsschrift von W. soll, wie der Untertitel verspricht, der Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum dienen. Die aktuelle Notwendigkeit eines derartigen interreligiösen Gesprächs ergibt sich im Blick auf folgende faktische Gegebenheiten: 1. Im vom Christentum geprägten Kulturraum erfreuen sich östliche Meditationspraktiken – insbesondere Zen – breiter Übernahme. Der Mangel an realer Sinn- und Transzendenzenerfahrung, durch kopf-

lastige christliche Theologie und Pastoral produziert, läßt den westlichen Menschen nach Befriedigung seiner konkreten religiösen Bedürfnisse suchen und verweist ihn an die östlichen „Religionen“, die eindeutig mehr zu Erfahrung tendieren. So existieren dann bisher im westlich abendländischen Raum östliche Praktiken und westliche Theoreme nebeneinanderher, ohne eine tiefere Auseinandersetzung und Durchdringung in Praxistheorie. 2. Umgekehrt dringt in den asiatischen Kulturraum westliches, insbes. deutsches philosophisches Gedankengut ein; man ist bemüht, die rationalen Denkmuster, namentlich der Transzendentalphilosophie, aufzuarbeiten. Und dies bei Beibehaltung zen-buddhistischer oder auch hinduistischer religiöser Praktiken, was Probleme aufwirft, die nur im Dialog präzise formulierbar und sinnvoll angebar sind. 3. Orthodoxie und Orthopraxie, Christentum und Buddhismus, werden insofern zum Dialog getrieben, als sie beide in einer Welt Geltung suchen, die von der technologischen und wissenschaftlichen Entwicklung sowie von der Produktionsweise her immer mehr zu einem Ganzen zusammenwächst. Von daher geht es sowohl um Abgrenzung als auch um Annäherung der Weltverständnisse. Zumindest in der Beschreibung der Situation, in der sich der Mensch in hochindustrialisierten Gesellschaftsformationen befindet, müßten Angleichungen theoretischer Art möglich sein. Da die Beschreibung der gesellschaftlichen Situation, besonders der Weltsituation, nicht ohne Erfassung des Religiösen gelingt – denn die gesellschaftliche Sinnwelt ist in diesem fundiert –, wird man nicht umhinkönnen, sich auch über die Differenzen, Analogien und Gemeinsamkeiten der verschiedenen religiösen Systeme zu verständigen. – Diese Gegebenheiten und besonders die letztgenannte lassen einsehen, daß heute grundsätzlich Religionsformen, religiöse Systeme, Organisations- und Integrationsmuster wenigstens unter sozio-kultureller Hinsicht komparabel und kompatibel sind, wie auch zum Dialog drängen.

Ohne dererlei, die Arbeit in einen größeren Kontext stellende, religionswissenschaftliche, religionssoziologische und sozialphilosophische Überlegungen vorauszuschieken, versucht W. im vorgelegten Buch, in der konkreten Auseinandersetzung mit der sogenannten Kyōto-Schule, insbesondere mit dem Gründer derselben, K. Nishida (1880–1945), und einem ihrer jetzt bekanntesten japanischen Vertreter, K. Nishitani (geb. 1900), Differenzen, Gemeinsamkeiten, Fragen und Antworten zwischen Buddhismus und Christentum zu sichten. – Die Sprache, in der W. untersucht, ist vom christlichen Kulturraum her vorgegeben. Dies ist insofern legitim, als K. Nishida und K. Nishitani wie viele andere zeitgenössische asiatische Philosophen selbst versuchen, ihre zen-buddhistische-mahayanistische Tradition in westlichen Sprachspielen neu zu formulieren. Ein Verdienst des Buches ist es, die trotz des gemeinsamen Sprachspieles aufgetauchten terminologischen Schwierigkeiten z. B. bei Begriffen wie „Nichts“, „Leere“ oder bei der Benennung Gottes im Gang der Argumentation durch präzise Differenzierung nahezu auszuräumen. – In drei großen Kapiteln vollzieht W. schrittweise die Begegnung der von der Kyōto-Schule und besonders von K. Nishitani vertretenen Erfahrung und Philosophie des „absoluten Nichts“ mit westlicher Philosophie und Theologie, vornehmlich mit der „negativen Theologie“ der christlichen Tradition.

Im ersten Kapitel: „Der Hintergrund“ (13–64) führt W. über die in Unterkapiteln abgehandelten Aussagen des Buddha und des Meister Nāgārjuna (150 n. Chr.) zu Heimatlosigkeit, Schweigen, Anātman (Buddha), Mittelweg wie Sūnyatā (Nāgārjuna) zum Zen-Buddhismus, über den auch K. Nishida seinen Zugang zum „absoluten Nichts“ gefunden hat. – Nishidas ganzes Denken ist darum zentriert, die sogenannte „reine und direkte Erfahrung“, in der die Erkenntnis und ihr Objekt völlig eins sind (vgl. 55) und in der „Bewußtsein und Ereignis sich nicht mehr objekthaft gegenüberstehen, sondern das bewußte Ereignis und das sich ereignende Bewußtsein identisch sind“ (56), zu begreifen und den Ort dieser „Wirklichkeit“ auszumachen. Nishida situiert diese Wirklichkeit im „Nichts“. Darüber hinaus entwickelt er eine logisch abgeleitete Bestimmung von Erfahrung der einen Wirklichkeit, die durch die sogenannte „Logik des Ortes“ zum Ausdruck kommt. „Die Logik des Ortes besteht... darin, daß der Ort sich selbst als Ort in der kontradiktorischen Selbstidentität von Einem und Vielem bestimmt. Es geht um den Ort, in dem alles Gegensätzliche bzw. Widersprüchliche transzendiert, ... ‚gehalten‘ wird. Dieser Ort ist, wenn alles Vordergründige ist, ‚nichts‘“ (59). Und zwar „absolutes Nichts“, das Seiendes und gegenüber allem Seienden relatives Nichts umgreift. – In seinen Erklärungsversuchen kommt der Religionsphilosoph

Nishida immer wieder auf das Christentum zu sprechen, setzt sich, um über Gott und Nichts wie deren Verhältnis sprechen zu können, mit der Sprache und den Inhalten insbesondere der christlichen Mystik, namentlich mit N. v. Cues auseinander. Somit begründet er einen Dialog mit christlichen Positionen (z. B. zum Thema Schöpfung oder auch zum Gott-Mensch-Verhältnis) in einer bislang noch nicht gegebenen Weise.

An diesen Hintergrund schließt in derselben Kyōto-Schule, den begonnenen Dialog aufgreifend und weiterführend, besonders K. Nishitani an, dessen „Philosophie der Leere“ W. in einem zweiten großen Kapitel kritisch darstellt (65–154). – Nishitani steht in der Auseinandersetzung mit dem westlichen Nihilismus, mit Technik, Wissenschaft und soziologischem Bewußtsein. Einer seiner Hauptgesprächspartner neben Meister Eckhardt ist M. Heidegger. In der Abarbeitung an dessen Terminologie versucht Nishitani die Begriffe und Begriffspaare: Sein, Nichts, Nicht-Sein, Leere, Objekt-Subjekt, Substanz, Ich-Du-Interpersonalität, Person, Gott und Mensch vom Zen-Buddhismus her zu klären, dergestalt, daß sein gesamtes Werk mit Recht eine „Fundamentaltheologie des Zen-Buddhismus“ (83) genannt werden kann. Diese Begriffserklärung vollzieht W. dann vom Standpunkt des christlichen Fundamentaltheologen in einem Unterkapitel nach: „Von nihilistischer Verzweiflung zur Leere der ‚offenen Hände‘“ (85–120). Es geht hier um Begreifen in Existenzaussagen, wie Nishitanis Grundthese einsehen läßt: „Absolutes Nichts, in dem sogar das, was nicht *ist*, verneint wird, ist nicht ein gedachtes Nichts, sondern ein Nichts, das allein gelebt werden muß...“ (109). – Die in Nishitanis Schriften durchscheinende Erfahrung der *einen* Wirklichkeit impliziert, daß alle Existenzaussagen über sie eine scharfe Kritik an jeglichem, religiöse Inhalte verobjektivierenden Denken formulieren; sie treibt auch zur Überwindung jeglicher Dualität im Begriff. So produziert Nishitani merkwürdige Formeln, die die Aufhebung von Dualitäten indizieren: „Sein qua Nichts“, „Leben qua Tod“, „Bejahung qua Verneinung“, und jeweils *vice versa* (104); oder auch „Bejahung *sive* Verneinung“ (152); auch seine Rede von der unpersönlich persönlichen bzw. persönlich unpersönlichen Beziehung zwischen Mensch und Gott deutet auf ein Transzendieren der relativen Welt der Dualität. – Die Stellung des Buddhisten Nishitani zu im Westen aktuellen Problemfeldern umreißt W. dann in einem weiteren Unterkapitel: „Leere und die Einschätzung von Welt, Geschichte und Mensch“ (121–154). Der Buddhismus begreift sich als „Religion absoluter Diesseitigkeit“, d. h. als Standpunkt der im Diesseits lebendigen Leere, der in Immanenz verwirklichten, den gewöhnlichen Gegensatz von Diesseits und Jenseits überschritten habenden Transzendenz. Der Erleuchtete, derjenige also, für den Transzendenz (Leere) beim Handeln in der Welt als wahre Wirklichkeit ständig gegenwärtig ist, der sieht es als vornehmste Aufgabe an, Leiden der noch nicht erleuchteten Menschen in dieser Welt dadurch auch hinter sich zu lassen, daß er andere Menschen in die Leere als lebendige Realität, Heilsgegenwart, hineinführt. Die Leere stellt das Heilsziel für alle Noch-nicht-Erleuchteten dar, denn nur in ihrer Gegenwart ist das durch Dualität hervorgerufene Leiden aufhebbar. In ihr tritt alles „so wie es ist“ zutage; der Erleuchtete schaut Wahrheit in erfahrener Selbstlosigkeit und will diese Schau den anderen Menschen zukommen lassen. Auch wenn das Wie des Zukommens im Geschilderten nicht deutlich wird, klar ist jedenfalls, daß sich der erleuchtete Mensch der Welt frei zuwenden kann; als einer, der in der Zeit außerhalb derselben steht (146), ist er in der Lage, das Inkommunikable in Geschichte hinein zu kommunizieren. – W. macht Nishitani zum Abschluß dieses Kapitels den Vorwurf, daß dessen „Philosophie der Leere“ nicht konkret genug sei, um „auf dem Markt der Welt“ wirksam werden zu können (154). Eine Anfrage, die heute allzuleicht retorquiert werden kann – liefert doch das Christentum bisher auch keine für unsere Zeit gesellschaftlich wirklich relevante konkrete Theologie als Handlungstheorie! Den Rez. jedenfalls scheint es, daß die von Nishitani vertretene Philosophie einen guten Teil der ewig gleichen Vorwürfe progressiver wie konservativer Christen dem Zen-Buddhismus gegenüber, sei es, daß sie ihn weltflüchtig, pantheistisch oder sonstwie negativ abgrenzend bezeichnen, obsolet macht.

Bisherige Grenzen des Dialogs, durch beidseitig selektives, projektives, nahezu immer massiv vorurteilsbeladenes Verstehen aber natürlich auch religionssachlich bedingt, verhindern jedoch nicht, konkrete Themenkreise aufzuzeigen, an denen das begonnene interreligiöse Gespräch gemeinsam fruchtbar und vertiefend weiterge-

führt werden kann. – W. tut dies in einem *dritten* großen, das Buch abschließenden Kapitel: „Bausteine zum Gespräch“ (155–207). – In einem ersten Unterkapitel handelt er über: „Mystische Erfahrung und philosophische Reflexion“ (159–176). Es geht um die Frage nach Gotteserfahrung und deren Begreifbarkeit. Von der Problematik um einen Begriff von Erfahrung und Kriterien der Beurteilung mystischer Erfahrung, über Möglichkeit und Begrenztheit der Sprache im Hinblick auf die sprachliche Artikulation mystischer Erfahrung stellt W. dann „kathaphatische“ und „apophatische“ (wörtlich: sprachlose und behauptend-sprechende) Theologie in den interreligiösen Gesprächsraum. Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Buddhismus werden hier um den existentiellen und sprachlichen Bereich des „wissenden Nichtwissens“ (K. Nishitani) oder des „erkennenden Nichtwissens“ (J. Maritain) und deren Durchdringung herum deutlich. – Ein weiterer Baustein ist um „Gott und Leere“ geformt (176–197). Die Gottesfrage wird hier klar gestellt. W. versucht, die Aussagen der Kyōto-Schule mit denen westlicher Theologen, vornehmlich mit K. Rahner, der als Mystagoge herausgestellt wird, zu konfrontieren und im weiteren Differenzen wie Gemeinsamkeiten in der Rede von Gott, Gottesglaube und Erfahrung sowie in der Gotteslehre herauszuarbeiten. – Abschließend kommt er auf: „Jesus Christus, die Gestalt der ‚Leere‘ Gottes“ in synthetischer Absicht zu sprechen (197–207). „Jesus Christus und die ‚Leere‘ Gottes“ (200–203) und „Jesus Christus und die ‚Leere‘ des Menschen“ führen zu der im letzten Satz des Buches gestellten Frage: „Begegnen sich in der neuen Kommunikation der Tiefe, wo in Armut, Tod und absolutem Nichts erst das wahre Selbst aufersteht, nicht doch *das Lächeln des erleuchteten Buddha und das Antlitz des gekreuzigten Jesus?*“ (207).

Die Rez. sind der Ansicht, daß eine solche Begegnung möglich ist; zumindest im subjektiv-religiösen Vollzug des einzelnen, unter der Bedingung, daß die Religion absoluter Sinnerfüllung ähnliche Erfahrungen bei den in ihr organisierten und integrierten Gläubigen entbirgt wie die „Religion absoluter Diesseitigkeit“ bei den sie praktizierenden Meditanten. – Indes gilt es, für ein interreligiöses Gespräch, zumal für die Grundlegung des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus, sich noch wesentlich detaillierter und differenzierter als bis dato geschehen wenigstens auf folgende drei eng zusammenhängende Fragekomplexe beidseitig ebenso offen wie genau einzulassen: 1. Auf den Themenkreis, der den *praktischen Aspekt der „Religionen“* sowie mögliche Verbindungen und Beziehungen der unterschiedlichen praktischen Vollzüge umfaßt. – Was ist Zen? Diese Frage an die praktizierenden Buddhisten (und Christen!) fordert im übrigen eine deutliche Unterscheidung zwischen Zen, Buddhismus und den verschiedenen Traditionen oder Schulen, die unter diese Religionsbezeichnung fallen. – Entsprechende handlungstheoretisch (d. h. im Zusammenhang sonstiger Handlungen und Sinnvollzüge verständlich gemacht!) anzugehende Fragen an die Christen: Was sind Glaube, Hoffnung, Liebe und was sind und sollen die Sakramente? – Dieser Fragenkomplex beinhaltet auch zur Mission gehörige Probleme, zumindest soweit es um die Verkündigung und Vermittlung von religionspezifischen Erfahrungen geht. – 2. Man muß Erfahrung in ihrem Verhältnis zu Theorie gezielt unter Hinzunahme psychologischer und soziologischer Erkenntnisse thematisieren. Hier hat man sich zunächst um den wesentlichen Unterschied zu bemühen: zwischen westlicher Philosophie und Theologie als praxistranszendenter Theorie über Wirklichkeit bzw. theoretische Explikation von Erfahrungsimplikaten einerseits und andererseits östlicher Philosophie, deren „Lehre“ vornehmlich Hinweis auf sowie Anleitung zu praxismanenter Theorie darstellt. Die Auseinandersetzung zu diesem Thema läuft auf die Theorie-Praxis-Problematik hinaus: a.) Das Verhältnis von Sprache, Reflexion und Erfahrung muß existentiell geklärt werden. Dem Zen-Buddhisten ist die westlich-rationale Position zu verdeutlichen, die besagt, daß jegliche „kategoriale“ Erfahrung von Sprache und Reflexion mitkonstituiert wird, ja, daß Sprache Erfahrung existentiell vermittelt; die Christen müssen zu einem neuen Pathos der unmittelbaren Erfahrung zurückfinden: Erfahrung von Sinn oder Selbst, die als metaphysische Erleuchtung und christlich als Logoserfahrung verstanden werden kann. b.) Das Verhältnis von Lehre, Lehramt und Erfahrung muß interreligiös angegangen werden. Ein entscheidendes Spezifikum des Christentums ist seine praxistranszendente Lehre und die Rolle des Lehramts. Als Objektiva gehen Lehre und Amt zeitlich und ranghaft jeder subjektiven Erfahrung vor; unter Berufung auf den übernatürlichen Offenbarungscharakter, also „personalistischen“ Botschaftscharakter der christlichen Verkündigung wird dieser Primat

der Theorie legitimiert; die ebenso fruchtbare wie gefährliche Differenz zwischen Theorie und Praxis ist eine der Konsequenzen . . . Im Zen-Buddhismus gibt es dagegen keine eigentliche Lehre im Sinne von Theorientfaltung, sondern vielmehr im Sinne von Praxisanleitung (s. o.). Menschlich subjektive Erfahrung hat immer vor Lehrmeinungen den Vorrang. Jeder einzelne ist darauf aus, die natürliche ontologische Grundlage des Sinnes oder Seins zu schauen. Subjektive Erfahrung wird dann hinweisend für Begründungs- und Legitimationszusammenhänge benutzt. Die Praxisimmanenz der Theorie ist unverkennbar. – Die sog. „anthropologische Wende“ westlicher Theologie birgt Möglichkeiten, den Unterschied zwischen westlichem und östlichem Denken aufzuheben. Eine Annäherung der christlichen Fragen nach dem „Woher des menschlichen Betroffenseins“ und nach persönlicher Christuserfahrung an die zen-buddhistische Weise, im Zustand des Betroffenseins erleuchtet dazusein, ist durchaus vorstellbar. – 3. Von christlicher Seite her kommt man über die Frage nach der persönlichen Christuserfahrung und über das „sentire in ecclesia“ in den dritten gemeinsam zu bearbeitenden Fragekomplex hinein, in dem über *Heil bzw. Erlösung, Person und Interpersonalität* zu diskutieren ist. – Christum ist als „Religion der Liebe“ radikal auf Personalität in Interpersonalität bezogen. Glaube, Hoffnung, Liebe, Sakramente, die gesamte christliche Heilswirklichkeit ist lebendig und begreifbar nur im interpersonalen Kontext. Im interpersonal Geltung gewinnenden Vollzug seiner Existenz hat Jesus Christus die Wahrheit personal geoffenbart, Gott in die Geschichte hinein gesprochen, in menschlich verstehbarer Weise. Durch die personale einmalige Einmaligkeit des Menschen Jesus Christus ist einmaliges Personsein aller anderen Menschen erst gewährleistet. Der christliche trinitarische Gott hat interpersonalen Charakter, Gemeinschaft mit ihm kann man nur in einem mit Liebe zum anderen Menschen haben. Das Gemeinschaftliche und das Heilige, das was Christen unbedingt angeht, hängen untrennbar sich gegenseitig konstituierend und entfaltend eng zusammen. – Im Zen-Buddhismus kann man dagegen eine personale Mitte der Konvergenz im Sinne des NT nicht nachweisen, obwohl man den Begriff der Buddha-Natur als Mittelpunkt allen Seins in gewissem, aber sehr zweideutig bleibenden Sinn als Analogie dazu verstehen könnte. Es gibt in ihm aber durchaus Momente von Personalität und damit von Interpersonalität, was N. Abe am Begriff Nirwana aufzeigt: „Nirwana ist nichts anderes als das Gewahrwerden des Menschen von seinem existentiellen wahren Selbst, das der letzte Grund sowohl seines alltäglichen Selbst wie der ihm entgegen gesetzten Welt ist. . . Nirwana ist nicht einfach nur transpersonal, sondern zugleich auch personal.“ (The Eastern Buddhist, N. S., Bd. I, Nr. 1, Sept. 1965, 114.) – Dies hängt mit einer wichtigen Ambiguität des „Nichts“ zusammen: Nichts kann die bloße Negation von gegenständlichem Seienden bedeuten und bliebe ihm als solche Negation nochmals verhaftet. Es kann aber auch jene „bestimmte Negation“ des Gegenständlichen beinhalten, die Freiheit und Personalität darstellt. Vgl. M. Buber: „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts“ (Ich und Du, 1. T., 5. Abschnitt). Das bestimmte Nichts im Sinne von personaler Freiheit vermag (grundsätzlich) die gegenständliche Welt in ein interpersonales Leben zu integrieren, wie es im Gespräch geschieht, während schlechthinigem Nichts aufgrund der genannten Ambiguität die Tendenz zur Weltflucht innewohnt (die es in der westl. Mystik freilich ebenso gibt wie in der östl. Religiosität). –

Im Zusammen mit einer noch zu leistenden (!) differenzierten gemeinsamen Bestimmung der Begriffe: Person, Ich, Selbst könnten sich Christen und Buddhisten innerhalb dieses kurz angedeuteten dritten Fragekomplexes über folgende These, die eine Verbindung der beiden „Religionen“ anvisiert, annähern: Die Zen-Erfahrung, also die Schau, das Gegenwärtig-Haben eines unmittelbaren, transzendentalen, „leeren“, formlosen Seins, jenseits des empirischen, reflektierenden, wollenden und redenden Ego-Seins, jenseits von jeglicher Dualität, das „Sehen des Absoluten Sehens“, ist eine je eigene, das Ich zwar transzendierende aber doch in bloßer Subjektivität gemachte natürliche Erfahrung. Sie produziert eine geistliche Weisheit, höher dimensioniert als es verstandesmäßig einsehbar ist. Sie formt Bewußtsein radikal neu, als Bewußtsein der Leere, als Bewußtsein in Selbstlosigkeit. Sie ist aus christlicher Sicht als anonyme Logoserfahrung anzusehen. Die Gegenwart dieses Bewußtseins setzt den von ihr betroffenen Menschen, den Erleuchteten frei, Welt und Geschichte sinnvoll zu gestalten. Er befindet sich damit in der Dimension der Interpersonalität. In dieser gewinnt er selbst neue Personalität. Die soziale Natur der

Freiheit kommt zum Tragen – Liebe realisiert sich. – In Liebe vollzieht sich Glaube, der ebenfalls personal-interpersonalen Charakters ist: an den geschichtlichen Jesus Christus, von dem her jene Logoserfahrung sich erst als solche zu deuten vermag. Der im Menschen lebende, gottmenschliche Christus, als Grundlage eines neuen Lebens und neuen Sinns, wird in Glaube und Liebe erfahren. „Ich lebe, doch nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2.19–20), das ist das je persönlich zu verifizierende Ergebnis des Prozesses der Selbst-Entleerung, der von bloßer (zen-buddhistischer) Transzendenz- oder Logoserfahrung durch die Erfahrung der Gemeinschaft der Lebenden, Glaubenden und Hoffenden zur persönlichen Christusbeziehung und -erfahrung führt, welche als personale eine neue Dimension auch interpersonalen Lebens erschließt.

Die Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum hat gerade erst begonnen – die schon jetzt ausmachbaren Ergebnisse lassen trotz aller Problematik auf eine gemeinsame Zukunft in produktiver Gegenseitigkeit hoffen.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Rolinck, Eberhard, *Geschichte und Reich Gottes*. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich (Beiträge z. ökumen. Theol., 13). Gr. 8<sup>o</sup> (299 S.) Paderborn 1976, Schöningh.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Dissertation, die für den Druck „nur geringfügig“ ergänzt wurde. Sie beabsichtigt, die Theorie der Geschichte bei Tillich, die bisher in der Beachtung seines Gesamtwerkes zu kurz gekommen ist, „stärker ins geschichtstheologische Gespräch“ zu bringen. Dieses Übersehen mag z. T. darin begründet sein, daß T.s Geschichtstheorie nicht einfach eines seiner Werke ist, sondern einen Aspekt seines Gesamtwerkes darstellt. Eben diesen Aspekt möchte R. mit seiner Studie ins Licht heben. T. will eine vermittelnde Stellung zwischen (Neo-)Orthodoxie und liberaler protestantischer Theologie beziehen. Einen früheren Versuch einer solchen Vermittlungstheologie findet R. bei Schleiermacher. Doch ist bei T. die religiöse Grunderfahrung nicht psychologischer, sondern existentieller Natur. Ferner ist das „christliche Bewußtsein“ mehr Medium als Quelle der theologischen Erkenntnis. Eigentliche Quelle ist das in der Geschichte gegebene einzigartige Ereignis Jesus als der Christus. Doch scheint mir das von R. vorgelegte Material diese letztere These immer wieder in Frage zu stellen.

Zunächst einige allgemeine Grundlagen der T.schen Geschichtstheorie. *Erkenntnistheorie und Seinslehre*. In der ersteren vor allem finden wir manches von Kant. T. hält die kritisch-rationalistische Methode allein für unfähig, zur Wirklichkeit zu gelangen, andererseits wird die Phänomenologie mit ihrer Wesensschau dem Problem der Existenz und der Geschichte nicht gerecht; deswegen ergänzt er beide durch Elemente der „*pragmatischen Methode*“. Das Absolute erkennen wir in einer Weise, die durch das Begriffswort „Symbol“ bezeichnet wird. Symbol ist „ein begrenzter Ausschnitt der endlichen Erfahrung“, der zum Träger der Aussage über den transzendenten Gott wird. Der Grund der Möglichkeit symbolischer Aussagen ist eine „*analogia entis*“, deren ontologischer Aussagewert aber nicht einfach mit der Analogielehre der Scholastik gleichgesetzt werden darf. Für den Bereich der Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung, welche die Schöpfung übersteigt, hat T. den Begriff der „*analogia imaginis*“ gebildet. Sie hat, weil die Heiloffenbarung als Ereignis der Geschichte geschieht, eine größere Nähe zur Geschichte. Jeder Versuch, Gott begrifflich zu erreichen, widerspricht dem protestantischen Prinzip (gegen den Liberalismus); andererseits führt der Supranaturalismus der Orthodoxen und Neoorthodoxen zu einem heteronomen Glaubensbegriff. Die Geschichte ist nach T. von Gott her immer schon auf Offenbarung eingestellt. Das Offenbarungsereignis wird nicht als Fremdes in die Geschichte hineingeworfen. Denn „Gott ist der Grund der Struktur des Seins. ‚Er ist diese Struktur‘ (T.). Deshalb ist der Zugang zu Gott über die Strukturelemente des Seins-Selbst möglich“ (53).

Zum dynamischen Charakter des Seins führt die Aussage, daß das Sein an realer Fülle gewinnt, je näher es dem konkreten Geiste kommt, der geistgetragenen Gestalt personaler Freiheit. Im Bereich der endlichen Personalität heißt das, daß sie die endliche Form sprengt. Im Personsein ist der Wertkosmos begründet, der als unbedingte Geltung und Forderung allen Seinsformen entgegentritt. Geist ist personale Freiheit; trotzdem bleibt er dem Allgemeinen verpflichtet. T. ist einerseits dem kri-