

In short B. offers a Buddhist or Plotinian critique of Christianity. Since his analysis of uniqueness is founded on concepts, to which existence is subsequently predicated, it is hardly surprising that uniqueness applies only to material individuality, the insignificance of number. Perhaps a deeper mediation on the paradox of the one and the many would lead him not to oppose these poles, but to see their reconciliation in terms of divine omnipotence and human freedom. The infinite one embraces the many without destroying them. Moreover, despite the Buddhist critique of "power" pervading his work, B. seems ultimately to conceive God as a non-personal force. In Judaism and Christianity God is not a mere power enabling an exodus from present injustice. He is the personal God of love. No less than any human person may God (and His Son) be completely relativized to human becoming (a one-sided interpretation of the one-many paradox in terms of the Heraclitean flux). He is not unique to guarantee power to privileged individuals or peoples. He demands sacrifice. Man can only dedicate himself totally to God in love, if there is one God to ground that dedication. So Abraham abandoned his past (Ur) and prepared to surrender his future (Isaac), so Jesus surrendered His life to the Father. Only in the surrender of love is the gift of life received. Christianity does not lose itself in a metahistorical, contemplative circle. Rather than a symbol of nothingness (*materia prima*), the cross is the point of decision where human love should respond to the divine love; one assumes the cross of finitude and sin in the here and now of history. Humility does not consist in reducing the claims of Christ, but in accepting the love of the crucified one who raises men to a share in His everlasting life.

J. M. McDermott, S. J.

Tsujimura, Kōichi/Ohashi, Ryosuke/Rombach, Heinrich, *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*. Basel/Freiburg/Wien: Herder 1981. 71 S.

Bereits in seinem Bilder-Buch „Leben des Geistes“ (1977) hat Heinrich Rombach die hier erneut veröffentlichte Strukturanalyse (13–27) der „Krönung Mariens“ von Hans Baldung genannt Grien (Anfang 16. Jh.) vorgelegt, in der sich nach K. Tsujimura nicht nur „der Grundstandort seines Denkens... enthüllt...“, sondern zugleich auch seine Forderung der „intermundanen Kommunikation“ (31): des entsprechenden Gesprächs zwischen unvergleichlichen Welten ohne gemeinsamen Verstehens-Horizont, d. h. vor allem zwischen Ost und West. Denn das Altarbild auf dem Hochaltar des Freiburger Münster zeigt nicht nur den dialektisch vermittelten Ausgleich eines nicht versiegenden Widerstreites zwischen Vater (Macht) und Sohn (Sinn), der sich in die Auseinandersetzung zwischen Petrus (Katholizismus) und Paulus (Protestantismus) in die Geschichte (die beiden Seitenflügel) hinein fortsetzt. Vielmehr macht die strukturanalytische Betrachtung eine „neue Trinität“ von Unendlichem Geist (Tauben), erscheinender Liebe (Antlitz Mariens) und Demut der Endlichkeit (betend gesenkte Hände Mariens) sichtbar, die sich mit der „älteren Trinität“ zum ‚Wesenskreuz‘ einer doppelten Vermittlung verbindet. Als Kreuzpunkt dieses Kreuzes und als Mitte der Vermittlung erscheint aber der unscheinbare Zwischenraum zwischen Krone und Haupt Mariens, d. h. der ‚Augenblick‘ der Krönung, Erhöhung und Vollendung des Menschlichen, der sowohl ewig ist (in der Horizontalen der beiden ‚Ewigen Gestalten‘), als auch epochal ‚augenblicklich‘ geschieht (in der Vertikalen der Einstrahlung des Geistes in die irdische Wirklichkeit). Mit dieser ‚Augenblicksstätte‘ der Ruhe für alle Bewegung ist dann aber auch der „gemeinsame Punkt der Entsprechung“ (9) gefunden, von dem her das ‚Weltgespräch‘ zwischen östlichem und westlichem Weg in Gang gebracht werden kann, und zwar so, daß gerade die unüberbrückbare Verschiedenheit beider Wege „in Bildern sich selbst bekundet“ (63). – Von dieser Absicht geleitet wird deshalb dem Grundbild des abendländischen Denkens das Kakemono „Der den Berg hinabgehende Sakyamuni“ des alt-chinesischen Malers Liang K'ai (Anfang 13. Jh.) als analoges Grundbild des ostasiatischen Denkens zur Seite gestellt, dessen Struktur Tsujimura analysiert (31–45). Die Differenz der beiden Bilder beschreibt das Referat *Obasbis* eben vom „Ort des Augenblicks“ her (47–62). Dieser ‚atopische Ort‘ (Platon) steht im ‚Augenblick‘ des Abstiegs des Sakyamuni-Buddha als das ‚absolute Nichts‘ im Vordergrund und beläßt die trinitarische Struktur von Oben, Unten und Mitte eher sekundär im Hintergrund, während das Bild „Krönung Mariens“ umgekehrt „das Wesenskreuz als Kreuz der Trini-

tätsstrukturen“ und damit den ‚absoluten Geist‘ (Hegel) thematisiert, die Augenblicksstätte dagegen, „worin das Wesenskreuz augenblicklich besteht“, nur „sozusagen hinter dem Wesenskreuz“ erblicken läßt (61).

So geht es – wie *Rombach* in einem Nachwort (63–71) anmerkt – in beiden Bildern „um ein Herniedersteigen des Absoluten, das sich mit dem Endlichen vereint“ (64), wobei aber die Weise dieser Vereinigung als dem ursprünglichen ‚Hervorgang‘, dessen Zeitform ja der ‚Augenblick‘ ist, einmal aus seinem unvermittelten *Nichts*, das andere Mal aus seiner vermittelten Vollendung oder dem *Sein* heraus verstanden und gelebt wird. Doch „jede ‚ursprüngliche‘ Handlung ist so, daß sie von Anfang an schon alles hat und nicht mehr vergrößert oder ergänzt werden kann, so wie sie auch die ganze Zeit anfänglich bleibt und immer jung ist“ (68). Besteht die Wesensgefahr des östlichen Denkens darin, die Unmittelbarkeit als solche unvermittelt zu wollen und festzuhalten, so die des westlichen Fortschrittsdenkens darin, nicht mehr der Vollendetheit in jedem Punkt der Bewegung gewahr zu werden und damit in die Zeitform linearer Erstreckung zu stürzen. Einander von diesen Gefahren zu befreien und zur eigenen Ursprünglichkeit zu verhelfen, wäre daher der Sinn des ‚Weltengesprächs‘ zwischen Ost und West, wozu die vorliegenden Bild-Betrachtungen selbst einen wesentlichen Schritt getan haben.

K. W. Hälbig S. J.

Hubbeling, Hubertus G., *Einführung in die Religionsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (UTB 1152) 1981. 219 S.

Der Verf., Prof. für Religionsphilosophie und Ethik in Groningen/Niederlande, will mit dieser Einführung einen Abriss zentraler Themen, Probleme und Ergebnisse wichtiger Strömungen in der neueren Religionsphilosophie vorlegen. Sein besonderes Interesse gilt dabei den Anregungen, die von der modernen Sprachlogik ausgehen, und der Einbeziehung jener Daten, die die religionsphänomenologische Forschung bereithält. Nach einer kurzen Vorklärung von Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie und ihres besonderen Formalobjektes gegenüber Theologie und Religionswissenschaft (11–15) folgt ein stark geraffter geschichtlicher Überblick zu einigen ‚klassischen‘ Ansätzen und Infragestellungen dieser Disziplin (16–42). Als Gliederungsprinzip dieses Abschnitts dient die Frage, wie in der Tradition das Verhältnis von Vernunft und Glaube gesehen werde bzw. „welche Funktion die Vernunft bezüglich der Religion hat“ (17). Auf wenigen Seiten werden sodann die jeweiligen Optionen von Anselm v. Canterbury, G. W. F. Hegel, Thomas v. Aquin, I. Kant, S. Kierkegard, E. Brunner, K. Barth, B. Spinoza, F. Schleiermacher, L. Wittgenstein und der Religionskritiker L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud zitiert. Im nachfolgenden, stärker systematisch orientierten Kap. umreißt H. das Profil seines eigenen Ansatzes zunächst an der Frage nach dem Proprium religiöser bzw. mystischer Erfahrung und dem Problem ihrer Verifizierbarkeit (43–76). Religiöse Erfahrung ist nach H.s tautologisch anmutender Definition „ein Erlebnis, das religiös interpretiert wird. Sprachlich zeigt sich das darin, daß bestimmte religiöse Begriffe verwendet werden oder daß bestimmte religiöse Spracheigentümlichkeiten auftauchen“ (59). Im Mittelpunkt seiner anschließend u. a. im Gespräch mit J. M. Bocheński, Th. v. Baaren, W. de Pater und I. T. Ramsey entwickelten Überlegungen steht für H. die Aufgabe, zunächst jene Situationen und logischen Regeln zu ermitteln, die für die Formulierung religiöser Aussagen bzw. die Verwendung religiöser Begriffe konstitutiv sind. Erst dann wird der Wahrheitsanspruch religiöser Sprachspiele thematisiert. Dessen Problematik folgt nach H. aus der Nichteindeutigkeit, Unerzwingbarkeit und Nichtuniversalität religiösen Erlebens sowie aus der Pluriformität religiöser Weltbilder, wodurch eine Entscheidung der Wahrheit und Authentizität des Behaupteten nur jeweils innerhalb eines bestimmten logischen und empirischen Kontextes möglich sei. – Anders verhält es sich für H. mit der Rechtfertigung von Aussagen, die das mystische Erleben wiedergeben. „Mystische Erfahrung ist diejenige Erfahrung, in der man mit Hilfe einer gewissen Reihe von Kontemplationstechniken wie Gebet, Yoga, Tanz zu immer höheren Bewußtseinszuständen kommt, in denen die Welt, das Leben, das eigene Ich und auch Gott immer tiefer erfahren und erlebt werden“ (58). Den Weg einer möglichen Verifikation beschreiben in diesem Fall das Erlernen und Nachvollziehen der angeführten Praktiken. – Das Verfahren, in dem die Erlernung auf religiöse Erfahrung sich durch rationale Argumentation stützen will, sucht H. im folgenden Abschnitt zur philosophischen Gotteslehre (77–104) anhand einer Rekonstruktion der klassi-