

genauso wie interkulturell bedeutsame Vermittlungsinstanz“ zu erweisen (XVII); nicht zuletzt zu einer neuen fruchtbaren Begegnung von Philosophie und Theologie.

Die Sammlung umfaßt (bis jetzt, einschließlich der Nachträge) 4712 Titel (Hrsg. bietet um Ergänzungen für einen Nachtrag in Bd. II. So führt Rez. *hier* keine an.) aus verschiedensten Zeit- und Kulturräumen. Angestrebtes Ziel war die „Autopsie“, freilich nur teilweise realisierbar (oft bleibt es beim Nachweis der Großkataloge NUC-Washington, BM-London; CG-Paris). Doch vielfach geben „Bibliographennotizen“ nähere Aufschlüsse. Der Offenheit gegenüber Positionen (Triadik-Konzeptionen aller Art) entspricht Unvoreingenommenheit bezüglich Niveau und Qualität. Für die notwendige weitere Durcharbeitung will die Stoffaufschließung des angekündigten zweiten Bandes schon eine wesentliche Hilfe bieten. Das Entscheidungskriterium vermutet Sch. „vor allem in dem interdisziplinär wie interkulturell bedeutsamen Theorem der ‚analogia trinitatis‘“ (XX). – Hier aber zeigt sich zugleich wohl auch die Grundschwierigkeit des Unternehmens. Sch. selbst zitiert Hegels Wort vom „geistlosen Schema der Triplizität“ bei Kant (XI). Bei aller Offenheit wolle die Bibliotheca „nicht exzessiv außerchristliche Triadik darstellen“, schreibt er in einem „aktuellen Bericht“ über das beeindruckende Arbeitspensum (SJP 26/27 [1981/82] 225–230, 228). Welches Kriterium steht für die Selbstkritik der Trinitätsanalogien zur Verfügung? Die Frage stellt sich durchaus nochmals innerchristlich, auch an die Väter und mittelalterlichen Theologen. Die Dreiheiten in Geist wie Natur sind nämlich allermeist solche des Wesens, das in Gott *eines* ist. Nicht von ungefähr handelt es sich sehr häufig (und keineswegs bloß in Hegels Dialektik) genau besehen um Zwei-Einheiten, aufgrund der Operation unseres „intellectus dividens et componens“ zustandegekommen (so noch, wenn man – wie geläufig – den Geist nur als Liebe zwischen Vater und Sohn bestimmt oder zu Ich und Du das Wort als Drittes zählt), oder aus dem Lebenskreislauf abgelesen wie in der ägyptischen „Dreifaltigkeit Ptah-Sokaris-Osiris“ als Symbol der „Trinität von Schöpfung [Geburt], Tod und Wiederauferstehung“ (Drewermann). – In beiden Fällen jedoch scheinen die Vielheit und ihre Differenz(en) nicht davor bewahrt werden zu können, in jenes indifferente Eins zu verschwinden, das in Wahrheit den Nihilismus charakterisiert (sagt der doch eigentlich nicht, daß alles nichts sei, sondern daß „alles eins“ sei, weil alle *Unterscheidungen* nichts seien). Dann wäre gegen den Nihilismus also nicht mit Triaden, sondern mit einem personalen Trinitätsdenken anzutreten bzw. mit einem trinitarischen (statt bloß dialogischen) Personalismus? Doch darüber wird S. 161–175 gehandelt. Hier war nur ein mit entsagungsvoller Mühe erstelltes Instrument für solche und weiterführende Reflexionen, Studien und Studiendiskussionen anzuzeigen.

J. SPLETT

3. Systematische Theologie

KEHL, MEDARD, *Hinführung zum christlichen Glauben*. Mainz: Grünewald 1984. 170 S.

Unter den neueren Gesamtdarstellungen des christlichen Glaubens ragt das vorliegende Buch durch seine Kürze und Verständlichkeit in erfreulicher Weise heraus. Die Gliederung ist sofort klar und einsichtig. Anhand der vier Grundelemente, die jedes menschlich-sinnvolle (= „kommunikative“) Handeln bestimmen (d. h. 1. das individuelle Subjekt als Ursprung des Handelns, 2. andere Subjekte als Gegenüber, 3. der Gegenstand bzw. Inhalt des Handelns selbst und 4. der gemeinsame Verstehens- und Lebensraum), ist entsprechend der Gesamtstoff auf vier große Kap. verteilt. So geht es im 1. Kap. um den Glauben als ein dem Subjekt eigenes Handeln. Die um den Glauben als subjektiven Akt kreisenden Fragen werden nicht rein abstrakt abgehandelt, sondern an „historischen Gestalten“ des Glaubens, wie Abraham („Vater der Glaubenden“) und Jesus von Nazareth („Urheber und Vollender des Glaubens“), rückgebunden und konkretisiert. Das 2. Kap., überschrieben „Die Weite des Glaubens“, stellt sich die Aufgabe, das Gemeinsame und das Unterscheidende zwischen dem christlichen Glauben und den außerchristlichen Wegen zu Gott aufzuzeigen. Ausgehend von der Frage nach

einem glaubenden Zugang zu Gott ohne Jesus Christus wird das unterscheidend Christliche des Glaubens herausgestellt und schließlich die Bedeutung Jesu Christi im Leben der Nicht-Christen formuliert. Das 3. Kap. handelt vom eigentlichen Gegenstand des Glaubens, nämlich Gott. Das Kap. beginnt mit einer Erläuterung des Wortes „Gott“ und zielt über die „Begegnung mit dem Gott Jesu Christi“ und die „Geistes-Gegegenwart‘ Gottes“ auf den „Glauben an den dreifaltigen Gott“. Das 4. Kap. mit der Überschrift „Der Lebensraum des Glaubens“ handelt logischerweise von der Kirche. Das Ganze wird von einem 5. Kap. über die „Vernünftigkeit des Glaubens“ abgerundet, welches u. a. das Problem, „in unserer Gesellschaft (zu) glauben“ (143–151), sowie des „politischen Handelns aus dem Glauben“ (164–170) zum Inhalt hat. Der Vf. betont vor allem zwei Momente für die vorliegende Einführung: die Rechtfertigung des Glaubens vor der „kritischen Vernunft“ (10 f.) und vor „jener praktischen Hoffnung, die sich mit aller Kraft für eine humane Zukunft unserer Geschichte einsetzt“ (11 f.). Damit ist freilich ein Anspruch verbunden, dem man nicht sehr leicht gerecht werden dürfte. Unter „Vernunft“ wird jenes „menschliche Vermögen“ verstanden, „sich in seinem Erkennen auf selbst überprüfbare, allgemein zugängliche Begründungen zu stützen und sich in seinem Handeln an selbst gesetzten, konsensfähigen Normen auszurichten“ (150). Weiter heißt es dann: „Der Gegenstandsbereich dieses Erkennens und Handelns ist einzig unsere sinnlich-begrifflich faßbare und verantwortlich gestaltbare Wirklichkeit. Nur das diesem Vermögen zum selbständigen Erkennen und Handeln entsprechende Tun kann somit als ‚vernünftig‘ gelten“ (ebd.). Dann wird jedoch gleich gesagt, daß die Bedingung der Möglichkeit für ein fruchtbares Gespräch des Glaubens mit der Vernunft primär in der „methodischen Selbstbeschränkung der Vernunft auf bestimmte Sachbereiche unserer Wirklichkeit“ liege. Nur solange sie nicht beanspruche, „das Gesamt der Wirklichkeit angemessen begreifen zu können“, bleibe sie offen für die Weise des Umgangs mit der Wirklichkeit, die dem Glauben eigen sei (150 f.). Und dennoch wird einige Seiten vorher (vgl. 147) der Vernunft das Vermögen zugeschrieben, „den ‚Versprechenscharakter‘ unserer Wirklichkeit wahrzunehmen“. Mit diesem „Versprechenscharakter der Wirklichkeit“ ist jedoch – vgl. die entsprechenden Äußerungen im 2. Kap. (48) – eine Gesamtaussage über die Wirklichkeit gemeint. Am Beispiel der Freundschaft (48 f.), der Sprache (49 f.), des sozialen und politischen Einsatzes für die Schaffung menschenwürdiger Lebensverhältnisse (50 f.) und des Kindes („das gleichsam ‚naturhafte‘ Versprechen“, 51) wird der Versprechenscharakter der Wirklichkeit aufgewiesen, der damit – auch wenn K. dies selbst nirgends sagt – mit dem Schöpfungsbegriff der Theologie identisch ist. Abgesehen von dem Widerspruch, der damit gegeben ist, daß der Vernunft einerseits methodische Selbstbeschränkung auferlegt wird, andererseits das Vermögen unterstellt wird, die Wirklichkeit als „Versprechen“ wahrzunehmen, ist zu fragen, ob Letzteres nicht besonders problematisch ist. Denn es könnte einerseits eine Überforderung der Vernunft bedeuten, von ihr eine Gesamtaussage über die Wirklichkeit zu erwarten, andererseits aber auch eine „petitio principii“ sein, d. h. in die Wirklichkeit wird das hineingelesen, wovon man schon von vornherein überzeugt war. Es ist dann sehr leicht, sie als „Versprechen“ zu interpretieren. Mir scheint, daß das vom Vf. in dieser Weise angezielte Gespräch des Glaubens mit der Vernunft nicht einfach sein dürfte. Kann man eigentlich der Vernunft vorwerfen, daß sie dem Glauben von sich aus keine Lebensräume eröffnen kann? Sie wäre damit übrigens noch lange nicht totalitär (vgl. 151 oben). Zudem dürfte es – nach allem, was wir in der problematischen Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Vernunft bisher erlebt haben – kaum denkbar sein, daß der Glaube der Vernunft wieder vorschreibt, wo ihre Grenzen liegen und wo sie diese überschreitet. Im Einzelfall ist es wohl immer schwierig zu entscheiden, was „vernünftig“ ist. Denn auch dies ist nicht zuletzt geschichtlich, gesellschaftlich und kulturell bedingt. Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Schwierigkeiten, welche die „kritische Vernunft“ mit dem Glauben haben dürfte, wohl doch größer sind, als im Buch optimistisch-angenommen wird. Die philosophische Problematik bleibt denn auch tatsächlich weitgehend äußerlich, sie wird nicht wirklich einbezogen. Dies mag als Schwäche des Buches verstanden werden, sollte aber nicht davon ablenken, daß es tatsächlich eine ganze Reihe glänzend geschriebener Passagen gibt, z. B. die „Gestaltung

des Glaubens“ (31 ff.), „Begegnung mit dem Gott Jesu Christi“ (75 ff.) usw. Vor allem in der lebendigen Schilderung vieler konkreter Beispiele liegt die Stärke des Buches. Es vermag so eine ganze Reihe von Anregungen für Gespräche und Auseinandersetzungen zu geben.

B. GROTH S. J.

WALDENFELS, HANS, *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*. Mainz: Grünewald 1982. 194 S.

Der Buddhismus – und überhaupt die sog. östlichen Hochreligionen – üben noch immer eine große Faszination auf uns aus. Diese Begeisterung hat nicht zuletzt ihren Grund in dem *Numinosen* jener Religionen. Freilich führt dieses Geheimnishaftes in der Praxis – wenigstens in der Praxis der deutschen Meditationszentren, die der Rez. ziemlich gut zu kennen meint – zu einem oft unerträglichen Synkretismus. Um so lieber nimmt man das Buch von W. zur Hand, der bei aller Liebe und Hochschätzung des Buddhismus doch die notwendigen Unterscheidungen wahr. – Die Beiträge des vorliegenden Buches sind zu verschiedenen Anlässen verfaßt und erst nachträglich zu einem Ganzen zusammengefaßt worden. Ich möchte hier nicht auf alles eingehen, sondern nur auf vier Kapitel: auf die Suche nach dem gemeinsamen Grund, auf die Frage nach dem persönlichen Gott, auf das Problem der Schriften (Offenbarung) und auf das Gebet. – Was ist dem Buddhismus und dem Christentum gemeinsam (25–41)? Natürlich dürfte die Antwort in Richtung auf einen gemeinsamen Gott liegen, doch hat eine solche Antwort erhebliche Schwierigkeiten. Zunächst in *formaler* Hinsicht. „Kommen wir ... zu einem Verständnis des Buddhismus auf dem Wege der Diskussion, oder ist nicht vielmehr im Gegenteil Schweigen gefordert, in dem der Mensch seinen Geist öffnet und sich in das ‚Nicht-Denken‘ einübt?“ (28) Von daher drängt der Buddhismus – vor allem in der Form des Zen-Buddhismus, den wir im Westen oft üben – zur wortlosen Erfahrung. Dogmatismus, Moralismus, Verbegrifflichung und Systematisierung des Religiösen sind dem Buddhismus fremd. Es gibt auch Schwierigkeiten *inhaltlicher* Art. Während das Christentum Gott unter dem Begriff des Seins thematisiert, tut das der Buddhismus unter dem Begriff des Nichts. Nun gibt es allerdings auf diesem Feld – besonders in der Nachfolge von Heidegger – auch Annäherungsversuche. Man sieht „Zeichen für eine Neubewertung der verborgenen Bedeutung des Nichts, die parallel zu einer stärkeren Unterscheidung von Sein und Gott zu sehen ist“ (41). – Zu den augenscheinlichen Differenzen zwischen Buddhisten und Christen gehört auch die Frage nach dem *persönlichen* Gott (42–55). Man pflegt zu behaupten, der Buddhist lehne die Vorstellung Gottes als Person ab, vielmehr stelle er sich das Göttliche unter dem Symbol des Lichtes, der Erkenntnis und der mitfühlenden Barmherzigkeit vor. Doch gilt dies sicherlich nicht für jene moderne Richtung im Buddhismus, die in der alten japanischen Kaiserstadt Kyōto beheimatet ist und als deren Vertreter Kitarō Nishida (1870–1945) und Keiji Nishitani (geb. 1900) gelten können. Beide lehnen die Kategorie des Personalen nicht ab. Kritisiert wird nur „ein Personbegriff, der den Menschen narzistisch zu einer Art Selbstfesselung treibt und in der Person nichts anderes als ein in sich beschlossenes und sich von allem anderen abgrenzendes Ego erblickt und so die Betonung des Personcharakters zu einer subtilen Art von Egozentrik werden läßt“ (45). Ein gereinigter Personbegriff hingegen ließe sich wohl dann auch auf Gott übertragen. – Ist der Buddhismus eine Offenbarungsreligion? (74–91) Zunächst: Der Buddhismus interessiert sich kaum für Fragen theoretischer Art. Insofern wird Buddha stets als der Schweigende vorgestellt. Dennoch: „Zu den historisch bedeutsamen Ereignissen des Buddhalebens gehört nach seiner Erleuchtung in der Nähe des heutigen Bodh-Gayā seine Predigt im Wildpark Isipatana, dem heutigen Sarnāth, wenige Kilometer vom Zentrum indischer Volksfrömmigkeit und theologischer Gelehrsamkeit Benares entfernt“ (77). Freilich ist nun das, was Buddha gelehrt hat, nur sehr unzureichend überliefert. Das Problem der Kanonischen Schriften ist nicht ausdiskutiert. Textkritische Analysen, die Bestimmung der Entstehungszeiten, die Prüfung der historischen Zuverlässigkeit, die Bestimmung der literarischen Gattungen usw. halten dem historisch-kritischen Bewußtsein nur mühsam stand. – Gibt es in der von Buddha gestifteten Heilslehre das Gebet? Dieser Frage geht W. im japanischen Buddhismus