

liche Bedingtheit der Schriften. Der 3. Teil (91–175) behandelt die Entstehung und theologische Eigenart der Neutestamentlichen Schriften, die nicht in der biblischen Reihenfolge, sondern nach ihrer vermutlichen Entstehungszeit geordnet sind. Um die Situationsbedingtheit der Texte zu zeigen, wird die Lage des jeweiligen Verfassers, der Empfänger und der konkrete Anlaß beschrieben. Bei den Evangelien werden Gemeindesituation und Redaktion in zwei parallelen Spalten dargestellt. Das ist vorteilhaft, freilich auch problematisch, denn das Verhältnis bei der ist noch keineswegs geklärt, und Vf. muß sich darauf beschränken, fertige Resultate zu bieten, deren Tragfähigkeit der theologisch nicht gebildete Leser nicht abschätzen kann. Die Auswahl aus den zahlreichen Theorien verrät eine recht geschickte Hand. Es ist fraglich, ob der Verfasser des Lk die Auferweckung Jesu von den Toten als „Wiederbelebung eines Leichnams“ versteht (142). Dagegen spricht Lk 24, 13–35. Lk 24, 39 f dürfte gegen die gnostische Verflüchtigung der Realität des Auferstandenen gerichtet sein. Problematisch ist die Behauptung, der Verfasser des Lk vertrete eine subordinatianistische Christologie (143). Der irdische Jesus wird vom Evangelisten in der Erzählung oft als Kyrios bezeichnet (7, 13; 10, 1.41; 22, 61 u. ö.), und außerdem dürften die Darstellung Jesu im Tempel und die Szene vom Zwölftägigen im Tempel als Theophanien gezeichnet sein. Die Apg wird man kaum als die „erste große Kirchengeschichte“ charakterisieren dürfen (145). Auch bei den Ausführungen über das Jo-Ev wird man einige Fragezeichen anbringen müssen, so z. B. die Behauptung, die „sakramentalistischen Einfügungen“ in das völlig unsakramental denkende Jo-Ev seien einer frühkatholisch-altkirchlichen Redaktion zuzuschreiben (153). Das Fehlen des Einsetzungsberichtes vom Abendmahl, worauf der Autor pocht, beweist nichts. Jo 6 setzt voraus, daß für die Gemeinde, für die der Autor des 4. Ev. schreibt, die Feier der Eucharistie eine Selbstverständlichkeit ist. Eine Rechtfertigung dieser Praxis war also nicht erforderlich. Die Hypothese von einer sekundären Umordnung und umfangreichen Redaktion einer Grundschrift kann das literarische Problem des Johannes nicht lösen. Aus Jo 20, 29 wird man schwerlich schließen dürfen, daß der Vf. die Auferstehung bloß als ein Zeichen für das eigentliche Wunder des Glaubens versteht (155). Die Behauptung, der Vf. des Jo-Ev. wolle das Christsein von der Bindung an eine Institution lösen, weil er das Wort „Kirche“ nicht gebraucht (156), ist ein argumentum e silentio.

Der 4. Teil bietet Einblick in die Methode der historisch-kritischen Forschung der Hl. Schrift (177–186). An Hand eines Beispiels will Vf. zeigen, wie die Überlieferung als verstehende Auslegung und Weitergabe auf-

zufassen ist. Der 5. Teil behandelt die Kirche in der Geschichte (187–237) in zwei parallel laufenden Spalten (Welt- und Kirchengeschichte), die zum Teil zeitlich etwas gegeneinander verschoben sind, um die gegenseitige Beeinflussung sichtbar zu machen. Die graphischen Darstellungen des 6. Teiles betreffen die Entstehung der Kirchen, den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Evangelische Kirche in Deutschland (239–245). Zum Abschluß werden die Gottesdienstformen der Kirchen dargestellt und sichtbar gemacht, wie sich die Theologie in der Liturgie spiegelt.

Das Buch will eine grundlegende theologische Information auf Grund neuester einschlägiger Forschungen in knappster Form bieten, und dieses Ziel wurde erreicht. Das Buch wird für Theologen und Nichttheologen eine wertvolle Hilfe sein.

Wien

Josef Breuss

SIEGMUND GEORG, *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs*. (313.) Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Ln. DM 17.80, sfr 20.60, S 131.70.

Kann ein Dialog zwischen Christus und Buddha geführt werden? S. ist ehrlich genug, nur von der Vorbereitung eines Dialogs zu sprechen. Tatsächlich stehen einem wirklichen Dialog noch so viel Schwierigkeiten im Wege, daß man sich mit dieser Haltung begnügen muß. Als vorbereitender Dialog hat das Buch seine Berechtigung: die Positionen werden klar herausgestellt. Außerdem werden auch etliche Handreichungen gegeben zu einem besseren Verständnis. Wichtig ist jedoch der Hinweis, daß man beim Buddha nie philosophische Gedankengänge erwarten dürfe, da diese Dinge außerhalb der Welt des Buddha stehen. Wenn gewisse Schulen des Buddhismus auch auf diesen Wegen wandeln, dann hat man einen schon verhärteten Buddhismus vor sich. Beim Buddha gehen ontologische, psychologische und moralische Gesetze ineinander über. Auch hier handelt es sich wieder nur um Vorbereitung eines Dialogs. Praktisch handelt es sich beim Buddha um einen reinen „Salutismus“ (A. Foucher). Von hier aus gesehen, ist es richtig, wie S., im Abschluß an das 2. Vatikanum, betont, daß man auf die Unruhe des Menschenherzens zurückgehen muß (14). Über diese Unruhe ist man sich einig, aber Grund und Ziel dieser Unruhe werden verschieden gesehen bei Christen und Buddhisten. Darüber kann man einen Dialog führen, und das Buch verweist auf entsprechende Dialogthematika. Freilich soll bei einem Dialog jeder Teil vom andern lernen und nicht nur die Positionen des andern zur Kenntnis nehmen. Wir erlauben uns, einige Punkte herauszustellen, die im Buche nur kurz angedeutet werden oder überhaupt nicht in den Dialog einbezogen sind.

1. Leider hat die lautstarke Propaganda des Zen-Buddhismus auch S. dazu verführt, im

Zen-Buddhismus das eigentliche Anliegen des Buddhismus zu sehen. Der Tendai-Buddhismus ist dem Namen nach überhaupt nicht erwähnt, erscheint aber kurz unter den buddhistischen Sekten (83), während der Amidismus ausdrücklich genannt ist (252 f). Dazu gehören auch die Ausführungen über die buddhistische Ethik, die unter dem Negativen ein Positives durchscheinen läßt (103). Hier in der Ethik nun eröffnen sich Ansätze zu einem echten Dialog. Es ist geradezu erregend, wie Bonaventura und Buddhisten hier zusammengehen, wenn auch der Hintergrund verschieden ist. Gewöhnlich geht Bonaventura nach einem Ternar vor (*concupiscentia*, *ignorantia*, *malitia*), wie auch die Buddhisten von „drei Behinderungen“ (*san-waku*) sprechen oder von den „drei Giften“ (*sandoku*), gegen die es eine „dreifache Weisheit“ (*san-gaku*) gibt. Sowohl bei Bonaventura als auch bei den Buddhisten verkürzt sich diese Aussage in einen Binar, was für den Sinn keine Bedeutung hat. (Vgl. M. Heinrichs, Deutung und Wertung der Konkupiszenz in nichtchristlichen Religionen; FStud. 1966, 377 ff, besonders 411.) Die Bedeutung einer solchen Konkupiszenzlehre liegt auf der Hand, denn 1. handelt es sich um ein Erfahrungsfaktum, 2. wird hier klar, daß es sich beim Buddhismus nicht um einen transzendentalen Atheismus handelt, sondern höchstens um einen kategorialen (vgl. K. Rahner, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus; Concilium 1967, 171 ff), was ohne weiteres eine Heilsmöglichkeit für den Buddhismus eröffnet. Dieser Begriff der Konkupiszenz wurde schon im Konfuzianismus abgeklärt nicht zu einem Freisein von jeglicher Konkupiszenz (*mu-yü*), sondern zu einem Freisein von selbstsüchtiger Konkupiszenz (*mu-sse-yü*); etwas Ähnliches haben wir im Buddhismus, wenn er von *karmafreien* Begierden redet.

2. Die Apatheia-Lehre darf nicht nur nach der Stoa erklärt werden, die griechischen Väter haben sie umgeformt und die Apatheia in die Nähe der Agape gerückt. (Vgl. H. Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1961², siehe das Register über *apatheia*.) Auch K. Rahner vermag innerhalb der Konkupiszenzlehre der Apatheia den gebührenden Ort zu sichern (vgl. Schriften zur Theologie I, 405). Damit haben wir einen Einstieg gewonnen zu den Ausführungen der östlichen Philosophie über dieses Thema.

3. Die Lehre vom *persönlichen* Gott hat im Osten immer etwas Schillerndes an sich, und wir sollten nicht meinen, daß unsere Lehre keine Schwierigkeiten biete. Unsere bisherige Theologie wußte doch eigentlich allzu viel über Gott und das göttliche Wesen, woraus zum Teil die Reaktion der Gott-ist-tot-Bewegung resultiert. Hier liegt nun der Ort einer echten *theologia negativa* als Begegnung mit dem Unfaßbaren, die außerhalb alles begrifflichen Erkennens liegt. Man wird ein-

wenden, daß wir doch zum mindesten die Analogie zwischen Gott und Mensch haben; jedoch ist eine solche Analogielehre im Osten gänzlich unbekannt, und man kann nur mit Vergleichen arbeiten, die aber als Vergleiche eben den Raum freigeben für falsche Erklärungen. Hinzu kommt im östlichen Raum, daß das entsprechende Wort für Person-Ich-Selbst jap. *ji-ga*; chin. *dse-wo* im religiösen Leben fast notwendig den Begriff einer *selbstsüchtigen* Existenz insinuiert, weshalb man dann zu einem *unpersönlichen* Gott tendiert oder zu einem überpersönlichen Gott.

4. Mit diesem Punkt hängt zusammen, daß man im Osten sehr oft den so gefaßten persönlichen Gott nur als eine Vorläufigkeit akzeptiert, während die Mystik zum wahren Gott gelangt, so daß der Monotheismus im Grunde nur eine steckengebliebene Mystik darstellt, wie Radhakrishnan und Nishitani Keiji behaupten. (Vgl. J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt II, 300 f) Es müßte also durchaus auf das Verhältnis von Theologie und Mystik rekuriert werden.

Diese und andere Punkte scheinen uns heute für einen Dialog sehr notwendig zu sein. Den eigentlichen Dialog wird man ja wohl dem „*man on the spot*“ zuerkennen müssen. Daß dabei auch westliche Theologen helfend eingreifen können, liegt in der Natur der Sache. Insofern begrüßen wir auch dieses Buch als Vorbereitung eines Dialogs.

Tokyo

Maurus Heinrichs

SCHULTZ JÜRGEN (Hg.), *Wer ist das eigentlich — Gott?* (290.) Kösel, München 1969. Ln. DM 12.80.

Die Konzentration theologischen Denkens auf die Frage nach Gott ist einerseits eine Reaktion auf das Übergewicht des Interesses, das lange Zeit mehr sekundären Fragen galt (Kult, Verfassung, Frömmigkeit), andererseits Vorstoß in das niemals ganz erschließbare Neuland „Gott“, in das der Mensch auf seiner Suche nach festem Boden immer wieder gedrängt wird. Kein Wunder, wenn in einer Zeit sehr bewußt erlebter Wanderschaft der gesamten Menschheit gerade nach diesem Ziel Ausschau gehalten oder skeptisch, wenn nicht resigniert darauf verzichtet wird. In beiden Fällen ist eine Stellungnahme zu Gott eingeschlossen, wenn auch die Konturen dieses Unbekannten hinter der drängenden Dynamik und Ungeduld des Fragens oft völlig zurücktreten. Darum lautet die Frage auch nicht: „Was“, sondern „Wer ist das eigentlich — Gott?“, in einer Formulierung, die von dem Gegner des Christentums K. Tucholsky († 1935) stammt. Unter dieser Frage stehen 24 Beiträge, die eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks zur Grundlage haben. J. Schultz, Autor und Herausgeber zahlreicher Schriften zur Erneuerung der Kirche und zur Konfrontation