

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

der Theologie mit den Themen unserer Zeit, wollte möglichst vielfältige Aspekte dieses Themas sammeln.

Von K. Rahners „Meditation über das Wort „Gott“ bis zu J. Améry's „Provokationen des Atheismus“ ist ein weiter Bogen gespannt, der sehr disparate Meinungen, neue Fragen, haltbare und unhaltbare Antworten umschließt. Die Frage selbst wird nicht beantwortet, weil sie an sich vom Menschen her nie beantwortet werden kann. Hier ist und bleibt Gott — in einer durchaus positiven Kennzeichnung — immer der höchst „Frag-würdige“. Aber „daß Gott ist, das ist eine Überzeugung, die mindestens nach Ausweis unserer Reihe... eher radikaler ist als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“. So H. Vorgrimler in einer Zusammenfassung (277).

In drei Kapiteln wird das gewaltige Thema umschritten: Durchblicke durch die Gegenwart — der Beitrag der Wissenschaften zur Gottesfrage, von der Tiefenpsychologie bis zur Theologie; Rückblicke in die Geschichte — Antworten im Geschehen der Menschheit, vom Alten Testament bis zum 19. Jahrhundert; Ausblicke auf die Zukunft — Versuche einer Antwort des 20. Jh., viel mehr kann das noch nicht sein. Der „kommende Gott“ (J. B. Metz) als der aufdämmernde Horizont, vor dem sich der zukünftige Mensch überhaupt erst wieder in seiner Geschichte begreifen kann. — Hat R. Spaemann recht, der in seinem Beitrag „Gesichtspunkte der Philosophie“ der Theologie unserer Tage vorwirft, daß sie in einer erstaunlichen Unbekümmertheit der Metaphysik entsagen zu können meint und in einer apologetischen Unaufrichtigkeit nur mehr „Gott als offene Zukunft“, als „Woher unserer Mitmenschlichkeit“, ja von seinem „Tod“ her zu interpretieren weiß? (61).

In diesem Buch, einem Testfall heutigen Fragens nach Gott, schneidet Theologie schlecht ab. Sie ist zaghaft, eingeschüchtert, voll Entschuldigung dafür, daß sie überhaupt noch da ist. So dient sie niemandem und kann sie nicht dienen. Sie soll es aber, wenn sie überhaupt noch Theo-Logie sein will. Welch Paradox: An der Gottesfrage erweist sie ihre eigene Unfähigkeit, Kunde von Gott zu sein. Liegt das nur an den viel geschmähten „herkömmlichen Kategorien“ oder daran, daß sie zu wenig Zeugnis des Glaubens ist? Oder kommt ihr die Verantwortung vor dem Gott unseres Fragens erst wieder neu zu Bewußtsein, nachdem sie lange genug über Antworten zu verfügen wähnte? Die Frage nach Gott kann — von da her gesehen — nicht intensiv und provozierend genug von allen Seiten vorgebracht werden, um auch Theologie wieder auf ihr eigentliches Zentrum aufmerksam zu machen. Gilt das nicht auch für alle Formen der Verkündigung?

VAN DER LINDE H./FIOLET H. (Hg.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des kon-*

ventionellen Christentums. (498.) Herder, Wien 1968. Ln. 5 185.—, DM/sfr 29.80.

Im Buch „Das Ende des konventionellen Christentums“ (dt. 1967) hat Van de Pol eine harte, wenn auch nicht in allen Punkten befriedigende Diagnose gestellt, die den Ruf nach einer Therapie, nach Antwort, nach Weisung, wie es nach dem Ende überhaupt noch weitergehen könne, laut werden ließ. Das vorliegende Sammelwerk, an dem sich 16 Autoren beteiligten, versteht sich als die provozierte Antwort, ohne alle aufgeworfenen Fragen glattweg lösen zu können, und will die theologische Reflexion weiterführen — über das Ende hinaus in eine durchaus verheißungsvolle Zukunft hinein. In einer repräsentativen Auswahl werden heiße Eisen aufgegriffen, ohne daß dabei pragmatischen Überlegungen einseitig der Vorrang zukäme: Wie läßt sich die Gottesfrage unserer Zeit, die in vollständig neuer Gestalt auftritt, für die der Theologie noch die sachgemäßen Kategorien zu fehlen scheinen, richtig stellen und erklären? Stehen wir bloß am Ende eines konventionellen oder des Christentums und Gottesglaubens überhaupt? Das Nachwort zur deutschen Ausgabe weist darauf hin, daß dieses Buch in Holland und für Holländer geschrieben wurde (ist Holland wirklich so ein singulärer Fall, der sich gleichsam selbst erklärt?) und hinter ihm jahrelange Auseinandersetzungen und unzählige Gespräche stehen, wie sie bei uns in dieser Dichte kaum noch bekannt sind. Sicher erklärt dieser Hintergrund die sehr stark auf Welt und innerweltliche Fragen bezogenen Perspektiven, doch ist das ja seit langem kein Spezifikum der „holländischen Theologie“ mehr. Die in einem ersten Teil zusammengetragenen Interpretationen neuer theologischer Ansätze sind darum die ungleich wichtigeren im Vergleich zu den im zweiten Teil mehr auf Konkretisierung abzielenden Kirchenthemen. Das Zentrum heutigen Fragens liegt ja doch im Gottesproblem.

Im 1. Teil, den man überschreiben könnte mit „Neuansätze“, faßt L. Bakker die Antwort auf die Diagnose vom „Ende“ zusammen, wenn er durch einen Vergleich mit Israels Wachstum auf das N. T. hin für unsere Zeit feststellt, daß sich drei echte Zukunftsperspektiven abzeichnen: Vergeistigung, Verallgemeinerung und Verpersönlichung des Heiles. „Auf Grund dieser Perspektiven läßt sich die heutige Krise als Wachstumsprozeß auf ein echtes Christentum hin... bezeichnen“ (52). Die Hermeneutik zur rechten Deutung der gegenwärtigen Glaubenssituation und zur Überprüfung der Glaubensidentität entwirft in Grundzügen E. Schillebeeckx in seinem Aufsatz „Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik“, der zu den wichtigsten Aussagen dieses Buches gehört. Die konkrete Anwendung einer solchen, in echter Geschichtlichkeit begründeten Hermeneutik