

Übergangscharakter, die Disziplin der Befreiung und die Bedeutung der Erleuchtung, in Kap. 3 die Situation des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu – M. spricht von einem Volk in der Revolte –, die Botschaft vom nahen Gottesreich und der Rabbi Jesus vorgestellt. Nochmals parallel werden in Kap. 2 der Gang der Erleuchtung und Befreiung von der Grundlehre „Alles ist Leiden“ über die Entwicklung des „dharma“ bis zur Entstehung des Dogmas aus der Lehre und in Kap. 4 die Weisheit des Kreuzes in ihrer Geschichte von der Erzählung von Jesu Tod über die Entdeckung der Bedeutung des Todes Jesu bis zum Argument des Glaubens entfaltet. Gewisse Bedenken habe ich sowohl im einen wie im anderen Fall hinsichtlich der konkreten Skizzierung der Gesellschaftsanalyse. In der Behandlung von Texten folgt M. parallel den heute verbreiteten Regeln der Literaturkritik und den Ergebnissen heutiger Exegese, so daß trotz des ungelegneten und jederzeit erkennbaren christlichen Ausgangspunktes doch eine möglichst gleichwertige Ausgangsbasis für den schwierigen Kommunikationsprozeß geschaffen wird.

Das zweite Schlüsselwort für die Konstruktion von Bedeutung bzw. Sinn – „meaning“ hat beide Bedeutungen – lautet Konsens. In den Kap. 5–7 fragt M. zunächst nach der Sinnbegründung angesichts des Todes (Kap. 5). Er entfaltet dann drei Ebenen, die existentielle und daran anschließend die symbolische in der Sprache und schließlich die gesellschaftliche. Die Sprache erweist sich dabei als die Primärdimension der Sinnvermittlung. Hier stellt sich dann die Frage, wie sich konkret die Konstruktion von Bedeutung bzw. Sinn vollzieht (Kap. 6). M. unterscheidet drei Weisen des Konsenses: a) den Handlungskonsens, wenn A und B darin übereinkommen, eine Handlung x zu vollziehen, b) den Bedeutungskonsens, wenn A und B übereinkommen, daß sie unter p dasselbe verstehen bzw. p und q in ihrer Bedeutung identisch sind, c) den Wahrheitskonsens, wenn sie darin übereinstimmen, daß von den in p und q ausgedrückten Zuständen zumindest einer sich so verhält. In Kap. 7 entwickelt M. dann drei Weisen des Konsens: a) den Konsens des Rationalen, b) den Konsens des Leidens, c) den Konsens des Engagements.

Damit ist der Weg zur abschließenden Überlegung über den Dialog eröffnet, den M. nicht im Vergleich, sondern erst in wirklicher Kommunikation gegeben sieht (Kap. 8). Die Wirklichkeit des Dialogs reflektiert M. unter den Rücksichten der Hermeneutik, der Logik und der Pragmatik, um schließlich im Schlußkapitel auf das Verhältnis von Bedeutung/Sinn und Befreiung zurückzukommen.

Das Ergebnis der Arbeit: Die Schwierigkeiten der interreligiösen Kommunikation beruhen nicht allein auf lehrmäßigen Differenzen, sondern haben ihre tieferen Wurzeln in der ursprünglichen Konstitution einer jeden Tradition als einer autonomen „Sinngemeinschaft“, die als eine gesellschaftliche Größe zugänglich ist und sich selbst in ihrem eigenen Begriffsgeflecht als Bejahung der letzten Wahrheit ausreicht. Entsprechend sind die Barrieren am ehesten aus dem Handlungskonsens in praktischen Dingen zu beheben (vgl. 309). Mit seiner Arbeit gelingt es M., die Frage nach einer Theorie der Kommunikation zwischen den beiden großen Religionen ein gutes Stück voranzutreiben.

Bonn

Hans Waldenfels

Oshima, Yoshiko: *Zen – anders denken. Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger*, L. Schneider/Heidelberg 1985; 152 S.

Aus der Vielzahl der Zenveröffentlichungen ragt das Büchlein der Japanerin Y. OSHIMA (O.) insofern heraus, als sie ihren eigenen Erfahrungsweg über die vielen Abendländern zugängliche Philosophie M. HEIDEGGERS und der diesem und den japanischen Lehrern gemeinsame Beschäftigung mit MEISTER ECKHART zu vermitteln

sucht. Der Weg des Verstehens führt, soweit er vermittelbar ist, über das Denken. Dieses aber wird als eine *andere* Denkform vorgestellt. Die Schrift geht auf einen in Freiburg gehaltenen Vortrag zurück. Am Anfang steht eine kurze Beschreibung des Zenweges der Autorin, die bei dem 1984, als O. mit ihrer Niederschrift zu Ende kam (vgl. 119ff), verstorbenen Meister SO-EN NAKAGAWA in Hakuins Ryutakuji zur Erfahrung gelangt ist. Sie wurde von K. NISHITANI ermutigt, die Übung in Deutschland zu fördern und hat seit 1974 mit japanischen Zenmeistern zusammengearbeitet. Im Dienste dieser Förderung steht diese Schrift, die nicht *über* Zen sprechen will, sondern Zen in Sprache übersetzen und in seinem Vollzug hineinnehmen, vielleicht gar seinen immer schon praktizierten Vollzug offenlegen möchte. O. macht drei Schritte: Sie fragt 1. nach dem Sinn von Zen – im Anschluß an das bekannte Kōan, das nach dem Sinne des Kommens des Patriarchen aus dem Westen fragt und beantwortet wird mit: „Der Eichbaum im Vorgarten“. In diesem Teil wird der Kenner die bekannten Parallelisierungen bei gleichzeitiger Unterscheidung, wie sie sich vor allem bei S. UEDA im Hinblick auf Zen und ECKHART finden, wiederentdecken. So interessant hier formuliert wird, es bleibt doch dabei, daß auch O. dem christlichen Gottesverständnis und der Menschwerdung Gottes, vermutlich nicht einmal ECKHARTS Verständnis – die neuere Beschäftigung mit ECKHART *nach* Begegnung mit den fernöstlichen Sichtweisen, etwa bei B. WELTE und A. HAAS, sind O. nicht bekannt geworden –, nicht gerecht wird. Für die Vermittlung von Zen ist dieses Moment zwar unbedeutend, für die Begegnung von Zenbuddhismus und Christentum jedoch nicht. – O. unterscheidet in Beantwortung ihrer Sinnfrage eine innere und obere Grenze der Transzendenz. Im Anschluß an das Mu-(= Nichts!)-Kōan bespricht O. 2. das Nichts als die untere Grenze. In diesem Teil versucht die Autorin über ihre eigenen Erfahrungen, aber auch unter Zuhilfenahme dem Abendländer zugänglicher Denkanstöße bei M. HEIDEGGER, der durchgehend ein Gesprächspartner bleibt, C. G. JUNG, von dem sie sich absetzt, J. P. SATRE, den Inhalt des Satori nahezubringen (vgl. vor allem 77ff). – 3. führt O. dann in der Frage nach der Sprache an die obere Grenze der Transzendenz – im Anschluß an ein Kōan, in dem gefragt wird: „Wie könnte man das Sprechen mit dem Schweigen vereinen, ohne die Wirklichkeit zu verderben?“ Die Antwort wird in der Weise der Dichtung gegeben: „Ich erinnere mich immer an die Frühlingslandschaft, die ich einst in Konan sah. Die Rebhühner riefen inmitten duftender Blumen in voller Blüte“ (85). „An-denken“, „Erinnerung“ wie das „Geläut der Stille“, die Sprache, werden im Blick auf HEIDEGGER Ansatzpunkte des weiteren Gedankenganges. Hier führt O. auf eigentümliche Weise in einen gerade dem Abendländer wichtigen Bereich der Rückfrage. Sie hätte freilich gerade hier im Blick auf christlich-theologische Beobachtungen zum Sprachvollzug (Bedeutung des Narrativen, des Mythischen, der Er-innerung u. a.) zu schärferen Klärungen im Verhältnis von Zenbuddhismus und Christentum gelangen können. – In einem letzten Teil 4 treibt O. im Blick auf den „wahren Menschen ohne jeglichen Rang“, „der das ‚und‘ eigentlich trägt und tragend freispricht“ (107), ihre Denkübung in ihr Ziel. Problematisch ist durchgehend das unterscheidende „und“ – vgl. „Sein und Zeit“ (M. Heidegger) –; in vordergründigen Zweitheiten schafft das „und“ Einheit, läßt es als Erfahrung letztendliche „Einheit“ aufblitzen. Ich könnte mir denken, daß OSHIMAS Schrift – parallel zu E. HERRIGELS Büchlein über das „Bogenschießen“ – zu einem Begleiter des *denkenden* Menschen wird, Begleiter, insofern als er auf seinem Weg nur in einer Kehre des Denkens seinen Grund wahr-nimmt.

Bonn

Hans Waldenfels