

rede heraus und zeigt gerade dadurch, dass die Sache des Glaubens nicht nur, aber eben auch eine Sache des Denkens ist. Schon deswegen sollte es von vielen gelesen werden.

Alois Halbmayr

**WALDENFELS, Hans, Auf den Spuren von Gottes Wort** (Theologische Versuche III), Verlag Norbert M. Borengässer Bonn 2004, 697 p., geb., 57,00 Eur[D], ISBN 3-923946-68-6.

Es gibt Fragen in der Theologie, die offenbar immer wieder neu gestellt, aber nie beantwortet werden können. Zu diesen Fragen zählt Hans Waldenfels, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, etwa folgende: „Wie kann der Mensch Jesus von Nazareth uns auch heute der maßgebliche Wegweiser sein? ... Wie kann das Christentum angesichts anderer maßgeblicher Menschen in Jesus dem Christus den einzig-maßgeblichen Menschen erblicken?“ (632f) Das vorliegende Buch versucht, den Spuren dieser *Maßgeblichkeit* Jesu Christi nachzugehen – in Auseinandersetzung mit dem post-christlich-säkularisierten Lebensumfeld der westlichen Gesellschaft sowie mit der global gegebenen Pluralität und zunehmenden Relevanz von Religionen. Die insgesamt 45 Beiträge gehen auf Veröffentlichungen des Verf. aus den vergangenen elf Jahren zurück; drei Aufsätze erscheinen in diesem Band zum ersten Mal.

Von verschiedenen Problemstellungen her und aus unterschiedlichen Anlässen geht es um die „alte“ Grundfrage der Fundamentaltheologie, wie sich die Hoffnung des Evangeliums in der Welt von heute verantworten lässt (vgl. 1 Petr 3,15). Der erste Teil (*Spurensuche*, 1-121) skizziert das soteriologische und mystische „Profil“ des christlichen Glaubens: „Weltreligion ist das Christentum dadurch, dass es eine universale Heilsverheißung in die Welt hinein verkündet“ (30). Sowohl das jüdische Erbe der „Erinnerung“ als auch der östliche „Weg zur Mitte“ kommen zur Sprache; bei aller Differenz zwischen den asiatischen Religionen und dem (abendländischen) Christentum ist zu betonen: „Die Mitte, um die es geht, bleibt für den Menschen unverfügbar. Er kann sich von allem lösen, was ihn auf dem Weg zur Mitte behindert, und sich öffnen für die uneinholbare Weite“ (100). Der zweite Teil (*Wege und Aporien*, 123-276) setzt sich mit dem Verhältnis von Religion und Politik bzw. Gewalt auseinander. Angesichts der zum Teil hochdramatischen Aufladung sozialer, ethnischer und politischer Konflikte mit religiösen Botschaften ist die westlich geprägte Theologie gut beraten, die weltweit zunehmende Bedeutung, ja Brisanz von Religionen ernst zu nehmen; es ist nämlich, wie der Verf. aufzeigt, „nicht zu übersehen, dass sich die mitteleuropäische Theologie nur zögerlich vom Einfluss des Comteschen Gedan-

kengangs löst und noch immer stark die Auseinandersetzung mit den Konsequenzen einer einseitig empirisch-wissenschaftlichen Weltansicht und einer säkularisierten Gesellschaft akzentuiert“ (127). Wesentlich kommt es heute auf die „Ersetzung des kausalen Denkens durch ein ausgeprägtes ... Vernetzungs-Denken“ (158) an, das in der Lage ist, der (scheinbar paradoxen) Religionsproduktivität der Gegenwart zu begegnen. Im dritten Teil (*Gottssuche*, 277-332) wird die Frage nach der öffentlichen Relevanz des Gottesglaubens weiter zugespitzt. In Europa, so hat der fehlende Bezug auf Gott in der Präambel zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union gezeigt, ist öffentlich kein Glaubensbekenntnis mehr möglich, sondern nur noch „die vage Berufung auf ein kulturelles Erbe“ (291); den theologieinternen Ausweg, dem Christentum den „Religionscharakter“ (302) abzuspüren und damit auch die gesellschaftlich-öffentliche Dimension des Glaubens für irrelevant zu erklären, weist der Verf. klar zurück. Der kurze vierte Teil (*Wahrheitssuche*, 333-372) befasst sich mit dem Verhältnis von Sprache und Wahrheit, Glaube und Denken; mit Blick auf Formen der Glaubensverantwortung in Asien kann Europa noch einiges lernen, was die begriffliche Dimension betrifft: „Erblicken Asiaten in sprachlichen Formeln eher den Finger, der auf den Mond zeigt, so nehmen nicht selten Abendländer den Finger für den Mond“ (346f). Der fünfte Teil (*Der Weg*, 373-454) geht auf Grundlagenfragen des christlichen Glaubensverständnisses sowie auch auf pastorale Probleme der europäischen Kirche ein. Eine Rückkehr zu früheren Ausdrucksformen und Strukturen kirchlichen Lebens ist weder möglich noch wünschenswert; vielmehr geht es um die Frage – die nicht mit der gebotenen Dringlichkeit gestellt wird, die sie eigentlich verlangt –, „ob nicht der Glaube an Jesu versöhnend-befreienden Dienst an der Menschheit entschiedener so verkündet werden sollte, dass alle Menschen, zumal die Suchenden und Leidenden, die Zweifelnden und Ringenden, in ihr Gottes einladende Stimme vernehmen können“ (395). In Anbetracht des zunehmenden Verlustes eucharistischer Identität stellt der Verf. vehement die „Vorsteherfrage“ (432) und positioniert sich klar: „Wo Not ist, sind auch ehrwürdige Traditionen in Frage zu stellen“ (451). Die letzten Abschnitte des Buches widmen sich den „*Zeichen der Zeit*“: Teil VI (*Nach Auschwitz und Hiroshima*, 455-491), Teil VII (*Europa Ost und West*, 493-555) und Teil VIII (*Im 20. Jahrhundert*, 557-671). Mit einem klaren Blick für alles Versagen der Christen in Geschichte und Gegenwart und die dadurch nicht aufzulösende Ambivalenz der kirchlichen Verkündigung weist der Verf. auf den bleibenden Auftrag der Kirche in der Welt von heute hin: „Mit ihrer Botschaft vom Menschen, die im Blick auf Tod und Auferstehung Jesu eine Botschaft des Lebens und des Einsatzes für das Leben ist, ist die Kirche auch heute sowohl eine kritische Instanz gegen alle menschenfeindlichen Tendenzen zwischen den Völkern und gesellschaftlichen Gruppen als auch Stimme der Hoffnung, die auf die unabgeholten Verheißungen wahrer Propheten, am Ende auf die Verheißung Jesu Christi setzt“ (506).

Die in diesem Werk gesammelten fundamental-, pastoral- und religionstheologischen Beiträge sind stets auf den Gesamthorizont kirchlicher Praxis und theologischer Verantwortung bezogen, auch dort, wo es um besondere Fragen oder Stellungnahmen zu speziellen Publikationen geht. Drei Anliegen des Verf., der seinen persönlichen und theologischen Werdegang übrigens unter dem Titel „Theologie, die an der Zeit ist“ (624-630) auf interessante Weise dargestellt hat, werden besonders deutlich:

1. Religion versteht sich als *Weg*, der *öffentlich* zu gehen und zu verantworten ist. Besonders in der Begegnung mit den Kulturen Asiens lernt Europa wieder neu, „dass es in den Religionen nicht zunächst um eine neue Lehre, sondern um den Weg des Lebens schlechthin geht“ (22). Die Kritik an einer verrechtlichten, überinstitutionalisierten und intellektualisierten Form von Religion, wie sie in Europa seit geraumer Zeit geübt wird, deckt tatsächlich eine Fehlentwicklung von Religion auf. „Viel einleuchtender“, bemerkt der Verf. in Bezug auf ein erweitertes Verständnis von „Religion“, „wäre die japanische Betonung des Weges – *dō* –, wie sie im Wort *Shintō* gegeben ist“ (640). Dieser Weg kann und darf niemandem auferlegt werden, ist aber dennoch *keine Privatsache*. Der Verf. spricht von einer „Geschichte geistiger Selbstblockade“ (504) in Europa, die weder dem Anspruch der Religion(en) noch dem Selbstverständnis des Menschen gerecht wird: „Insofern Religion den Menschen in seiner Subjektivität und Personhaftigkeit betrifft, die menschliche Person keineswegs »Privatperson« ist und folglich sein Personsein nur im Miteinander mit anderen Menschen verwirklicht wird, kann Religion niemals reine »Privatsache« sein. Vielmehr hat sie Anspruch auf Öffentlichkeit“ (555).

2. Der interreligiöse Dialog ist notwendig, kann aber nur gelingen, wenn er aus *religiöser Überzeugung* (und nicht aus Gleichgültigkeit) geführt wird. Als Kriterien für einen Religionsvergleich schlägt der Verf. die Rückbindung an ein Unverfügbares, die Artikulation einer Heils- und Vollendungszusage sowie die Wirkungsgeschichte befreiender Praxis vor (vgl. 229) und weist darauf hin, dass ein Dialog „der lebendigen Verankerung im Zeugnis eines gelebten Glaubens“ (387) bedarf: „Wer in den interreligiösen Dialog einsteigt, muss dies aus der Mitte seiner eigenen Überzeugung tun“ (408). Gegen das Missverständnis, interreligiöse Dialoge würden jegliche Wahrheitsansprüche auflösen (was die einen erhoffen, die anderen befürchten), macht der Verf. deutlich: „*Interreligiöser Dialog* besagt, dass ein Dialog geführt wird, in dem die eigenen Lebensbegründungen zum Tragen kommen“ (564). Denn (interreligiöse) Dialoge, die auf den Standpunkt eines (religiösen) Bekenntnisses verzichten, lassen nicht erkennen, *worüber* der Austausch geführt werden soll: „Dialoge ohne Inhalte sind sinnlos und leer. Reden um seiner selbst willen führt nirgendwo hin“ (658). Nur das explizite (was nicht heißt: fundamentalistische) Einbringen des eigenen konfessionellen/religiösen Standpunktes führt zu einem authentischen interreligiösen Dialog und lässt verstehen, was das Projekt „interreligiöse Theologie“ meint: nicht

eine Vermischung oder Auflösung von Glaubensbekenntnissen, sondern eine respektvolle, kommunikative und argumentativ geführte Begegnung, in der „alle Beteiligten sich die Mühe machen, Dinge immer zugleich aus der eigenen wie aus der Perspektive derer zu sehen, die ausdrücklich nicht unseren Standpunkt teilen“ (617).

3. Interreligiöse Begegnung im Allgemeinen und Theologie im Besonderen ist *bekennnisgebunden*, wie der Verf. betont: „Theologie ist keine christliche Religionswissenschaft, sondern insofern stets kirchlich gebundene Wissenschaft, als sie eine persönliche Glaubensbindung des theologischen Lehrers voraussetzt“ (619). Dass hinter dieser These keine plumpe Identifizierung von institutioneller Identität und theologischem Diskurs steht, sondern die – nicht zuletzt durch die Begegnung mit Asien neu gewonnene – Einsicht, dass Theorie und Praxis des menschlichen Lebens und Glaubens *relational* (vgl. 566) und *sozial* vermittelt sind, erweist sich als Grundlage christlicher Glaubensverantwortung: Das Heil besteht „nicht in einer Lehre, sondern einer begegnenden Person“. Gottes Selbstmitteilung ereignet sich „*in persona Christi*“ (426), wie das biblische Zeugnis bekennt und das Zweite Vatikanum wieder neu betont; und dennoch: „Viel zu lange hat sich auch das Christentum immer wieder systemhaft, in fast geschlossenem System präsentiert und die Ungeschütztheit des vor den Toren der Stadt gekreuzigten Jesus (vgl. Hebr 13,12f) hintangestellt“ (426f).

Hans Waldenfels SJ hat mit seinen Überlegungen eine verlässliche Orientierung auf den verschlungenen (religions-)theologischen Pfaden der Gegenwart vorgelegt und auf diese Weise echte „theologische Zeitgenossenschaft“ praktiziert. Vor allem aber hat er gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit Fragen der *interkulturellen* und *interreligiösen* Vermittlung keine Mode der Zeit und kein Sonderthema der Missionstheologie ist, sondern eine Herausforderung, die den Anspruch der christlichen Botschaft – soll sie tatsächlich zu Recht einen Anspruch auf *Universalität* erheben – im Kern betrifft.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**DIRSCHERL, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie.** Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Pustet Verlag Regensburg 2006, 288 p., geb., 26,90 Eur [D], ISBN 3-7917-1977-7.

Anthropologie ist theologisch eine sonderbare Sache: Sie prägt zwar Spielanlage und -aufbau der einzelnen dogmatischen Traktate, wird selbst aber kaum einmal als solcher behandelt. In theologischen Handbüchern ist »Anthropologie« als eigener Traktat meist eben sowenig vertreten wie etwa »Taktik« in Fußball-Sammelalben – auch wenn beide, bildlich gesprochen, Spiele entscheiden können.