

weise im Sinn einer typisch jüdischen Rachementalität interpretiert wird. In der rabbinischen Literatur gibt es dafür keinerlei Beleg (195f). Zum Islam und Buddhismus kommen jeweils ein Angehöriger dieser Religionen (B. Alboğa, Jürgen Manshardt) und vier Nicht-Muslime (G. Krämer, H. Brandt, Ch. Schirrmacher, J. Kandel) bzw. ein Nicht-Buddhist (G. Schmid) zu Wort. Die erstgenannten Beiträge bestätigen die Beobachtung des letzteren Autors (325): „Religionen neigen dazu, ein Idealbild ihrer selbst vor sich hinzustellen oder sogar großgedruckt vor sich herzutragen und sich und anderen einzureden, sie würden diesem Idealbild weitgehend oder demnächst wider entsprechen. Sie reden sich ein, ihr ganzes Problem, wenn es denn ein solches gäbe, läge darin, dass sie noch nicht überall wieder ihrem Idealbild völlig entsprechen.“ Solche Diagnose trifft auf die Beiträge des Muslim und des Buddhisten in diesem Bande zu; sie ließe sich natürlich unschwer auch an christlichen Äußerungen verifizieren. Für dieses Spiel mit dem Idealbild nennt der Autor zwei Vorzüge (325): (1) „Die in Frage gestellte Religion muss und kann nichts von anderen lernen.“ (2) „Alle noch nicht Glaubenden werden aufgefordert, sich ebenfalls diesem Ideal zu unterstellen.“

So müssen denn den Religionen ihre Schattenseiten oft von außen vorgehalten werden, die dem abendländischen Christentum nicht zuletzt durch die Religionskritik bewusst gemacht wurden. Dafür wurden bisweilen nichtchristliche Religionen idealisiert. So wurzelt ein ideales Buddhismusbild „im alten westlichen Traum von der perfekten harmonischen Spiritualität und der vollkommen friedlichen menschlichen Gemeinschaft“ (315). Dass etwa tibetische Klöster auch gegeneinander Krieg geführt haben, ist dagegen wenig bekannt (vgl. 318f). Die drei Beiträge zum Islam verhelfen ebenfalls zu einem differenzierten Urteil zum Thema Islam und Gewalt.

Insgesamt ist der vorliegende Band ein äußerst hilfreicher Beitrag zur Information über das im Titel benannte Thema.

Werner Wolbert

NAGL-DOCEKAL, Herta/WOLFRAM, Friedrich (Hg.), *Jenseits der Säkularisierung*. Religionsphilosophische Studien (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Band 9), Parerga Verlag, Berlin 2008, 436 p., kt., 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-937262-81-9.

„Säkularisierung“ als vielfältiger Prozess der Herauslösung kultureller, politischer und wissenschaftlicher Lebensdimensionen aus kirchlich-religiösen Vorgaben und „Rationalität“ als mitunter verengte Einschränkung menschlicher Vernunft auf empirisch Überprüfbares und technisch Umsetzbares bilden die beiden

Brennpunkte der Auseinandersetzung mit dem Anspruch von Religion(en) in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft. Aus einer Reihe von Vorträgen, die von der Interfakultären Arbeitsgemeinschaft für Religionsphilosophie an der Universität Wien veranstaltet wurden, entstand der vorliegende Sammelband, der in gewisser Weise eine Gratwanderung zwischen dem „säkularen Zuschnitt theoretischer und praktischer Diskurse“ einerseits und „der Gefahr eines säkularistischen Kurzschlusses“ (14) andererseits unternimmt. Die insgesamt fünfzehn Beiträge eröffnen von durchaus unterschiedlichen Perspektiven und Ansätzen her einen anspruchsvollen Zugang zur Wahrnehmung von Religion im Kontext einer säkularen und pluralen Gesellschaft.

Johann Reikerstorfer weist das Plädoyer von Habermas für eine „Übersetzung“ religiöser Gehalte in säkulare Sprache zurück und macht den Anspruch der *memoria* geltend: „Nur in anamnetisch gespeister Semantik bleibt jene »unendliche Leidenschaft« nach Gott (S. Kierkegaard) präsent, die sich nie der begründenden Sprache einer säkularen Vernunft beugen und unterwerfen kann“ (51). Für *Gabriel Motzkin* setzt der Säkularisierungsprozess in dem Moment im Mittelalter ein, in dem die Kirche am mächtigsten zu sein schien: „... the beginnings of the secularization of knowledge are correlated to the victory of the religious authority, and emerged as a movement of resistance to that authority“ (61). *Michael Moxter* greift Überlegungen des Rechtsphilosophen Gustav Radbruch (1878-1949) auf, um dem leidigen Dilemma von Positivismus und Naturrecht zu entkommen, und ermöglicht dadurch einen neuen Umgang mit der Wirklichkeit des Rechts: „Die christliche Theologie denkt denn auch im Verhältnis von Buchstabe und Geist an Darstellungsverhältnisse, nach denen der Geist nicht unabhängig vom positivierten Buchstaben wirkt, so wenig er in diesem aufgeht“ (92). Als wichtiges Thema im Säkularisierungsdiskurs sieht *Magnus Striet* die Debatte um den Stellenwert negativer Theologie an; wenn das Reden von Gott kein „univokes Element“ (105) aufweist, folgt auf die negative Theologie der Atheismus, wie Striet mit Verweis auf Feuerbach betont, „der sich nicht mehr scheut, nach der Aufhebung aller Prädikate nun auch die Existenz des logischen Subjekts der Verneinungen zu bestreiten“ (107). In Auseinandersetzung mit einem zeitgemäßen Verständnis von Liebe setzt sich *Herta Nagl-Docekal* mit gesellschaftlichen Stereotypen auseinander, die von einer „allen Frauen zugeordneten trans-historischen Geschlechtsrolle“ (130) ausgehen. *Susanne Heine* beleuchtet das interessante Verhältnis Sigmund Freuds zum Judentum, das gleichsam eine religiöse Motivation zur Säkularisierung darstellt: „Für ihn bewirkt der Triebverzicht, durch die jüdische Religion angestoßen, jenen menscheitsgeschichtlichen Fortschritt in der Geistigkeit, die dann imstande sei, die Religion hinter sich zu lassen und die Vernunft in ihr Recht zu setzen“ (158). *Edith Wyschogrod* wirft einen kritischen Blick auf reduktionistische und säkularistische Anthropologien, in denen die Besonderheit der individuellen Leiblichkeit ausgeblendet wird, und stellt die Frage: „Can the virtual space of the newly mathematized world be in-

filtrated by an ethical subject who is always already corporeal?“ (178). *Peter Deibler* beschreibt anhand von Musils Buch „Mann ohne Eigenschaften“ und dessen indirekter Gottesrede „das Lesen selbst als Glauben ..., als mühsam fragendes Durchmessen des offenen Raums, der immer offen bleibt, soll Gott darin ankommen können“ (225). In einer mathematisch und theologisch versierten Auseinandersetzung mit Sinn und Geltung von „Gottesbeweisen“ zeigt *Esther Ramharter* anhand des Anselmschen Arguments, „dass Gott überall und in jeder Weise, die wir uns ausdenken können, existiert“ (256). *Peter Zeilinger* greift wichtige Überlegungen zeitgenössischer französischer Philosophie auf und verdeutlicht, welche fundamentaltheologischen Konsequenzen etwa der Bezug auf „Alterität“ (E. Levinas) hätte: „Theologie wäre ... allein als ein an ihrer Aufgabe immer auch *scheiterndes* Projekt möglich, das allerdings gerade *in* diesem Scheitern von demjenigen, wovon es letztlich *nicht* zu sprechen vermag, sehr wohl Zeugnis gibt“ (278). *Paul Weß* plädiert in seinem Beitrag für eine nachidealistische Fundierung philosophischer Theologie und einen Rückbezug auf die Erfahrungen mitmenschlicher Beziehungen in der eigenen lebensweltlichen Praxis. Sein Resümee lautet: „Eine philosophische Rede von Gott nach der Aufklärung wird nur auf der Basis einer solchen ganzheitlichen Erfahrung und deren kritisch reflektierter religiöser Deutung möglich sein“ (324). *Klaus Düsing* hebt anhand der Religionsphilosophie Hegels die Bedeutung eines philosophischen Gottesbegriffs für die christliche Theologie hervor, begreift das spekulativ-dialektische Denken Hegels aber im Sinn von „Problemformulierungen“ (350) und nicht als idealistische Vermittlung, die die Endlichkeit menschlichen Erkennens überspringt. *Reiner Wimmer* unternimmt den Versuch einer Differenzierung der Erfahrung göttlicher Gegenwart in vier Hauptkategorien: „1. die Gegenwart von Göttlichem und ihre Erfahrung *im* Leben, *in* der Welt, 2. die Göttlichkeit des menschlichen Daseins (des menschlichen Lebens, der Welt des Menschen) *als ganze* und ihre Erfahrung, 3. die Gegenwart des unerfahrbaren einzigen Gottes in seiner Schöpfung und der dazugehörige Glaube und 4. die Gegenwart des Mensch und Welt gewordenen Einen Gottes und der entsprechende Glaube“ (389).

Aus religionstheologischer Perspektive sind zwei Beiträge von besonderem Interesse: Zum einen die Ausführungen von *Genia Schönbaumsfeld* über Wigensteins Verständnis religiöser Sprache. Seiner Auffassung zufolge „unterscheiden sich Atheist und Gläubiger ... nicht in *Meinung*, sondern in *Lebensform*“ (184). Daraus folgt, „dass religiöse Überzeugungen nicht unabhängig von einer sinnstiftenden Lebensform explizierbar sind“ (198) und religiöse Überzeugungen (deren „lebensformexternen“ und inhaltlich bestimmbar Gehalt Wittgenstein nicht bestritt) „nicht vollkommen unabhängig von der Lebensform, aus der sie entstanden sind, begriffen werden“ können (ebd.). Zum anderen ist auf die Reflexion der religionskritischen Position der dialektischen Theologie hinzuweisen, die *Folkart Wittekind* vorlegt; gegen die gängige Alternative „funktionale Deu-

tung“ versus „dogmatische Festlegung“ religiöser Überzeugungen betont er: „Der Gottesglaube ist nicht nur ein der Funktion nach gewissenheitsvermittelnder Gehalt religiöser Betätigung, sondern er ist darüber hinaus das Wissen der Religion um ihre Bindung an sich selbst in Form funktionaler Lebensdienlichkeit“ (360). Wesentliche Elemente einer systematisch-theologischen Religionstheorie sind u.a. „Offenbarung“ – als Bezeichnung für die „ursprüngliche Erschlossenheit, die Religion als Gottesbeziehung ist“ (375) – und „Glaube“ – als „Wahrnehmung der notwendigen Beteiligtenperspektive in der Religion“ (377).

Wer sich der Realität von Religion(en) in einer kritischen und vorurteilsfreien (also auch nicht *säkularistischen*) Weise stellen will, findet in diesem Band ein Spektrum an Auseinandersetzung, das eine konstruktive Diskussion und eine weiterführende Diskussion eröffnet. Auch dem (religions-)theologischen Diskurs ist damit ein großer Dienst geleistet.

Franz Gmainer-Pranzl

MATONDO-TUZIZILA, Simon, Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83), Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2008, XX und 658 p., kt., 138 Eur[D], ISBN 978-3-8300-3516-9.

Themen und Methoden kontextueller Theologie stehen gegenwärtig nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Zum einen ist die westliche Theologie und Kirche in hohem Maß mit sich selbst beschäftigt und nimmt das außereuropäische Christentum eher nur in Stereotypen wahr; zum anderen liegt der Schwerpunkt aktueller Auseinandersetzungen auf dem interreligiösen Dialog und den damit zusammenhängenden Herausforderungen. Der *intra*religiöse Dialog mit den heterokulturellen Christentümern der Gegenwart zieht offenbar weniger Interesse auf sich, was wohl auch mit der (nach wie vor wirksamen) Überzeugung zu tun hat, dass die im Kontext westlicher Gesellschaften entwickelte Form von Theologie von anderen Formen der Glaubensverantwortung nichts Entscheidendes lernen könne. Umso provokanter erscheint die Behauptung der vorliegenden Studie, dass das afrikanische Christentum einen *Anspruch* artikuliere, der „weltkirchlich noch keineswegs selbstverständlich“ sei und darüber hinaus „die kirchliche Gemeinschaft je neu zu einer Besinnung auf ihre Identität herausfordern“ (14) könne und müsse. Diesen Anspruch formuliert Matondo-Tuzizila, Dozent für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Mayidi (Demokratische Republik Kongo), im „Prinzip der doppelten Treue“ (13), das sowohl der Authentizität schwarzafrikanischer Kulturen als auch der Identität des christlichen Glaubens gerecht werden will. Kardinal Joseph Albert Malula von Kinshasa, einer der