

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ WALDENFELS HANS, *Christus und die Religionen*. (Topos plus Taschenbücher, Bd. 433). Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (135) Kart.

Der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels SJ hat in diesem Taschenbuch einige Aspekte der aktuellen Diskussion über den „Absolutheitsanspruch des Christentums“ beziehungsweise die „pluralistische Religions-theologie“ in verständlicher Weise dargestellt.

Zum einen geht Waldenfels auf die üblichen Problemfelder und theologischen Fragen ein, die der Pluralismus der Religionen mit sich bringt, wobei er sich ausdrücklich im Rahmen einer „inklusionistischen“ Argumentation bewegt; dies zeigt sich etwa an der Formulierung der Frage: „Gibt es nicht eine Wirksamkeit des Logos und des Geistes Gottes über die mit der Gestalt Jesu gegebene Wirksamkeit hinaus“ (51)? Zum anderen – und darin besteht der kreative Beitrag des Buches – bringt Waldenfels die Denkform „negativer Theologie“ ein; diese bedeutet – gerade auch im Zusammenhang des Gesprächs zwischen verschiedenen Religionen – „nicht eine nachträgliche eigenmächtige Verfügung des Menschen, sondern die grundsätzliche Offenheit für den *Deus semper maior*, den je größeren und darum auch menschliche Vorstellungen durchkreuzenden Gott“ (53). Eine solche Argumentationshaltung „negativer“ Theologie, wie sie Waldenfels in der chalcedonensischen Christologie grundgelegt sieht (vgl. das berühmte „unvermischt“ und „ungetrennt“ [DH 302]), ist insofern, in anderen Religionen „Spuren der Durchlässigkeit“ Gottes (84) zu finden, das eigene Selbstverständnis mit „diesem Je-Größeren“ Gottes (87) zu konfrontieren, ja überhaupt die „Gottesgeschichten“ der eigenen Tradition als „unabgeschlossen“ (89) zu begreifen. Daraus resultiert die These: „Radikale Selbst-Losigkeit, radikales Sich-Loslassen und Leben aus dem, was gerade darum das wahre Selbst ist, weil es nicht das kleine egoistische Selbst ist, stecken den Rahmen ab, in dem der Mensch im Ganz-Anderen seinen grundlosen Grund findet“ (90).

Auf diesem Hintergrund plädiert Waldenfels für das Konzept einer „wechselseitigen Inklusivität“ (vgl. 101), aber gegen die Überzeugung der (inzwischen schon fast „klassischen“) „pluralistischen Religionstheologie“. Viele der hier vorgelegten Argumente und Überlegungen sind eingängig und führen in der Sache auch wirklich weiter. Was offenbleibt, ist die Frage nach der Vermittlung konkurrierender Wahrheitsansprüche; an manchen Stellen des Buches entsteht der Eindruck, Differenzen zwischen verschiedenen

Religionen würden vorschnell in einem „Weg gemeinsamen Schweigens“ (108) oder im Modus einer bloßen „Einladung“ – und (angeblich) nicht als „Urteil über die anderen“ (118) – aufgelöst. Ganz im Sinn von Waldenfels selbst, der „Nivelierungen der Heilsverständnisse“ (84) als nicht zielführend ansieht, muss darauf geachtet werden, dass der Argumentationsmodus „negativer Theologie“ nicht zu einer faktischen Vereinheitlichung irreduzibler Pluralität führt.

Immsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ EDITH STEIN JAHRBUCH 1999, Bd. 5: *Das Christentum* – Zweiter Teil. Echter, Würzburg 1999. (448) Brosch.

Nachdem die vorhergehenden Ausgaben dem Judentum und dem Christentum (Erster Teil) gewidmet waren, beschäftigt sich dieses Jahrbuch, das im Auftrag des Teresianischen Karmel herausgegeben wird, mit zeitgemäßen Leitlinien des Christentums. Vor allem dient dazu die Auseinandersetzung mit Heiligen, insbesondere natürlich aus der Karmel-Tradition. Hildegard von Bingen widmen sich M. Plattig und Th. Ogger, Franz von Assisi A. Rotzetter und R. García-Mateo dem hl. Ignatius von Loyola. Der Einfluss der Teresa von Avila auf Edith Stein wird von K. Suzawa herausgearbeitet, während U. Dobhan den christlichen Kontext der Karmeliterin aus dem 16. Jahrhundert ausleuchtet. Die kleine Theresen wird von M. Jakel in ihrer Nacht-Erfahrung geschildert. In mehreren Beiträgen kommt Johannes vom Kreuz ins Spiel; er wird von D. Günter direkt thematisiert. R. Haas wagt mit Jakob Böhme den Sprung über die katholische Glaubensgemeinschaft hinaus, und D. Millet-Gérard widmet sich dem Christen Paul Claudel. Zwölf der insgesamt 32 Beiträge haben einen direkten Bezug zu Edith Stein (137–150, 297–306, 325–437), und hier reicht die Bandbreite von „Edith Stein und der Sport“ bis „Edith Stein in Italien“. Aber auch dabei gilt wie in manch anderer Wissenschaftsdisziplin, dass hinter skurril anmutenden Titeln eine recht substanzielle und Grundfragen betreffende Reflexion stattfinden kann.

Es handelt sich bei dieser umfangreichen Publikation um ein schönes Lesebuch, das wie ein Kaleidoskop vorwiegend durch das Leben und die Lehre heiliger Menschen das Wesen des Christentums aufleuchten lässt. Jedenfalls ist es nicht, wie der Titel nahelegen könnte, eine systematische Darstellung christlicher Glaubensinhalte. Die einzelnen Beiträge sprechen – abgesehen von denen zu Edith Stein – ganz verschiedene Themenbereiche ohne erkennbaren inneren Zu-

sammenhang an, die aber als Aufsätze für sich größtenteils wirklich lesenswert sind.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

■ VON BRÜCK MICHAEL, *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*. Verlag C.H. Beck, München 2002. (204) Geb. € 17,90 (D)/18,40 (A)/sFr 30,50.

Der Autor ist Professor für Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Yoga- und Zen-Lehrer in Indien und Japan, entscheidend beeinflusst durch den katholischen Priester und Zen-Lehrer Hugo M. Enomiya-Lasalle, in Indien geprägt durch den Benediktiner Bede Griffiths sowie durch den tibetischen Buddhismus des XIV. Dalai-Lama. Er wendet sich in seinem Buch, wegen eigener existenzieller Erfahrungen ein „persönliches“, einladend an Leser, „die alten Bilder der Religionen neu zu betrachten, und zwar auf dem Hintergrund der je eigenen ganz persönlichen Erfahrung von Leiden und Hoffnung“. Die eine Grundfrage, wie wir leben können, entfaltet er mit der Intention, der Ratlosigkeit und Angst zu widerstehen, in die drei Fragen wohl aller Religionen (9–16).

Warum müssen wir leiden? „Eine Antwort, klar formuliert in einem Satz, lässt sich nicht geben“ (19). Angesichts der Leiden auf der Ebene der Evolution, der gesellschaftlichen Beziehungen (von Menschen einander zugefügt) und auf der existenziellen Ebene (aus Vereinsamung, Leere und Sinnlosigkeit) lehrt das Leiden die Tugend der Geduld, zwingt zur Selbstbeschränkung, befreit zur Wahrnehmung, dass jedes Lebewesen als solches seinen Wert in sich hat, und entwickelt die Fähigkeit zu achtsamer Liebe. *Was dürfen wir hoffen?* Die Transformation der Welt von innen her im Durchbruch zu einem neuen Bewusstsein, das in den Religionen in verschiedenen Bildern und Metaphern beschrieben ist: „Die Spaltung in ein greifendes Subjekt und ein begriffenes Objekt verschwindet, und alle Wahrnehmung ist ein Fließen göttlicher Kraft“. Das Anhaften und Haben-Wollen der Welt hört auf (123–126). *Was sollen wir tun?* Die Bilder der Hoffnung in das Leben übersetzen als Leitbilder und Handlungsmuster: des Individuums in Meditation, Bildung und Ausbildung; der Gesellschaft und Politik gegen die Versachlichung des Menschen; der Globalität im Dienste des Überlebens und der Selbstfindung des Menschen. Unter den praktischen Möglichkeiten des Handelns schlägt der Autor zur „ganzheitlichen Bildung von meditativen, ästhetischen und intellektuellen Aspekten der einen Erziehung“ eine „kontemplative Akademie“ vor (194).

Der Autor versteht sich als Christ, der buddhistisch geprägt ist, ohne aufzuhören, Christ zu sein. Er steigt in einen tiefen Schacht ohne Treppen, dessen eine Wand das Christentum ist, die andere die buddhistische Übungspraxis: jeweils die eine Seite lassend, um die andere neu zu finden (16).

Der Abschnitt über das Hoffen dürfte sich an der „buddhistischen Wand“ bewegen. „Weder ein ferner und dem Menschen transzendenter Gott noch ein auf sich selbst gestellter Mensch ist der Urheber des neuen Bewusstseins, sondern die göttliche Kraft im Menschen, der Gottesgeist, Gott, der Mensch geworden ist. Damit erfüllt sich die göttlich-menschliche Einheit durch eine Transformation, in der das Gottesbewusstsein vollkommene Erfüllung des menschlichen Bewusstseins geworden ist. Die christliche Tradition hat dafür das Sprachbild des Gott-Menschen geprägt“ (126). Muss aber ein transzendenter Gott seinem Wesen nach ein ferner Gott sein? Bei Jesus von Nazaret ganz und gar nicht: Je radikaler die Transzendenz Gottes, desto radikaler und intimer seine Nähe als Abba-Vater. Ist die blutig ernste Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, wie es der Inhalt des Evangeliums ist, nur ein Sprachbild, nur ein Universale, aber nicht eines in concreto? Ist Spiritualität nur „bewusster Umgang mit dem eigenen Bewusstsein“ (10), also nicht im christlichen Sinn primär Leben aus dem Heiligen Geist Gottes (vgl. Röm 8,14)? Ist also „Transformieren“ nur als Abstrahieren oder doch als Reduzieren verstanden?

Der Abschnitt über das Tun dürfte sich eher an der „christlichen Wand“ bewegen. Ging es vorhin darum, dass „das begrenzte und abgrenzende Ich verschwindet“ (124), so geht es jetzt darum, zu erkennen, „dass wir alle Kinder und Geschöpfe Gottes sind“ (151) – im Freiwerden zur Liebe in der Polarität von Eigensein und Anderssein, im Begreifen des Anderen als Chance (148), also nicht im Aufgehen in einen Identitätsbrei. Ist die Überwindung nur einer „einseitigen Egozentriertheit“ (166) gemeint? Die Schwebe zwischen den „Wänden“ macht es schwierig, dem Autor gerecht zu werden.

Es stellt sich zuletzt die Frage, ob nicht die Anliegen des Autors auf dem genuin christlichen Weg gründlicher, tiefgreifender verwirklicht werden. Hoffnung richtet sich dann nicht nur auf das Weiterschieben des Bisherigen in noch so vielen und tiefen Transformationen des Bewusstseins, sondern auf das ganz und gar unableitbar freie Entgegenkommen des göttlichen Du, das nicht doch wieder nur ich selbst bin: in der Sendung des geliebten Sohnes und seines Heiligen Geistes zur Umwandlung der Herzen. Das Anderssein des Anderen, das nicht bedroht, sondern berei-