

Gander den Kontext der Lebenswelt „als Zusammenhang der vorgängigen wie aktuellen individuellen wie geschichtlich-gesellschaftlichen Verweisungsbezüge“ (50) eines Textes, dessen Interpretation allerdings keinen „Ursprungs- oder Letztsinn“ (46) voraussetzen kann. Der *zweite Teil* (77–166) setzt sich – auf der Basis von Descartes‘ Hermeneutik der Selbstvergewisserung – mit Husserls Phänomenologie der Lebenswelt auseinander; wie Gander in seiner Analyse herausarbeitet, „hat sich Husserl inmitten der Erfahrung der Krise seiner Zeit, die ihm durch die Gefahren des Naturalismus und Relativismus gezeichnet erscheint, diese cartesianische Gewissheit in der Konzeption einer transzendentalen Egologie vermittelt, die vom Ansatz des transzentalen Bewusstseins her die Frage nach dem menschlichen Sein in der Welt aufzuklären unternimmt“ (139).

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt schließlich im *dritten Teil* (167–357), in dem Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ als Antwort auf die Aporien der Bewusstseinsphilosophie Husserls herausgearbeitet wird; dieser Neuansatz besagt „die Verabschiedung der nach Heidegger phänomenologisch gesehen illusionären Vorgabe, mit Blick auf die Sinnkonstitution das gegebene Erlebnis reflexiv als Bewusstseinserlebnis im transzentalen Bewusstsein des eidetisch erschauten Ur-Ich letztbegründend auf- und ausweisen zu wollen“ (220). Heideggers Reflexion des Lebensweltlichen macht – gegenüber Husserl – deutlich, „dass Welt jetzt nicht mehr als Konstitutionsprodukt der Subjektivität aufgefasst wird, sondern als eine für den Menschen in seiner konstitutiven Offenheit für die Welt faktisch *unverfügbare Erschlossenheitsdimension*, in die er sich faktisch je schon versetzt findet“ (316). Der Ertrag dieser – auf den ersten Blick ziemlich subtil anmutenden – Reflexion lässt sich mit der These zum Ausdruck bringen: „Lebenswelt und Geschichte sind ... ebenso thematischer Horizont wie Möglichkeitsbedingung beziehungsweise Motivationsgrund der Selbstdeterminierung der Philosophie als phänomenologischer Hermeneutik der Faktizität“ (354).

Über den speziellen Bereich phänomenologischen Denkens hinaus gibt diese Studie wichtige Impulse zur Klärung hermeneutischer, ontologischer und geschichtsphilosophi-

scher Fragen und leistet somit (auch) einen Beitrag zur Aufarbeitung von Problemen, die der Theologie unweigerlich gestellt werden.
Salzburg Franz Gmainer-Pranzl

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 Religionstheologie“ 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 „inklusivistischen“ 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 chalcedonischen Christologie grundgelegt sieht (vgl. das berühmte „*unvermischt*“ und „*ungetrennt*“ [DH 302]), ist imstande, 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 „Nivellierungen der Heilsverständnisse“ (84) als nicht zielführend ansieht, muss darauf geachtet werden, dass der Argumentationsmodus „negativer Theologie“ nicht zu einer faktischen Vereinheitlichung irreduzibler Pluralität führt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

Erfahrung zumindest interessant erscheint. Die Stellenbeschreibung des Priesters dagegen kann kaum noch Plausibilitäten für sich beanspruchen. Selbst als sozialer Aktivist hat er mittlerweile Teil an der Identitätskrise der 68er Generation und läuft Gefahr, nur noch als vereinzelter Bürokrat einer überholten Institution und als routinierter Sakramentenspender für ein Fassadenchristentum wahrgenommen zu werden.

Angesichts dieser Situation ist es vielversprechend, sich nicht bloß in übertriebenen Erwartungen oder erlittenen Enttäuschungen, in hochtrabenden Anforderungsprofilen oder weinerlichen Zustandsbeschreibungen zu ergehen, sondern das amtliche Priestertum vom gelebten Glauben unserer geistlichen Vorbilder neu ins Visier zu nehmen. Der geweihte Amtsträger könnte so wieder mit einer bestimmten Form christlicher Nachfolge in Verbindung gebracht werden, wie der Titel aus 1Kor 2,16 anzeigt: „Wir haben Christi Sinn“. Wie schwierig die Durchführung eines solches Ansinnens ist, veranschaulicht der irreführende Untertitel „Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität“ in zweifacher Hinsicht. Zum einen geht es eigentlich um die priesterliche Existenz, die sich freilich aus einer Fülle an Formen christlicher Spiritualität speisen muss; der heute überstrapazierte Begriff der Spiritualität bezeichnet im langläufigen Sprachgebrauch kaum eine umfassende Existenzform und trägt in einem so heiklen Thema eher zur Verwirrung als zur Klärung und Fundierung bei. Zum anderen ist nur ein einziger der sieben Beiträge im strengen Sinn einem gewidmet, der für ein erneuertes Priesterverständnis Pate steht (nämlich Franz von Sales im einfühlensamen Artikel von F.J. Baur, 125–161).

Dennoch ist der Band insgesamt gelungen. K. Backhaus untersucht das paulinische Priesterbild und R. Marx die mariatische Grunddimension der priesterlichen Lebensform. K. Baumann stellt psychologische Überlegungen zu einer stabilen und offenen priesterlichen Identität an. P. Schallenberg gibt ignatianische Leitlinien für ein zukunftsträchtiges Priestertum, während E. Timmermann versucht, seinen Ordensvater Benedikt über das Proprium des Priesters zu befragen, dabei jedoch im zweiten Teil seines langen Aufsatzes sich in einem Zitatengeflecht zur benediktinischen Spiritualität zu verlieren droht. Eine echte Redimensio-

SPIRITUALITÄT

- Marx, Reinhard/Schallenger, Peter (Hg.): „Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität. Bonifatius, Paderborn 2002. (218) TB. Euro 15,40.

Christliche Existenz wird heute in bedrängender Weise nach ihrer Sinnhaftigkeit und Lebbarkeit befragt. Wenn dann gar der Glaube die ausschließliche Grundlage einer bestimmten Lebensform, alleiniges Fundament einer sozial abgrenzbaren Gruppe ist, fällt es besonders schwer, die damit gesetzten Verbindlichkeiten dem (post-)modernen Lebensgefühl und seiner Denkweise verständlich, geschweige denn einsichtig zu machen. Die Orden tun sich da noch leichter, weil sie zumindest rudimentär in/aus einem symbolisch-rituellen Kosmos leben, der das humane Existenzial aller Kulturen und Zeiten ansprechen kann und für die gegenwärtige Jagd nach Sinn und mystischer