

ner theologischen Anthropologie (Sünder und Ebenbild Gottes, Leib und Seele, Autonomie und *vita passiva*, Zeit und Ewigkeit), die in den Kontext der Soteriologie und Christologie eingegordnet werden. Gerade im Kontext der Rechtfertigungslehre schiebt der Verf. aber den Begriff der menschlichen Natur sehr schnell beiseite und gibt auch den theologischen Verwerfungen auf diesem Gebiet zu wenig Raum. Überhaupt wird den Lesern in Kapitel vier und fünf ein allzu schneller Parforceritt durch unterschiedliche Ansätze und fundamentale Elemente der theologischen Anthropologie präsentiert, die sicherlich der Kürze einer Einleitung geschuldet sind; trotzdem hätte der Verf. hier durchaus mehr orientierendes Basiswissen darbieten können. Da dem Verf. sehr an der Verständlichkeit und Kompatibilität liegt, hätte die Einführung auch durch kurze einführende Zusammenfassungen am Anfang der Kapitel und durch Fragen und Übungen am Ende noch didaktisch ansprechender gegliedert werden können. Inhaltlich aber lässt sich der theologischen Quintessenz des Verf. nichts hinzufügen. Demnach ist „nicht das Ideal des Menschen Gegenstand der theologischen Anthropologie, sondern die Wirklichkeit der Menschen und die Zukunft, die sich ihnen von Gott her eröffnet“ (149).

Berlin

Axel Bohmeyer

DIALOG

- ◆ Sonnemans, Heimo M.: *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit (Begegnung 14)*. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2005. (273) Ln. Euro 28,80 (D). ISBN 3-923946-71-6.

Kaum jemals war wohl der Dialog der Religionen so gefragt wie heute, und mit ihm seine theologische Klärung. *Heimo M. Sonnemans*, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, legt in diesem Band elf Beiträge vor, in denen er kennnisreich und differenziert Grundsatzfragen und konkrete Probleme des Dialogs der Religionen behandelt.

Der Verf. entwickelt seinen Ansatz zur Theologie der Religionen in der doppelten Perspektive von *Dialog* und *Identität*. „*Dialog*“ ist gefragt, ja notwendig, weil das (nach wie vor europäisch geprägte) Christentum von anderen Religionen lernen kann und muss. Das kann

auch heißen, „dass das Ungleichzeitige einer anderen Kultur und Religion unserer nachauflärerischen ‚Zeit‘ an vielen Stellen weit voraus ist, eventuell gerade deswegen, weil es sich dieser Zeit und seinem Geist da versperrt hat, wo dies richtig, notwendig und deshalb auch im theologischen Sinne wahr ist“ (71). Diese dialogische Haltung ist aber nur aus einer religiösen „Identität“ heraus tragfähig; „nur, wer sich dieser Ernsthaftigkeit seiner eigenen Religion gegenüber verpflichtet weiß und gleichzeitig die Ernsthaftigkeit der anderen Religionen gemäß deren eigenen Selbstverständnis vorbehaltlos würdigt, dürfte berechtigerweise am ‚Dialog der Religionen‘ teilnehmen“ (33). Gegenüber der Position der „Pluralistischen Theologie der Religionen“ macht der Verf. deutlich, dass der spezifische Wahrheitsanspruch einer Religion den interreligiösen Dialog nicht verhindert, sondern befördert; der Agnostizismus hingegen verlässt die Diskursebene der Religion: „An die Stelle des Dialogs der Religionen trät dann aber der Diskurs über die supponierte Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und die ganz und gar ‚ungöttliche Ohnmacht‘ des ‚Absoluten‘, sich in seiner Wahrheit kundzutun“ (59). Immer wieder zeigt der Verf. in seinen Überlegungen auf, inwiefern der christliche Bekenntnisanspruch Begegnung und Dialog zulässt: Zum einen versteht sich das christliche Gottesbild als „kenotischer Monotheismus“ (43); der Gott Jesu Christi erdrückt nicht Anders- und Nichtglaubende durch seine „Macht“, sondern wirbt um sie als Menschgewordener in seiner „Schwachheit“. Zum anderen begreift sich die Kirche als Weggemeinschaft: „Es geht nicht um einen kirchlichen Anspruch, einen Religionsanspruch im Bewusstsein von Überlegenheit, es geht vielmehr um das Zeugnis für eine geschenkte Wahrheit [...]“ (234). In personalen und dialogischen Kategorien entwickelt der Verf. auf der Basis des Zweiten Vatikanums seine – wenn man so will – „inklusivistische“ Position, für die er gute Gründe anführt. Nicht die Indifferenz, Beliebigkeit oder Verwechselbarkeit in Bezug auf die Religion, sondern die profiliertere, die menschliche Wahrheits- und Heilssuche ernst nehmende und an echten Beziehungen interessierte Glaubensüberzeugung wird den „Zeichen der Zeit“ gerecht, wie sich das etwa mit Blick auf das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes zeigt: „Als solcher teilt Gott sich selbst mit in Jesus Christus. Das bedeutet, dass

er sich nicht auf die gleiche Weise inkarnatorisch nochmals mitteilen kann [...]. Denn *vom Menschsein her* ist jede Person unwiederholbar, also einzig; und *von Gott her* bleibt nach einer wirklichen *Selbstmitteilung* eine weitere, gleiche ausgeschlossen“ (271).

Welche religionstheologische Position jemand auch vertreten mag, er/sie wird aus den vorliegenden fundamentaltheologischen Überlegungen vieles Bedenkenswerte mitnehmen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Chateaubriand, Francois-René: *Geist des Christentums. Oder Schönheiten der christlichen Religion.* Bearbeitet, hg. und mit einer Einl. versehen von Jörg Schenuit, Berlin 2004. (781) Geb. Euro 29,80 (D). ISBN 3-87554-401-3.

Es ist eine eigenartige, hochambivalente Erfahrung, den Neudruck eines Buches in die Hand zu nehmen, dessen Erstausgabe vor zweihundert Jahren (1802) ein Bestseller war, nicht zuletzt deswegen, weil der Autor den Lebensnerv seiner Zeit getroffen und dabei auch keineswegs auf die modische Attitüde einer geschickten Selbstinszenierung verzichtet hat. François-René Chateaubriand (1768–1848) bekannte sich als Katholik, „weil man als Franzose nichts anderes sein kann“ (XVII). Was er sich vorgenommen hatte, war nicht weniger als eine Gesamtdarstellung der christlichen Religion. Chateaubriand ist Traditionalist. Er macht kein Hehl daraus, seine Maßstäbe aus dem Ancien régime zu nehmen: „Anstatt der zarten Religion, deren sich die Schriftsteller aus der Zeit Ludwigs XIV. wie eines wohlgestimmten Instrumentes bedienten, um den Ton ihrer Beredsamkeit zu finden, brauchen die neueren Schriftsteller eine enge Philosophie, die alles teilt und aufs neue unterteilt, die Gefühle mit dem Kompaß misst, die Seele der Rechenkunst unterwirft und die Welt, mit Einschluß Gottes, zu einem vorübergehenden Abzug des Nichts herabsetzt.“ (482) Dennoch wirkt er in manchem ungewöhnlich modern. Seine kultur- und religionsgeschichtlichen Betrachtungen, sind, wie der Untertitel deutlich macht, dem ästhetischen Gesichtspunkt verpflichtet. Als gebildeter Verfasser steht er ganz auf der Höhe seiner Zeit.

Mit Recht bemerkt der Herausgeber in seiner gelungenen Einleitung (XVII–XXX),

dass Chateaubriand „sein Verhältnis zur überlieferten christlichen Dichtung und Kunst als eine Art Eros-Beziehung“ begreift (XXIV). Er argumentiert, indem er seine Erfahrungen ausbreitet. Offensichtliche Widersprüche seiner Argumentation kümmern ihn nicht. Was soll die kleinliche Beckmesserei eines logischen Syllogismus, wenn es um den Ausdruck eines Lebensgefühls geht. An M. de Fontanes schreibt er, die christliche Religion, gemacht „für das Elend und für die Bedürfnisse unseres Herzens“, sei „ihrem Wesen nach zärtlich und melancholisch“ (XXIV). Die Revolutionäre hätten die Tempel der christlichen Religion zu Kultstätten der Wahrheit umfunktioniert, „die kein Mensch kennt, und der Vernunft, die noch nie eine Träne getrocknet hat“ (XXVI). Frömmigkeit steht für ihn im Interesse der Schönheit (vgl. 182). Seine Anthropologie entwickelt er aus leidenschaftlichen Gefühlsausbrüchen: „Der Mensch selbst ist nichts als ein zerfallenes Gebäude, [...] Trümmer der Sünde und des Todes; seine Liebe lau, sein Glaube wankend, seine Hingabe beschränkt, seine Gefühle unklar, seine Gedanken unzulänglich, alles an ihm ist Ruine.“ (489) Das letzte Stichwort bildet die passende Überleitung zum nächsten Kapitel: „Malerische Wirkung der Ruinen“ (ebd.). „Die christliche Religion versteht er als ‚eine Art Leidenschaft‘.“ (285) So darf es nicht überraschen, dass er sie vornehmlich in einem Gestus sieht, wie ein Liebhaber seine Geliebte: „Religion des Friedens! Du hast nicht, wie andere Religionen, Gesetze des Hasses und der Zwietracht den Sterblichen gegeben, du hast sie bloß die Liebe und die Harmonie gelehrt.“ (385) Offensichtlichen historischen Problemen mit widersprüchlichen Phänomenen entzieht er sich durch eine platonische Unterscheidung: „Das Christentum ist vollkommen, die Menschen sind unvollkommen.“ (739) Seine Schilderung der Kreuzzüge (260) und sein Bild der Frau (vgl. 182f.) muten horrend an. So ist es keineswegs überraschend, dass ein zeitgenössischer Kritiker den „Geist des Christentums“ als ein „absurdes Werk“ bezeichnete. (742; vgl. die informative zeitgeschichtliche Verortung im Nachwort). Wirkt für den Leser / die Leserin heute vieles abstoßend, so ist dennoch die Einsicht überraschend, wie vieles an Chateaubriands Argumentationsstil hochmodern, nahezu postmodern wirkt und der latente Narzissmus der Selbstinszenierung nicht erst das Produkt des 21. Jahrhunderts ist. Gelegentlich finden sich in aphoristischer Form überraschende Ein-