

sions Zweifel an, ob „Monotheismus“ ein christlich-theologisch tauglicher Begriff sei, zumal wenn er wie bei Peterson unter der leitenden Kategorie der „Monarchie“ verhandelt (238–242) und ebenso einseitig um eines christlichen Begriffs von der Einheit Gottes willen zurückgewiesen werde (242–246). Im Anschluß an J. E. Kuhn plädiert E. gegen einen aufklärerisch-abstrakten und für einen „konkreten“ Monotheismus (246–252), der im Glaubens Israels und in der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft gründe (252–259): Die Monarchie des Vaters verbinde den von Jesus verkündigten Gott Israels mit dem trinitarischen Gott. Diese Klärung hat „Politisch-theologische Perspektiven“ (259–267) über Peterson hinaus und den eschatologischen Vorbehalt, schon jetzt auf einen Gott zu setzen, dessen Vollendung in der Welt noch aussteht (267–270).

„Gottes trinitarischer ‚Offenbarungseid‘ vor dem ‚Tribunal‘ menschlicher Klage und Anklage“ (271–295) ermöglicht es *Ottmar Fuchs*, einen gebetshermeneutischen Zugang zum Problem zu finden. In Klage und Anklage nehme nicht nur das Opfer sein letztes Recht auf Selbstachtung wahr, sondern erfahre auch die zweite göttliche Person die Verlassenheit im Leid (274–279). In solcher Idiomenkommunikation werde „das Problem der Theodizee nicht etwa entschärft, sondern buchstäblich ins ‚Unendliche‘ hinein entfesselt“ (281) – zumal wenn von einer „freiheits- und bewusstseinstheoretischen Distinktheit der Personen“ ohne Angst vor „Kleinlichkeit“ zu reden sei (283 [geht es nicht eher schlicht um die Tauglichkeit des bei Striet präzise gefaßten Begriffs?]). Klagetheologie dürfe nicht christologievergessen sein (285); sie müsse sogar vorsichtig nach einer „Entsöhnung“ des angesichts des Leidens „tatenlosen“ (gewaltsamen oder Gewalt duldenen) Gottes durch das (als Täter behandelte) Opfer Jesus fragen (284–289), um in einer „trinitarischen Ekklesiologie“ nicht praktisch und dogologisch unter das Niveau der soteriologischen Reflexion zu fallen (289–295).

Die Frage nach dem Monotheismus Israels treibt die Trinitätstheologie an, das Eigene nicht zu schwächen, sondern präziser darzustellen und so auch zu stärken. Daß punktuelle Einsprüche der vertretenen Positionen unvermeidlich sind, aber nicht in die recht schlichte Alternative von „Monotheismus versus Tritheismus“ (in Analogie zu Judentum versus Christentum) münden dürfen, lehren die hochkarätigen Referate. Es ist nicht mehr so, daß, wie Karl Rahner seinerzeit diagnostiziert hat, die Trinitätslehre in den übrigen Traktaten nicht mehr vorkomme, wenn sie einmal abgehandelt sei – im Gegenteil: Auf ihrem Terrain wird ausgetragen, was theologisch in Theorie und Praxis überhaupt relevant ist. Nebenbei bemerkt: H. U. von Balthasar dürfte daran nicht unschuldig sein.

P. HOFMANN

SONNEMANS, HEINO M., *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit* (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; 14). Bonn: Borengässer 2005. 273 S., ISBN 3-923946-71-6.

„Ein Dialog ereignet sich allerdings nicht zwischen den Religionen an sich, sondern zwischen Menschen, die in den Religionen leben, die daraus ihre Hoffnung schöpfen und einen Sinn erfahren.“ Die Wahrheitsfrage drängt sich auf. Auf je eigene Weise sprechen „alle Religionen von Wahrheit“. Dabei „kann die gekreuzigte Wahrheit nicht ausgeblendet werden. Darum gehört zum Dialog das Bekenntnis“ (5). Dazu legt der Bonner Lehrer (= S.) gesammelte Aufsätze vor. – Was ist Religion? Die Frage bleibt unbeantwortet, führt aber auf drei Felder des Austauschs: bzgl. Wirklichkeit (verständnis), Wirksamkeit und Wahrheit (anspruch). – Dialog zwischen Absolutheitsanspruch und Inter-Religiosität. Gegenüber der Faszination durch fremde Religionen (bedrückt von der eigenen Schuldgeschichte) ist daran zu erinnern, daß für Christen die Wahrheit „eine Person ist, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen“ (34 [Dialog u. Verkündigung]). Polytheismus garantiert mitnichten Toleranz und Gewaltfreiheit. Zur pluralistischen Religionstheorie (Hick, Panikkar [,der historische Name Christi nicht beschränkt auf den ebenso genannten historischen Jesus“ – 60], Knitter) gibt es „ein klares Nein“ (45), wird sie doch in ihrer hypothetischen Abstraktheit dem Ernst keiner der Religionen gerecht. – Die Friedensgebete der Religionen in Assisi. Kritiker sahen/sehen sie als Gefahr für den Glauben, und „Gefahren sind unlegbar“ (91). Vielleicht hätte man eher „Vertreter des Menschengeschlechts“ einladen sollen statt der Religionen (93 –

Seckler). S. erinnert daran, daß es 1986 „kein gemeinsames Gebet“ gab, sondern ein „Zusammensein, um zu beten“ (79 – an einem Montag, der für keine Religion als Feiertag gilt), und bedauert, daß man 2002 vorsichtig darauf verzichtete, an einem Ort zum Beten zusammenzukommen (99), sei das Gebet doch eine Gemeinsamkeit der Religionen, allerdings recht verstanden (multireligiöses Gebet ist von interreligiösem zu unterscheiden, zum fragwürdigen Text von Bangalore 1996: 105–109). – Christentum und Weltreligionen. S. skizziert (mit Ratzinger) drei Ausbrüche aus dem Mythos mit je eigenem „Absolutheitsanspruch“: Monismus, Monotheismus, Aufklärung. In der christlichen Sicht der anderen Religionen kommt es im 16. Jhd. zu einem Perspektivenwechsel (1713 korrigiert Clemen IX. [DH 2429] indirekt die Fulgentiusformel [DH 1351]). Der Aufsatz führt bis zum II. Vatikanischen Konzil (LG, NAe, DH). – Jesus in der Sicht der Weltreligionen: Judentum und Islam, Hinduismus und Buddhismus, mit einem Ausblick auf Verbindendes bei allen Differenzen. – Nach der „Außenansicht“ „Innen-Ansichten“ (165): Christologie vor dem Anspruch pluralistischer Religionstheologie und tiefenpsychologischer Erfahrungstheologie. L. Swidlers theozentrisch-jüdischer Christus wird vorgestellt und P. F. Knitters „Weg zu einer theozentrischen Christologie“. Hat dessen Weg aber nicht inzwischen über den Theozentrismus hinaus zu einem „Soteriozentrismus“ geführt? Drittens E. Drewermann, dem die Christen „zu wenig ägyptisch [sind], um wirklich christlich zu sein“ (176). – Viele Religionen – ein Ziel? „Es gibt nur ein Heil, einen Weg und einen Mittler. Daran hält das Konzil unumstößlich fest. Zugleich indes sind die Religionen keine Un-Wege. S. erwägt das Reich Gottes als gemeinsames Ziel der Wege und verweist schließlich auf den Gekreuzigten. Mit 1 Tim 2,3 f.: „Heil und Wahrheit gehören zusammen.“ Das müßte den pluralistischen Religionstheorien und ihrer fraglosen Heilsfixierung gegenüber wohl noch deutlicher gesagt werden, als es bisher auch in der Auseinandersetzung mit ihnen geschieht. – Jerusalem als Ziel von Pilgerschaft zum einen Gott. – Der Mensch als Pilger. Überlegungen zu einer Theologie des Weges, vom *homo viator* über die Nachfolge Jesu zur Weggemeinschaft des Volkes Gottes. Der Ausblick spricht wieder vom Weltgebetstag 2002 in Assisi. – Wege der Mystik – auch im Alltag. Mystik des Selbst, kosmische Mystik, Personalisierung zu einer Mystik der Begegnung, im Alltag. Hier erscheint K. Rahners viel zitiertes mißverständliches Wort (Schriften VII), erläutert jedoch durch seine Schilderung der Geisterfahrung (Schriften III 106 f.), die S. gegen K. Bergers Abstraktheits-Vorwurf auf Jesus zurückführt (253–256). – Den Abschluß des Buchs bildet ein Text zur Notwendigkeit der christlichen Rede zu und von Gott. Zeit-Zeichen: Gott. S. geht natürlich vom Verlust Gottes aus, seiner Fremdheit auch in der Theologie. Hier helfen keine Tricks: „Vermittlung der Gotteswahrheit geschieht im Modus des Zeugnisses“ (260). Im Gespräch besonders mit den betrüblichen Thesen des verstorbenen Wiener Theologen Falk Wagner plädiert S. für eine Vergewisserung der Gottes-Erfahrung im Denken. Wer und wie aber Gott ist, erfahren wir durch Jesus Christus. In ihm offenbart Gott sich als trinitarisch, als „beziehungs-weise einer“ (270). Und als Bild Gottes (Kol 1, 15) ist er zugleich Bild des Menschen (Joh 19, 5).

Gewünscht hätte sich der Rez. Angaben zur Ersterscheinung der Aufsätze (beiläufig erfährt man es für den zweiten 271, Anm. 28? [und wieder begegnet der falsche Casus in Appositionen: 38, 5; 41, 15; 59, 14; 77, 8; 120, 6 v.u.; 180, 19]). Dankenswert, daß sie jetzt versammelt sind: gebündelte Informationen und nötige Klarstellungen. J. SPLETT

THEOLOGIE DER ZUKUNFT. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 152 S., ISBN 3-534-18387-8.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts eine „Neue Theologie“ oder gar eine „Theologie der Zukunft“ zu entwerfen und engagiert zu verkünden, dazu gehört nicht nur Mut, sondern geradezu eine visionäre Kraft. Eugen Biser (= B.), dem wir diesen bewegendem Neuansatz verdanken, ist sich der besonderen Umstände unserer Zeit nicht nur bewußt; das neue Buch zur „Theologie der Zukunft“, das die Publikation der Texte einer erfolgreichen Fernsehserie mit Gesprächen zwischen B. und Richard Heinzmann enthält, macht die „Zeitdiagnose“ ganz ausdrücklich zur Grundlage einer theologischen Erneuerung. Zu Recht betont B., daß viele Philosophen und Theologen der Gegenwart