

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, NÄe, 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

zwar ausgezeichnete historische Forschungen betreiben, es dabei aber versäumen, das aktuelle Zeitgeschehen auf seine Ursachen, Tendenzen, Mängel und Chancen hin zu analysieren. Unsere gegenwärtige Situation, in die hinein das Wort der Neuen Theologie gesprochen wird, ist dabei nach B.s Diagnose immer noch von zwei Tendenzen bestimmt, die bereits von Nietzsche und Freud vorhergesehen wurden. In seinem Essay „Das Unbehagen in der Kultur“ hat Sigmund Freud bereits 1930 davon gesprochen, daß ein Zeitalter der sich Zug um Zug realisierenden Utopien angebrochen ist: Gegenwärtig können wir weltweit in Sekundenschnelle kommunizieren, sogar den Mond und die Planeten erreichen, und die Demokratisierung und Pazifizierung der Welt macht (trotz herber Rückschläge) unübersehbare und unvorhersehbare Fortschritte. Zugleich aber ist eine gegenläufige Tendenz bemerkbar, die sich bereits in Nietzsches Wahrnehmung des „Todes Gottes“ ankündigt: Mit der Erfahrung des Zusammenbruchs etablierter Sinnstrukturen und Werteordnungen geht eine resignative Grundstimmung einher, die sich nicht nur in Zukunftspessimismus, sondern vor allem in Gleichgültigkeit und Antriebslosigkeit äußert – und dies verstärkt auch bei jungen Menschen.

Seine Theologie der Zukunft konzipiert B. ausdrücklich als eine dialogische Antwort auf diese gegenläufigen Zeitendenzen. In einer Neuerschließung des Christentums, wie es sich in seinem Ursprung bei Jesus von Nazareth ereignet hat, sieht B. jene Kraft, die das menschliche Sein in der Gegenwart klären und einer hoffnungsvolleren Zukunft entgegenführen kann. Der kritische Ausgangsimpuls der Neuen Theologie richtet sich aber nicht nur auf die (außer-christlichen) Tendenzen unserer Zeit. Auch die bisherige Geschichte des Christentums und der Theologie selbst wird von B. einer schonungslosen ‚Tempelreinigung‘ unterzogen, die keineswegs davor zurückscheut, auch als sakrosankt erachtete Punkte wie etwa die Satisfaktionslehre, die Trennung der Konfessionen oder die Rechtfertigungslehre im Hinblick darauf zu überprüfen, ob sie dem ursprünglichen Geist des Evangeliums entsprechen oder nicht eher Fehlentwicklungen, Verkehrungen und Verhärtungen der christlichen Botschaft darstellen. Insbesondere der Dialogpartner Richard Heinzmann lenkt dabei das Gespräch immer wieder auf die tieferen Ursachen dieser geschichtlichen Hypothek: Seit seiner anfänglichen Verbreitung über den römischen Kulturkreis hat sich das Christentum in den Kategorien der antiken griechischen Philosophie artikuliert. Das griechische Denken hat die Tendenz zur Verberglichung, ein zyklisches, ungeschichtliches Zeitverständnis und ist vom Primat des Allgemeinen gegenüber dem Individuellen geprägt. Davon wurde nun die christliche Botschaft überlagert, die ja nicht den allgemeinen, zeitlosen Begriff vom Wesen des Seins und des Menschen zum Inhalt hat, sondern die (heils-)geschichtliche, einmalige Existenz des einzelnen Menschen.

Im Blick auf diese Ursprünge des Christentums entfaltet B. nun seine Theologie der Zukunft, indem er den Weg vom abstrakten, dogmatischen System zur konkreten Lebenswirklichkeit zurückgeht. Die Neue Theologie setzt keine Begriffe voraus, sie setzt vielmehr bei der Existenzanalyse an. Dies erfordert nicht nur eine Korrektur der bisherigen Aussagen der Anthropologie, sondern eine völlig neue Art der Fragestellung: B. geht es nicht mehr primär um das abstrakte Wesen des Menschen (also um die traditionelle Frage: „Was ist der Mensch?“), sondern um den „Ort“ des Menschen in seiner konkreten Geschichte, ganz gemäß der dialogischen Du-Frage des biblischen Gottes an den ersten Menschen: „Mensch, wo bist Du?“ Der Mensch ist davon bestimmt, daß er auf ein Ziel hin unterwegs ist, es aber auch verfehlen kann. Dieses hohe Ziel menschlicher Möglichkeiten, das „uneingelöste Versprechen“ des Mensch-Seins, sieht B. ausgehend von der christlichen Offenbarung im Erfahrungs-Zustand der Gotteskindschaft, wie sie im „Abba-Vater“-Ruf Jesu antizipiert worden ist. In der Gottesentdeckung Jesu spiegelt sich ein religiöses Grundverhältnis, das ganz von Vertrauen und Liebe her geprägt ist. Und hier sieht B. nun den Ort, wo die christliche Botschaft in die Mitte der menschlichen Existenz trifft: Als endliches Wesen ist der Mensch dem Tod ausgeliefert, und die „Schwester des Todes“ ist die Angst. Existenzbewältigung wird somit nur als Angstüberwindung möglich. Die im Christentum dem Menschen zugesagte bedingungslose Liebe des Vatergottes kann diese mit der menschlichen Existenz verbundene Grundangst heilen. In dieser „therapeutischen“ Dimension sieht B. das Unterscheidungskriterium des Christentums von den anderen Religionen. Die traditionelle Deutung des christlichen

Glaubens als moralische Religion wird dabei relativiert. Ausdrücklich distanziert B. sich und das Christentum von Vorstellungen eines den Menschen mit Geboten und Verboten überfordernden, rächenden und bestrafenden Gottes, vor dessen „Dunkelseite“ der Mensch sich stets fürchten müsse. Die Bedeutung Jesu als des größten Revolutionärs der Religionsgeschichte besteht nach B. darin, daß er die Vorstellung von der Ambivalenz eines gütigen und strafenden Gottes endgültig in die Eindeutigkeit der Liebe gewendet hat.

Von diesem existentiellen Zugang her kann B. nun die Grunddaten des christlichen Heilsglaubens neu erschließen. Allen voran setzt er die Auferstehung, seiner Auffassung nach das zu sehr vernachlässigte Zentralereignis des Christentums. Als Überwindung des Todes ist sie die Heilung der Existenzangst schlechthin. Die existentielle Bedeutung des Auferstehungsglaubens für jeden einzelnen Menschen in jeder geschichtlichen Situation kann B. einleuchtend machen, indem er – ganz paulinisch – das Innere jedes Menschen als den Ort der Auferstehung Christi bestimmt: Christus ist in das Herz der Gläubigen hinein auferstanden. Er lebt in der Innerlichkeit des Menschen fort als der „inwendige Lehrer“. Von daher gewinnt die Theologie der Zukunft eine dezidiert mythische Grundausrichtung.

Mit ihrem Programm einer Neuentdeckung des ursprünglichen Sinnes der christlichen Botschaft verfolgt die Theologie der Zukunft einen hohen Anspruch. Zweifels- ohne gelingt es B., mit bewundernswertem geistigem Weitblick und erfrischendem Optimismus, historische Fehlentwicklungen im Selbstverständnis des Christentums als solche aufzudecken und somit den Blick freizumachen auf die befreiende Ursprungswirklichkeit des Christentums selbst. Die Auseinandersetzung mit B.s Theologie kann entscheidend dazu beitragen, dass die christliche Botschaft ihren Ort und ihre lebensfördernde Bedeutung im Inneren der menschlichen Existenz (wieder-)erlangen kann. Freilich fordert B.s Neuansatz gerade in seinem universalen Anspruch auch zu kritischem Nachdenken heraus, was aber wiederum ein Ergebnis seiner befreienden Wirkung ist. In einer kritischen Würdigung könnte man an B. die Frage stellen, ob nicht etwa in seiner Existenzanalyse und der darauf aufbauenden Christentumsinterpretation die Dimension der Leiblichkeit menschlicher Existenz fehlt. Die an sich zu begrüßende Tendenz zur Verinnerlichung birgt offenkundig die Gefahr, die leiblichen Ursprungsvollzüge des Menschseins zu vergessen. Und gerade diese leiblichen Ursprungsvollzüge scheinen dem Rez. ein wesentliches Moment auch der ursprünglichen Wahrheit des Christentums zu sein, auf die sich jede theologische Neuentdeckung im Blick auf die Zukunft zu beziehen hat: Man denke nur an die Bedeutung von Phänomenen in den Quellen des Christentums wie z. B. Zeugung, leibliche Geburt, leibliches Kind-Sein, Essen, Sterben. Zwar nimmt B. Nietzsches Kritik an der Morallastigkeit des Christentums radikal ernst und wendet sie innerhalb der Theologie konstitutiv ins Positive; aber die damit zusammenhängende Neubewertung des Leiblichen bei Nietzsche greift er nicht auf. So könnte man an B.s Theologie die Anfrage stellen, ob neben der therapeutischen Angstüberwindung nicht auch die Leibwerdung oder gar Fleischwerdung der Liebe das bisher (in seiner ursprünglichen Bedeutung) unentdeckte Unterscheidungskriterium des Christlichen ist und wie sich beide Phänomene zueinander verhalten. Die „konservative“, ebenso dem Ursprung zugewandte „Erneuerung“ der christlichen Theologie in der Jacob-Böhme-Rezeption Franz von Baaders, in der die Angst als Durchgangsmoment der Leibwerdung gedeutet wird, könnte ein solcher Ansatz für eine zukünftige Diskussion mit der „Theologie der Zukunft“ sein.

M. THURNER

SCHNEIDER, MICHAEL, *Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst*. Eine theologische Standortbestimmung (Edition Cardo; Band 115). Köln: Koinonia-Oriens 2004. 214 S., ISBN 3-936835-03-9.

An- und Abstoß dieser Standortbestimmung bildet ein Beitrag von F. Mennekes: *Moderne Kunst in der Kirche*, in: Canisius, Pfingsten 2003, 9–13. Dessen Fazit in sieben Thesen: 1. Die Geschichte der christlichen Ikonographie als Illustration des Glaubens ist abgelaufen. 2. Nur die Leere kann dem Kunstwerk die Chance eröffnen, in den Raum hineinzuwirken. 3. Der Sinn neuer Kunst besteht in einer atmosphärischen Aufladung des sakralen Raums. 4. Neue Kunstwerke sollten nur zeitlich begrenzt Eingang in die