

(410) und liturgisch in ein dialogisches Geschehen überleiten (412) von Geschenk und verpflichtender hingebender Dankbarkeit (415), die in die ethische Praxis weiterführen soll (420). Die Prävalenz des göttlichen Handelns bleibt aber auch in der Eucharistie grundlegend als die Urgabe, wobei sich in der Person Jesu Christi die Bewegungsrichtungen des Gabegeschehens überkreuzen können (423).

All diese Überlegungen sind (auch durch zahlreiche Würdigungen interkonfessioneller Autoren) von hoher ökumenischer Relevanz (427). „Gegenüber“ und „Ineinander“ göttlichen und menschlichen Handelns werden in der Eucharistie zusammengeführt (433) und überschreiten in ihrer Verschränkung und durch die grundsätzliche Vorgeordnetheit göttlichen Handelns mit ihrem trinitarischen Bezug in der Fülle von „Mehrfachbesetzungen“ ein bloß „dialogisches Schema“ (441, 443, 445). Das innergöttliche Sichgeben erschließt sich christologisch auf den Menschen hin (446) und kehrt „in der Eucharistie priesterlich“ unter Einbeziehung des Menschen zurück (447, 451, 453). In diesem Gabegeschehen gehen Rechtfertigung und heiligende Erlösung ineinander über (454). So „gibt“ es in der Eucharistie ein Gegenüber wie auch ein Ineinander des göttlichen und menschlichen Tuns, das ekklesiologisch mit den Bildern von „Leib“ und „Braut“ veranschaulicht wird (461). – Die Vereinigung von „Gottes- und Nächstenliebe“ findet in „zwischenmenschlichen Gabebeziehungen“ (465) statt, um die Verheißung des Reiches Gottes umzusetzen (475). Gabe und Anerkennung gehen ineinander über in eine Freundschaftsethik, die sich bis hin zur Feindesliebe öffnet (476) in der Hoffnung, „dass der Feind aufhört, ein Feind zu sein“ (478). Die Reziprozitätserwartung eines bloßen Gabetauschs wird in einer Nachahmung göttlichen Gebens (485) auf eine dritte, höhere Ebene gehoben (483); mit Paul Ricoeur kann man deshalb von einer „Logik der Überfülle“ sprechen (486) – von einer „Ökonomie der Gabe“ im Übermaß (488, 491), welche selbst jenseits eines Gottesbewusstseins wirksam wird als Liebe zum Nächsten gerade auch der „geringsten Brüder“ (495). Jesus Christus gibt in diesem Gabegeschehen die Kraft als unsichtbarer Dritter (498) zum Bleiben in der Liebe (501). Alle Wechselseitigkeit von erster und zweiter menschlicher Gabe bleibt getragen von der „Einseitigkeit“ von Gottes Überfülle (512). Sie überwindet alle Schwierigkeiten mit der Gabe (512), indem sie schließlich die Höchstform der Caritas mit der Erfüllung der Gerechtigkeit zusammenführt (523).

In einer Schlussbetrachtung werden mit einer Zusammenschau „Gabe und der Heilige Geist“ in ihrer konstitutiven Verbindung meditiert (527) – ist doch der Heilige Geist „Gott selbst im Modus der Gabe“ (530), welche noch die antwortende Gabe des Empfängers durchdringt (531). Hier manifestieren sich Ursprung und Finalität des Gabemodells in der Theologie. Gabetheologie ist zutiefst „implizite Pneumatologie“ (533) mit einer trinitätstheologischen Verankerung. „Das Sich-Geben, in dem Gott sich seiner Welt gegenwärtig setzt, faltet das innertrinitarische Sich-Geben in Raum und Zeit aus“ (535) – in Schöpfungs- und Heilsökonomie (536) durch gebende Vermittlung des Geistes (539, 541). Die Verbindung von Gabe- und Geisttheologie überhöht die menschliche Grenze des Gabemodells (545).

Der Autorin ist es in umfassender Weise gelungen, unter Berücksichtigung des interdisziplinären Diskurses schwierige Probleme der Theologie in eine neue Sprache und Wirklichkeitssicht zu übersetzen und damit die hermeneutische Fruchtbarkeit des Gabemodells unter Beweis zu stellen. K. WOLF

RENZ, ANDREAS, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 286 S., ISBN 978-3-17-023425-3.

Rechtzeitig zum anstehenden 50-jährigen Jubiläum ihrer Promulgation unternimmt dieses Buch eine ausführliche Würdigung der Konzils Erklärung *Nostra aetate* (28. Oktober 1965). Wie es der Untertitel andeutet, spannt das Buch dazu einen weiten Bogen: Es bietet nicht nur eine ausführliche Kommentierung der gesamten Erklärung, sondern auch eine detaillierte Darstellung ihrer Vor- und Entstehungsgeschichte sowie eine eingehende Analyse ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, bis herauf zu den gegenwärtigen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs. Die Ausführungen gliedern

sich in vier Kapitel und werden eröffnet mit einem Vorwort aus der Feder von Roman Siebenrock, der durch „seine zahlreichen Studien zum Konzil und besonders zu *Nostra aetate*“, wie es in der Einleitung heißt, „das vorliegende Buch mit inspiriert“ hat (12).

Das erste Kap. rekapituliert in zwei größeren Abschnitten zunächst die entferntere und dann die nähere theologische Vorgeschichte der Konzilserklärung (13–91). Die Darstellung der entfernteren Vorgeschichte beginnt bei den Aussagen der Heiligen Schrift über Juden und Heiden, geht dann über zu den Äußerungen des kirchlichen Lehramts und der großen Theologen in Antike, Mittelalter und Neuzeit und endet bei den religionstheologischen Neuansätzen am Vorabend des II. Vatikanums (Otto Karrer SJ, Thomas Ohm OSB, Jean Daniélou SJ, Karl Rahner SJ, Yves Congar OP und Heinz Robert Schlette). Im Anschluss daran nimmt die nähere Vorgeschichte speziell die unmittelbaren Wegbereiter von *Nostra aetate* in den Blick und stellt diese steckbriefmäßig vor: die *Amici Israel*, Gertrud Luckner, Papst Johannes XXIII., Johannes Maria Oesterreicher, Augustin Bea SJ, Gregory Baum OSA, Jules Isaac und Abraham Joshua Heschel (beides Juden) für den Dialog mit dem Judentum; Louis Massignon, Jean-Muhammad Ben Abd-el-Jalil OFM, Youakim Moubarak, Georges Anawati OP und Robert Caspar WV für den Dialog mit dem Islam, sowie Jules Monchanin, Henri Le Saux OSB, Josef Neuner SJ, Raimon Panikkar, Henri de Lubac SJ, Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ und Heinrich Dumoulin SJ für den Dialog mit den ostasiatischen Religionen. Weil viele dieser unmittelbaren Wegbereiter die anderen Religionen aus jahrelanger eigener Erfahrung und wissenschaftlicher Forschung kannten, darf man Verf. zufolge „die aus diesen Erfahrungen und Erkenntnissen erwachsenen Texte keineswegs [als] weltfremd oder naïv“ betrachten, auch wenn es nachvollziehbar ist, „dass sich all jene mit den Aussagen der Konzilserklärung schwer taten, die diese Erfahrungen und Erkenntnisse noch nicht gemacht hatten“ (91).

Das zweite Kap. steht unter der Überschrift „Das Ereignis des Konzils“ (93–160) und stellt das Herzstück des Buches dar. Neben einer kurzen Hinführung zum pastoralen Grundanliegen des II. Vatikanums bietet es vor allem die aufregende, auf 30 Seiten geschickte zusammengefasste Textgeschichte von *Nostra aetate* und einen ebenso langen wie lesenswerten Kommentar zu den fünf Nummern der Erklärung, bevor grundsätzliche Überlegungen zum Verbindlichkeitscharakter des Dokuments das Kapitel abschließen. Die Ausführungen zur Textgeschichte bieten alle Textentwürfe im deutschen Wortlaut, die während der vier Sitzungsperioden diskutiert und immer wieder abgeändert wurden. Sie zeichnen so die wechselvolle Textentwicklung der Erklärung nach, die man kennen muss, um die „eigentlichen Aussageintentionen“ (12) des promulgierten Endtextes richtig zu verstehen. Die Darstellung macht außerdem deutlich, welche wichtige Rolle Augustin Bea SJ und Papst Paul VI. für das tatsächliche Zustandekommen der Erklärung spielten, wenngleich letzterer bei den Textdiskussionen auch immer wieder solche Änderungsvorschläge machte, „die auf eine klare Verwässerung des Textes über die Juden hinausliefen“ (107). Dies sei allerdings weniger der theologischen Einstellung Pauls VI. geschuldet gewesen als vielmehr der Ernstnahme seiner Vermittlerrolle zwischen Konzilsmehrheit und -minderheit; denn als Pontifex legte Montini größten Wert darauf, dass bei der Schlussabstimmung möglichst viele Konzilsväter den zu promulgierenden Endtext mittragen konnten.

Der Darstellung der textgeschichtlichen Entwicklung folgt dann die ausführliche Kommentierung der Erklärung. Verf. gelingt es, in komprimiertester Form einen ganzen Chor an Kommentatoren (allen voran Johannes Oesterreicher, Augustin Bea SJ und Roman Siebenrock) zu Wort kommen zu lassen und gerade so den auf den ersten Blick oft recht schlicht und unspektakulär wirkenden Text in seiner ganzen theologischen Tiefe und Tragweite zum Sprechen zu bringen. Zweifellos bewegt sich die Auslegung des Textes an der Obergrenze dessen, was aus katholischer Sicht zu sagen möglich ist. Weil der Gang des Kommentars hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, sei lediglich auf die ihn tragenden theologischen Grundgedanken hingewiesen: Mit Roman Siebenrock teilt Verf. die Ansicht, dass *Nostra aetate* „eine Theologie der Anerkennung anderer religiöser Traditionen“ impliziert (138). Dies wird damit begründet, dass die Konzilsväter nicht nur den Juden, sondern auch den Muslimen („die mit uns den einen Gott anbeten“, LG 16) und selbst den Anhängern des Hinduismus, des Buddhismus und

der Naturreligionen (deren Leben die „Wahrnehmung und Anerkenntnis [einer höchsten Gottheit oder verborgenen Macht] durchtränkt“, NA 2) zugestehen, qua Anhänger ihrer jeweiligen Tradition bereits in einer ganz realen – wenn auch rudimentären und anonymen – Beziehung zum Gott Jesu Christi zu stehen, so dass ihren eigenen Traditionen als solchen auch ein übernatürlicher Charakter zugestanden werden müsse. Wenn gleich sich die Konzilsväter selbst noch scheuten, den Heilswegcharakter der nicht-christlichen Traditionen deutlicher ins Wort zu fassen, so würde doch ihr Rückgriff auf die Lehre von den *logoi spermatikoi* in NA 2 eine solch positive Sicht der anderen Traditionen unausweichlich implizieren. Verf. zufolge geht das Konzil jedenfalls eindeutig „über die altkirchliche Tradition hinaus, wenn es Wahres und Gutes nicht nur in den menschlichen Individuen, sondern eben auch in den konkreten geschichtlichen Religionen mit ihren Riten annimmt und anerkennt (vgl. AG 9)“ (138), wie dies nachkonziliare lehramtliche Dokumente wie *Redemptoris missio* (1990) und *Dialog und Verkündigung* (1991) später noch deutlicher zum Ausdruck bringen werden (vgl. Kap. 3).

Im Rückgriff der Konzilsväter auf die Lehre von den *logoi spermatikoi* und ihrer Übertragung auf die Traditionen als solche erkennt der Autor aber noch eine weitere, für den interreligiösen Dialog bedeutungsvolle Konsequenz: Sie biete eine theologische Begründung dafür, weshalb die Kirche mit den anderen religiösen Traditionen nicht nur einen Dialog führen könne oder dürfe, sondern geradezu führen solle und müsse. Wenn nämlich die Strahlen jener Wahrheit, „die alle Menschen erleuchtet“, nicht von der Kirche, sondern von Christus bzw. dem Logos generiert werden, zugleich aber die Fülle Christi auch für die Kirche noch eschatologisch aussteht, dann verpflichtet der in NA 2 vertretene logo- bzw. christozentrische (und eben nicht ekklesiozentrische) Ansatz die Kirche zu einem ernsthaften interreligiösen Lernprozess: „Damit ist nicht gesagt, dass die katholische Kirche beim anderen nur das anerkennt, was mit dem Eigenen übereinstimmt, wohl aber, dass das Kriterium für das Wahre und Heilige in Jesus Christus gegeben ist“ (137). Das heißt, die Religionen haben „auch dem Christen etwas zu sagen, sie werden zu einem potentiellen Ort der theologischen Erkenntnis und spirituellen Erfahrung“ (138). Die Möglichkeit einer wechselseitigen Bereicherung, die über die einseitige Erfüllungstheorie des Konzils hinausgeht, sieht Verf. dann erstmals in *Dialog und Mission* (1984) lehramtlich anerkannt (vgl. 170–172).

Überlegungen zur hermeneutischen Einordnung von *Nostra aetate* in das Gesamt des Konzils schließen das zweite Kap. ab. Gegenüber allen Versuchen, den Verbindlichkeitscharakter des Dokuments dadurch herunterspielen zu wollen, indem man darauf hinweist, dass es sich bei *Nostra aetate* „nur“ um eine „Erklärung“ handle, hält Verf. zu Recht entgegen, dass man mit dieser Taktik zugleich auch die Autorität der sie theologisch begründenden und legitimierenden Konstitutionen (LG, GS, SC, DV) schwächen würde, da die Erklärungen des Konzils letztlich nichts anderes als die konkrete Anwendung der in den vier Konstitutionen grundgelegten theologischen Prinzipien auf Spezialfragen hin seien (157–160). Deshalb die wiederholte Warnung am Ende des Buches: „Wer NA zur Disposition stellt, setzt das Konzil als Ganzes aufs Spiel!“ (223). Dabei verhehlt der Autor nicht, dass seiner Ansicht nach vor allem die Ausführungen in NA 4 einen „Bruch des Konzils mit der kirchlichen Tradition“ darstellen. Doch dieser Bruch sei ein Bruch „mit der Tradition“ und „nicht mit der Schrift“, weil das Konzil zu einer „Wiederentdeckung der biblischen Israeltheologie und des universalen Heilswillens Gottes“ fand (127). Aus diesem Grund stelle *Nostra aetate* auch „eines der eindrucklichsten Beispiele für die tatsächliche *Reformfähigkeit* der Kirche“ dar (126).

Das dritte Kap. nimmt im Anschluss daran die 50-jährige Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Konzilserklärung in den Blick (161–208). Verf. analysiert dazu die wichtigsten lehramtlichen Verlautbarungen, die sowohl den Dialog und die Theologie der Religionen im Allgemeinen (*Dialog und Mission* [1984], *Redemptoris missio* [1990], *Dialog und Verkündigung* [1991], *Das Christentum und die Religionen* [1996], *Dominus Iesus* [2000]) als auch die Religionen im Besonderen betreffen. Mit Ausnahme der Erklärung *Dominus Iesus*, die an einigen Stellen „unnötig abgrenzend und abwertend, ja exklusivistisch kling[e]“ und sogar hinter die Aussagen des II. Vatikanums zurückfalle (176), stellt Verf. in den Dokumenten eine durchweg positive Aufnahme oder gar Fortschreibung der konziliaren Religionstheologie fest, die nun prinzipiell auch „eine stär-

kere Betonung der Pneumatologie und des trinitarischen Wirkens Gottes“ (175) erkennen lasse. In diesem Kontext macht der Autor dann den Vorschlag, in Anlehnung an *Redemptoris missio* 55, wo die Kirche als der „eigentliche Weg des Heils“ bezeichnet wird, „die anderen Religionen als außerordentliche Wege des Heils“ zu bezeichnen und zu verstehen, wengleich sie „nicht eigenständig neben dem eigentlichen Heilsweg verlaufen, sondern davon abhängig, relativ sind“ (174). Kein Geringerer als Johannes Paul II. habe jedenfalls in der genannten Enzyklika die Idee einer teilhabenden Mittler tätigkeit anderer an der einen Heilsmittlerschaft Jesu Christi ins Spiel gebracht (vgl. RM 5), und in *Dialog und Verkündigung* wird „den anderen Religionen erstmals sogar ‚eine providentielle Rolle innerhalb der göttlichen Heilsökonomie‘ (Nr. 17) zuerkannt“ (174).

Im Anschluss daran kommt Renz auch auf die wichtigsten Reden und Gesten der Päpste im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog zu sprechen: etwa auf die Ansprache Johannes Pauls II. vor dem Zentralrat der Juden in Deutschland im November 1980, wo er die Juden (erstmalig) als das „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ bezeichnete; oder auf seine Äußerung in Rom 1985, wo er vor Muslimen sagte: „Euer und unser Gott ist ein und derselbe und wir sind Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams.“ Ausdrücklich gewürdigt wird auch Papst Benedikt XVI. für seine Verdienste im interreligiösen Dialog, wengleich dieser „den Akzent eher auf das Unterscheidende“ (208) legte und durch manche ungeschickte Aktion vor allem den Dialog mit den Juden und Muslimen unnötig belastete (etwa durch die Neuformulierung der Karfreitagsgedächtnisfeier für den außerordentlichen Messritus, die Rückkehrverhandlungen mit dem Holocaust-Leugner Richard Williamson, den unpassenden Vergleich während der Regensburger Rede oder die kurzzeitige Eingliederung des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog in den Päpstlichen Rat für Kultur). Ausführungen zum Friedensgebet in Assisi, das Johannes Paul II. im Oktober 1986 als „absolutes Novum nicht nur in der Geschichte der katholischen Kirche, sondern in der gesamten Religionsgeschichte“ (205) initiierte und das in den Jahren 1993, 1999, 2002 und 2011 (25-jähriges Jubiläum unter Benedikt XVI.) in Assisi wiederholt wurde, beschließen das Kapitel.

In einem kurzen und letzten vierten Kap. benennt Renz noch einige anstehende Herausforderungen des interreligiösen Dialogs (209–220). In Bezug auf das Judentum sieht Verf. großen Reflexionsbedarf hinsichtlich der Frage, wie „Christozentrik einerseits und Israelverwiesenheit der Kirche und des christlichen Glaubens andererseits“ so miteinander in Beziehung gesetzt werden können, dass dies zur „Überwindung des traditionellen und immer noch vorherrschenden Verheißungs-Erfüllungsschemas [führt], das in der Geschichte des Volkes Israel und des ‚Alten‘ Testaments lediglich eine unvollständige Vorstufe göttlicher Selbstmitteilung sieht“ (212). In diesem Zusammenhang sei auch „die Rede von der Hinordnung Israels auf die Kirche zu hinterfragen“ (vgl. LG 16); denn „bezieht man sich auf das Bild von der Wurzel, dann ist die Kirche eher auf Israel hingeordnet“ (115). Verf. hält es jedenfalls für unumgänglich, die bleibende Israelbezogenheit der Kirche in einer künftigen Ekklesiologie auch zu den *notae ecclesiae* zu rechnen, da „[n]icht die Familienmetapher ‚Tochter – Mutter‘, sondern die Metapher ‚Geschwister‘ [...] das Verhältnis von Juden und Christen zutreffend“ kennzeichne (213). In Bezug auf den Islam macht Verf. die größte Herausforderung in der Klärung der Frage aus, „ob bzw. inwieweit Muhammad aus christlicher Sicht als Prophet und der Koran als Offenbarungsschrift anerkannt werden können“ (215), wozu er selbst die Richtung einer möglichen Lösung andeutet. Eine eher praktische Herausforderung erkennt Renz zudem im mangelnden Interesse unter muslimischen Theologen, „sich intensiver mit der Bibel und der christlichen Theologie beschäftigen“ zu wollen (215), aber auch in der theologischen Sprachunfähigkeit vieler Christinnen und Christen, die oft nicht imstande wären, ihren trinitarischen Glauben so ins Wort zu fassen, ohne dabei Zweifel am monotheistischen Bekenntnis zu wecken (vgl. 216). Überhaupt sieht der Autor die konkrete Umsetzung von *Nostra aetate* beim Lehramt und den Theologen „bislang besser rezipiert“ als im breiten Kirchenvolk (209). Was schließlich den Dialog mit dem Hinduismus und dem Buddhismus anbelangt, so sieht Renz angesichts der großen Beliebtheit östlicher Meditationsformen unter Christen im Westen (bis hin zur Ausbildung religiöser Doppelzugehörigkeiten) das größte Desiderat in „der Erarbeitung klarer Kriterien“, die deutlich machen, „inwieweit Elemente anderer Religionen in

die eigene religiöse Praxis aufgenommen werden können, ohne dabei die andere Tradition zu vereinnahmen oder die eigene zu verfälschen“ (217).

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung seiner wichtigsten Thesen und der Präsentation einer kleinen, allen Christinnen und Christen sehr ans Herz zu legenden „Tugendlehre des interreligiösen Dialogs“, die auf der Grundlage der vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit) und den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) konkrete Voraussetzungen und Haltungen für ein gelingendes interreligiöses Miteinander formuliert (221–226). Verf. ist damit ein eindruckliches Werk gelungen, das auf weniger als 230 Textseiten über alles Wichtige und Wissenswerte zu *Nostra aetate* kompetent und umfassend informiert. Davon zeugen auch das 20-seitige Literatur- und das doppelt so starke Endnotenverzeichnis; Personen- und Sachregister fehlen leider. Das Buch versprüht den offenen und weiten Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und lädt auf erfrischende Weise dazu ein, den vom Konzil angestoßenen Dialog mit den anderen Religionen mutig fortzusetzen, wengleich dabei – aus Respekt vor dem Selbstverständnis der anderen – „[k]onsens- und differenzhermeneutische Methoden“ künftig „einander ergänzen“ müssen (225). Dies alles geschieht in der freudigen Gewissheit, dass jede Öffnung gegenüber dem Nächsten – auch gegenüber dem andersgläubigen Nächsten – zugleich eine Öffnung gegenüber Gott und damit eine mögliche Bereicherung für den eigenen Glauben darstellt. A. LÖFFLER SJ

KESSLER, HANS, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 275 S., ISBN 978-3-7666-1755-2.

Das Thema dieses neuen Buches des emeritierten Frankfurter Systematikers Hans Kessler (= K.) gehört zu den wenigen „Kern“-Themen der Dogmatik, die noch immer eine erstaunlich große Zahl von Interessierten zu Vorträgen oder zur Lektüre einschlägiger Bücher anzieht. Von daher ist es sehr sinnvoll und hilfreich, dieses Thema immer von neuem im Blick auf jeweils aktuelle veränderte Fragestellungen aufzugreifen, es neu durchzubuchstabieren und so für „suchende, fragende, zweifelnde Zeitgenossen“ (11) verständlich darzulegen. Dabei sieht K. zu Recht, dass es heute vor allem darum geht, die traditionellen Glaubensaussagen glaubwürdig vor einer Vernunft zu rechtfertigen, die z. B. von den Erkenntnissen einer analytischen Bewusstseinsphilosophie, der naturwissenschaftlich-medizinischen Hirnforschung und den empirischen Untersuchungen von Nahtoderfahrungen u. Ä. beeinflusst ist. In wohlthuender erkenntnistheoretischer Selbstbescheidung betont K. durchgehend, dass es ihm in keiner Weise darum geht, angesichts der schwierigen Fragen, die von dorthin an die eschatologische Hoffnung der Christen gestellt werden, diese Hoffnung rational schlüssig „beweisen“ zu wollen (was vom Inhalt wie vom Vollzug des Glaubens her schlechterdings unmöglich ist). Wohl aber beansprucht er, stichhaltige Gründe dafür anführen zu können, dass die christliche Hoffnung auf ein neues, von Gott geschenktes Leben nach dem Tod keineswegs unvernünftig oder vernunftwidrig sei, dass sie vielmehr auch von kritischen Zeitgenossen als ernst zu nehmende Alternative zur mehr und mehr dominierenden naturalistisch-materialistischen Sicht des Menschen und seiner Welt anerkannt werden kann. Diesem Anspruch wird K. durchgehend und auf sehr überzeugende Weise gerecht.

Das Buch gliedert sich in sechs Kap.: Es beginnt – methodisch stringent – mit der Darstellung und kritischen Erörterung von vier „allgemein-menschlichen Grunderfahrungen“, die – unabhängig von jeder religiösen Grundeinstellung – als Hinweise auf eine „transzendente Dimension“ unserer Wirklichkeit, auch über die Todesgrenze hinaus, gelten können (19–43): die Erfahrung radikaler Endlichkeit, die Sinnfrage angesichts des Todes, der Tod eines geliebten Menschen und das auf Erden nicht wiedergutmachende Unrecht. Den Ausführungen in diesem Kap. kann ich gut zustimmen. Aber an einigen Stellen scheint mir die negative Wertung einer Weltsicht, die nicht an eine letzte Erfüllung und Sinngebung über den Tod hinaus glauben mag, doch allzu sehr von unserer eigenen, religiös geprägten Weltsicht bestimmt zu sein. Denn viele Vertreter dieser weltanschaulichen Option erfahren, deuten und leben ihr Leben keineswegs als „eitel und sinnlos, absurd“ (23; ähnlich 24, 30). Auch führt ihr Leben angesichts des