

christlichen Wahrheit entgegenstellen, so mit Bezug auf den Hindu-Gläubigen, der sich nicht vorstellen kann, »daß sich Gott ausschließlich in Gestalt einer Person zu erkennen gegeben hat«, oder im Hinblick auf den Buddhismus, dessen Eschatologie auf das Erlöschen des leidvollen Daseins und der Existenz des einzelnen ausgerichtet ist. An der Darstellung der Fremdreigionen, die nicht nur auf allgemeine Information, sondern auch auf einfühlsames Verstehen zielt, wird aber auch das in einem wahren Dialog gelegene Moment des den eigenen Glauben Belahenden, des Anregenden und Belebenden deutlich. So können die kosmischen Ausmaße des hinduistischen Denkens den Blick des Christen für das allumfassende Geheimnis der Präexistenz Christi und seines alles durchdringenden perleroma schärfen, wie auch die Begegnung mit dem Buddhismus und seinen Dimensionen der Weisheit, der Tiefe und der Erleuchtung den Christen zur gläubigen Versenkung in das eigene Heilsgewheimnis anleiten kann. Ähnliches gilt von den ethischen Werten des Taoismus, die einer christlichen Tugendlehre nicht gänzlich fremd sind, oder vom islamischen Sufismus mit seiner kontemplativen Schau der Einheit der Seele mit ihrem göttlichen Ursprung.

Andererseits gerät der Aufweis solcher formaler Gleichklänge nie in die Gefahr einer systematischen Vermischung der Inhalte im interreligiösen Dialog. Es wird so nicht verschwiegen (was selten zu hören ist), daß dieser Dialog unter dem Einfluß bestimmter geschichtlicher Faktoren sogar schwieriger geworden ist. Dies trifft mit Bezug auf die östlichen Religionen insofern zu, als unter reformerischer Übernahme der Deutung Jesu als eines avatars (Manifestation des göttlichen Brahman) die christologische Botschaft gleichsam schon »vorbesetzt« ist. Der missionarisch ausgerichtete Islam aber vereinnahmt Jesus unter die Vorläufer der in Mohammed vollendeten Offenbarung, in der das Christliche insgesamt integriert ist.

Deshalb zeigt der Verfasser in den am Ende des Werkes stehenden »Leitlinien für eine Theologie der Religionen« nüchtern auch die Grenzen des Dialogs auf, in dem es nicht um die Auffindung eines gemeinsamen Nenners in allen Religionen geht (der selbst in der Mystik nicht zu finden ist), noch um ihre gedankliche Einigung in einer »letzten transzendentalen Wirklichkeit«, sondern nur um einen »hermeneutischen Brückenschlag« zum Verstehen des anderen in seiner ganzen Tiefe mit dem letzten Ziel der Vertiefung der Erkenntnis des eigenen Glaubens.

Dem inhaltsreichen, eine Fülle von Sachkenntnissen ausbreitenden und zugleich in subtilen Dif-

ferenzierungen vorgehenden Werk (die in einer Besprechung nicht angemessen wiedergegeben werden können) ist eine hohe Bedeutung für Lehre und Forschung zuzuerkennen. Es mögen bei einzelnen Interpretationen des religionswissenschaftlichen Details gewisse Fragen kommen, die jedoch keine grundsätzlichen Einwände beinhalten.

Leo Scheffczyk, München

Franz, Albert (Hrsg.): *Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedenstreffen von Sant' Egidio (Fundamente Europas 2)*, Trier: Paulinus Verlag 1996, 232 S., ISBN 3-7902-0095-6, DM 28,00.

Papst Johannes Paul II. hatte im Jahre 1986 Vertreter aller Weltreligionen zu einem vielbeachteten Friedensgebetstag nach Assisi eingeladen. Dem päpstlichen Wunsche zufolge sollte dieser Weltfriedensgebetstag allerdings kein spektakuläres Einzelereignis bleiben; in dem gemeinsamen Bemühen um jene »transzendente« Dimension wahren Friedens, die der menschlichen Verfügungs-gewalt entzogen und Gott allein anheimgestellt bleibt, war das »Ereignis von Assisi« vielmehr von Anfang an auf eine Fortsetzung hin angelegt. In besonderer Weise nahm dabei die katholische Gemeinschaft Sant' Egidio (aus Rom-Trastevere) das besagte Anliegen auf: Alljährlich organisiert sie seit 1987 in verschiedenen europäischen Städten mit großem Erfolg *Internationale Friedenstreffen*. Trotz des expliziten Bezuges auf Assisi bleibt allerdings anzumerken, daß diese Treffen – anders als der Weltfriedensgebetstag des Jahres 1986 selbst – keine ausschließlichen Gebetstreffen darstellen: Verschiedenen Gebetsangeboten korrespondieren Einzelvorträge und Dialog-Veranstaltungen interkonfessioneller oder interreligiöser Prägung; Kontakte mit hochrangigen Politikern (Michail Gorbatschow, Robert G. Mugabe, Mario Soares) verleihen den religiös motivierten Friedenstreffen jenseits einfacher Gebetsbitten überdies eine geradezu diplomatische Note. Unter humanitärem Aspekt ist ein solcher Einsatz der *Weltreligionen für den Frieden* sicher verdienstlich, doch birgt er – zumal unter theologischen Prämissen – etliche Risiken: In seiner Eigenschaft als Widerschein des »Reiches Gottes« ist der Friede Jesu Christi mehr als ein innerweltlicher Zustand, den die bloße Abwesenheit von Krieg charakterisiert. Gottes heilmachendes *Friedens-Geschenk* überbietet die Möglichkeiten eines säkularen *Verhandlungs-Friedens*. Hier waren und bleiben die Organisatoren gefordert, die »transzendente« Dimension des Friedens und den

spirituellen Charakter der *Internationalen Friedentreffen von Sant' Egidio* gleichermaßen nachdrücklich ins Zentrum zu rücken.

Vorliegende Publikation legt in deutschsprachiger Übersetzung eine Auswahl von insgesamt 22 Reden vor, die in den Jahren 1989 bis 1995 – hauptsächlich jedoch 1993 – während der Internationalen Friedentreffen gehalten wurden. Dem instruktiven Grußwort Edward Kardinal Cassidy – Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen – folgen dabei einleitende Worte des Herausgebers und eine aufschlußreiche Kurzcharakteristik der Gemeinschaft Sant' Egidio, ehe – unter sechs systematische Aspekte gegliedert – die Texte der Reden zum Abdruck kommen. Ein Autorenverzeichnis beschließt die mit informativen Fotografien bestückte Edition. Unter der Überschrift *Im Geist von Assisi* verweisen die drei ersten Beiträge von Andrea Riccardi, dem Gründer der Gemeinschaft Sant' Egidio, Alberto Quattrucci und Hanns Kerner klar auf das zugrunde liegende Verständnismodell der Internationalen Friedentreffen: Ausgehend vom Weltfriedensgebetstag des Jahres 1986 sollte die spezifische Verantwortung der Weltreligionen für den Frieden bewußt gemacht und umgesetzt werden; anders als in Assisi freilich tritt das spirituelle Anliegen des damaligen *Friedensgebetstages* zugunsten politisch-sozial orientierter *Friedentreffen* zurück. So verwundert es auch nicht, wenn die Mailänder Versammlung des Jahres 1993 eine Erklärung über den Zusammenhang von interreligiösem Dialog und Weltfrieden abgibt. Konsequenterweise ergeben sich deshalb auch gewisse Unterschiede zur Konzeption und Durchführung des Gebetstags von Assisi 1986. Nichtsdestoweniger vermeiden die Gebetsangebote bei aller demonstrierten Einmütigkeit der Religionen im Hinblick auf die Bedeutung des Friedens – ganz im Geist von Assisi – jeden Anschein des Synkretismus: »In einem Gottesdienst beten die Christen verschiedener Konfessionen für den Frieden. Gleichzeitig wissen wir, daß auch die Gebete um Frieden bei den anderen Religionen jeweils in ihrer eigenen Tradition zum Himmel steigen. Hier geschieht kein Religionsmix, und das ist bedeutsam.« (S. 51) Nur in diesem Bewußtsein vermögen die *Religionen ihre friedensstiftende Kraft* (S. 52–90) zu entfalten, wie in fünf weiteren Beiträgen (Carlo Maria Martini; Zakka I. Iwas; Mohammed Habib Belkodja; Israel Meir Lau; Andrea Riccardi) aus christlicher, islamischer und jüdischer Perspektive dargelegt wird. »Es gilt die Herzen der Menschen zu versöhnen. Das ist die Aufgabe der Religionen.« (S. 89) Das Trendende wird keineswegs verleugnet: Christen berufen sich auf Jesus Christus, Mus-

lime auf Allah und Juden auf den Gott des Exodus. Insofern ist es bedauerlich, wenn – möglicherweise aufgrund der Übersetzung – in den Beiträgen häufig recht undifferenziert von »Gott« die Rede ist und somit dem Mißverständnis Vorschub geleistet wird, es handle sich hier um identische Gottesvorstellungen.

Entgegen dem »Geiste von Assisi« ist in mehreren Beiträgen die Tendenz zu bemerken, Religion (und Religionen) ihres charakteristischen Gottesbezuges zu berauben. Der Blick ist so sehr den Problemen dieser Welt zugewandt, daß darüber die »transzendente« Dimension des Friedens aus dem Blick gerät. Wenn etwa mit Michail Gorbatschow, Robert G. Mugabe und Mario Soares in dem Abschnitt *Stimmen aus der Politik* (S. 91–132) namhafte Staatsmänner aus mehreren Kontinenten zu Wort kommen, so würdigen diese zwar ausdrücklich friedensstiftende Anstrengungen aller Religionen; spezifisch religiöse Inhalte freilich erscheinen gekappt, religiöse Anliegen auf sozialkaritativ tätigen Humanismus reduziert. Dies gibt ebenso zu denken wie Ausführungen von Vertretern verschiedener Konfessionen bzw. Religionen, die durch den *Krieg auf dem Balkan* (S. 135–151) unmittelbar betroffen sind (Vinko Pulji; Jacob Selimoskj; Laurentije Trifunovic). Spürbar wird, wie tief trotz allen Bemühens die aufgeworfenen Gräben der Feindschaft sind. Und spätestens hier scheint evident: Friede ist nicht von Menschen machbar. Leider reflektieren die genannten Beiträge kaum auf diesen Sachverhalt.

Weniger dramatisch, aber ebenso bedeutsam ist die Frage nach dem sozialen Frieden, welche unter der allgemeineren Überschrift *Die Religionen in der Gesellschaft von heute* (S. 155–203) verhandelt wird. Fünf Beiträge (Ignatz Bubis; Knud Wumpelmann; Shoten Mineghisi; Pietro Rossano; Carlo Maria Martini – Arrigo Levi) erörtern vor allem Aspekte der Solidarität, der sozialen Verantwortung der Gläubigen und des Schutzes religiöser Minderheiten als Voraussetzung für die Erhaltung des sozialen Friedens. Auch hier hätten theologische Begründungen für die von den Gläubigen eingeforderte Solidarität zu einem vertieften Verständnis führen können, welche noch jenseits humanitärer Selbstverständlichkeiten verantwortbar wäre. Einzig der Beitrag des Zen-Buddhisten Shoten Mineghisi *Der Dialog der Religionen und die Erwartungen der Welt* fällt thematisch etwas aus dem Rahmen. Er beschäftigt sich mit dem interreligiösen Dialog und kommt hier zu sehr weitreichenden Ergebnissen, denen man als Christ so schwerlich zustimmen könnte. »Warum also kann ich an dem Gottesdienst einer anderen Religion teilneh-

men? Ich habe so geantwortet: Jener, an den sich unser Glaube richtet, ist allgegenwärtig, universal und offen. Jede Form unseres Gebets kann erhört werden.« (S. 178) Eine so weitgehende Relativierung der Unterschiede setzt wohl das Fehlen einer personalen Gottesvorstellung voraus. Hier ist der interreligiöse Dialog gefordert, in dem ja nicht nur das Gemeinsame, sondern auch das Trennende zur Sprache kommen muß.

Der letzte Abschnitt schließlich handelt von einem für die Christen besonders schmerzlichen Thema: dem innerkirchlichen Frieden. Die Herstellung kirchlicher Einheit als Zeichen des einen Leibes Christes ist – auch im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft – ein drängendes Anliegen. Drei Beiträge (Eugene L. Brand; Serafim

Joantã; Marco Gnavi) wurden als *Stimmen der Ökumene* (S. 207–230) in diesen Band aufgenommen. Bedeutung und Schwierigkeit besagten Unterfangens mag ein Zitat aus dem Beitrag von Marco Gnavi veranschaulichen: »Da der Ökumenismus die größte Realität des 20. Jahrhunderts ist, ist er im Grunde nichts anderes als die Suche nach dem heiligen Gral.« (S. 221)

Auch wenn diese Publikation als Sammelband naturgemäß keine allzu einläßliche Beschäftigung mit den einzelnen Themen gestattet und eine tiefere theologische Durchdringung nicht nur des Friedensbegriffes wünschenswert wäre, so gestaltet sich die Lektüre vorliegenden Bandes ob der bunten Vielfalt und des beschriebenen Aspektenreichtums durchaus informativ und spannend. *Gerda Riedl*

Philosophie

Seifert, Josef: Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (= Philosophie und Realistische Phänomenologie, Bd. IV), Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, 715 S., ISBN 3-8253-03683, DM 158,00.

Emmerich Coreth erwähnt in seiner »Metaphysik«, dem lange Zeit maßgeblichen Lehrbuch für Theologen, den hl. Anselm von Canterbury mit keinem Wort. Und auch in dem neuesten Lehrbuch »Die philosophische Frage nach Gott« (AMATECA Bd. II, Paderborn 1995) handelt Norbert Fischer auf nur wenigen Seiten über das ontologische Argument des Denkers aus dem Mittelalter (S. 189–192).

Josef Seifert, der Rektor der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, legt nun – nach vielen Voruntersuchungen – eine Neubegründung des ontologischen Argumentes Anselms vor, indem er nachweisen kann, daß das »id quod nihil maius cogitari posse« aus dem »Proslogion« eine Wesensdefinition Gottes ist.

Gegenüber Anselm ist oft eingewendet worden, sein »Beweis« sei eine *Petito principii* oder er sei gar schlichtweg unlogisch. Andere haben ihm vorgeworfen, er »springe« von der logischen Ebene in die »reale« Ebene; er folgere aus einem »Begriff« auf die »Wirklichkeit«. S. kann diese und ähnliche Einwände entkräften und durchschreitet mit seinen breiten Ausführungen die Philosophiegeschichte seit Thomas von Aquin, dem ersten Kritiker Anselms, bis hin in die neuere Zeit.

Worum geht es? »In Gott fallen eidetische und reale Notwendigkeit zusammen. Ja gerade dieses Zusammenfallen realer und eidetischer Notwendigkeiten macht die einzigartige Besonderheit der notwendigen göttlichen Wesenheit aus« (538).

Zwischen dem Wesen Gottes und dessen Existenz kann nicht unterschieden werden. S. kann sich in diesem Zusammenhang auf sein fundamentales Werk »Sein und Wesen« (Heidelberg 1996) berufen. In Gott fällt Wesen und Existenz zusammen. Die reale Existenz gehört bei Gott, und nur bei Gott, zum Wesen. Bei allen anderen Wesenheiten ist Existenz und Wesen zu trennen.

Wenn Gott im Gegensatz zum endlichen Seienden wirklich vollkommen ist, dann kann er nicht nichtsein. Anselms Argument beruht somit nicht etwa auf einem bloßen »Begriff« oder auf einer subjektiven Idee, sondern auf einer Wesens- und Seinsnotwendigkeit, die jeder Mensch erkennen und einsehen kann.

S. ist im Gegensatz zur üblichen Bezeichnung durch die Tradition als »Beweis« zurückhaltend und betont, Anselm habe eine »Einsicht in das irreduzible göttliche Wesen« (591) geleistet.

In subtilen Analysen weist S. nach, daß jede Metaphysik eine personalistische sein muß: »Personalität und sittliche Vollkommenheit also sind das Herz des Seins und der Wesenskern der göttlichen Vollkommenheit. Und weil Gott nur deshalb Gott ist, weil er unendlich wertvoll ist, und weil reale Existenz untrennbar von der sublimsten Vollkommenheit ist, deshalb existiert Gott notwendig« (564).

S. kann in diesem Werk nur andeuten, daß »... das gesamte Christentum auf einer personalistischen Metaphysik ...« basiert (547, mit Anm. 481, wo die wichtigsten Fakten aufgezählt sind). Aber an dieser Stelle zeigt sich der Wert des Werkes »Gott als Gottesbeweis«.

Das Buch ist ein zeitloses, klassisches Werk, weil über die höchste Frage der Philosophie – die