

Maria, ohne Sünde empfangen, gibt die Kraft, in der oft trüben Situation unserer Gegenwart durchzuhalten« (148). Dabei legt er mit Scheffczyk »den Finger nicht zuletzt auf einen sensiblen Nerv, der vielen Einzelproblemen zugrunde liegt: das Verhältnis von Kirche und Welt. Aufgrund der Erbsünde finden wir in der real existierenden Schöpfung ein Übergewicht des Bösen. Diese von der Heiligen Schrift deutlich gesehene Tatsache wurde in der Nachkonzilszeit weithin beiseite geschoben von einer optimistischen Anpassungsstrategie. Vergessen wurde die Mahnung des Konzils, »dass die Öffnung zur Welt keine Anpassung an sie werden dürfe.« (150f). So mag der Blick auf Maria die Krise in ihren Ursachen erkennen und überwinden helfen, denn Mariens »wurzelhafte und unverlierbare ›Sündenlosigkeit und Heiligkeit‹ strahlen aus ›sowohl aus dem Urgrund wie von der Spitze der Kirche auf die ganze Gemeinde der Erlösten.« (153).

In einem den Band abschließenden »Vademecum« (154–159) bietet Vf. Hinweise auf die wichtigste Literatur von und über Leo Cardinal Scheffczyk.

Manfred Hauke ist mit diesem Bändchen nicht nur ein gut verständlicher Einblick in das theologische Denken Cardinal Scheffczyks gelungen, sondern zugleich eine Einführung in die Zusammenhänge katholischer Glaubenswelt. Ihm kann nur eine weite Verbreitung gewünscht werden.

Michael Kreuzer, Augsburg

Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 862 S. Kt., EUR 49,95. ISBN 3-579-05325-6. 2. korrr. Auflage.

Durch »die multikulturelle und multireligiöse Situation« sieht sich Vf., Professor für evangelische Dogmatik und Religionsphilosophie in Marburg, herausgefordert »zur Reflexion des eigenen Standorts und zum Versuch einer Verhältnisbestimmung« von Christentum und nichtchristlichen Religionen. Die Fülle des Materials erschien ihm, wie er im Vorwort vermerkt, mitunter zu groß und die methodologische Problematik zu schwierig. Die Öffnung der christlichen Dogmatik gegenüber »interreligiösen Perspektiven« erfolgt nach der folgenden Strukturierung: Zunächst entfaltet Vf., dem Aufbau der traditionellen dogmatischen Loci folgend, die von ihm selber und anderen vertretenen Positionen. In dem ausführlichen »Vorklärungen« benannten Abschnitt macht Vf. deutlich, in welcher Weise er die nichtchristlichen Religionen in der

Entfaltung seiner Dogmatik fruchtbar werden lassen möchte. Dabei grenzt er sich ab gegenüber früheren rein religionsgeschichtlichen Vergleichen, übergreifenden Abstrakten einer »Welteinheitsreligion« und »pluralitätskonformer Apologetik«. Welches ist die Zielsetzung dieser »evangelischen Dogmatik im Kontext nichtchristlicher Religionen«? Gefordert ist eine »ökumenische Dogmatik«, deren Weiterentwicklung in diesem Kontext zu erfolgen hat. In ihm soll sich »die Christenheit neu wahrnehmen und ihren Platz bestimmen«. Dazu dient Vf. der »trinitarische Ansatz«, der aber nicht missverstanden werden darf »als verkappter Absolutheitsanspruch des Christentums«, »nicht der Vereinnahmung nichtchristlicher Traditionen durch die Christenheit« dienen darf (S. 64f.).

Die Durchführung des Vorhabens erfolgt jeweils in drei Schritten; gegliedert nach dem Aufbau einer evangelischen Dogmatik. Diese Gliederung beinhaltet die Abschnitte über das Glaubensverständnis, die Begründung des Glaubens, über Gott, Jesus Christus und Heiligen Geist, über Welt und Mensch, Erlösung und Eschatologie. Die einzelnen dogmatischen Loci werden, der Zielsetzung des Bandes entsprechend, in der folgenden Weise gegliedert: Zunächst legt Vf. z.T. unter Bezugnahme auf andere dogmatische Positionen und nichttheologische Stimmen der Gegenwart seine eigene Position dar. Dem folgt eine Auswahl »außerchristlicher Entsprechungen« in Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, gefolgt von einer Anwendung und dialogischen Auswertung dieser »komplementären Entsprechungen«. Der Ertrag jedes dieser Abschnitte wird in Thesenform zusammengefasst und auf diese Weise dem Lehrbuchcharakter des Bandes Rechnung getragen.

Dabei zeigen sich in den einzelnen Abschnitten die Möglichkeiten und Grenzen dieser korrelationsmethodischen Behandlung der verschiedenen nichtchristlichen »Entsprechungen«. So etwa, wenn dem dogmatischen Locus »De fide« aus den vedischen Traditionen Indiens die upanishadische Formel *vidya* für die innere Schau des Erleuchteten zugeordnet wird. Was in Bezug auf den Vergleich des Glaubensbegriffs in Judentum und Islam auf Grund der personalen Beziehung des Gläubigen möglich erscheint, muß dabei als Grenzüberschreitung *eis allo genos* erscheinen. Solcher Vergleich wird dadurch ermöglicht, daß er in modernen Baghavadgita-Übersetzungen für die vedische religiöse Grundkategorie der *vidya* bereits in apologetischer Absicht eingesetzte Begriff »Glaube« unkritisch übernommen wird. S. Radhakrishnan wird u.a. auf diese Weise zum Kronzeugen für ein *fides*-Verständnis, das sich ergänzend und erfüllend dem



neutestamentlichen Glaubenszeugnis an die Seite stellen läßt.

Vf. unterscheidet drei »Bezugsmöglichkeiten«, die sich bei seinem Versuch einer korrespondierenden Betrachtung der Glaubensbegriffe ergeben: »Offenkundige Gemeinsamkeiten«, »komplementäre Ergänzung« und »spezifische Elemente, die sich einer Zuordnung zu widersetzen scheinen« (105). Diese Kategorisierung wird in den einzelnen dogmatischen Loci unterschiedlich angewendet. In welcher Weise dieses geschieht, soll am Beispiel des christlichen »Glaubensbegriffs« näher dargestellt werden. Unter »strukturellen Gemeinsamkeiten« werden alle »Glaubensverständnisse« subsumiert, die sich »in irgendeiner Weise auf Inhalte« beziehen. Um religionsübergreifend von »Glauben« sprechen zu können, bedient sich Vf. einer »Distinktion« zwischen dem sog. »Alpha-Glauben« und einem sog. »Omega-Glauben«. Ersterer bezeichnet die im christlichen dogmatischen Verständnis einen »an artikulierbaren Inhalten orientierten Glauben« (S.117, 76). Der Begriff »Omega-Glaube« dagegen wird »einem als ein radikales Sich-Verlassen verstandenen Glauben« zuerkannt. Dass sich meinem Verständnis nach die der christlichen dogmatischen Tradition eigene Unterscheidung von *fides, qua creditur* und *fides, quae creditur* für das Konstrukt dieser Unterscheidung nicht in Anspruch nehmen läßt, wie Vf. es tut, soll hier außer Acht bleiben. Für seine Absicht jedoch ist es entscheidend, ob sich im Blick auf die angestrebte Beziehung zwischen dem Wesen des christlichen Credo und den religiösen Haltungen anderer Religionen ein gemeinsamer, sie umgreifender Glaubensbegriff mit Hilfe solcher struktureller Unterscheidungen postulieren läßt. Er sucht im Sinne einer dogmatischen Grundlegung eine kategoriale Bestimmung von Glauben, die ihm mit Hilfe des gemeinsamen Oberbegriffs die angestrebte »komplementäre Entsprechung« ermöglicht. Dass die von ihm vorgenommene Unterscheidung von Alpha- und Omega-Glauben dafür nicht tragfähig ist, wird ihm selber immer wieder bewusst, wo es um die konkrete Gestalt von religiösen Ausdrucksweisen und Verhaltensformen in den verschiedenen Religionen, insbesondere in den Religionen des Ostens geht.

Die Grundphänomene hinduistischer und buddhistischer religiöser Vorstellungen und die ihnen entsprechenden Verhaltensweisen lassen sich schwerlich unter einen gemeinsamen Glaubensbegriff bringen. Wenn in Bezug auf die Erscheinungsformen im Buddhismus (der in seinen eigenen Entwicklungen und Traditionen höchst differenziert zu sehen ist, und vom Vf. in den jeweiligen Bezie-

hungsfeldern auch nach unterschiedlichen Aspekten herangezogen wird) festgestellt wird, dass er den christlichen Glauben darin ergänzen kann, dass ich mich »dem Offenen überlassen, ja dem Nichts vertrauen« kann (»Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, in bin frei« – S. 110), so werden darin die Grenzen für das »Erwachen christlichen Glaubens unter interreligiöser Perspektive« (S. 134ff.) deutlich. Was bedeutet dann eine Aussage wie diese: »Auch die Anhänger und Anhängerinnen nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen gehören zu »uns«, die »wir« – jeder auf seine Weise – auch »Gott« hören und von ihm reden wollen« (135)? Genügt dazu bereits die Tatsache, »daß sich Glaube immer innerhalb einer Gemeinschaft herausbildet«? Die Gemeinschaft, die hier vorausgesetzt wird, kann allein die des *homo creatus* sein, der in seinen unterschiedlichsten und auch gegensätzlichen Gemeinschaftsformen der nichtchristlichen Religionen dieser seiner Ursprungsbezogenheit Ausdruck verleiht. Die religionssoziologischen Phänomene religiöser Gemeinschaftsbildungen lassen sich allemal vergleichen. Die sie begründenden religiösen Inhalte (»Glaubensweisen«) keineswegs. In dem Kapitel über »das Selbstverständnis der Kirche« (S. 662ff.) und die »vergleichbare(n) Selbstverständnisse außerchristlicher religiöser Gemeinschaften« wird diese Ambivalenz des Begriffs in seiner Ausdehnung auf die Sozialisierungen in den anderen Religionen im einzelnen deutlich. Die Konkretionen, in denen sich der sog. Omega-Glaube anderer Religionen für eine Anreicherung, Korrektur oder Belebung christlicher Glaubensinhalte eignet, läßt sich dann eben doch nicht auf die Glaubensinhalte selber beziehen. Darum sollte es wie bei bisherigen christlichen theologischen Dialogbezügen zu außerchristlichen Religionen bei dem möglichen Vergleich mit ihren Erscheinungsformen und deren anderen religiösen Grundlagen und Begründungsinhalten bleiben. Sonst kommt es notwendiger Weise zu widersprüchlichen Aussagen wie diesen: »Kirche lebt ganz und gar von Vorgaben, die der dreieinige Gott gewährt ... Geschöpf des Wortes Gottes von Jesus Christus«, und: »Die Kirche muß trotz ihrer spezifischen Konstitutionsbedingungen ihre Entstehung auf denselben Prozeß zurückführen, aus dem auch die nichtchristlichen Religionen hervorgegangen sind« (S. 712f.).

Was hinsichtlich der dogmatischen Vergleiche im Blick auf das Glaubensverständnis und die Kirche kritisch eingewendet werden muss, gilt auch für die übrigen in diesem Band behandelten dogmatischen Themen: Die Funktion heiligen Schrifttums als »Vermittlung von Wahrheitsgewissheit«



(S. 175–222), die Gotteseckentnis, Jesus Christus und die »außerchristlichen Mittlergestalten«, die außerchristlichen »Entsprechungen« zur Pneumatologie (424–438), die eschatologischen Entsprechungen zur christlichen Erlösungslehre (S. 562–5759) sowie für christliche und außerchristliche Eschatologie (S. 727–803).

Gegenüber dem Versuch, die wesentlichen Inhalte der angesprochenen nichtchristlichen Religionen (Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) in gleicher Weise auf die Hauptartikel einer christlichen Dogmatik zu beziehen, muss die Frage gestellt werden nach den unterschiedlichen Voraussetzungen, die diese Religionen je in sich dafür bieten. Das zeigt sich schon darin, dass die Vergleiche mit Judentum und Islam in den einzelnen Abschnitten auf Grund ihrer heilsgeschichtlichen Orientierung anders angelegt sind als die mit den Religionen des Ostens. Der dialogische Ertrag und Lernprozess, auf den Vf. in allen Kapiteln für seine Dogmatik abzielt, entbirgt in dieser Hinsicht seine Fragwürdigkeit. Der Preis, der dafür entrichtet werden muss, ist eine von den Phänomenen dieser Religionen selber letztlich abgehobene Annäherung, die sie dafür erst geeignet erscheinen läßt.

Was sich in der bereits erwähnten Zuordnung der wesensverschiedenen religiösen Grundhaltungen zum Glaubensbegriff zeigt, wiederholt sich in jedem einzelnen der behandelten dogmatischen Themenbereiche von der Gottesfrage über die Christologie und Pneumatologie bis zur Eschatologie. Was hier im einzelnen nicht belegt werden kann, soll wenigstens am Beispiel der Eschatologie kurz erläutern werden. Die fragwürdige Auswertung hinduistischer und buddhistischer Reinkarnationsvorstellungen zugunsten einer Erweiterung der endzeitlichen christlichen Hoffnung zu einer »integralen Eschatologie« macht den hier angemerkten Problemefund deutlich. Es wird zwar jeweils auf das Besondere der christlichen Eschatologie hingewiesen. Diese wird aber weitergeführt im Sinne einer von Impulsen anderer Religionen zu erwartenden Erweiterung. So etwa im Dialog mit dem Buddhismus: »Der Christ ... könnte immerhin darauf aufmerksam werden, daß zu seiner Identität Daseinsfaktoren gehören, die seine Identität zwar mitbestimmen, die sich aber seinem Identitätsbewußtsein auch entziehen. Vieles, was sich im Haushalt der Zellen, im Dahingleiten der Hirnströme tut, läßt sich durch Identitätsbewußtsein nicht einholen, weil es Voraussetzung für die Bildung von Identitätsbewußtsein ist« (S. 768f.). Wie, so fragen wir, läßt sich die für die gesamte buddhistische Denkweise bestimmende Lehre von den Daseinsfaktoren fruchtbar machen für eine »Lehre von den letzten

Dingen« in ihrer trinitarischen Begründung? Das wesentlich Andere und sich Ausschließende läßt sich auch um dies Dialoges willen nicht unter der gemeinsamen Kategorie einer »Hoffnung über den Tod hinaus« ausblenden.

Mit diesem Lehrbuch für Dogmatik hat sich Vf. ein Mehrfaches vorgenommen. Zunächst will er in den einzelnen Kapiteln ein *Repetitorium der evangelischen Dogmatik* hinsichtlich der »wichtigsten Elemente des traditionellen Verständnisses« bieten. Ob und inwieweit er dieser Zielsetzung gerecht wird, unterliegt keiner Beurteilung in dieser Besprechung im »Forum Katholische Theologie«. Die Benutzung des Lehrbuches »als Nachschlagewerk (bei der Suche nach den wichtigsten außerchristlichen Entsprechungen zu den Hauptaussagen des christlichen Glaubens)« (Vorwort, S. 8) bedingt jenen an Beispielen benannten eklektischen Umgang mit fremdreligiösen Inhalten und Einzelphänomenen, von denen Vf. überzeugt ist, dass sie für eine evangelische Dogmatik geeignete »Entsprechungen« abzugeben vermögen. Dieses Grundanliegen bestimmt das Konzept des Lehrbuches. Mit der Bejahung und Verneinung der Voraussetzung, dass die wesensbestimmenden Inhalte und Grundüberzeugungen dieser Religionen solche Entsprechungen überhaupt zulassen, steht und fällt die hier angestrebte Konzeption dieses dogmatischen Lehrbuches. Die Verneinung, für deren Begründung hier nur wenige Hinweise gegeben werden konnten, hat dann auch Konsequenzen für die daraus folgende »vertiefte Wahrnehmung des christlichen Glaubens« und die »Anregungen zum interreligiösen Dialog«. Dieser wird über einzelne interreligiöse Entsprechungen hinaus allein im Bezug auf das unterscheidende Ganze in einzelnen Religionen geführt werden können. Das bedeutet dann zugleich, dass die angezielte »vertiefte Wahrnehmung des christlichen Glaubens« bezogen bleibt auf die Wahrheit, die im ewigen Logos in Jesus Christus offenbar wurde.

Dass Vf. als christlicher Theologe dieses nicht allein in den einleitenden Abschnitten der »traditionellen« Dogmatik im Auge hat, wird in den verschiedenen Zusammenhängen stets betont, so wenn er sich gegen eine »Deabsolutierung der Christologie« (R. Bernhardt) (S. 408) ausspricht. Mit der Forderung einer »neue(n) Universalisierung der Christologie« aber verbinden sich wieder Inhalte nichtchristlicher Religionen, die einer Christologie, die dafür »offen bleiben« muß, zugute kommen sollen. Wo aber findet diese Offenheit ihre Grenze? Bleibt »das hinduistische Konzept des Avatar ... ebenso wie die Vorstellung eines sich immer neu aktivierenden Buddha-Prinzips« wirklich nur »hin-



ter dem christlichen Verständnis von Inkarnation zurück«? Die Forderungen, die Vf. hinsichtlich solcher ergänzungsbedürftigen Christologie erhebt, lauten anders: »Dies sollte jedoch nicht daran hindern, den Inkarnationsgedanken« (! – kursive Hervorhebung von mir) »von seinem theistischen Hintergrund zu lösen und ihn metatheistisch zu artikulieren« (S. 409). Solche thesenförmigen Postulate lassen berechtigterweise die Frage aufkommen, worauf die geforderte Universalisierung des Christusbekenntnisses letztlich hinausläuft.

Über die hier skizzierte kritische Befragung dieses Entwurfes einer interreligiösen Entscheidungsdogmatik hinaus bleibt die Leistung anzuerkennen, die mit diesem 862-seitigen Band erbracht wurde. Sieht man von dem unberücksichtigt gebliebenen Buch von Bertram Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Freiburg 1995) und manchen anderen vorgängigen, aber nicht erwähnten theologischen Dialogbeiträgen zu Themen anderer Religionen ab, so hat der Vf. es erstmals unternommen, diese Themen (in Auswahl) in den Rahmen einer Gesamtdogmatik zu bringen. *Horst Bürkle, Starnberg*

*Simonis, Walter: Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre, Düsseldorf: Patmos 2004, 292 S., ISBN 3-491-70375-1, Euro 24,90.*

Ein Buch, das auf 292 Seiten sich dem Anspruch stellt, eine Gottes- und Schöpfungslehre zu bieten, und auch in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft als Lizenzausgabe erscheint, verdient rein aus dem Blickwinkel des Wissenschaftlers Aufmerksamkeit. Da muss als erster Kritikpunkt angeführt werden, dass sich keinerlei Fußnoten und auch keine Bibliographie findet. Die wenigen Verweise innerhalb des Textes beziehen sich meist auf andere Bücher des Autors. Das ist erstaunlich, wenn man als Vergleich andere Beiträge dieses Umfangs zur Gottes- und Schöpfungslehre heranzieht.

Diese Rezension möchte aber das Hauptaugenmerk auf etwas anderes legen. Walter Simonis ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Mit gutem Grund darf ein Leser daher annehmen, dass die Thematik auf der Grundlage des katholischen Glaubens angegangen werde. Dem ist aber nicht so. Das 292 Seiten umfassende Buch propagiert vielmehr eine »neue« Religion, in dezidiertster Abkehr vom christlichen Glauben. Die Schöpfungsthematik erscheint geradezu als Aufhänger dafür.

Beginnen wir mit dem Grundmysterium des Christentums, das bei jedem Kreuzzeichen bekannt wird: ein Gott in drei Personen. Für Simonis ist »überholt und aufgehoben die traditionelle Vorstellung und Lehre von einem trinitarischen Sein und Wesen Gottes; sowohl als Lehre von einer ewigen immanenten Trinität oder Dreifaltigkeit als auch als Lehre von einer ökonomischen Trinität« (42). Er behauptet in Bezug auf die Trinitätstheologie:

»Indem wir diese haltlose Spekulation sich selbst überlassen, die sich gewissermaßen auf einen Abweg begeben hat, verbleiben wir lediglich auf der Hauptstraße des Glaubens, auf der sich die christliche Kirche in ihren ersten etwa hundert Jahren bewegt hat; und zwar, wie die unvoreingenommene Lektüre ihrer als Neues Testament bezeichneten Glaubenszeugnissen zeigt, ohne auch nur im Entferntesten an so etwas wie eine innergöttliche Trinität oder Dreifaltigkeit oder wie auch immer interpretierte Dreipersonlichkeit zu denken. Mit einem Wort: Der Glaube der Urkirche war streng monotheistisch ohne Aber und Wenn. (...) Von einem innergöttlichen, dreipersonalen Sein und Wesen wissen weder der Glaube noch das kirchliche Glaubensbekenntnis etwas zu bekennen« (42f.). Die Trinität ist für ihn eine »Kopfgeburt theologischen Denkens, das sich seit den Apologeten auf einen Nebenweg begab« (47), und er bekräftigt seine Überzeugung »dass sich die kirchliche Trinitätstheologie im ganzen auf einem Holzweg befindet« (48), denn: »Dem Unendlichen ist weder mit ›Personen‹ noch mit ›Relationen‹ beizukommen« (53). Weder die Aussagen zum Glauben der Urkirche noch zur Schrift noch in Bezug auf das Lehramt werden bewiesen.

Der Gott des Walter Simonis ist überhaupt nicht personal im traditionellen Verständnis. Es entspräche nicht dem Glauben, »mit dem Schöpfergott sozusagen ganz intim und persönlich auf Du und Du zu sein« (60). Dieser Gott sei mir nicht »so nahe, dass ich mit ihm auf Du und Du sein könnte« (ebd.). Zu welchen Konsequenzen solch ein Gottesbild führt, wird beim Kommentar zum »Vater Unser« deutlich. Die Anrede »Vater« sei keine personale Anrede, sondern »Bekenntnis der ›Väterlichkeit‹ Gottes, nicht wirkliches Anreden und Sprechen zu/mit ihm« (171).

Das Wort Gottes ist nicht der Logos, sondern allein die Schöpfung, »sein einziges Wort, mit dem er alles gesagt hat und sagt, was er überhaupt im Sinn hat« (66). Eine andere Offenbarung sei gar nicht möglich (vgl. 74f). Selbst Jesus Christus kann nur Geschöpf, ein reiner Mensch sein: »Von einem innergöttlichen Sohn hingegen kann hinsichtlich des Glaubens und der Theologie der Urkirche