

das wir Gott nennen, umfassen ist. Diese Grunderfahrung des Menschen greift Rahner immer wieder auf. Er denkt vom Menschen her, von seinen Nöten und Sehnsüchten, und versucht im Blick auf die Wahrheit Gottes die Antwort mit dem Fragenden zu finden. Dabei weiß sich Rahner einem großen Optimismus verpflichtet. In Schöpfung und Erlösung liebt Gott den Menschen: „Im allerletzten ist diese ganze Weltgeschichte und die eigene Geschichte nur der unsagbar kurze, blitzhafte Augenblick, der zwischen dem leeren Nichts und Gott liegt, in dem es Gott gelingt, die andere Freiheit zu setzen und ihr sich selber mitzuteilen“ (186).

Die einzelnen Themen, ob sie von der Wissenssoziologie (34), der Psychologie (31 ff.) oder der Religionskritik (50 ff.) hergenommen sind, ob sie das Unglück des einzelnen Menschen artikulieren (73) oder die Aporien der Theologie als Wissenschaft (144), ob Tod und Auferstehung Jesu zur Debatte stehen (89 ff., 105) oder die Verbindlichkeit einer kirchlichen Sexualmoral (154, 172, 180), alle Themen sind umgriffen von jener Rahnerschen Theologie, die mit Worten wie Transzendentaltheologie, Gnadenlehre als Selbstmitteilung Gottes, universales Heil, Kurzformel des Glaubens, Mystagogie usw. auf einen kurzen Nenner zu bringen wäre (vgl. dazu K.-H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Herder-Taschenbuch 680, Freiburg 1978). Die Vielfalt der Wahr-

heiten wird getragen durch das Bekenntnis des gelebten Glaubens, dessen Unerschütterlichkeit K. Rahner so bezeugt: „Was sollte denn den Glauben an Gott erschüttern? Das Hohe und Selige des Lebens kündigt von ihm. Die schrecklichen Abgründe schreien genauso nach ihm, die Banalität des Alltags wird doch nur erträglich in der Hoffnung, daß das Leben des Geistes, der Freiheit und der Liebe nicht in dieser Banalität grausam und endgültig versandet. Die absolute Würde der Liebe und Treue ist inwendig erfüllt und getragen von dem, was wir Gott nennen. Alle Straßen der Zukunft führen zu Gott“ (66).

Auf den Titel des Bändchens „Was sollen wir noch glauben?“ gibt der am 5. März 1979 75jährige K. Rahner sich und uns die Antwort: „Ich finde, Christ sein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie. Am Ende bleibt das Geheimnis. Es ist aber das Geheimnis Jesu“ (207). Da dieser Jesus der Logos ist, folgt notwendig für eine Theologie, die an ihm Maß nimmt, daß sie eine „dialogische Theologie“ ist.

*Roman Bleistein SJ*

<sup>1</sup> Karl Rahner – Karl-Heinz Weger, Was sollen wir noch glauben? Ein Theologe stellt sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. Freiburg: Herder 1979 (Herderbücherei. 700.) Kart.

## Im Dialog mit den Weltreligionen

Daß das Stichwort vom Dialog, das vom Zweiten Vatikanum ausgegeben wurde, mehr ist als nur eine schöne Formel, sondern umgekehrt eine die Konfessionen übergreifende Denkweise „auf den Begriff brachte“, zeigt eindrucksvoll das jüngste Werk des Münchner Religionswissenschaftlers Horst Bürkle: „Einführung in die Theologie der Religionen“<sup>1</sup>. Nicht als mache sich Bürkle anheischig, „die Erscheinungsformen und Überlieferungsinhalte außerchristlicher Religionen in einem geschlossenen theologischen System“ abzuhan-

deln (3); wohl aber sucht er den von zentralen Themenstellungen gesteuerten Dialog mit ihnen, um so, wie der Verfasser in wohlthuender Selbstbescheidung sagt, gleicherweise zu verstehen und zu lernen. Methodisch gesehen folgt er damit dem scholastischen Programm der „Fides quaerens intellectum“, nur mit dem Unterschied, daß der „intellectus fidei“ nicht im eigenen Glaubenshorizont, sondern in dem der Fremdreigionen gesucht, gleichzeitig aber auch im Sinn eines „Lernprozesses“ auf die eigene Position zurückbezogen

wird. Ausdrücklich spricht Bürkle von einem „Rückkoppelungsprozeß“, durch den das in der dialogischen Auseinandersetzung Gelernte für die „eigene Praxis pietatis“ nutzbar gemacht werden müsse (5).

Wie es zur Konstituierung der vom Konzil geforderten Dialogbereitschaft einer großen, gegen festeingefahrene Denkgewohnheiten angehenden Anstrengung bedurfte, sieht sich auch der evangelische Denker beim Versuch der Gesprächsaufnahme mit einem harten, insbesondere von der Dialektischen Theologie erhobenen Einspruch konfrontiert. Darum sieht sich Bürkle genötigt, zunächst die kontradiktorische These Barths von dem in aller Religion waltenden Unglauben und die kaum weniger irritierende Ansicht Brunners von der Mystik als einer „Tochter der Magie“ aufzuarbeiten (8 ff.), wobei er sich ebenso auf Tillichs „Korrelationsmethode“ (12 f.) wie auf Ottos Religionsphänomenologie mit ihrem Versuch stützen kann, das sachgerechte Verhältnis zu den Religionen durch die „Eingangstür“ der Idee des Heiligen (14) zu gewinnen. Querverbindungen zu Ansätzen Pannenberg und Ratschows (16 ff.) kommen ihm dabei zustatten.

Bei aller Offenheit für die Argumentationshilfe von seiten der modernen Theologie scheint er sich selbst nach Ausweis direkter (7) und indirekter (15) Bezugnahmen jedoch eher an der Logos-spermatikos-Theorie der Frühpatristik zu orientieren. Damit tut er insofern einen besonders glücklichen Griff, als sich das Theorem von dem in alle Religionen und Philosophien hineingesäten Logos organisch in den von ihm selbst erstrebten Dia-Log fortführen läßt. Nachdrücklich sieht er sich dabei von der um ihr Existenzrecht kämpfenden Missionswissenschaft unterstützt (20–25), für die er seinerseits mit seinem Buch eine eindrucksvolle Rechtfertigung erbringt. Es kennzeichnet die Weite von Bürkles wissenschaftlichem Blick und seine wahrhaft ökumenische Denkweise, daß er in der Folge auch die Neueinschätzung würdigt, zu der sich die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanum und in den davon angeregten Diskussionen durchrang (25–33). Im Sinn dieses dialogi-

schen Konzepts ist es ihm nicht nur darum zu tun, die ins Gespräch gezogenen Weltreligionen auf ihre theologischen Inhalte hin zu befragen, sondern sich auch rückläufig durch sie befragen zu lassen (35). Nur unter dieser Voraussetzung scheint es ihm möglich, das Schiff der Argumentation zwischen der Skylla der Selbstgerechtigkeit und der Charybdis des Relativismus sicher hindurchzusteuern (ebd.).

Dem Gleichgewicht von analytischer Klarheit und hermeneutischem Engagement, das sich in diesem Ansatz bekundet, entspricht die erstaunliche Ergiebigkeit des Ergebnisses. Denn der sich anschließende Durchgang durch die Vorstellungswelt und Praktiken der Weltreligionen ist alles andere als eine vergegenständlichende Abschilderung oder eine flüchtige „tour d'horizon“, sondern, der methodologischen Vorentscheidung getreu, ein in der Bereitschaft geführtes Gespräch, sich selbst von den angesprochenen Positionen befragen zu lassen. Das zeigt sich nicht nur in der durchgängigen, sorgfältig differenzierenden Rückfrage nach dem jeweils gegebenen Christentumsverständnis – auch in dessen gebrochenen und fehlgeleiteten Formen –, sondern fast mehr noch in Bürkles Interesse an dem, was Nietzsche den vom toten Gott verbliebenen „Schattenwurf“ nannte, also an den „säkularistischen“ Restbeständen einer kritischen Rezeption christlicher Vorstellungen.

Auf diesem sorgfältig ausgearbeiteten Hintergrund gelingt es Bürkle, Phänomene herauszustellen, die nur ein wirkliches Gespräch zutage fördert. So macht er in dem *Hinduismus*-Kapitel „Die billige und die teure Gnade“ die von Barth inszenierte antireligiöse Phobie mit dem Nachweis zunichte, daß das hinduistische Gottesverhältnis aus dem zutiefst personal strukturierten Bewußtsein lebe: „Du bist alles, ich bin nichts“ (48). In der Folge macht er nicht nur deutlich, wie der Hinduismus reaktiv auf ein Mißverständnis der Bergpredigt Jesu (53) seinen Begriff von der „Nichtanhänglichkeit“ der eigenen Werke präzisiert (54); vielmehr macht er auch deutlich, warum für ihn gerade das Phänomen Kirche „die große Unbekannte, ja – das Skandalon schlechthin bleibt“ (58).

Besonderes Interesse verdienen auch seine Hinweise auf die Motivation, die den beim Eigensein des Menschen ansetzenden buddhistischen Meditationsweg gerade dem einem „nachchristlichen“ Bewußtsein verfallenen „Menschen des Westens“ empfiehlt (77 f.). Im übrigen erblickt er in der Metaphysikferne (82), Praxisorientierung und Empirienähe (85) des Buddhismus die Gründe für seine auf breiter Front in Gang gekommene Aktualisierung. Doch würden diese Gründe sowenig wie der Appell an das Friedensbedürfnis des Menschen genügen, wenn nicht das Vakuum hinzukäme, das für das westliche Bewußtsein durch den „Sturz der Ideale“ (89) und den in der Existenzphilosophie gespiegelten Seinspessimismus (ebd.) entstand. Gerade er mußte sich durch eine Lehre angesprochen fühlen, der sich der Charakter der Welt „im Dahinschwinden . . ., im Abschiednehmen und in der Hingabe enthüllt“ (90).

Nicht minder aufschlußreich sind Bürkles Bemerkungen zu den *afrikanischen Stammesreligionen* (95–121). Schon die an den Begriff der „lebensnotwendigen Teilhabe“ (Mulago) anknüpfende Feststellung, daß das „Charakteristische der Stammesreligionen Afrikas in der gegenseitigen Interdependenz alles Seins“ liege, daß alle Riten „von Hause aus Gemeinschaftshandlungen“ seien und daß dadurch die „Interkommunion alles Seienden“ den zentralen bewußtseinsbildenden Faktor darstelle (96), läßt aufhorchen. Sie hat zwar nicht die Präzision der traditionellen Schlüsselbegriffe wie „Animismus“, „Partizipation“ und „Totemismus“ (97), im Unterschied zu diesen jedoch eine ungleich höhere Assimilierungsfähigkeit. Das bestätigt sich in dem gelungenen Versuch, die Umstrukturierung des durch die Momente der „potentiellen“ und „aktuellen“ Zeit charakterisierten Zeitbe-

wußtseins verständlich zu machen (102–106), vor allem aber in dem aufschlußreichen Vergleich des von Nyerere in die Diskussion gebrachten Begriffs der „ujama“ (von Bürkle als „Einheitsinn“ verdeutlicht) und der Korrelation von Lebens- und Ahnenwelt mit dem im Begriff des mystischen Leibes (soma Christou) kulminierenden Kirchenverständnis der paulinischen Schriften (108 ff.).

Denn im Unterschied zum hinduistischen Denken, das gerade am paulinischen Kirchenbegriff seine unübersteigbare Barriere findet, erscheint das afrikanische Bewußtsein mehr noch als das abendländische selbst dazu disponiert, die mystische Einheit aller in Christus, die vor allem die Theologie der ersten Jahrhunderthälfte beschäftigte (Schweitzer, Wikenhauser, Käsemann), zu rezipieren. Erhellende Hinweise auf die Bedeutung der biblischen Wunder- und Erscheinungsberichte für den insbesondere an charismatischen Phänomenen interessierten Afrikaner (118 f.), auf Affinitäten von Stammes- und Gemeindestruktur (119) und auf die im Vergleich zum abendländischen Sprachenbegriff ungleich weitere Vielfalt der Ausdrucks- und Darstellungsformen (120) beschließen das ungemein anregende Kapitel.

Im Rückblick darauf erscheint es als Zeichen einer fast zu großen Selbstbescheidung, wenn Bürkle sein Werk lediglich als „Einführung“ bezeichnet. In seiner Arbeit wird nicht nur ein Überblick geboten, sondern ein Gespräch eröffnet. Und das ist in einer Zeit der sich zusehends verhärtenden Fronten erstaunlich viel.

Eugen Biser

<sup>1</sup> Horst Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. X, 191 S. (Die Theologie.) Kart. 28,50.