

me bezüglich des Verhältnisses von Sprache und Offenbarung wichtige Impulse erfahren. Aber auch das von Lyotard aufgeworfene Problem des Widerstreits, d. h. seiner These von der Nicht-Interferenz der Sprachspiele, hätte den ohnehin gewichtigen Überlegungen Sch.s noch mehr Gewicht in der derzeitigen Diskussion um Moderne und Postmoderne verleihen können. Darüber hinaus frage ich mich, ob man der religiösen Sprache überhaupt genügend gerecht wird, wenn man neben ihren narrativ-rationalen Elementen nicht ebenso deren ästhetische und ethische Dimension bedenkt. Sprachanalyse würde dann den Geruch des Rationalistischen verlieren, dem sich ja auch Sch. im Namen der Religion entziehen möchte.

Als Theologe möchte ich sagen, daß die Verhältnisbestimmung von Religion, Theologie und Philosophie durch Sch. ganz wichtige Impulse erhält. Aber mir ist aufgefallen, daß – neben der Philosophie – auch die Theologie samt ihrer inneren Differenzierung merkwürdig abstrakt abgehandelt wird. Unterscheiden sich nicht doch etwa historisch-kritische Argumente von systematischen? Ich weiß, daß Sch. nicht als Theologe sprechen will. Da jedoch seine Argumentation mit Recht Beachtung durch die Theologie beansprucht, hätte ein gewisser Diskurs mit der Theologie der Argumentation nicht geschadet. Haben nicht gerade Fundamentaltheologen und Dogmatiker zu den von Sch. behandelten Fragen bereits wichtige Gesichtspunkte beigetragen? Müßte nicht im Gespräch mit ihnen erprobt werden, daß die Sprachspiele trotz ihrer Autonomie nicht autark sind? Müßte Ähnliches nicht auch für die Auslegung des ntl. Textes gelten? Ich kann der Auslegung des Magnificat bei Sch. einen hohen Respekt zollen. Aber geht das eigentlich ohne jeglichen Bezug auf jene Disziplin, die sich seit geraumer Zeit ebenfalls sprachanalytisch an diesen Text herangearbeitet hat? Nach Sch. wäre es ja gerade nicht Sinn der Sache, wenn die Religionsphilosophie eine Dominanz im Ensemble der hermeneutischen Wissenschaften beanspruchen würde. M. E. würde aber die Grundthese des Buches nicht erhebliches Gewicht erhalten, wenn sich im Gespräch mit anderen Sprachspielen (hier: der theologischen Exegese) zeigen ließe, daß sich exegetisch-theologische Argumentation ähnlich wie die Philosophie für Religion (im Verständnis des Buches) offenhält.

Ich hätte mir schließlich auch gewünscht, daß im Buch nicht zu viele Gedankengänge ohne Einzelnachweis vorgestellt worden wären. So vorteilhaft es manche Leser und Leserinnen empfinden mögen, daß auf Fußnoten verzichtet wird, würde m. E. ein dezenter Gebrauch die Lektüre erleichtern, zumal wenn man in Einzelfragen die Dinge noch weiterverfolgen möchte. Doch nun bin ich schon bei Einzelpunkten angekommen, die den Eindruck der wissenschaftlichen Kleinkrämerei erwecken können. Gewichtigen Büchern wünscht man aber immer noch größere Zugänglichkeit, damit sie nicht in Archiven verstauben. Nicht zuletzt deshalb, weil Sch.s Werk einen ganzen Fragehorizont eröffnet, gehört es zu den bedeutenden religionsphilosophischen Werken der Gegenwart, auch wenn man sich mit den Ergebnissen nicht – noch nicht – zufrieden geben möchte.

Bonn

Josef Wohlmuth

Waldenfels, Hans: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I* (Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 1) Borengässer / Bonn 1990, 377 S.

HANS WALDENFELS, persönlich und theologisch engagiert im Dialog der Religionen, legt einen „Zwischenbericht zur Theologie der Religionen“ (7) auf 377 Seiten vor.

Der Bericht nimmt bekannte Frageansätze anderer Theologen auf (11–91: Kap. 1–4), stellt sich neueren Erkenntnissen der Religionswissenschaft (92–101: Kap. 5. Konsequenz zu Hinduismus, Buddhismus, Säkularisierungsprozeß in Asien, Islam, Neureligiöse

Bewegungen, 102–266 = Teil II: Kap. 6–10) und entwirft einen fundamentaltheologischen Prospekt zum „christlichen Selbstverständnis“ angesichts der Universalreligionen und einer postchristlichen Moderne (267–359 = Teil III: Kap. 11–15 u. Epilog).

Didaktisches, methodologisches und fundamentaltheologisches Ziel der Arbeit ist es, in der multikulturellen Gesellschaft unserer Zeit die Begegnung der Religionen zu fördern, einen diskursiven Dialog zwischen den Religionen in der Verantwortung der Wahrheit und des Friedens voranzubringen und den christlich-theologischen Standort für diese Vorhaben auszumachen. Wenn die Religionen einander herausfordern, dann geht es um Konkurrenz und Bewährung im Dialog (25).

Wenn Religionswissenschaften nichtchristliche Religionen im geschichtlichen Kontext studieren und H.-R. Schlette oder J. B. Metz nach einer kontextuellen Religionswissenschaft des Christentums rufen, dann ist es logisch, mit WALDENFELS ein „konzertiertes Studienprogramm der Religionen“ zu konzipieren (96–101). WALDENFELS legt nicht erst mit dieser neuen Veröffentlichung Entwürfe vor, die religionswissenschaftlich – und mit diesem Rüstzeug – fundamental- und missionstheologisch arbeiten. Er weiß, warum er so vorgeht: „Der Verweis an das Äußere [Geschichte und Gesellschaft als Kontext] der Religionsgeschichte bewahrt vor der Einseitigkeit reiner Innerlichkeit und vor der Weltflüchtigkeit“ (4).

Ob dies in die derzeitige deutsche theologische Landschaft paßt, wird sich eine Theologie fragen müssen, die sich Problemen einer Weltkirche neuerdings wieder mehr monistisch denn universal zuwendet. Fraglich wird auch sein, ob sich viele Religionswissenschaftler jetzt schon einlassen werden auf die diskursiv betriebene Hermeneutik eines HANS WALDENFELS, die sich noch kapitelweise herumschlägt mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums (267–335: Kap. 11–14). Was aber im Teil II (102–266) steht über Hinduismus, Buddhismus, Islam oder neureligiöse Bewegungen, das sind religionswissenschaftlich belegte Auskünfte. Das Buch „Begegnung der Religionen“ von HANS WALDENFELS ist eine Fundamentaltheologie, geschrieben mit religionswissenschaftlicher Kompetenz. Als solches ist es Neuanfang, nicht nur Zwischenbericht in der Fundamental- und Missionstheologie.

HANS WALDENFELS zeigt konzip, daß der Dialog mit den Universalreligionen nicht der „Störenfried der Mission“ (21–23) ist, vor allem aber eine missionarische Theologie vorantreibt. Jedenfalls dann, wenn diese sich versteht als „Theologie im Kontext der Weltgeschichte“ (11–27: Kap. 1), also mit dem Vaticanum II („Gaudium et spes“ und „Nostra aetate“) Fragen der Menschen so ernst nimmt, daß sie mit den Menschen hinaushört, ob und wie Gott darauf antwortet (11, 28ff, 81). Gegen den Trend ängstlicher Zentralisten kann WALDENFELS für seine Theologie im Kontext der Weltgeschichte erinnern an Denkanstöße, die Romano Guardini (31ff, 42, 165f, 288), Henri de Lubac und Cuttat (31–33, 54, 322, 330), Heinrich Dumoulin (33, 49, 159, 175 u. ö.), Max Seckler (30, 41, 87, 95, 321), Heinz-Robert Schlette (30, 33, 35–39ff, 54, 76, 80f), Karl Rahner (35, 39, 53–70, 74–81, 318f u. ö.), Franz König (14, 33f, 96, 140), Joseph Ratzinger (42f, 53f, 247f, 293f, 298ff u. ö.) und andere gegeben haben.

Wichtig für die Theologie im weltgeschichtlichen Kontext ist bleibend Johann-Baptist Metz (35, 42, 67, 69, 81, 85, 96f, 144 u. ö.). Weniger als Metz geht indessen WALDENFELS ein auf soziologische und politische Daten, die belegen könnten, was er meist nur philosophisch-kulturanthropologisch zum „Säkularisierungsprozeß in Asien“ (185–212) und zur „postchristlichen Moderne“ (267–359) sagt. WALDENFELS übersieht selbstverständlich nicht, daß technologische, ökonomische, politische und soziologische Veränderungen zu Paradigmenwechseln in kulturanthropologischen Feldern geführt haben. Für Asien werden diese Verschiebungen im Kontext belegt. Im Schnitt aber nur unter Beiziehung von Arbeiten, die zwischen 1960 und 1980 recherchierten und im Trend durchweg eher den Nachweis für religiöse Nischen in einer säkularen Gesellschaft führen. Französische und

US-amerikanische Ethnologen, die in WALDENFELS' Bibliothek offensichtlich fehlen, folgen diesem Trend nicht. In teilnehmender Beobachtung notieren sie, was an Verschiebungen im Kontext zu beobachten ist und fragen dann konsequent „im“ Kontext, wie man Paradigmenwechsel deuten könne. Clifford Geertz z. B. gibt mit seiner Zuordnung von „dünner“ und „dichter Beschreibung“ einen methodischen Weg an, wie faktenrelevant ethnologisch Religionswissenschaft betrieben werden kann. Der Bonner Kollege Hans-Joachim Klimkeit (vgl. *Der politische Hinduismus*, 1981 und neueste Arbeiten) und die Mitarbeiter des „Anthropos“-Instituts in Sankt Augustin wären für diese Art, Religionswissenschaft zu treiben, gewiß interdisziplinäre Partner für den Bonner Fundamentaltheologen HANS WALDENFELS. Religionswissenschaftlich ist die Arbeit von HANS WALDENFELS eher noch ein Zwischenbericht. Sie sollte interdisziplinär diskutiert werden.

Regensburg

Norbert Schiffrers

Welch, Sharon D.: *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*, Edition Exodus / Fribourg 1988; 181 S.

Der Anspruch selbst ist nicht neu, daß Feministische Theologie eine Theologie der Befreiung sei, wohl aber der Rückgriff auf das Werk Michel Foucaults, um Charakter und Konzept feministischer und anderer Befreiungstheologien zu beschreiben und weiterzuentwickeln. Die verschiedenen Befreiungstheologien sieht SHARON WELCH – mit einem Begriff Foucaults – als den Ausdruck einer grundlegenden Veränderung der Episteme an, das bedeutet jener der Vielfalt des gesellschaftlichen Wissens zugrundeliegenden Organisationsform, die bestimmt, was jeweils als „vernünftig“ oder „normal“ gilt. Die Befreiungstheologie verkörpert eine Revolte der unterworfenen Wissensarten, d. h. sie ruft die Erinnerung an einen Konflikt zwischen den jetzt dominanten Formen des Wissens und alternativen Wissensarten wach, verhilft diesen Wissensarten zur Artikulation und nimmt den Kampf gegen den herrschenden Diskurs auf. Die angemessene Methode der Befreiungstheologie ist also, wiederum mit einem Foucaultschen Terminus, die „Genealogie“.

Der epistemologische Bruch äußert sich in einem neuen Verhältnis von Theorie und Praxis: die Theorie ist selbst Praxis, sie trägt nicht nur zur Erklärung der Welt, sondern auch zu ihrer Veränderung bei. Und nur insoweit sie dies auch wirklich tut, kann sie Wahrheit beanspruchen. Die Wahrheit des Christentums begründet sich daher nur in tatsächlicher Befreiung; sie leitet sich weder aus der Übereinstimmung mit vermeintlich universalen denkerischen Strukturen noch aus der Kontinuität mit dem Evangelium oder der kirchlichen Tradition her. In diesem Punkt entfernt sich WELCH bewußt von den meisten Befreiungstheologen/innen, die die Bibel als Autorität anerkennen und in der Befreiungstheologie gerade die wahre Botschaft des Evangeliums ausgedrückt sehen. Davor schreckt WELCH deshalb zurück, weil, empirisch betrachtet, Christentum und Unterdrückung häufig miteinander vereinbart werden, und weil die unterschiedlichsten Positionen innerhalb der christlichen Tradition ihre Kontinuität mit biblischen und kirchlichen Traditionen geltend machen können.

Ausgangspunkt, Nährboden und Ziel eines befreienden Glaubens und einer eben solchen Theologie ist für WELCH dagegen der historisch faßbare, partikuläre Widerstand gegen die Unterdrückung sowie die ebenso partikuläre Erfahrung von Befreiung, die den Widerstand erst ermöglicht. Diese Erfahrung ereignet sich in Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität, d. h. das Kriterium der Wahrheit des befreienden Glaubens bildet gewissermaßen sein Erfolg, erlöste Gemeinschaften zu schaffen.