

losophischen Allgemeinbegriffe“ mitverantwortlich ebenso wie der „nahe am Abgrund der Chronolatrie gebaute Temporalismus“ Heideggers (108). Unter unseren Augen formieren sich die „Kolonnen eines aktiven und weltweiten Futurismus“, dessen „ideologische Speerspitze“ das „Bündnis von Chardinisten und Marxisten“ bildet, wobei sich auch die Strukturalisten diesem „progressistischen Heerzug“ anschließen (109). K. wendet sich gleichermaßen gegen den „Totalitarismus im Osten und den ihm Vorschub leistenden Sinistrismus im Westen“ (409). Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die Lageeinschätzung der universitären und kirchlichen Situation: „Inzwischen sind in der freihetlichen, d. h. nichttotalitären Welt die negativen Bedingungen für eine globale Totalisierung geschaffen worden. Die nachkonziliare Kirche und die zur Gruppenuniversität deformierten Universitäten haben ihre von außen bestürmten Tore von innen geöffnet. Wie mit einem Schlag verschwanden geistliches Kleid und professoraler Talar aus dem Bild der Öffentlichkeit – welch symbolische Geste ist doch das Ablegen des unterscheidenden Gewandes! Das geistige Leben, vom Sinistrismus ergriffen, bereitet seine Kapitulation vor“ (432 f). Die Konsensustheorie der Wahrheit wird wie folgt abgewiesen: „Nicht nur, daß sie dem Soziologismus, vor allem in seiner neomarxistischen Prägung, als fügsamer Prinzipienlieferant dienstbar ist – sie liefert geradezu die Formel für die Aufhebung der Grenze, die Philosophie von Ideologie unterscheidet“ (217). Die Idee der Herrschaftsfreiheit ist „ein von Ideologie genährter Wahn“ (415). Die Verfechter der Emanzipation werden als „Schreier“ eingeführt, die „schreien nach dem von ihnen, nein aus ihnen selbst zu erbauenden Gefängnis“ (409). Der Sozialismus wird einfachhin mit politischem „Surrealismus“ gleichgesetzt (438). Die Kunst der Avantgarde, die K. als „Anti-Kunst“ charakterisiert, weil sie sich nicht mehr als „festlich-spielerische Offenbarung der Schönheit der Welt“ (438) versteht, erscheint als „heimliche Verbündete“ (491) des Totalitarismus.

Bei diesen und anderen polemischen Wertungen des Autors fragt es sich, ob sich der Autor nicht, um die Zeit wirklich von innen her wirkungsvoll zu kritisieren, weit stärker auf ihre Probleme und Kategorien hätte einlassen müssen. Denn so sympathisch sein engagiertes Plädoyer für die in eine „tödliche Verdorrungskrise“ (438) geratene Tradition berührt, das Vermittlungsproblem, das die Moderne stellt, ist mit polemischer Abgrenzung und Etikettierung allein nicht zu lösen. H. - L. Ollig S. J.

Crosby, Donald A., *Interpretative Theories of Religion* (Religion and Reason 2). Den Haag/Paris/New York: Mouton Publishers 1981. XI/335 S.

Die Reihe, in der das Werk erschienen ist, trägt den Untertitel: „Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion“, worin bereits vorgezeichnet liegt, daß es da eher um reine Methoden- und Theoriefragen geht als um die Diskussion der „Wahrheit“ von Religion. Der Verf. verbleibt jedenfalls auf der Ebene der Untersuchung, was mit Religion gemeint ist und welche „Denkmuster“ religiöse Aussagen zu Systemen verknüpfen. Als Hauptabsicht der Analyse bezeichnet er eine Antwort auf die Frage nach der Art des Grundinteresses des Menschen, dem religiöse Systeme Ausdruck geben (3). Seine Theorie will rein interpretativ sein, nicht normativ, auch nicht „explanatory“ (explikativ, d. h. aus anderen Bereichen des Menschlichen herleitend, sie gar auf solche reduzierend, z. B. auf Moral). – Teil I widmet sich methodologischen Problemen. Teil II ist historisch; als repräsentative Auswahl neuzeitlicher Religions-theorien werden die von Spinoza, Kant, R. Otto und P. Tillich vorgestellt und ausführlich kommentiert. Teil III will, trotz seiner Kürze, der wichtigste, nämlich „konstruktive“ sein; in ihm entwickelt der Verf. seine eigene, „neue“ Theorie. – Der bedeutungsvollste Ertrag der methodologischen Untersuchung betrifft die Kriterien für eine rein interpretative Theorie. Sie werden in einem Appendix am Ende des Buches zusammengefaßt (298). Entscheidend scheinen die negativen Kriterien zu sein, die Forderung (wie schon angedeutet) nach Absehen von normativen oder kausal-explikativen Faktoren. Positiv muß eine interpretative Theorie selbstverständlich Kategorien liefern, deren Zusammenspiel, aber auch deren Spannungen untereinander die Natur unseres religiösen „Interesses“ umschreiben (wie es insbesondere Teil III auf „konstruktive“ Weise leisten will). Des weiteren optiert C. für eine Theorie, die der Autonomie des Religiösen gerecht wird wie auch seiner „Rollenfunktion“ (29, 45, 54). Den historischen Teil brauchen wir wohl nicht zu referieren. Woran es C. liegt, ist die Feststellung, daß sowohl Spinozas Theorie nicht frei ist von normativen und selbst reduktiven Zügen (71,

73), was besonders für Kant gilt; aber auch diejenige R. Ottos habe (wegen des Postulats eines religiösen Aprioris) eine explikative und selbst eine normative Schlagseite (weshalb er sagen kann, unter allen Religionen nehme das Christentum den höchsten Rang ein, vgl. 154 f.). Ähnlich stark tritt bei Tillich das normative Element hervor, darum auch bei ihm die Auszeichnung des (protestantischen) Christentums (214 f., 222 f.). – Die eigene Theorie des Verf. macht sechs Kategorien namhaft, die zu interpretieren gestatten, welche Struktur der Gegenstand religiösen Interesses haben soll (233). Dieses Objekt darf ontologisch nicht näher eingegrenzt werden; es kann sich um eine „Entität“, einen Prozeß, eine „Kraft“ oder dergleichen handeln (234). Eine Auswahl von Texten religiöser Schriften aus verschiedensten Kulturkreisen und Zeiten wird beigebracht, um zu belegen, daß der Gegenstand des religiösen Interesses diese sechs Qualifikationen habe: „uniqueness“ (Einzigartigkeit), „primacy“ (Erstrangigkeit), „pervasiveness“ (alles durchdringend und sinnerfüllend), „rightness“ (etwa: Rechtheit, gesehen als „incomparable in goodness and beauty“ usw.), „permanence“ (Unvergänglichkeit), „hiddenness“ (geheimnisvolle Verborgenheit). Appendix B gibt einen schematisierten Überblick (299 f.). – Das Bemühen um eine zunächst rein interpretative Theorie des Religiösen muß man anerkennen und in mancher Hinsicht als vorbildlich bezeichnen. Es rückt die eigene Theorie C.s in die Nähe der Ambitionen einer Wesensphänomenologie der religiösen Intentionalität und ihres Gegenstandes. Zur Methode selbst soll nur eine Anfrage notiert werden: Die Forderung, allem voraus erst einmal zu wissen, was mit dem Wort „religiös“ gemeint ist (vgl. 10), also auch vor der Kennzeichnung von schriftlichen Zeugnissen aus Gegenwart und Geschichte als religiöse Texte, wird m. E. nicht eingelöst. Es wird eine Auswahl von literarischen Bekundungen getroffen, die faktisch den sog. Weltreligionen entstammen und als religiöse Texte gelten. Wie soll man jedoch jenes Vor-Wissen, jenes Vorverständnis haben, wenn nicht durch (Wessens-)Erfahrung oder auch durch transzendentes Denken? Eine Theorie über Ursprung und Selbstvergewisserung der religiösen Intentionalität, also eine Art „explanativer“ Theorie, würde mit einer interpretativen enger zusammenhängen, als der Verf. es wahrhaben möchte.

H. Ogiermann S. J.

Hofmeister, Heimo, *Wahrheit und Glaube*. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion (Überlieferung und Aufgabe, Abh. zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie 15). Hrsg. E. Heintel. Wien – München: Oldenbourg 1978, 320 S.

„Der Versuch, eine Theorie der Religion mittels analytischer Methode zu gewinnen, ist nur bedingt gelungen“ (247). Dies ist das Resümee einer Arbeit, in der es dem Verfasser darum geht, „eine Problemgeschichte der sprachanalytischen Religionsphilosophie von ihren positivistischen Anfängen bis zum heutigen Stand“ (14) zu geben. Das systematische Interesse liegt bei der Frage, ob es mit den Mitteln der Sprachanalyse möglich ist, eine Wissenschaftstheorie der Religion zu entwickeln, in der die Wahrheit religiöser Aussagen entscheidbar ist. Diskutiert wird das Beispiel konstativer Aussagen, wobei der Verf. nicht unterscheiden möchte zwischen Glaubensaussagen und theologischen Aussagen. Das einleitende Kap. stellt das Werden der sprachanalytischen Religionsphilosophie von ihren positivistischen Anfängen bei Whitehead, Russell und Carnap bis zur Spätphilosophie Wittgensteins dar. Den logischen Positivismus trifft hier das Verdikt undialektischen Denkens, während der Ansatz des Sprachpragmatismus des späten Wittgenstein nichts anderes sei als die Anerkennung eines bereits vorgegebenen Sprachsinns in Theorie und Praxis, also Anfang des Philosophierens überhaupt. Die Problematik des religiösen Sprachgebrauchs ist das Thema des folgenden Kap.s. Es hebt an mit einer Diskussion von A. Flews Gärtnerparabel, die auf dem Hintergrund von Poppers Falsifikationsforderung wissenschaftlicher Aussagen zu deuten sei. Diese Forderung führe dazu, daß nur das in der Wissenschaft als wahr behauptet werden könne, dessen Falsifikationsbedingungen angebar seien. Aus der Unmöglichkeit, diese Bedingungen für religiöse Sätze anzugeben, schließt Flew auf deren fehlende Wahrheitsfähigkeit. Nach diesem einführenden Abschnitt und einer ersten Gruppierung dreier Typen sprachanalytischer Religionsphilosophie diskutiert der Verf. die Frage der methodischen Neutralität und des religiösen Interesses. Es zeigt sich das Bemühen der analytischen Religionsphilosophie, ihren Status als Wissenschaftstheorie der Religion zu sichern, indem sie sich auf reine Analyse beschränkt, in die keinerlei metaphysische Voraussetzungen einfließen dürfen. Die religiöse Sprache soll allein auf ihren rechtmä-