

des Niedersachsens, *Ernst Albrecht*, des Gastgebers des Kongresses. Natürlich ist es unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auf alle Referate im Detail einzugehen. Einiges sei aber doch erwähnt. Dem Ministerpräsidenten als Nichtphilosophen mag man den Unsinn der Rede vom „absoluten Nichts“ und die Frage: „Haben nicht das absolute Sein und das absolute Nichts eine große Nähe zueinander?“ verzeihen. Doch von zahlreichen anderen Rednern hätte man eigentlich bessere Kenntnisse erwartet und klareres Denken. Zuweilen sind auch völlig falsche Berechnungen angegeben, so etwa von F. von Weizsäcker (21): das Licht von der Sonne zu uns braucht nur 8 Minuten, nicht zwei Stunden! Das sollte einem theoretischen Physiker nicht passieren. Ebenso unhaltbar ist der Satz von Prigogine: Bei der Entstehung der Materie „beginnen wir nicht mit dem Nichts, da niemand etwas aus Nichts schaffen kann“ (58). Zumindest wäre es fair gewesen, sich mit der Aussage der christlichen Philosophie und der Theologie auseinanderzusetzen, daß Gott aus nichts die Welt erschaffen habe. Wie man von Raumzeit ohne Materie sprechen kann, nachdem Einstein in seiner Relativitätstheorie doch die Bezogenheit von Raum auf Materie aufgewiesen hat, ist völlig unverständlich. Auch liegen gänzlich ungenügende Begriffe von Zeit und Ewigkeit vor. Ewigkeit ist nicht eine unendlich lange Zeit, sondern das Herausfallen aus jeglicher Zeitlichkeit. Deshalb ist der Satz von Prigogine nicht haltbar: „Ziehen wir erst einmal so lange Zeitspannen in Betracht, dann wird der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit viel fragiler“ (59). Auch vom Philosophen Hans Jonas hätte man sich differenzierteres Denken erwartet. Er schreibt: „... denn vom körperlosen Geist weiß keine Erfahrung“ (63). Auch hier wäre wenigstens der Hinweis angebracht gewesen: „Wohl aber gibt es religionsphilosophische Überlegungen und Aussagen des Christentums und des Judentums zu einem körperlosen Geist, nämlich Gottes.“ Ebenso erscheint die Formulierung „der Machtentsagung des Urgeistes“ philosophisch nicht haltbar. Eccles differenziert ebenfalls nicht genügend: „Wie entstanden im Laufe der Evolution der Geist oder das tierische Bewußtsein – in einer Welt, die bis dahin noch keinen Geist kannte? In welchem Stadium der Stammesgeschichte machten die Tiere erste geistige Erfahrungen?“ (80). D. R. Griffin hat schon 1981 in seinem Buch „The Question of animal awareness“ zwischen awareness und consciousness unterschieden, was im Deutschen etwa dem Unterschied zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein entspricht. Bei Tieren wird man wohl nicht vom Selbstbewußtsein und somit auch nicht von geistigen Erfahrungen reden können. Auch bei Varelas Beitrag wäre der Leser besser beraten, auf das Buch von H. Maturana und F. Varela, „Der Baum der Erkenntnis“ zurückzugreifen, anstatt den hier dargebotenen Aufguß zu studieren. Aus dem „rauschenden Fest des Denkens“ (10) ist eher eine taumelnde und nicht selten ungenaue Fahrt des Geistes geworden, der zu folgen einem nüchternen Philosophen oft unmöglich erscheint.

R. KOLTERMANN S. J.

LACOSTE, YVES, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Théologiques) Paris: Presses Universitaires de France 1990. 221 S.

Im angesehenen Verlag PUF wird seit einigen Jahren eine theologische Reihe unter dem Titel „Théologiques“ veröffentlicht: eine Tatsache, in der man ein Anzeichen für eine gewisse Öffnung der traditionell eher laizistisch geprägten Universitätswelt Frankreichs sehen kann. Herausgeber der Reihe sind ein Philosoph und ein Theologe: *Rémi Brague*, Professor für Arabische Philosophie an der Sorbonne, ein hervorragender Kenner der antiken Philosophie (Du temps chez Platon et Aristote, Paris 1982; Aristote et la question du monde, Paris 1988). Der andere Herausgeber ist der Theologe *Jean-Yves Lacoste*, aus dessen Feder ein Buch anzuzeigen ist, das französische und deutsche Anregungen ebenso glücklich verarbeitet, wie es Theologie im Horizont gegenwärtiger Philosophie entwickelt. Der (allzu lakonische) Titel „Bemerkung zum Zeitproblem“ wird durch den rätselhaften Untertitel kaum viel sprechender: braucht es denn Gründe oder gar Rechtfertigungen dafür, daß man sich erinnert, daß man hoffend durchs Leben geht? Gemeint sind natürlich nicht Erinnerungen aus kontingenten Anlässen heraus oder Hoffnungen auf dies oder jenes. Die These ist, daß der Mensch sich selbst nicht in der Dimension der Gegenwart finden kann. Letzteres aber ist die

verschwiegene Grundauffassung der Philosophie. Wenn der Glaube sich nun auf Vergangenes bezieht, aus dem heraus er eine Hoffnung ableitet, bedarf dieses Vorgehen und damit der Glaube selbst einer Begründung. Solche Gründe zu nennen, ist die Aufgabe der Theologie, die dadurch definiert ist, daß sie zum Grundproblem der Existenz das letzte Wort hat. Was aber ist dieses Problem? L. faßt es als das Problem der Zeitlichkeit der Existenz.

Der Entfaltung dieses Problems und der zu seinem Umkreis gehörenden Phänomene ist der erste Teil der Abhandlung gewidmet: Der Geist in der Aporie der Zeit (13–69). L. bindet die zentrale Dimension der Zeit, die Gegenwart, an die Selbstgegenwart des Ich: „Le temps est le fait de la conscience et l’horizon de son être“ (169). Das Bewußtsein wird freilich nicht weltlos gedacht, sondern als leiblich in die Bewegungen der materiellen Welt verspanntes: als In-der-Welt-Sein. Dennoch ist die Zeit dem Ich näher als der Leib, weil die Zeitlichkeit die Form der Selbstkonstitution des Bewußtseins, der Selbstgegenwart, ist. Die Zeit, in ihren drei Dimensionen, gibt es, klassisch formuliert, nur für eine „Seele“ – aber eben nur für eine welthafte. Ohne Gegenwart gibt es keine Zukunft, keine Vergangenheit – aber es ist der Primat einer Gegenwart, die wesenhaft entrückt ist in das Vergangene und Zukünftige. Mit unserer Zeitlichkeit ist die Tatsache gegeben, daß wir uns letztlich nicht selbst in der Hand haben: Unser Sein hat ohne uns angefangen; wir werden aus einer Gegenwart in eine andere getrieben; als letzter Horizont unserer freien Entwürfe kommt der Tod auf uns zu. Der Tod steht zentral in der Zeitlichkeitsanalyse, die L. in kritischer Anknüpfung an Heidegger und Levinas gibt. Er gehört einerseits wesentlich zu uns; andererseits aber ist er ein kontingentes Ereignis, das die Existenz beendet, ohne daß sie vollendet sein müßte (oder auch nur sein könnte). Aber eben: Neben dem „Schluß!“ des Todes steht der Anspruch des Guten, der uns im Anderen entgegentritt und unsere Vollendung fordert. Die beiden Weisen der Ent-eignung durch eine Andersheit (Tod und Gewissen) stehen zueinander jedoch im Widerspruch. Das ist die „Aporie der Zeit“: Zeit der Vollendung zu sein, ohne daß Zeit für die Vollendung gelassen wird. So sind wir zeitliche Existenzen wesentlich „unglückliches Bewußtsein“. Brechen wir hier die Skizze des philosophischen Gedankengangs ab und übergehen so die Analysen der Freiheit und der Zeitigung. Es genüge zu zeigen, daß die philosophische Überlegung nach L. notwendig in einer Aporie endet. Gewiß kenne die Philosophie eine Unsterblichkeit des Geistes; aber von einer Erlösung des Menschen aus dem Dilemma der Zeitlichkeit wisse sie nichts. Ihre letzte Weisheit sei zwiespältig: Lebe ohne Furcht vor dem Tod, sowohl deinem eigenen wie dem deiner Freunde – und vergiß doch nicht, daß niemand dem Tod enttrinken kann! Nicht eine vertiefte Reflexion, nur eine ganz neue und neuartige Erfahrung könne, wenn überhaupt, den Schatten des Todes über unserer Lebens-Zeit beseitigen. – Diese neue Erfahrung, die Erfahrung solcher Neuheit wird von der Theologie zur Sprache gebracht: Daß nämlich Leib und Zeit im Ewigen positiv aufgehoben sein können, daß also die Ewigkeit sich nicht negativ zur Zeitlichkeit verhält, so sehr diese auf sich selbst zurückgeworfen ist. – Die theologischen Überlegungen L.s sind in zwei Stücke gegliedert.

Eine gewisse Zwischenstellung nehmen die Gedanken des zweiten Teils ein (73–140), wo unter dem Titel „Die Zeit zwischen Schöpfung und Welt“ das philosophische und das theologische Bewußtsein zugleich voneinander unterschieden wie aufeinander bezogen werden. Hier sollen nur die wichtigsten Übergangsschritte gekennzeichnet werden! Ewigkeit definiert L. als die Weise der Gegenwart Gottes zu Gott (81). Der Glaube weiß: In Christus sind Ewigkeit und Zeit wechselseitig aufeinander offen. In Christus nimmt der Ewige die Zeitlichkeit in sich auf. Also ist die dem Zeitlichen eigene Rückbezüglichkeit und damit Geschlossenheit (von L. „A-theismus“ genannt) keine notwendige, wesenhafte Abgeschlossenheit gegen die Ewigkeit. In Christus ist die Aporie der Zeitlichkeit gelöst, weil der Auferstandene den Tod als letzten Horizont des Sinnes negiert und weil der Gekreuzigte ein Bild erlöster Zeitlichkeit zeigt. Von dieser Vollendung wird ein neuer Blick auf die Welt möglich, deren Faktizität vorher keinen eindeutigen Sinn hatte. Phänomenologie kommt über diese Zweideutigkeit, die für die Sinnfrage die Gestalt der Aporie annimmt, nicht hinaus. Für die Theologie, die über das gegenwärtig Erfahrbare kraft des Glaubens hinausgeht, zeigt

sich die Welt von Christus her als Schöpfung, d. h. als die voraussetzende Bedingung der Vollendung. Die Protologie der Eschatologie. Schöpfung ist einerseits (von Gott her) Sein-Lassen, andererseits schon eine erste Form des Bundes. Deswegen ist von Gott her das menschliche Selbstsein, das eine Distanz zu Gott und damit ein „vor Gott“ ermöglicht, Ermöglichungsgestalt einer Beziehung. Es selbst ist für den Menschen so bestimmbar, daß man entweder in einer Art von *incurvatio in se* das „a-theistische“ Selbstsein zu einer atheistischen Verslossenheit in sich macht – oder dafür, daß man sich der ekstatischen Öffnung auf den Anderen hin überantwortet, die ebenfalls in unserem Wesen angelegt ist.

Im letzten, dritten, Teil seines Buches geht es um die Gegenwart der gläubigen Existenz „zwischen Erinnerung und Hoffnung“ (143–215). „Erinnerung“ meint hier etwas Paradoxes: Wesens-Anamnesis auf dem Umwege der Erinnerung an ein Ereignis der Vergangenheit. Der christliche Glaube nimmt an, daß Gott nicht so sehr im jeweiligen Jetzt spricht, daß dadurch die Selbstaussage damals, in Jesus, überboten würde. – Damit ist eine mehrdimensionale Stellung zur *Geschichte* gegeben. Auf der einen Seite ist die Geschichte der Ort, wo die Menschen nach dem Sinn des Ganzen fragen und Antworten erwarten; wo aber jede Antwort durch das weitergehende Werden und Fragen zu einer vorläufigen wird. So kann sich in der Geschichte nichts Definitives installieren; das einzig Definitive, das sie kennt, ist der Tod. Wird also angenommen, daß Gott in der Geschichte in definitiver Weise sein Wesen ausgesagt hat, dann kann diese Aussage nur eine Vorwegnahme einer Parusie sein, die als solche die Geschichte abschließt – eine Vorwegnahme unter den Bedingungen des todgeweihten geschichtlichen Lebens. Andererseits: Hat man eine solche Aussage in der Vergangenheit entdeckt, so werden die Erwartungen an die zukünftige Welt-Geschichte gering: man weiß schon, worin die definitive Erfüllung im Prinzip bestehen wird (nämlich in einer universalisierten „Wiederholung“ der radikalen Selbstaussage von damals); so wird die Zeit bis dahin „entmessianisiert“, ernüchert, säkularisiert. In jedem Fall gilt: Wenn das Absolute in definitiver Form in einer vergangenen Zeit „gesprochen“ hat, dann ist Erinnerung im hohen Maß begründet und gerechtfertigt. Freilich entsteht nun ein neues Problem: wird dadurch nicht die Gegenwart entwertet und das Leben an etwas Gewesenes verschenkt? Denn das Vergangene enthält mehr an Realität als die Gegenwart; Erinnerung besteht in diesem Fall nicht darin, etwas Früheres auf sich zu beziehen und ihm dadurch einen Lebenssinn zu verleihen, sondern darin, daß ich „existierend“ „gleichzeitig“ werde mit Jesus, der damals auf Erden lebte. Das Problem wird durch zwei Hinweise gelöst. Erstens ist die genannte Erinnerung kein bloß menschliches (etwa mit den reinen Mitteln der *Histoire* zu leistendes) Werk; sie ist wesentlich getragen vom Hl. Geist, der göttlichen Kraft der Vergegenwärtigung; wenn Jesus als Christus für unser Bewußtsein gegenwärtig wird, dann nicht aufgrund einer objektiv vorliegenden Gegebenheit, sondern aufgrund gnadenhaften Sich-Gebens. Zweitens ist das vergangene Faktum, dessen der Glaube gedenkt, in sich eine Verheißung, eine im strengen Sinn prä-eschatologische Realität. Die Erinnerung an es entläßt somit aus sich unmittelbar eine Hoffnung auf die umfassende Erfüllung dieser Verheißung. So bleibt die Priorität der Zukunft vor den beiden anderen Zeitdimensionen gewahrt. – Als was enthüllt sich das Menschsein und speziell *menschliche Zeitlichkeit*, wenn man auf Christus schaut, an dem die Bundes-Realität des Menschen ablesbar ist? Zeitlich sein heißt: im Herzen der Selbstverfügung nicht Herr über sich zu sein. Gegen den bedrohlichen, vom Tod infizierten Charakter aller Zukunft setzen wir unsere Entwürfe, um uns der Zukunft zu bemächtigen. Jesus, der aus dem Andrang seiner „Stunde“ lebte, konnte eben deswegen die Sorge um die Zukunft und damit sich selbst seinem Vater überlassen. Das Bewußtsein seiner Sendung genügte ihm; darüber hinaus brauchte er kein anderes Selbstbewußtsein (= eine Annahme, die manches Problem der Christologie löst). Für ihn trat der Wille des Vaters zwischen ihn und seinen Tod. Auf Gott hin gesehen, ist die Übernahme des Menschlichsten, nämlich des Todes, dasjenige, was sein „mußte“ – nicht nur um des Menschen willen. In der Haltung Jesu, der seine Gegenwart jeweils aus dem Ankommenden lebt und auf eine Selbstsicherung bis hin zum Sich-kreuzigen-Lassen verzichtet, spiegelt sich, trinitarisch gesprochen, die „Haltung“ des Sohnes gegenüber dem Vater. In der Auferstehung spiegelt sich die Tatsache, daß

der Vater dem Sohn die Gottheit (zurück-)schenkt. – Erinnerung und Hoffnung, deren Zueinander das Sein in der Kirche ausmacht (symbolisiert in den Sakramenten), konstituieren eine „kairologische“ Gegenwart, die sich mit der gewöhnlichen, der „chronologischen“, kreuzt. Daß Erinnerung und Hoffnung zeitkonstituierende Akte sind, hat also „christologische“, ja „trinitarische Gründe“ (182).

Die Voraussetzungen des theologischen Entwurfs, den L. entfaltet, werden so benannt: einerseits nichts als die „dem Bewußtsein immanenten Gegebenheiten“, andererseits nichts als die „elementaren Gewißheiten des Glaubens“ (162). Letztere sind de facto vertreten durch das Credo in der Deutung der klassischen Konzilien des ersten Jahrtausends, theologisch gedeutet in einer Synthese, die viel von H. U. v. Balthasar hat. Erstere läßt sich L. vorgeben von der Phänomenologie, wobei Heidegger mit seiner Abhebung gegen die Metaphysik der „Präsenz“ zentral steht, aber durch Rückgriffe auf Husserl und durch kritische Vorgriffe auf Levinas ergänzt wird. L. trägt ein Plädoyer vor für ein Denken, das die Zeitlichkeit des Menschen ernst nimmt, sich also nicht in die transzendente Selbstgegenwart des Bewußtseins zurückzieht: hier hilft ihm Heidegger gegen gewisse Tendenzen bei Hegel und Husserl (der „Metaphysik“). Gegen Heidegger wiederum wendet L. (mit Levinas) ein, dieser versuche das Unmögliche, nämlich eine Instrumentalisierung des Todes zur Sinnquelle, unter dem Stichwort „Entwurf“. Man könnte natürlich sagen, daß damit die Tendenz der Heideggerschen Todes-Analysen verfehlt ist, in denen der Tod nicht als metaphysischer, sondern bloß als existenzieller Horizont eingeführt wird, und nicht als etwas Anzueignendes fungiert, sondern als Hinweis auf ein Sich-zu-geeignet-Sein, dem ein Geschehen-Lassen entspricht (SuZ 295). Aber richtig ist, daß die von L. benannte Aporie der Zeitlichkeit der Sache nach besteht und daß deswegen das philosophische Fragen ein Interesse an einer Botschaft entwickeln sollte, in der eine Lösung dieser Aporie bezeugt wird. – Die Frage ist allerdings, ob dabei die Philosophie von L. nicht allzusehr auf ein Denken der Gegenwart als des jetzt (und/oder immer) Vorliegenden, Evidenten und Beherrschbaren, als ein Denken des „Selben“ festgelegt wird. Mir scheint, daß hier etwas unvorsichtig einige Thesen von Levinas übernommen worden sind. Dadurch schafft sich L. Schwierigkeiten, die m. E. an zwei Stellen seiner Darlegung deutlich hervortreten. Die erste Stelle ist die Gegenüberstellung von Entwurf (projet) und Geist der Kindshaft (filialité) (§ 75.90). Diese Entgegensetzung leidet daran, daß der Entwurf sowohl als existenzielle Alternative zum Vertrauen, als Gestalt des „Willens zur Macht“, gekennzeichnet wird wie auch als etwas, was für die Konstitution der Selbstidentität eines verantwortlichen Subjekts notwendig ist (170). Die andere Stelle ist die Rolle, die der Hl. Geist und damit die jeweilige Gegenwart im Konzept von L. haben. Zwar wird gesagt: „Tout est donné au présent, sauf la conscience qui porte cette présence: passé et avenir, promesse et espérance“ (188), und: „La mémoire nous instruit moins d'une absence à déjouer que d'une nouvelle économie de la présence. Autre est la toute-présence métaphysique de Dieu (son ubiquité), autre l'être-là qu'il se donne en Jésus de Nazareth, autre encore la présence de l'Esprit“ (196). Dennoch kommt mir vor, als sei die Rolle des Hl. Geistes – und damit die Rolle der jeweils gelebten Gegenwart – im Entwurf von L. noch zu gering. Vielleicht gelingt es durch die Steigerung dieser Rolle auch, das Verhältnis von Philosophie und Theologie – sagen wir besser: von Denken und Glauben – noch enger zu sehen, als es L. jetzt sieht. Den Ansatz dafür könnte schon eine theologische Überlegung hergeben. Bei L. steht der Aporie des Todes unmittelbar die Auferstehung Jesu gegenüber. Es gab aber schon vor Jesus und sogar unabhängig von der biblischen Tradition den Glauben an ein jenseitiges Leben. So sagt ja auch Paulus (1 Kor 15, 13), daß Jesus nicht in Wahrheit auferstanden sein kann, wenn es ganz allgemein keine Auferstehung gebe (die also schon einigermaßen feststehen muß). L. gesteht dem Denken, das von Jesus nichts weiß, nur eine Erkenntnis der Unsterblichkeit des Geistes zu, die dem Menschen kein Genügen geben könne. Die klassische philosophische Tradition innerhalb der katholischen Kirche hat hier dem metaphysischen Denken mehr zugestanden, einerseits im Hinblick auf eine höhere Schätzung menschlicher Autonomie, andererseits auf eine erweiterte Auffassung vom Wirken des Hl. Geistes: *Omne verum a Spiritu Sancto* (Ambrosius).

Das Buch ist in einem Stil geschrieben, den man als eine Art von Meditation oder

Selbstgespräch bezeichnen kann. Geistvolle Formulierungen entschädigen für die Mühe der Lektüre eines Textes, dessen Gliederung eher seriell als architektonisch gemacht ist, wenngleich sein gedankliches Gewebe stark konstruktiv ist. Man hat den Eindruck, das Werk eines jungen Theologen vor sich zu haben, der zu großen Hoffnungen berechtigt. Besonders ist hervorzuheben und zu loben die in der heutigen Theologie keineswegs überstark vertretene philosophische Bildung. G. HAEFFNER S. J.

HANDBUCH RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER GRUNDBEGRIFFE. Hg. *Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher*. Bd. 1: Systematischer Teil; Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988. 504 S.; Bd. 2: Apokalyptik – Geschichte, 1990. 500 S.

Charakteristisch für dieses Handbuch sind zwei Dinge: erstens die thematische Konzentration auf die Leitbegriffe der Religionswissenschaft (RW) – statt auf die damit gemeinten Sachen selbst – und die Interpretation bzw. Reformulierung dieser Begriffe in der Perspektive einer allgemeinen Kulturtheorie. Natürlich ist damit unweigerlich auch das Phänomen „Religion“ selbst immer wieder im Blick, aber nur auf dem Umweg über die kritische Betrachtung der bisherigen Formen von Wissenschaft von Religion: um deren Instrumente, Theorie-Niederschläge, geschichtliche Perpetien geht es. – Ein Handbuch hat klassischerweise die Aufgabe, einem breiteren Publikum fachlich gesichertes Wissen in bequemer Form zugänglich zu machen. Darüber hinaus soll dieses die Funktion haben, einerseits „die kritischen Potentiale von Religion aus der Sicht der Kulturwissenschaft darzustellen“, andererseits und vor allem aber „ein Gegengewicht zum inflationären, sich selbst immunisierenden Gebrauch religiösen Vokabulars“ in unserer Gegenwart zu bilden (9). – Der die Herausgeber (und einen Teil der Autoren) leitende Vorbegriff von „Religion“ hat folgenden Inhalt: Religion ist eine Teilfunktion von „Kultur“, nämlich ein bestimmtes „Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem“ (32). Das Spezifikum religiöser Deutungssysteme wird „vor allem“ darin gesehen, „daß ihr Geltungsgrund von den ‚Benutzern‘ auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird“ (34).

Der erste Band des Handbuchs enthält eine Reihe von Abhandlungen zur wissenschaftstheoretischen Deutung der RW, die in Umfang und Engagement weit über das hinausgehen, was üblicherweise Handbüchern einleitend vorausgeschickt wird. Sehr informierend über den Ansatz des Gesamtwerks sind die beiden programmatischen Aufsätze von *Cancik* und *Gladigow*, die sich schon als Herausgeber des Standardwerks „Die Religionen der Menschheit“ einen Namen gemacht haben: zur „Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ sowie zu den „Gegenständen und dem wissenschaftlichen Kontext von RW“ (17–40). Die Beiträge des Systematischen Teils behandeln erstens (41–216) Teildisziplinen der RW (R-soziologie, -psychologie, -geographie, -ästhetik, -ethnologie), ergänzt durch eine allgemeine Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion und eine Didaktik der RW; zweitens (217–302) wird ein Abriss der Geschichte der RW gegeben (mit einem knappen Lexikon der wichtigsten Autoren); drittens (303–383) wird eine Übersicht über philosophische Ansätze und Methoden zu einer Thematisierung von Religion vermittelt, auch hier wiederum mit einem kurzen Lexikon der wichtigsten Autoren.

Nach soviel Messerwetzten ist man gespannt auf das Fleisch, also den Alphabetischen Teil mit den einzelnen Artikeln. Das Handbuch ist so konzipiert, daß die Beiträge drei verschiedenen logischen Ebenen oder Rängen zugeordnet sind, wobei die obersten, die sog. „Dachartikel“, jene sind, die in ihrer Vernetzung das logische Gerüst der RW überhaupt abgeben; es sind meist keine spezifisch religionswissenschaftlichen, sondern allgemein kulturtheoretische, psychologische oder soziologische Begriffe. (Wenn an dieser Stelle schon ein Wort der Kritik erlaubt ist: Häufig bleibt es hier, bei einer nur knappen Anwendung auf religiöse Phänomene, mehr oder weniger bei einer Zusammenfassung dessen, was ebenso oder gar kompetenter in Handbüchern der Psychologie usw. nachgelesen werden kann: Beispiel: Angst, Aggression, Einstellung, Emotion). – Nun zu einzelnen Artikeln; nur wenige davon können und müssen zum Zweck der Illustration hier herausgegriffen werden! – Der Beitrag *Amt* hätte durch mehr Distanz