

relevant sind“ (67). D. gibt zu, daß damit die „Relativität aller Rationalität“ behauptet sei (69). Mit Berufung auf Rorty und Putnam schreibt er, „unsere Lebensformen seien ihrerseits historische Produkte und damit veränderlich“ (69).

Ich halte es nicht für richtig, Rorty und Putnam in diesem Zusammenhang in einem Atemzug zu nennen und ihnen dieselbe Position zuzuschreiben. Freilich, beide kommen vom Pragmatismus her, aber Putnam hat sich deutlich von Rortys Relativismus distanzieren. Wichtiger ist jedoch die sachliche Frage, die sich aus D.s Position ergibt. Aus welchen Gründen nehmen wir die Lebensform der Wissenschaft bzw. des christlichen Glaubens und nicht die einer Märchenwelt mit Feen und Kobolden an? Warum sollten wir nicht die Wissenschaft oder den christlichen Glauben aus der Perspektive der Lebensform der Märchenwelt kritisieren? Warum sollten sich nicht aus der Lebensform der Märchenwelt Kriterien ergeben, die für die Beurteilung des christlichen Glaubens oder der Wissenschaft relevant sind? Vertritt man D.s These, so ist jede Religionskritik etwa von seiten der Wissenschaftstheorie oder der Psychologie legitim. Gefordert ist dann lediglich, daß der Religionskritiker die Religion so interpretiert, daß die Kriterien seiner Philosophie bzw. Wissenschaft sich auf sie anwenden lassen. Ich glaube nicht, daß ein solcher Relativismus sich auf Wittgenstein berufen kann. Ohne Zweifel vertritt Wittgenstein die These von der Autonomie der Sprachspiele, und deshalb kann es nach seiner Auffassung kein übergreifendes Sprachspiel bzw. keine übergreifende Lebensform geben, anhand dessen sich die Rationalität der anderen Sprachspiele beurteilen ließe. Aber daraus folgt nicht eine interne Rationalität im Sinn von D. Die Autonomie der Sprachspiele bedeutet vielmehr, daß sich die Rationalitätskriterien des einen Sprachspiels auf das andere *nicht* anwenden lassen. Erst wenn das (im Wittgensteinischen Sinn) ‚gezeigt‘ ist, ist die Autonomie eines Sprachspiels aufgewiesen. Nur so kann man einer reduktionistischen Religionskritik begegnen. Worauf es mir bei meiner Kritik an D. ankommt, ist also folgende Unterscheidung: Ich stimme ihm zu, daß Rationalitätskriterien immer in dem Sinn intern sind, daß es kein übergreifendes Sprachspiel gibt, dem wir diese Kriterien entnehmen könnten. Dagegen bin ich nicht der Auffassung, daß es legitim ist, die einem Sprachspiel entnommenen Rationalitätskriterien auf ein anderes anzuwenden. Den daraus sich ergebenden relativistischen und reduktionistischen Konsequenzen entgeht man, indem man einen phänomenalen Aufweis der Autonomie einer Lebensform fordert. Es ist zu ‚zeigen‘, daß wir es hier mit einem anderen Wirklichkeitsbereich zu tun haben und daß es folglich illegitim ist, diesen Wirklichkeitsbereich anhand ihm fremder Rationalitätskriterien zu beurteilen. Erst wenn dieser Aufweis geführt ist, ist die Berufung auf interne Rationalitätskriterien legitim. Diese sind dann aber, im Unterschied zu D.s Ansicht, auch in dem Sinn intern, daß diese Rationalitätskriterien nicht auf andere Lebensformen angewendet werden dürfen. D. h. ich darf die Religion nicht mit naturwissenschaftlichen Rationalitätskriterien und die Naturwissenschaft nicht mit der der Religion entnommenen Rationalitätskriterien beurteilen.

F. RICKEN S. J.

RELIGIONEN, RELIGIOSITÄT UND CHRISTLICHER GLAUBE. Eine Studie. Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes der Arnoldshainer Konferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands von der *Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz* und dem *Lutherischen Kirchenamt Hannover*. 2. durchges. Aufl. Gütersloh: Mohn 1991. 139 S.

Gegen Ende des zweiten Jahrtausends ihrer Geschichte sehen sich die christlichen Kirchen mehr als je zuvor vor die Aufgabe gestellt, sich innerhalb der Welt der Religionen ihres Standortes und ihres Auftrages zu vergewissern. Das Entstehen multikultureller und multireligiöser Lebenskontexte und die erfahrbar gewordene Verwiesenheit der Menschen der verschiedenen Länder und Kontinente aufeinander ziehen dies unausweichlich nach sich. Die katholische Kirche hat sich dieses Themas bereits im letzten Konzil in neuer und immer noch beachtlicher Weise angenommen, vor allem in „Ad gentes“ und in „Lumen gentium“. Andere Texte folgten. So hat Papst Johannes Paul II. 1989 eine Enzyklika dazu veröffentlicht: „Redemptoris missio“. Die beiden großen Gruppierungen der evangelischen Christenheit in Deutschland – die „Arnoldshainer



Konferenz“ und die „Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands“ – haben die vorliegende Studie erarbeiten lassen und herausgegeben. Die Aufgaben- und Themenstellungen der genannten katholischen und evangelischen Verlautbarungen ähneln einander in vielen Punkten. Auch die Lösungsrichtungen liegen nahe beieinander. Die Differenzen bewegen sich vorwiegend im sprachlich-Atmosphärischen.

Die evangelische Studie umfaßt nach einer kurzen Einführung vier Kapitel. Das erste ist überschrieben „Was ist mit ‚Religionen‘ und ‚Religiosität‘ gemeint?“ (15–29). Es greift die Diskussion auf, die schon einmal nach dem ersten Weltkrieg intensiv geführt worden war: wie sich der christliche Glaube und die christliche Kirche zu dem verhält, was man Religion zu nennen gewohnt ist. Die früheren, bisweilen scharfen Gegenüberstellungen werden nicht aufrecht erhalten. Die Positionen so berühmter Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und Paul Tillich werden als nicht länger hilfreich bezeichnet. Es gilt heute anzuerkennen, daß Religion ein Werk des welt schöpferischen Gottes ist. Und das Christliche bedarf des Religiösen, um sich darstellen zu können. Im übrigen wird in diesem Kapitel darauf hingewiesen, daß Religion und Religiosität eine neue Konjunktur zu erleben begonnen haben – was angesichts der Grenzen dessen, was die zweckrationale Vernunft und postmoderne, liberale Gesellschaften zu leisten vermögen, nicht verwunderlich ist. – Das zweite Kapitel – „Neureligiöse Bewegungen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts“ (31–41) – gibt knappe Informationen über mehrere in unseren Gegenden sich ausbreitende Strömungen, z. B. über die Mun-Bewegung, die New Age-Bewegung u. ä. Im dritten Kapitel – „Die Begegnung der Religionen am Ende des 20. Jahrhunderts“ (43–89) – wird zunächst dargestellt, welche Auffassungen und Erwartungen in den verschiedenen Religionen im Blick auf das Christentum lebendig sind. Sodann geht es um die großen Religionen, die seit einiger Zeit und nicht ohne Erfolg in Europa missionieren: der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus, der Lamaismus. Vor allem die Begegnungen der Muslime mit der deutschen Bevölkerung, in der christliche Traditionen nach wie vor nachwirken, werden geschildert. Das dritte Kapitel entwirft also ein Panorama gegenwärtiger inter- und multireligiöser Wirklichkeit. So werden die „Grundsätzlichen Erwägungen“, die im vierten Kapitel (91–132) angestellt werden, geerdet. – In eindrucksvoll differenzierter Weise werden zunächst die einschlägigen biblischen Befunde dargestellt. Dabei zeichnet sich schon ab, daß auch in den folgenden Erwägungen insgesamt an der Einzigartigkeit des christlichen Heilsweges festgehalten wird. Im Folgenden erinnert die Studie an die Besonderheit der Beziehungen, die zwischen dem Judentum und der christlichen Kirche walten. Ein besonders aufschlußreicher Abschnitt gilt der „Standortbegründung“ für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den außerchristlichen Religionen. Das entscheidende Wort lautet hier „Buße“. Sie ist schon darum angebracht, weil es schon in den Anfängen der Kirche zu Einengungen und Ausgrenzungen gekommen ist. Jesu Wort, Werk und Person wurden „sakralisiert“, der „Leib Christi“, die Kirche, wurde „konfessionalisiert“, das christliche Kerygma wurde „indigenisiert“. In diesen Kennzeichnungen kehrt die bekannte Skepsis der evangelischen Theologie über die christliche Legitimität frühesten kirchlicher Entscheidungen wieder, die gewöhnlich als „frühkatholische“ bezeichnet werden. Damit sind grundlegende Fragen des ökumenischen Dialogs angesprochen. Es darf hier angemerkt werden, daß das II. Vatikanum der katholischen Kirche inmitten der Welt der Kirchen und der Religionen einen vergleichbaren Ort anweist: sie soll arme Kirche unter dem Kreuz sein – so LG 8. Schließlich beschreibt und begründet die evangelische Studie das christliche und kirchliche Handeln den außerchristlichen Religionen gegenüber. Sie leitet es ab aus dem Handeln des dreieinigen Gottes und kommt dabei zu dem Dreischritt „Mission, Dialog und Konvivenz“. Die Reihenfolge ist dabei wichtig. Freilich verweisen die drei Handlungsweisen immer auch aufeinander und können nicht gegeneinander ausgespielt werden. In den Abschnitten, in denen die genannten Handlungsweisen dargelegt werden, finden sich auch Zurückweisungen bekannter anderer religionstheologischer Konzepte – die Lehre von der „Geistgemeinschaft“ Paul Tillichs, die Lehre vom „anonymen Christentum“ Karl Rahners, die Lehre von der „theozentrischen Christologie“ Paul Knitters.

Die evangelische Studie zur Theologie der Religionen verdient die Beachtung auch



der katholischen Kirche und ihrer Theologen. In der Auseinandersetzung mit ihr können Übereinstimmungen festgestellt und eigene Auffassungen geklärt werden.

W. LÖSER S. J.

BEECK, FRANS JOZEF VAN, *God Encountered. A Contemporary Catholic Systematic Theology. Volume 1: Understanding the Christian Faith.* San Francisco: Harper & Row 1989. XIV/338 S.

Der Autor ist von der Literaturwissenschaft her zur Theologie gekommen und gilt als einer der kreativsten katholischen Theologen in den Vereinigten Staaten. Es geht ihm in diesem Werk um eine katholische (= ökumenische) Gesamtdarstellung des Glaubens in seiner Offenheit für alle Erfahrung und in seinem Gegensatz sowohl zu Integralismus wie Modernismus, die beide in dem Versuch bestehen, sich selbst zum Herrn des Glaubens zu machen. Die ersten vier Kapitel dieses ersten Bandes behandeln das Wesen systematischen Verstehens und seine Anwendung auf systematische Theologie in Abgrenzung von Integralismus und Modernismus und in der Beziehung auf die Glaubensgemeinschaft selbst. Die beiden folgenden Kapitel untersuchen das Verhältnis des christlichen Glaubens als einer positiven Offenbarungsreligion zum universalen Anspruch natürlicher Religiosität; dieser Fragestellung wird sowohl in ihren klassischen Dimensionen, wie sie von Schleiernmacher entfaltet worden sind, wie in ihrer heutigen Gestalt nachgegangen. Die letzten fünf Kapitel stellen den christlichen Glauben inhaltlich dar: Von der Betrachtung der Auferstehung Christi her wird zunächst das „doxologische Wesen“ des christlichen Glaubens und dann seine „soteriologische Struktur“ dargestellt. Dies führt dazu, die christliche Religion als ein dynamisches System zu verstehen, das sich in „Gottesdienst“, „Verhalten“ und „Lehre“ entfaltet. Das letzte Kapitel handelt von der Dynamik des Glaubens und der Autorität der Theologie. Die beiden folgenden Bände sollen dann im einzelnen den beiden Bewegungen von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott nachgehen. – Der inhaltlichen Gliederung entspricht eine sehr durchdachte formale Gliederung: Der Haupttext des Buches ist in durchnummerierte Paragraphen gegliedert und kann für sich allein gelesen werden; er wird durch eingerückte Abschnitte erweitert, die vor allem wichtige Zitate und die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen enthalten. Textverweise sind unabhängig von der Paginierung verifizierbar. In Fußnoten stehen Nebenbemerkungen, während Endnoten bibliographische Verweise enthalten.

„Verstehen besteht darin, sich mit der gesamten Wahrheit zu befassen und sie nicht nur an einem Ende zu packen. Es ist eher eine Sache der Aufnahmebereitschaft als des Zugriffs, der Offenheit statt der Kontrolle und daher des Sich-Freuens statt der Herrschaft. Zugriff, Kontrolle und Herrschaft sind schneller zu erreichen und erscheinen sicherer, aber auf die Dauer ergeben sie nur eine verkürzte Version der Wahrheit“ (21). Wirkliches Verstehen hat eine mystische Komponente, die jedoch keine Einschränkung der intellektuellen Strenge bedeutet (26); so steht Theologie in gleicher Weise im Dienst des Glaubens wie der intellektuellen Redlichkeit (36). Demgegenüber reduziert der Integralismus den Glauben auf seine manifesten Elemente und hält deshalb die definierten Wahrheiten grundsätzlich für die wichtigsten. Er hält den Glauben selbst für eine Art offenbartes System. Er ist darin zutiefst welthaft, daß er seine Gewißheit anstatt im Glaubensgegenstand selbst in kontrollierbaren Sicherheiten sucht (60). Während es dem Integralismus um Sicherheit und Kontrolle (certainty and control) geht, sucht der Modernismus sich an subjektive Gewißheit und Erfahrung (assurance and experience) zu halten. Integralismus ist Systematisierung durch Reduktion, Modernismus ist Systematisierung durch Selektion. Das Verhältnis der christlichen Offenbarungsreligion zur transzendentalen Orientierung der Menschheit auf das Geheimnis Gottes ist solcherart, daß man zur Verhältnisbestimmung von der christlichen Botschaft selbst ausgehen muß. Es ist nicht möglich, den christlichen Glauben aus der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf Gott herzuleiten. Aber umgekehrt kann die Sache der christlichen Botschaft nur zur Geltung gebracht werden unter Bezugnahme auf diese Verwiesenheit (138). Der Glaube selbst als die Antwort auf die Offenbarung ist das Anteilgewinnen an der Begegnung Christi mit dem Vater (162). Die