

allererst der Möglichkeit nach ist und schließlich der Wirklichkeit nach sein soll“?) Recht postmodern sodann handelt *U. Perone* von lebensrettender Verzögerung durch Erzählen, dem Anspruch der Religion auf Verbindung von Endlichkeit und Unendlichkeit und dem konkurrierenden Anspruch systemisch vorwegnehmender Philosophie, die in Feuerbach einen Gott verneint, den sie als Nein zum Endlichen sieht. In der Bejahung des Endlichen könnten beide sich solidarisieren.

III. *Antworthinweise von Zeit und Sprache* her. Kap. 3 von P. Handkes Kindergeschichte zeigt in E. Lévinas' Licht neue Seiten (*Casper*). Sehr wohlwollend will *Adriane* der devotio postmoderna und ihrer Spiritualität Gerechtigkeit widerfahren lassen. *J. Greisch* feiert das Fest des Erzählens bei Th. Mann. Beide zitieren W. Benjamin; noch stärker zu Wort kommt er bei Perone zur Zweideutigkeit des Alltags (hier wird immerhin die Gewaltsamkeit von Sammlung und Zitat angesprochen [248]; aber daß sie rettend und eschatologisch sei [statt vielleicht mumifizierend den Tod der „Trophäen“ besiegelnd?], scheint fraglos).

IV. *Antworthinweise soziologisch*. *Gebhardt* analysiert (nach M. Weber) das Charisma in der Moderne (drei Beispiele von Funktionalisierung: New Age, Papstreisen, Revolutionsfeiern 1989). *Th. Stammen*: Verfall und Neukonstitution politischen Wissens (lehrreich, doch m. E. außerhalb des Themas). *Hemels* (meta)didaktische Überlegungen zum Religionsunterricht stellen ganz auf die Sinnfrage ab (statt Katechese sei er pädagogische Diakonie – 321), voll Abwehr „apologetischer“ und „dogmatischer“ Vereinnahmung. Der Pendelausschlag wird ein Stück weit verständlich, wenn anschließend *H. Unterreitmeier* anhand der Chronik des Münchener Kollegs für das Schuljahr 1595/96 die funktionale Erziehung zum Feiern der Jesuiten dokumentiert.

V. *Ausblicke*. Von Levinas her erschließt *L. Wenzler* das Fest als Aufbruch (aus) der Totalität in die Unendlichkeit einer Hoffnung für die anderen (nicht auch für sich?, wäre bei dem rigiden Ethiker wohl nachzufragen). F. Schleiermacher und J. C. Lavater sind die Hauptgewährsleute für *K. Huizinga*s Gedanken zu Gesichtsverlust und Charakter in der Religion mit einem Plädoyer für verantwortliche „Virtuosität“. Über Wort und Schrift als unser tägliches Brot schließlich *M. Olivetti*. Anders als das Auge sei das Gehör – wie der Tastsinn – reflexiv (402 f. – die Parallele wäre freilich einzuschränken: das Gehör hört nicht sich, sondern eine Stimme, auch im lautlosen inneren Monolog). Erweckt wird diese Reflexivität beim Kinde durch die gesehene-gehörte Anrede, fleisch-werdend im oralen Kontakt. Eine mögliche trinitarische und sakramentale Auslegung dürfte allerdings das „signum contradictionis“ des Liebes-Gebots nicht in die „rechnende Immanenz des Indikativs“ aufheben (410 – das wäre dann wieder ontotheologische Metaphysik, und vor der endet jede, gerade postmoderne Toleranz).

Der Einführung Caspers entsprechen zum Abschluß Namen- und Sach-Register sowie die Vorstellung der Autoren. Besonders das detaillierte Sachregister (*G. Ruff*) sei mit Dank genannt. „Daß ein und dasselbe Stichwort in den Horizont der allerverschiedensten Hinsichten tritt, zeigt häufig die unreduzierbare Verschiedenheit der Positionen an“ (*Casper 15f.*). Es bleibt also bei der „Pluralität der Zugänge“, und die verdanken sich nicht bloß den unterschiedlichen Wissenschafts-Perspektiven. Auch dieses gehört zum heutigen Alltag – und gibt bezüglich des mehrsinnigen „und“ im Titel zu denken.

J. SPLETT

DER BEGRIFF DER RELIGION. Herausgegeben von *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 9). München: Kindt 1993. 220 S.

Von der Rottendorf-Stiftung wird an der Münchener Hochschule für Philosophie seit längerem das Forschungs- und Studienprojekt *Fragen einer neuen Weltkultur* vorangetrieben. Neben Gastvorlesungen, Podiumsgesprächen und Lehraufträgen dienen dem besonders Fachsymposien: zum Informations- und Gedanken-Austausch einladender Kollegen mit den Dozenten der Hochschule, unter Teilnahme interessierter Magistranden und Doktoranden. Nachdem man sich dem Absoluten als möglichem Brückenbegriff zugewandt und von ihm her zunächst auf dem Feld der Ethik gearbeitet hatte (Bd. 7 u. 8), führte die Problematik der Toleranz (Bd. 6) zur Religionstheorie. Der vorliegende Band bietet Referate aus der Sicht vier religionswissenschaftlicher

Disziplinen sowie (in überarbeiteter Fassung) die jeweils folgende Diskussion von der Tagung im Juni 1991.

Für die Psychologie gibt *Gert Hummel* einen historischen Bericht mit eigener tiefenpsychologischer Erweiterung. Er stellt drei Richtungen vor: Als Vertreter einer phänomenologischen Funktionalisierung werden W. James, J. Leuba, W. Wundt genannt, schließlich H. Sundén. Ethologisch erarbeiten mit einem motivationalen Begriff S. Hall, K. Starbuck, L. Kohlberg und A. Vergote. Den Religionsbegriff der theologischen Richtung bezeichnet H. als transzendental, da hier der Bezug zur Wahrheitsfrage hinzukomme. (In welchem Sinne wäre das der Psychologie als solcher möglich?) Vertreter sind G. Wobbermin, R. Otto, W. Trillhaas; H. nennt das Archiv für Religionspsychologie (W. Stählin, W. Gruehn, W. Keilbach) sowie als weitere Katholiken nach letzterem G. Wunderle und W. Pöll. Während alle drei Schulen im Horizont der Bewußtseinsphilosophie verbleiben, tritt H. für eine tiefenpsychologische Erweiterung ein, im Anschluß insbesondere an C. G. Jung. Er bestimmt Religion als „grundgebende und sinnweisende ganzheitliche Erfahrung“ (20), wobei er die mißverständliche Rede Jungs von Selbst-Werdung durch die Formel „aktuelle Ich-Welt-Ganzheit“ (23) ersetzt. Zentral wird hier (auch P. Tillich) der Begriff des Symbols. – In der Diskussion wird vor allem ein doppeltes angefragt: einerseits, ob hier das spezifisch Religiöse erfaßt, andererseits, inwieweit damit Religion wirklich als Anthropologicum erwiesen sei. Von H. fällt der erstaunliche Satz, das Göttliche oder Gott solle nicht als „gar ein Ding oder eine Person zum Grund der Religion pervertiert werden“ (37).

Für die Soziologie legt *Günter Dux* ein Konzentrat seiner These zur Logik der Weltbilder und ihrem Wandel vor, mit besonderem Gewicht auf der methodologischen Selbst-Reflexion. Das frühere intentional-subjektivische Paradigma des Naturbegriffens (gewonnen aus der kindlichen Abhängigkeit von einer Pflege- und Erziehungsperson) ersetzt die naturwissenschaftliche Revolution der Neuzeit durch ein funktionalrelationales (60). Doch wirkt das alte (noch?) fort, wonach die Sinnhaftigkeit sozio-kultureller Lebensformen aus jener der Natur gewonnen werden soll. Präziser als in der abstrakten Rede von Kontingenzbewältigung (48 fälschlich: Konvergenz) läßt sich sagen: Es gibt Religion, weil es subjektive Agenzien, Götter gibt, auf die man sich bezieht (83). Wenn die Welt nicht mehr nach dieser pristinen Logik interpretiert wird, kommt die Religion ans Ende. – Die Diskussion kreist vor allem methodologisch um die Evolutionskonzeption. Ob bzgl. Letztbegründung, zum Thema des Absoluten, zur Schwierigkeit, in die Perspektive der dritten die der ersten Person einzuholen, oder zur Differenz von genetischer und Geltungsfrage: stereotyp hält D. solch „subjektiver, absolutistischer Substanzlogik“ die Prozeß-Logik der historisch-genetischen Theorie entgegen, die derlei „hinter sich“ weiß.

*Heinrich von Stietencron* geht davon aus, daß Religionswissenschaft ihren Gegenstand nicht recht zu definieren vermag und daß, worauf sich Religion bezieht, außerhalb ihrer in den Bereich der Theologie fällt (113 – freilich dann nicht bloß im heutigen Sinn, sondern auch als philosophische zu nehmen!). Innerhalb der historisch bedingten Definitionen geht er näher auf die Begriffsgeschichte von *religio* ein (120: die beiden Pico della Mirandola?) und skizziert als eine Alternative zu diesem abendländischen Konzept indische Grundworte wie *mata, vada, darshana, marga*. „Hinduismus“ selbst muß statt als Religionsname als Sammelbezeichnung (wie „vorderasiatische“ oder „abrahamitische Religionen“) verstanden werden. v.S. selbst scheint das umfassende *dharm*-Konzept zu favorisieren. – Diskussionsthema ist durchgängig die Außenperspektive als Methodenideal: Wird man damit dem zu Beschreibenden gerecht? Wie tolerant andererseits darf der Wissenschaftler sein? (Der Wert des Eigentums bei uns beschneide „das Recht auf freie Berufswahl“, während es in Indien Diebes-Kaste und -dharma gibt. Freilich werde der Dieb auch bestraft [?] – 157).

Die Religionsphilosophie vertritt der Wiener Theologe *Falk Wagner*. Schon vorher (100) hat er von „Erkennbarkeit des Gottesgedankens“ gesprochen. Rez. vermutete einen Fehler, da wohl von dessen Denkbarkeit (159), doch von Erkennbarkeit nur hinsichtlich Gottes die Rede sein könnte; aber der Ausdruck kehrt 159, 185, 192 und 196 wieder – und sagt genau, was W. sagen will: Gott ist nur dadurch real, daß er (wenn gleich nicht bloß in der philosophischen Theologie – 206) gedacht wird: wie das Recht

(215 f.). Das wirkt als Aussage eines christlichen Theologen schon recht befremdlich. Geht darum in der Diskussion keiner der beteiligten Philosophen darauf ein, sondern nur *Stietencron*? W. sieht als Alternative einzig die Realität „nach Art der sinnlich vermittelten Gegenstände“ (ebd.). Ein zweites Argument, das sich durch seine Darlegungen zieht: Wenn man Gott als den Grund von Welt und Bewußtsein zu erschließen versuche, dann mache man ihn vom Begründeten abhängig. Das meint zwar Hegel (Ges. Werk 11: Logik [1. Bd.] 290); doch wird es dadurch nicht wahr. Niemand bietet die Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung an, als wäre es eines, Gott selbst oder unser Erkennen seiner von uns(erem Dasein) abhängig zu machen? Und niemand antwortet auf den bekannten Hinweis, die Differenz von Gottes-Vorstellung und Gott werde ihrerseits nur innerhalb von Glaube und Bewußtsein aufgebaut (188 – wo auch sonst)? Hegelsch gleichfalls die These, eine „abstrakte“ Selbständigkeit Gottes „wäre ebenso überflüssig wie aporetisch“ (195); Gottes Selbständigkeit sei zugleich als weltbegründend zu explizieren (195 f.). – Die Diskussion gilt (vor *Stietencrons* Anfrage zur „Realität“ Gottes) dem Verhältnis dieses Konzepts zum religiösen Bewußtsein und zu den (außerchristlichen) Religionen überhaupt. Rechts will W. den religionsphilosophischen Ausgang vom religiösen Bewußtsein – gegen eine bloße Funktionalisierung von Religion – in eine philosophische Theologie fortführen (so Hrsg. 11); aber mit welchem Ergebnis? Schon philosophisch könnte man fragen, warum dieser „Gottesgedanke“ (218), unnötig für eine selbständig zu denkende Natur, ein Reflexionsbegriff „in Berücksichtigung der momentan berechtigten Intention des Gottesbewußtseins“ (196), „in Übereinstimmung mit Herrn Dux“ (218), nicht eher als Verabschiedung denn als Entfaltung von Religion vorgelegt wird. Nun besteht W. im Unterschied zu D. auf der Wahrung des Absoluten, und statt von Abschied würde er wohl von „Aufhebung“ sprechen? Das aber ist ein eigenes Thema. Geboten hat er tatsächlich eine „Weise der Wahrnehmung der christlichen Religion“ (Schlußsatz 219).

Über diese Weise indes, und zwar der Religionswissenschaften überhaupt: bezüglich der Religion(en) als solcher und der Offenbarungsreligionen im besonderen, wird – nicht zuletzt in Reflexion der Entstehungsbedingungen und des „Sitzes im Leben“ dieser Disziplinen – noch die Rede sein müssen. Die Fortsetzung kündigt Hrsg. an (und eine weitere Veranstaltung hat bereits stattgefunden).  
J. SPLETT

KREWANI, WOLFGANG N., *Emmanuel Lévinas*. Denker des Anderen (Kolleg Philosophie). Freiburg/München: Alber 1992. 268 S.

Der Übersetzer des ersten Hauptwerks *Totalité et Infini* sowie des von ihm edierten Aufsatz-Bandes *Die Spur des Anderen* (1992) ist ein kompetenter Führer ins Labyrinth dieses Denkens (wobei zur Kompetenz gehört, daß dem Leser der Weg nicht leichter gemacht wird als möglich [wenn auch vielleicht nicht immer so leicht wie möglich]). Eine Hauptschwierigkeit bildet ja die hermetische Sperrigkeit von Lévinas' Sprache, in einem gewissen Widerspruch zur dialogischen Intention und Inhaltlichkeit des Gemeinten (L. verteidigt sich unter Hinweis auf Heidegger mit der Unerhörtheit des zu Sagenden – die Analogie zu P. Celan drängt sich auf). Eine zweite liegt in der Entwicklung seines Denkens, wozu er selbst eine Stellungnahme verweigert.

Krewani situiert L.s Beitrag innerhalb der zeitgenössischen Philosophie und ihrer „fixen Idee“ (22), dem Projekt einer Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur. Während die Hermeneutik den Dualismus kritisiert, bemängelt L. die Unfähigkeit des Denkens, ihn wirklich zu wahren (25). Er benennt ihn als „Nähe“ und deren Bereich als „Diachronie“ (26). Demgemäß setzt die Darstellung beim Problem der Zeit ein (Teil 1). Der Vergangenheitsbindung im Mythos stellt der europäische Geist die Freiheits-Idee entgegen: eines autonomen Subjekts mit objektivierender Vorstellung und Theorie. Diese Aufhebung der Welt ins Subjekt (= Logos) führt zu dessen Vereinsamung und Entwirklichung, daraus zur Wiederkehr des Mythos (= Aufhebung des Ich ins Andere). Mythos und Logos, Werden und Sein zusammennzunehmen versucht Heideggers Konzept der Existenz. Darin aber wird die Herrschaft über das Sein zur Knechtschaft unter ihm. Daraus befreit, aus jüdischer Tradition, ein Denken der Zeit vom Anderen (wie dessen von der Zeit) her. – Die Durchführung dieses Projekts stellt