

gänge – nicht um einen strikt philosophischen Text handelt. V. I. beschreibt Plausibilitätsargumente, die in seinem Leben relevant geworden sind. Andere Autoren im vorliegenden Band geben aus ihrer persönlichen Perspektive ganz andere Gründe an. Im Lichte der vorausgegangenen autobiographischen Skizze läßt sich meist erkennen, warum die genannten Gründe für den Autor besonderes Gewicht hatten. In dieser Verschränkung von Persönlichem mit Sachlichem liegt die Stärke und die Grenze dieses Bandes. Wer subtil ausgearbeitete, eventuell sogar neue philosophische Argumente für Gott finden möchte, sollte anderswo suchen. Hier liegt eine Sammlung von autobiographischen Texten vor; allerdings von sehr speziellen autobiographischen Texten, denen es explizit um die Versöhnung von Glauben und Vernunft (Untertitel des Bandes) geht. In der Kürze des zur Verfügung stehenden Raumes werden die Argumente jedoch meist nicht genug ausgearbeitet. Daß sie dazu in der Lage gewesen wären, haben einige der Autoren schon hinlänglich bewiesen. Gerade weil es ihnen also leicht möglich gewesen wäre, hätte man sich doch etwas mehr Argumentation gewünscht. Vielleicht ließ die hohe Zahl von zwanzig Beiträgen dem einzelnen zu wenig Raum. Eine engere Auswahl der besten Beiträge hätte dann auch mehr Raum für inhaltliche Substanz geboten. Trotz dieser Schwächen ist das Experiment (und dieses Buch ist ein mutiges Experiment) grundsätzlich zu unterstützen. Es lehrt eindringlich, daß Philosophie – wie Hilary Putnam einmal sagte – immer das Produkt eines vielleicht weisen, aber auch unvollkommenen und vor allem zutiefst individuellen menschlichen Wesens ist. G. BRÜNTRUP S. J.

GOTT IM SELBSTBEWUSSTSEIN DER MODERNE. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion.  
Hrsg. *Ulrich Barth* und *Wilhelm Gräß*. Gütersloh: Mohn 1993. 242 S.

Die vorliegenden Beiträge, die Hans-Walter Schütte zum 60. Geburtstag gewidmet sind, kreisen um das Problem der Religion unter den Bedingungen der Moderne. Eine erste Gruppe von Beiträgen, die überschrieben ist mit ‚Problemgeschichtliche Perspektiven‘, beginnt mit Überlegungen von *U. Barth* zu Kants Destruktion der spekulativen Theologie. Barth sieht deren Bedeutung in der „Ablösung des Gottesgedankens als des generierenden Prinzips der Theologie durch den Begriff der Religion“ (33). *M. Obst* versucht eine Würdigung des Lebenswerkes von H. E. G. Paulus. Ungeachtet der weitgehenden Wirkungslosigkeit von Paulus’ prinzipientheoretischer Arbeit ist er der Überzeugung, die Versuche von Paulus und seinen Gesinnungsgenossen, „den christlichen Glauben unter neuzeitlichen Bedingungen in klarer intellektueller Redlichkeit zu reflektieren“, verdienten „einen ehrenhaften Platz im ‚Geisterreich der begriffenen Geschichte der Theologie‘“ (48 f.). *G. Meckenstock* würdigte Fichtes Religionsdenken und läßt keinen Zweifel daran, daß dieser „einen bedeutenden Beitrag für die Formulierung des frommen Bewußtseins unter den Bedingungen der Autonomie geleistet“ hat, weil er nicht nur „die traditionelle Gottesvorstellung einer scharfen Kritik unterzog“, sondern zugleich durch seine Theorie des Absoluten die Möglichkeit einer „spekulativen Selbstverständigung des frommen Bewußtseins“ (60) eröffnete. *J. Dierken* geht für Hegels Religionstheorie von einem inneren Zusammenhang von Religionskritik und Religionsbegründung aus und sieht „die bildungspraktische Konsequenz von Hegels spekulativer Religionstheorie“ darin, diesen Zusammenhang „dem religiösen Bewußtsein selbst durchsichtig zu machen“ (76). *F. Hauschildt* befaßt sich mit Kierkegaards Behandlung der Religionsthematik, die sich dadurch auszeichnet, daß sie getreu dem Motto ‚aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche‘, „die Erörterung des Christlichen ganz unproblematisiert ... unter dem Titel des Religiösen bzw. der Religion vornimmt“ (79), was nur für den überraschend ist, der gewohnt ist, Kierkegaard aus der Perspektive der dialektischen Theologie zu betrachten. *D. Korsch* kommt bei seiner Interpretation von Cohens Religionschrift aus dem Jahre 1915 zu dem Ergebnis: „Die Religionsphilosophie kann den Ort von Individualität zwar beschreiben; sich selbst als Individuum verstehen kann nur ein jeder selbst. Es macht den Rang von Cohens Religionsphilosophie aus, daß sie diese Differenz nicht nur verschleift, sondern nachdrücklich präsent hält“ (106). *J. Ringleben* unternimmt eine „produktive Lektüre Barths und Tillichs daraufhin, ob ihre repräsentativen Texte grundsätzlich Möglichkeiten eines Dialogs mit den außerchristlichen Religionen für die christliche Theologie eröffnen“ (111).

Eine zweite Gruppe von Beiträgen, die überschrieben ist mit ‚Reflektierte Lebenskontexte‘, wird eröffnet mit Überlegungen von *K. Cramer*. In einer „Laienmeditation“ (133) zur Lazarusperikope erörtert er die Möglichkeit, in der Auferstehung des Lazarus die „Stiftung eines Vorverweises auf Christi eigene Auferstehung“ zu sehen, „die ihn im Unterschied zu Lazarus nicht in dieses Leben zurückführt“ (134). *F. Wagner* reflektiert die Stellung der Religion in der modernen Individualitätskultur, deren Zweideutigkeit sich daraus ergibt, „daß die Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsansprüche der Individuen einen Erwartungsüberschuß produzieren, der durch die depersonalisierenden Tendenzen der ökonomischen, rechtlichen und bürokratischen Mechanismen dauernd enttäuscht wird“ (148). Die Reflexion solcher Differenzenerfahrungen wird s. E. „nur dann den Gefahren sowohl der Festschreibung des gesellschaftlichen Status quo als auch der kompensatorisch-vertröstenden Bestätigung der individuellen Erwartungsüberschüsse entgehen, wenn sie in der Lage ist, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Licht der Religion zu rekonstruieren“ (148 f.). *M. Zelger* erörtert angesichts der Tatsache, daß sich die christliche Weltdeutung im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft mit der Rolle einer „semantischen Rand- und Sonderprovinz“ abfinden muß, die Frage, wie es um die Möglichkeit bestellt ist, „religiöse Gehalte in andere Kontexte zu transformieren, ohne daß das Programm dieser Gehalte mit der Transformation verlorengeht“ (152). *Th. Lehnerer* vertritt im Blick auf Hegels Ästhetik, die These, „daß eine Ästhetik, die sich religiös fundamantiert, keinen Begriff von freier und autonomer Kunst zu entwickeln vermag“, und begreift von daher die Hegelsche Ästhetik als „ein ‚Prolegomenon in kritischer Absicht‘“, denn „erst eine Ästhetik die (im ‚Anschluß‘ an Hegel) die Freiheit und Autonomie der Kunst ohne den Rekurs auf religiöse Wahrheiten zu begründen vermag“ könne „sinnvoll in einen Dialog mit der Theologie der Gegenwart eintreten“ (177). *F. W. Graf* diskutiert nicht ohne kritische Seitenhiebe auf den römischen Katholizismus das Problem einer christlichen Kultur. Bei allem faszinierenden intellektuellen Spiel mit einem rein formal gefaßten Konzept von Modernisierung kommt es s. E. letzten Endes auf die praktischen Wertentscheidungen des einzelnen an, „in welcher Art von Moderne er eigentlich leben will“ (194). Graf läßt den Leser nicht im Zweifel, wie er in diesem Fall optiert. „Meine normative Moderne“, so fährt er nicht ohne Pathos fort, „ist eine radikal pluralistische postmoderne Individualitätskultur, in der die Freiheit des Individuums nicht durch irgendwelche kirchlich ... vorgegebenen ... ‚Kulturwerte‘, sondern allein durch eine Kultur der Anerkennungsverhältnisse ... begrenzt wird“ (ebd.). Allerdings will er diesen „prononcierten Individualismus“ nicht als eine theologische Überhöhung von Ellbogengesellschaft und Egoismus verstanden wissen, wohl aber bedeutet er s. E. „den Verzicht darauf, im Namen irgendeiner Weltanschauung ... Gesinnungshomogenität einzuklagen und über den Rechtsgehorsam hinaus vom Bürger die Zustimmung zu irgendwelchen ‚Werten‘ zu verlangen“ (195). Denn er sieht nicht, welchen Gewinn an individueller Freiheit es bringen könnte, „nach dem glücklichen Zusammenbruch des einen geschlossenen Weltanschauungsgebäudes der Menschen ... in ein anderes geschlossenes Wertesystem zu führen“ (ebd.). *H. Ruddies* steuert Überlegungen bei zu dem „beschädigten Verhältnis“ (196) von Religion und Nation, weil er der Überzeugung ist: „Wenn wir uns nicht auf das gefährlich reduzierte Politikverständnis einer Wirtschaftsnation beschränken wollen, sondern die Kulturturnation und die politische Nation im werdenden Europa realisieren wollen, und wenn die Evangelische Kirche zu einem Ort werden soll, an dem die freiheitlichen demokratischen Traditionen der deutschen Geschichte aus christlicher Überzeugung einen institutionellen und ideellen Rückhalt finden, dann muß das Verhältnis von Religion und Nation historisch, theologisch und politisch aufgearbeitet werden“ (197). *W. Gäb* schließlich sieht in der Kirche einen „Ort religiöser Deutungskultur“ (222) und meint, die Kirche dürfe den Anforderungen, die sich „an eine heute überzeugende religiöse Deutungskultur ... stellen“, am ehesten dann entsprechen, „wenn sie sich mit ihrer religiösen Rede darum bemüht, die Frage, die wir selber sind, im Lichte des von Jesus gelebten Gottesverhältnisses durchzubuchstabieren“ (237).

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen dieser Festgabe, die sich durchweg durch ein hohes argumentatives Niveau auszeichnen. An der systematischen Position,

die im Vorwort skizziert wird, ist auffällig, daß der linguistic turn in der Religionsphilosophie keine Erwähnung findet und ihm offensichtlich auch keinerlei systematische Bedeutung beigemessen wird, vielmehr wird ein ungebrochener Glauben an „die Leistungskraft einer transzendentalen Explikation des Religionsbegriffs“ (9) artikuliert. Desgleichen ist auffällig der starke Akzent, der auf das religiöse Individuum gelegt wird mit der Folge, daß der Gemeinschaftsbezug der Religion abgeblendet wird. So heißt es bezüglich des „Lebensvollzug(s) der Religion“ im Vorwort, daß „sie (sc. die Religion) sich allein im Aufbau religiöser Individualität zu verwirklichen vermag“ (10).

H.-L. OLLIG S. J.

UND DENNOCH IST VON GOTT ZU REDEN. Festschrift für Norbert Vorgrimler. Hrsg. *Matthias Lutz-Bachmann*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1994. 373 S.

Die Festschrift ehrt den Nachfolger von Karl Rahner auf dem Lehrstuhl für Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster zum 65. Geburtstag; sie verfolgt die zentrale Fragestellung der Theologie nach einer zeitgemäßen Rede von Gott.

In den Beiträgen der Autoren – zumeist Religionswissenschaftler, der Bischof von Münster, aber auch Philosophen – stehen zunächst Gemeinsamkeiten und Unterschiede des jüdischen und christlichen Glaubens im Vordergrund. In diesem Zusammenhang beleuchtet *Hans-Peter Müller*, Das Problem von Gott im Lichte der Frage „Was ist Wahrheit?“ Der Verf. sieht eine Herausforderung für die theologische und die philosophische Erkenntnistheorie in der Evolutionären Erkenntnistheorie. Würde sie angenommen, so wäre „einer Wiederbegegnung von Naturwissenschaft und christlicher Religion, aber auch von Natur- und Geisteswissenschaft“ (56 f.) zugearbeitet. Zunächst aber erkennt er ein Auseinandertreten dessen, was er mit der „Mitte des Alten Testaments“ bezeichnet, nämlich das „Kommen und Eingreifen des transzendenten Gottes in die Geschichte der Menschen“, und der neuzeitlichen Vorstellung eines eigengesetzlich ablaufenden Geschichtsprozesses. Wenn man aber „den Selbstorganisationsprozeß des Kosmos bei virtuell ‚denkenden‘ Molekülen beginnen und beim menschlichen Bewußtsein vorläufig enden“ lasse, begründe man letztlich doch wieder einen „finalistischen Anthropozentrismus“. Obgleich die Evolutionstheorie dieser These ausweiche, schaffe dennoch der von ihr angenommene „Selektionsdruck ... eine gleichsam absichtslose Finalität“. (66) – Zweifellos von schärfster Brisanz ist die Rede von Gott dort, wo Theologie und Philosophie sich einander annähern; Berührungspunkte, vorwiegend aber Differenzen zweier Fakultäten schälen sich entsprechend in den religionsphilosophischen Beiträgen heraus. So zeigt der Herausgeber am Beispiel des Thomas von Aquin, wie sich christlicher Glaube und autonome Vernunft einander nicht ausschließen müssen. Es liege in der Natur der Sache, daß der Glaube, „ist er erst einmal Anlaß zum Widerspruch geworden, die Funktion einer Unterscheidung zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ nicht übernehmen“ (173 f.) könne. In der durch den lateinischen Averroismus vermittelten verschärften Auseinandersetzung zwischen Verfechtern des reinen Glaubens und Anhängern einer Gewißheit garantierenden Vernunft prägte Thomas einen Weg, der zwei Extreme vermeidet. Weder strebe er die Erneuerung des Augustinismus an noch sei er ein Vertreter der These von der innerlich widersprüchlichen „doppelten Wahrheit“ (177). Theologie wie auch andere Wissenschaften müssen sich Thomas zufolge einer kritischen Überprüfung durch die „Erste Philosophie“ stellen. Hierin vermutet *Lutz-Bachmann* denn auch die Aktualität des Aquinaten, nicht in einer „neo-neuscholastischen“ Rückkehr zum 13. Jahrhundert“ (182). Die christliche Theologie stehe heute in einer ähnlichen Ausgangssituation und müsse sich der vom Verf. näher charakterisierten Herausforderung stellen, einen „von den Diskussionen der Philosophie bearbeiteten Vernunftbegriff“ (184) aufzunehmen. – *Alfred Schmidt* befaßt sich mit dem englischen Deismus, dessen Erbe in der Abgrenzung (195) der natürlichen Theologie von der geoffenbarten, in ihrer Verselbständigung und in der sich daran anschließenden Begründung der „historischen Bibelkritik“ (200) liege. Dementsprechend charakterisiere der Begriff „des Deismus keinen einheitlichen Lehrgehalt, sondern die epochale Konfrontation von christlicher Offenbarung und ‚natürlicher Religion‘“ (187). Obwohl die Grenzen durchlässig sind, ist es die Spannung im Gegensätzlichen, wodurch der Deismus seine