

ten in der Habermas-Rezeption bisweilen pietätvoll verschwiegenen Seitenstrang seines Denkens zu: der Religion. Dabei nähert er sich dem komplexen und diffizilen Spannungsverhältnis von religiöser Tradition und der sie versprachlichenden Theorie des kommunikativen Handelns auf indirektem Wege. Vor dem Hintergrund der Ablehnung religionsphilosophischer (Horkheimer, Theunissen) und theologischer (Peukert, Metz) Neuakzentuierungen im Verhältnis zwischen ‚nachmetaphysischem Denken und Religion‘ soll ‚Habermas‘ eigene Bezugnahme auf die religiöse Überlieferung“ deutlich gemacht werden (33). Systematisch eruiert dabei L.-B. Spannungen, die dem Habermas’schen Religionsbegriff zugrundeliegen. – Der Beitrag von *Hermann Schrödter* und *Thomas M. Schmidt* – „Rationalität und Religion. Eine religionsphilosophische Verhältnisbestimmung“ (51–75) – erschließt auf originelle Weise einen Zusammenhang beider. Die Herausforderung von Religion im vernunftkritischen Sinne liege „nicht im stumpfen Behaupten eines Bezirks des Irrationalen, eines Jenseits der wissenschaftlich-diskursiven Vernunft, das zudem noch zum wahren Reich der Möglichkeit stilisiert wird, sondern in der Kritik einer sich selbst verkürzenden Vernunft, die durch Religion daran erinnert wird, daß sie mit dem Bezug auf Unbedingtheit zugleich den Reflexionscharakter der Rationalität – und damit methodisch das Proprium der Philosophie – preisgeben würde.“ (75)

Es bleibt festzuhalten, daß die in diesem Band vorgetragenen Analysen sich durch ihre hohe Sachkompetenz einer größeren Leserschaft sicherlich empfehlen werden. Ob nun *religiöse* Moderne oder *moderne* Religion: es zählt nicht zu den geringsten Verdiensten dieses Bandes, daß der Abstand zwischen beiden (theoretisch) kleiner geworden ist. Man darf auf den zweiten Band, der sich mit dem Beitrag der Kritischen Theorie zum Wahrheitsgehalt der Religion beschäftigt, mehr als gespannt sein. M. KÜHNLEIN

KRISE DER IMMANENZ. RELIGION AN DEN GRENZEN DER MODERNE. Hrsg. *Hans-Joachim Höhn*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1996. 334 S.

„Große Anteile kirchlich gebundener Religiosität verdunsten. Andererseits kondensiert ein großer Teil auch wieder in der Gesellschaft“ (7) – gegen religionskritische Prognosen der Moderne. Über diese sei tatsächlich hinauszugehen, doch nicht hinter sie zurück, schreibt in seiner Einführung der Hrsg. „Abwegig wäre es, von der Philosophie nur noch zu erwarten, daß sie sich als Bewährungshelfer bei der Resozialisierung religiöser Traditionen betätigt“ (14). Es geht darum, die „Unableitbarkeit“ des in der Religion Gemeinten „in einer für Vernünftige nachvollziehbaren Weise einsichtig“ zu machen (18). Ohne Bevormundung; denn „der Gedanke der Bevormundung ist der Vernunft fremd“. Aber doch vor allem kritisch? Oder wie soll man den Satz verstehen (19): „Die Religionsphilosophie hat sich zu beteiligen an dem Prozeß der Selbstaufklärung moderner Gesellschaften, deren merkwürdig gebrochene Evolution immer wieder das Auftreten von Religion und Mythos fördert“? Und in welchem Sinn macht die Verfassung der Welt es „nötig“ (22), sie ohne Gott zu denken?

I. Entwicklungen und Phänomene. *K. Gabriel* zeichnet den Wandel des Religiösen in einer Gesellschaft der Umbrüche nach: Auflösung der etablierten Felder, Individualisierung und „Bricolage“, Logik des Marktes, neue „Bewegungen“ auch im christlichen Raum. *G. Küenzlen* behandelt den Fundamentalismus, dem es statt „um die Modernisierung der Religion ... um die explizit religiöse Fundamentierung der Moderne“ geht (60). Er werfe allerdings die Frage nach den Fundamenten unserer Gesellschaft auf. *R. Schieder* weist der Zivilreligion vor allem die Aufgabe der „Zivilisierung von Religionskonflikten“ zu (88).

II. Positionen. Einigermaßen gereizt verteidigt *H. Lübbe* seine Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigung, jedoch eigentlich durch deren Aufgabe, denn trifft das Wort noch eine „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“ (104), wo wir „einzig anerkennen, aber nicht handlungspraktisch ‚bewältigen‘ können“ (109f.)? *Th. Luckmann* behandelt die gesellschaftliche Domestizierung von Transzendenzerfahrungen und die Ausbreitung sakralisierender Beschäftigung mit „kleinen‘ Transzendenzen“ in der Massenkultur der Mittelschicht. Von *N. Luhmann* wird seine (negativ beantwortete) Frage: Brauchen wir einen neuen Mythos?, von *O. Marquard* sein Lob des Poly-



theismus nachgedruckt. Übernahmen sind auch die Beiträge von P. Koslowski zu Gnosis und Mystik (mit der Unterscheidung von Gnosis und Gnostizismus) und W. Oelmüller über Philosophische Aufklärung, Neue Mythen und Negative Theologie. Rechtens kritisiert er die Rückübertragung des neuzeitlichen Theodizeebegriffs auf frühere Erklärungsversuche (209). Zur negativen Theologie (in der Philosophie): 1. ein Name für vielerlei, 2. Bruch kohärenten Diskurses, 3. antidualistisch, 4. kritische Welt-Annahme statt Apokalyptik und neostoischer Ataraxie, 5. Verteidigung des Rechts auf Klage und Frage, 6. nicht notwendig Negation Gottes, sondern der Versuch, von der Anwesenheit seiner in seiner Abwesenheit zu sprechen. Th. Rentsch gibt einen Entwurf systematischer Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. (Daß religiöse Sätze nicht theoretisch seien [237], stimmt, wenn theoretisch = naturwissenschaftlich ist; doch gehört Ontologie zur Naturwissenschaft? [238] Und natürlich ist „ihr Wahrheitsanspruch nicht von historisch zu ermittelnden Fakten allein abhängig“; aber wäre er so auch von ihnen unabhängig?) R. fordert Relativismuskritik und wendet sich gegen die Aufhebung von Religion in Moral. Religionen artikulieren das Bewußtsein ungeschuldeten Gegenwart von Sinn, in einer Tiefendimension von Vernunft, die man als „ekstatische Vernunft“ bezeichnen könnte.

III. Perspektiven. J. B. Metz, zu Religion und (liberaler) Politik, verteidigt den Monotheismus als biblisch „pathischen“ gegen den Monarchismus-Vorwurf und fragt nach Institutionen eines Eingedenkens zur Beglaubigung des Individuums. H. Schrödter bringt in philosophischer Kritik dem religiösen Welt-Ethos-Programm gegenüber die universalen Menschenrechte ins Gespräch. H. Waldenfels plädiert für eine Religionsphilosophie in interkulturellem Kontext. Zwar ist das Wort griechisch, doch nicht die Sache Philosophie. Übersetzung sollte in das Fremde gehen, statt es bloß sich anzueignen; dann zeigt sich, daß auch das Verhältnis von Philosophie und Religion sich anderswärts (z. B. in Japan, Indien) anders darstellt (J. van Bragt [315]: „Es gibt gar keine christliche Philosophie, und der Westen kennt keine Logik der Religion. Das Christentum hat sich nie eine eigene Philosophie geschaffen, sondern hat sich vielmehr damit begnügt, die griechische Philosophie zu adoptieren, ohne deren ursprüngliche Ausrichtung und deren Grundkategorien zu ändern“). Er unterstützt R. Schaefflers Projekt einer Verbindung von empirischer Religionswissenschaft, sprachanalytischer Arbeit und phänomenologischer Erforschung der Sinnlogik religiöser Akte. Und natürlich muß sich auch „die Frage verbindend-verbindlicher Wahrheit stellen“ (322). Ob sie wirklich einmal zum „wahren Menschen ohne Rang“ führt? Gar über ihn hinaus?

J. SPLETT

SCHMITZ, KENNETH L., *Das Geschenk des Seins: die Schöpfung*. Einsiedeln/Freiburg: Johannes 1995, 156 S.

Das Bändchen ist seinerseits ein Geschenk (die Rechte für die deutsche Ausgabe hat noch H. U. v. Balthasar erworben). Es bietet die Aquinas Lecture des Jahres 1982 an der Marquette-University. Der Verfasser gliedert den Stoff in vier Abschnitte. I. Anfänge (mytisch, philosophisch, biblisch, theologisch). Hier wird vor allem das „ex“ – oder „de“ – „nihilo“ erörtert. In der Bibel erst spät (2 Makk 7, 28: e ouk onton), erscheint zur Väterzeit die Formulierung 169 bei Theophilus von Antiochien. Sie ist weder materialiter noch causaliter zu lesen, widerspricht darum auch nicht dem klassischen Axiom, daß aus nichts nichts wird, obwohl sie andererseits auch ein „aus Gott“ verneint: die Schöpfung stammt von Gott, restlos zur Gänze und rein aus seiner Freigebigkeit – ohne Veränderung eines Materials außerhalb oder innerhalb seiner. Die Frage stellt sich, wieweit ein Geschöpf dieses Geheimnis überhaupt erfassen könne. II. Das Geschenk. Gegen die abstrakte Rede – in Logik und Einzelwissenschaft – von Data, Gegebenem, Gegebenheiten ist deren Konkretheit wiederzugewinnen, im Gefolge Hegels mit M. Mauss, G. v. d. Leeuw, G. Marcel. Die phänomenologische Erörterung führt zur Selbstgabe des Gebers, und dies – bei der „Stiftung“ der Ordnung des Schenkens überhaupt – in absoluter Ungleichheit von Geber und Empfänger. III. Die Würde des Empfängers. Man könnte hier auch ein Fragezeichen erwarten; denn dies Ungleichgewicht bildet den Anstoß für atheistische Humanismen (Nietzsche, Sartre ...). Sch. verweist auf die geschaf-