

ziehen, aber diese Beziehung nicht als Korrespondenz deutet. (27f.) – Hs. Lösung des Dilemmas der westlichen religiösen Intellektuellen scheint mir folgendermaßen formulierbar: Religion ist nur dann rational versteh- und akzeptierbar, wenn sie Möglichkeiten bereitstellt, adäquat auszudrücken, was es heißt, in der Beziehung zu sich selbst, zur Umwelt und zu Transzendenter Mensch zu sein. Sobald aber Religion sich auf die Behauptung von Wissensansprüchen verlegt, wird sie irrational und gerät mit den Hypothesen der Wissenschaften in Konflikt. Das Dilemma kann nur aufgelöst werden, wenn Religion auf jede Aufstellung von Lehrsätzen verzichtet und sich statt dessen auf die Bereitstellung von Ausdrucksmöglichkeiten der Kontingenzen und Idealvorstellungen unseres Lebens beschränkt. – H.s Thesen zeichnen sich u. a. durch großen Respekt und Verständnis für Religion aus und weisen durch die Einbeziehung der Diskussion um die non-statement-view von Theorien auf neue Möglichkeiten der Analyse von Religionen und v. a. der Theologie hin. Allerdings stellen sich mir Fragen v. a. in bezug auf H.s Gebrauch des Falsifikationskriteriums und seine nicht weiter diskutierte Annahme, Lebensanschauungen seien auch nicht indirekt falsifizierbar und deswegen ohne kognitiven Gehalt. Hinsichtlich des Falsifikationskriteriums weise ich nur auf die bekannten Probleme einer adäquaten Formulierung des Verifikations- bzw. Falsifikationskriteriums hin. H. geht auch nicht auf vorhandene Theorien einer eschatologischen Verifikation/Falsifikation des christlichen Glaubens ein. H.s Behauptung, Religionen erlaubten nicht die Ableitung von Hypothesen scheint mir zumindest diskutierbar. Seine Ausführungen über die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften erinnern stark an B. Mitchells These von Parallelen zwischen der rationalen Rechtfertigung religiösen Glaubens und geisteswissenschaftlicher Theorien/Hypothesen. Wenn Geisteswissenschaften aber, wie H. zugibt, zurecht Erkenntnisansprüche stellen und (die christliche) Religion zumindest in ihrer theologischen Systematisierung ähnliche Strukturen der Theorie-/Hypothesenbildung und -überprüfung wie Geisteswissenschaften aufweist, ist unklar, was gegen religiöse Erkenntnisansprüche spricht. H.s Lösung des Dilemmas der westlichen Intellektuellen scheint mir so zumindest teilweise von einer vorschnellen Aufgabe des kognitiven Anspruchs von Religion abzuhängen. Dies hat u. a. zur Folge, daß, trotz H.s Absicht, eine reduktive Religionstheorie zu vermeiden, manchmal unklar ist, was seine Ausführungen wesentlich von emotivistischen Analysen religiöser Sprache unterscheidet. – Bei diesen Anfragen ist aber zu bedenken, daß H. auf noch nicht einmal 130 Seiten eine Vielzahl von philosophischen Fragen anschnidet bzw. behandelt und deswegen nicht alle Thesen im gleichen Maß argumentativ absichern kann. Auf jeden Fall ist H.s Buch eine wichtige Neuerscheinung, die zu intensivem Nachdenken über Funktion, kognitiven Gehalt und Wirklichkeitsbezug von Religionen anregt und durch ihre non-statement-view von Theorien hoffentlich die Diskussion um den wissenschaftstheoretischen Status der Theologie neu inspiriert. O. WIERTZ

SCHLETTE, HEINZ ROBERT, *Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion.* Frankfurt/M.: Knecht 1997. 211 S.

In Fortsetzung seiner „kleinen Metaphysik“ (1990) und anknüpfend an die „Skeptische Religionsphilosophie“ (1972) plädiert der Bonner Lehrer erneut für seinen Kerngedanken eines humanen Agnostizismus und einer agnostischen Humanität, eines Humanismus durch Agnostizismus. *Teil I* bringt eine „relativ ausführliche Erläuterung der Fragestellung“. Durchgehend in der serenem Gelassenheit, die dem Skeptiker ansteht; schriller werdend, wenn er zu „sich philosophisch gebenden Positionen“ kommt, für die Gottesbeweise nicht schon ausgemachterweise überholt sind (22), angesichts „traditioneller metaphysischer Lehren oder Ansichten“ (188), die „sich als religiöse oder gar als christliche“ verstehen (40), also „mit christlich-philosophischen bzw. christlich-metaphysischen Begriffsverpansungen und Problemverzerrungen“ operieren (54). Erstaunlich, wie hier immerfort von *der* Philosophie und *den* Philosophieren die Rede ist, als hätte in dieser Frage je einer – und ausgerechnet der Skeptiker? – ein Definitionsmonopol. Voraussetzung dafür scheint die Übernahme des modernen Fortschrittsbegriffs (58), womit „heutig“ zum Argument wird gegenüber Thesen, die „inzwischen“ nicht mehr „akzeptiert werden“ (40f.), „obsolet“ sind (204). Allerdings nimmt Verf. das

Heute nicht bloß theoretisch, sondern es ist ihm ganz wesentlich eines „nach Auschwitz“, womit die Aporetik von Welt und Leben und der Suche nach Sinn endgültig als „bleibend“ erkannt ist. Der Teil läuft auf W. Weischedels Skepsis angesichts des Gottes der Philosophen zu: Philosophie als radikales und unendliches Fragen, wobei es Sch. stört, daß Weischedel das Woher dieser Fraglichkeit nach wie vor „Gott“ nennen möchte. – *Teil II* bietet Beispiele für heutiges Leben mit der Aporie: Simone Weil, Albert Camus, Jean Améry, Emile M. Cioran; schließlich eine gewisse „Pia Fraus“ ohne berichtbare Lebensdaten, deren Religions-Sicht (nomen – omen) so aber, statt behauptet, referiert werden kann. „Einige Konsequenzen“ dieses Teils: Auch „post-aporetische“ Positionen setzen bleibend die bleibende Aporie voraus. Das „Leben mit der Aporie“ kann auch eins *in* ihr sein. Sodann liest sich nun doch (178), daß Aussagen davon „abhängen, was man als ‚Philosophie‘ auffaßt und gelten läßt. Schließlich gibt es Aporien nicht bloß philosophisch, sondern auch religiös – mit Hinweis auf E. Wiesel. – *Teil III*: Das Verkennen der Aporie. Individuell spannt sich hier der Fächer vom Leben in den Tag hinein bis zur „Selbstsicherheit der *beati possidentes*, der ‚Wahrheitsbesitzer‘ in Philosophie und anderswo“ (188). Bzgl. der Kulturen ist Abschied zu nehmen von der Vorstellung, sie ruhten auf bestimmten festen, wenngleich verschiedenen Grundlagen. Ihre gemeinsame Basis ist vielmehr die Aporie, sie darum auch die einzige Basis aller Bemühungen um Interkulturalität. Und endlich steht es im Blick auf die Religionen nicht anders. Eigens bezieht Sch. sich auf die Kyoto-Schule: Ist sie eine Religion? Was könnte sie zu Auschwitz sagen? Jedenfalls löst auch Meditation die Aporie nicht; sie mag freilich helfen, mit ihr zu leben – und so sollten auch die Religionen sich sehen. – Ein launiger Ausblick als *Teil IV*: auf den „Grundbegriff ‚Jagenauf‘“. Ihn für sich und die eigene „Wahrheit“ (in Anführungszeichen) in Anspruch zu nehmen brächte den Autor natürlich in Selbstwiderspruch; darum stellt er sich und seine immer wieder direkt angesprochenen verehrten, geneigten, lieben, getreuen Leser und Leserinnen mit dem letzten Wort des Buches unter das „Prinzip Vielleicht“ (211).

Das vorletzte Wort: Die Aporie sei „keine Interpretation, sondern, bei Licht besehen, unsere ‚letzte‘ und gemeinsame philosophische ‚Wahrheit‘.“ Damit bezieht sich Sch. zurück auf den Einwand R. Panikkars, der ihn offenbar getroffen hat (55): nicht bloß „alles übrige“ sei „Interpretation“, sondern auch, was Sch. als „unsere [einzige und] fundamentale Wahrheit“ verkündet: die Aporie. Rez. tritt ihm hier erst einmal zur Seite: Auch mir erscheint die Aporie unbestreitbar. Aber ist nicht schon ihre Bestimmung als „bleibend“ tatsächlich Interpretation? Das muß ja nicht schlimm sein (außer für einen antihermeneutischen Szientismus); denn diese Lebens-Sicht hat wahrlich gute Gründe. Ich jedenfalls kenne niemand, der nicht mit unbeantworteten Grund-Fragen lebt. Insofern wundere mich der durch manche Spaßteln nur dürrig verdeckte prophetische Impetus des Buchs. (Um nicht von Aggressivität zu reden, etwas Ernsterem als Streitbarkeit und Streitlust. Bei einer Schreiberin hieße das abzurufende Klischee – und ich würde es gern balancierend den S. 9 aufgespießten Gemeinplätzen beigegeben – „Trauer und Wut“. – Sollte man dem Verf. [den Skeptiker von Geburt – 159] Cioran als Vorbild empfehlen?) Zweifelloser Deutung ist – doch minder zweifellos begründet – die tragende Rolle, die der Aporie zufällt. Aporie (195) nicht als (faktischer) Ausgangspunkt (darüber ließe sich reden), sondern als „Basis“ zu entwickelnder Interkulturalität? Das setzt doch wohl die Situation mit der Maßgabe unserer Antwort auf sie in eins. Wäre der Versuch, den Imperativ (als solchen) zur Humanität (als solcher) aus der Aporie (als solcher) abzuleiten, nicht wirklich so etwas wie „Begriffsverpanschung“: Kategorienverwechslung? Um es mit A. Camus zu pointieren: Unsere „letzte Wahrheit“ ist nicht die Aporie, sondern unser Revoltieren dagegen – und unser Wissen um das Recht solchen „Murrens“. Hätte nun Philosophie nicht eben nach dem Verständnis dieses Rechtes und seines Woher zu fragen? Ein christlicher Philosoph, der freilich erstaunderweise in seinem Abschieds-Buch sich überhaupt nicht als Christ zeigt: Boethius hört im Kerker von der ihn tröstenden Philosophie eine doppelte Frage: Si Deus est, unde malum? Bona vero unde, si non est? Auf die erste – erkläre auch ich – gibt es hienieden keine (Letzt-)Antwort, die nicht des Zynismus zu überführen wäre. Aber der Protest, der sich darin ausspricht, lebt aus dem, worum es in der zweiten Frage geht: nicht aus den schwachen Nerven eines Sensiblen oder dem Genörgel eines woher immer chronisch Mißvergnügten, sondern aus

dem Recht einer Pflicht zum Nein gegen das Unrecht. Und das Wissen um das Recht dieser Pflicht steckt mitnichten im Sumpf (211) eines puren Vielleicht. Hier wird Wahrheit „besessen“, besser: gehabt, oder meinetwegen werden wir es von ihr. Demokrit wie Sokrates *wußten*, daß Unrecht tun schlimmer ist, als es zu erleiden. Von Besessenheit spricht E. Levinas – und dem knappen Statement des Aquinaten „Si malum est, Deus est“ (das natürlich nicht – so C.-F. Geyer – die Aporie erledigen will), respondiert sein herrlicher Satz: „Gott überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, was mehr ist als alle Güter, die man auf uns häufen könnte.“ Gott als Woher meiner Freiheit und meines Menschlich-sein-sollens. Damit zeigt Menschlichkeit sich *eo ipso* als mehr denn Mit-Menschlichkeit, nämlich als Antwort-Situation diesem Fordernden gegenüber. (Darum ist nicht Fragen das erste, gar Erste – nicht einmal philosophisch –, vielmehr das Sich-der-[An-]Frage-Stellen.) Daß die Antwort hier keineswegs bloß Gehorsam („Pietät“) heißen muß, sondern auch Protest und Anklage erlaubt, mitunter fordert, ist gegen gewisse christliche Traditionen durchaus einzuschärfen, allerdings (auch) gerade im Namen der Glaubensurkunden selbst. Doch eben solcher Protest ist Gebet: Anerkennung der Autorität seines Adressaten. Darum gilt auch hier: Aporie mag der faktische Ausgangspunkt religiöser Vollzüge oder auch nur einer Philosophie ihrer sein; die Berufung darauf mag zum Argument der Kritik, ja der Bestreitung und Verwerfung von Religion dienen (was – einschlägigem Wortgebrauch entgegen – etwas anderes ist als Kritik). Doch inwiefern taugt sie „zur Grundlegung einer Philosophie der Religion“? Oder anders: was wäre für eine solche Philosophie Religion – und was für eine Philosophie wäre das (die anscheinend ein „sich als religiös oder gar als christlich“ verstehendes Denken „verabscheut wie der Teufel das Weihwasser“ [40f.]?) Als Aporie ist Aporie bloß ein Faktum; zum Argument wird sie „aufgrund“ eines Prinzips, eines Grundes, der nicht sie ist – und der selbstverständlich kein neutrales Prinzip ist ... Manche nennen ihn das Heilige; doch kann zuletzt ein Es in Anspruch nehmen? Sch. zitiert S. Weil (103): „Schließlich handelt es sich bei alledem nicht um mich. Es handelt sich nur um Gott.“ – In der Tat, um Ihn ist es allen Ernstes zu tun. Bei ihm beklagt der Beter sich in seiner Ausweglosigkeit noch mehr als seiner selbst wegen „um Deines Namens willen“: weil man ihn abschätzig fragt, wo sein Gott sei (Ps 42; 79); d. h., gegen Gott protestiert er bei Gott – und sogar letztlich Gott zuliebe.

Stellt sich nun der Beter, angefochten, auch selbst jene Frage, oder ringt er mit anderen – in der gemeinsamen Sprache der Gläubigen und der Ungläubigen (also ohne Berufung auf seine heiligen Schriften) – darum, so führt den Diskurs auf keinen Fall er als Philosoph, nicht einmal der – zwar respektierte – Atheist (148f.), sondern allein der skeptisch Ungläubige? – „Vielleicht“ (oder auch: *habeat sibi!*) J. SPLETT

ANGESICHTS DES LEIDS AN GOTT GLAUBEN? ZUR THEOLOGIE DER KLAGE. Hrsg. *Gottbard Fuchs*. Frankfurt/M.: Knecht 1996. 267 S.

Die Theodizeefrage hat gegenwärtig Konjunktur in Philosophie und Theologie. Es wäre aufschlußreich, den Gründen dafür nachzugehen; doch nicht diesen Orts. Hier ist die Dokumentation einer Fuldaer Akademietagung von 1994 anzuzeigen. Einführend zitiert Hrsg. C. S. Lewis und F. Stier dafür, daß Schmerz und Leid erst auf dem Boden des Gottesglaubens zum Problem werden. Andererseits fehlt der Neuzeit, die Gott den Prozeß macht, offenbar die Erfahrung, selbst von Gott an-geklagt zu werden („Mein Volk, mein Volk, was tat ich dir ...“). Gegen bürgerliche Beruhigung und Stillstellung der Fragen wie gegen Antwort-Erwartungen an die Botschaft soll hier die Theodramatik der Geschichte wiederentdeckt werden (im Wissen natürlich, nach Auschwitz zu leben), mit einem Doppelakzent: Problematisierung der neuzeitlichen Theodizeefrage und Erinnerung an die Geschichte christlicher Mystik der Passion (die Scotus-Angabe Anm. 4?). Die Beiträge gliedern sich in drei Gruppen:

I. Zur Fragestellung heute. *G. Neuhaus* (vgl. ThPh 69 [1994] 615f.) erarbeitet, wonach die Theodizeefrage (ob vertrauend oder protestierend) fragt: nach der menschlichen Identität angesichts einer Wirklichkeit, die dem Vernunftanspruch auf Einheit nicht entspricht. In der Bibel demgegenüber hat der Beter seine Klage zu/gegen Gott um dessentwillen erhoben. Ist die Theodizeefrage also keine des Glaubens? Nach H. Lübke