

(Metz warnt – 384⁶⁰ – vor einer hierdurch nicht veränderten Theologie; was indes mit einer, die erst davon aufgeschreckt würde, nicht von den Strömen Blutes seit Abel, vom Verlassenheitsschrei Jesu Christi, ja vom verstummenden Hungergewimmer eines einzigen Kindes [womit erst das Leiden benannt ist, noch nicht – 1 Joh 3, 15 – Schuld/Sünde – Mt 24, 40]?). – Gedanken zur „unmöglichen Institution“ Kirche steuert *Jürgen Werbick* bei, in Erinnerung an den prophetischen Protest S. Kierkegaards, an Solowjews Antichrist, der „um des lieben Friedens willen ... die Wahrheit des Glaubens auf dessen Akzeptierbarkeit reduziert“, schließlich Nietzsches Kritik. Heute steht Kirche zwischen Individualisierung (der „Auswahlreligiosität“ nicht mehr als defizitär gilt) und Apokalyptik (mit drohendem Dualismus); die gewagte Zielvorstellung: Institutionalisiertes Zeugnis. (Rez.: heißt ‚unmöglich‘ nicht auf theologisch, Gnade?). – Mit sprachlogischen Reflexionen schließt sich *Josef Meyer zu Schlochtern* an: Ist von Kirche in Begriffen, Metaphern oder im Sinn von „Kirchenverständnis“ zu reden? Beachtlich die „Modell-Methode“ von A. Dulles. (Ob allerdings erst die Metapher – 426 – die Analogielehre verdrängt? Tut dies nicht eben, seit Duns Scotus, der Begriff? Wäre sie nicht umgekehrt von der Metapher her neu zu gewinnen, vertieft, nämlich als – anstatt Ähnlichkeit – Entsprechung?) – Der Schlußtext von *Harald Wagner* gilt der Ökumene, als nicht nur Aufhebung von Trennungen, sondern „Wiederfinden der nicht völlig zerstörten Einheit“ (429): Communio-Ekklesiology. Schöpfungstheologie öffnet sodann auf die „größere“ Ökumene, erst zum Judentum, doch bis zum „Säkularökumenismus“. Für eine eigentlich „ökumenische Fundamentaltheologie“ verweist W. auf Tillich, dem nun ich K. Rahner weniger gesellen als entgegensetzen würde (obwohl es genügend Anhalte für die andere Sicht – und so für Anfragen an seine „Transzendentaltheologie“ gibt): statt daß der Mensch fragt, um von der Theologie korrelierte Antworten zu erhalten, findet er als „Hörer“ sich gefragt und zur Antwort gerufen. Wie indes, wenn eben solche wahre Theozentrik auch das wahre Fundament für alle Ökumenik wäre?

Namen-, Sachregister und Autorenbiogramme beschließen den Band. Sicher kein so repräsentatives Handbuch wie der Vorgänger seinerzeit, unvermeidlicherweise in der heutigen Umbruchs-Situation. Mit ihm präsentiert sich, obzwar nicht ausschließlich, doch recht deutlich eine „Schule“, aber mit einem Anliegen und einer Aufgabenstellung über Schulgrenzen hinweg, umfassend und anspruchsvoll. (Druckfehler sind mir kaum begegnet; nicht verzichtet sei auf mein *Ceterum censeo* zum falschen Dativ nach, als: 41 [16 v. u.], 91 [8 v.u.], 209 [Abs. 2, 3 v.u.], 286 [Abs. 1, 4], 303 [7] – Die Herausforderung steht (und nicht zuletzt an die Autoren selbst).

J. SPLETT

BERECHTIGTE HOFFNUNG. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Hg. *Perry Schmidt-Leukel*. Antwort auf: *Edgar Dahl* (Hg.): *Die Lehre des Unheils*. Paderborn: Bonifatius 1995. 294 S.

1993 erschien der von Edgar Dahl herausgegebene Sammelband „Die Lehre des Unheils. Eine Fundamentalkritik am Christentum“, in dem auf zum Teil hohen argumentativen Niveau (laut Klappentext) die These vertreten wird, Glaube und Vernunft seien miteinander unvereinbar. Das zu besprechende, von Perry Schmidt-Leukel herausgegebene Buch „Berechtigte Hoffnung“ ist vom Herausgeber als eine Antwort auf Dahls Veröffentlichung gedacht. – Der erste Teil setzt sich mit den theoretischen Fragen einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens auseinander, während im zweiten Teil die „praktische Vernunft des Glaubens“ im Vordergrund steht und Fragen z. B. nach der jesuanischen Ethik, der Intoleranz des Christentums oder dem Kirche-Staat-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland behandelt werden. Ich werde mich im Folgenden auf den ersten Teil konzentrieren, der von einem Beitrag *A. Lochingers* zum Verhältnis von Glaube und Vernunft eröffnet wird (15–48). L. hält die These, daß Glaube und Vernunft einander ausschließen angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage für zumindest voreilig. Er unterscheidet in der gegenwärtigen (analytischen) Religionsphilosophie zwei Wege der rationalen Rechtfertigung religiösen Glaubens. Eine Richtung, die u. a. durch Richard Swinburne vertreten werde, versuche anhand kumulativer Argumente die hohe Wahrscheinlichkeit des religiösen Glaubens nachzuweisen. Ein alternativer Ansatz, für den v. a. John Hick stehe, begnüge sich mit der rationalen

Verteidigung der auf religiöse Erfahrung zurückgehenden Glaubensannahmen gegen kritische Anfragen. L. kommt im Anschluß an Hick zu dem Ergebnis, daß „der religiös Glaubende – solange nichts entschieden dagegen spricht – *vernünftigerweise* dazu berechtigt ist, die Wirklichkeit religiös zu erfahren ... und von diesem Gottesbezug her das eigene Leben zu verstehen und zu bewältigen.“ (48) Die von L. genannten Exponenten der beiden Ansätze kommen in drei, bereits veröffentlichten, Artikeln selbst zu Wort. *J. Hick* thematisiert das Wesen und die Zuverlässigkeit religiöser Erfahrung (85–98). Religiöse Erfahrungen entstünden aus einer Begegnung mit der göttlichen Realität, die durch menschliche Begriffe vermittelt werde. Da die gesamte Wirklichkeit religiös zweideutig sei, d. h. sowohl religiös als auch naturalistisch interpretiert werden kann, könnten auch religiöse Erfahrungen rein naturalistisch erklärt werden. Da gegenwärtig beide Weisen der Interpretation der Wirklichkeit gerechtfertigt seien, sei es sowohl für den Naturalisten vernünftig, einen transzendenten Bezug religiöser Erfahrungen prinzipiell zu leugnen als auch für den religiösen Menschen rational möglich, seinen religiösen Erfahrungen zu trauen. *R. Swinburne* gibt eine Kurzfassung seiner bekannten kumulativen Argumentation zugunsten der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes (71–83). Er versucht nachzuweisen, daß die Addition von induktiven Argumenten die Existenz Gottes wahrscheinlicher macht als dessen Nichtexistenz. S. präsentiert ein kosmologisches, zwei Varianten des teleologischen Argumentes, Argumente aus dem Bewußtsein und dem Wunder und das Argument aus der religiösen Erfahrung, das letztlich ausschlaggebend ist. Die Rolle des Argumentes aus der religiösen Erfahrung zeigt deutlich, daß S. nicht einfachhin als Rationalist bezeichnet werden kann, wie es in Deutschland üblich ist. Gemeinsam ist S.s Argumenten (bis auf das aus der religiösen Erfahrung) der Ansatz bei Phänomenen, die eine Erklärung verlangen, sie aber nur unter der Bedingung zulassen, daß Gott existiert. S.s Argumente haben zwei Prämissen: daß wir für alle Dinge nach Erklärungen suchen sollen und daß Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit, d. h. die einfachste Theorie die wahrscheinlichste ist. Gleich wie man zu diesen Prämissen und zu Swinburnes Argumentation für die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes im Einzelnen steht, ist sein kumulativer Gottesbeweis ein Zeichen dafür, daß die Tradition der natürlichen Theologie, wenn auch im modernen Gewand, immer noch lebendig ist und auf einem hohen argumentativen Niveau beachtenswerte Ergebnisse hervorbringt. In seinem Beitrag „Das Problem des Übels“ (111–121), der auf einen Vortrag an der Hochschule für Philosophie/München zurückgeht, versucht *Swinburne* zu zeigen, daß das Problem des Übels nicht entscheidend gegen die Rationalität des christlichen Glaubens spricht. Grundlage seiner Argumentation ist die „free will defence“, nach der die Möglichkeit des Menschen, große Übel hervorzubringen eine logisch notwendige Folge des großen Gutes der freien und verantwortlichen Entscheidungsmöglichkeit der Menschen ist. S. weitet diese Argumentationsfigur auch auf die Rechtfertigung der Möglichkeit von natürlichen Übeln aus, indem er nachzuweisen versucht, daß natürliche Übel dazu beitragen, daß Menschen eine bedeutsame Entscheidungsfreiheit haben. Auch *A. Kreiner* widmet sich in „Theodizee und Atheismus“ dem Theodizeeproblem (99–110), setzt sich allerdings v. a. mit der Frage der Legitimität einer theoretischen Beschäftigung mit dem Problem des Übels auseinander. Er vertritt – gegen eine breite Strömung in der Theologie der Gegenwart – die Position, daß erstens eine theoretische Auseinandersetzung mit dem theoretischen Aspekt des Problems des Übels unverzichtbar ist und man zweitens argumentativ zeigen kann, daß Gott zwar die Macht hätte, leidversachende Faktoren zu unterbinden, aber um höherer Güter willen darauf verzichtet. Insofern das Übel durch diese Ermöglichung höherer Güter „kompensiert“ werde, bleibe die Kohärenz und Plausibilität des christlichen Glaubens auch angesichts des Übels in der Welt gewahrt. In einem weiteren Beitrag versucht *Kreiner* die „religionskritische Relevanz der neuzeitlichen Naturwissenschaft“ zu klären (49–70). Er lehnt den einfachen Weg der Entschärfung des Verhältnisses von Naturwissenschaften und Religion durch die Zuordnung zu völlig voneinander getrennten Bereichen ab, da dies mit einer kognitivistischen Sicht des christlichen Glaubens unvereinbar sei. Naturwissenschaften und Religion stünden vielmehr in einer Erklärungskonkurrenz. Zwar gehe es Religion nicht primär um Erklärung, sondern um Erlösung, aber wenn die Religion nicht zur Erklärung eines Phänomens beitragen könne, werde sie auch nicht zu einem

erlösenden Umgang mit ihm finden. In dem Maß, in dem die „theistische Hypothese“ aber eine Erklärungsfunktion für Phänomene habe, die auch Objekte der Naturwissenschaften seien, zögen Veränderungen im wissenschaftlichen Weltverständnis durch den Schöpfungsbegriff vermittelt Veränderungen im religiösen Selbstverständnis nach sich. Wenn das Christentum sich wieder auf eine engere Verbindung mit der wissenschaftlichen Weltanschauung einlassen wolle, um seine Anschaulichkeit und Relevanz zu behalten bzw. wiederzugewinnen, müsse es sich damit abfinden, ständig mit der Frage nach seiner Identität konfrontiert zu werden. – Den vorgestellten Texten gelingt auf zum Teil eindrucksvolle Weise der Nachweis, daß christlicher Glaube und Vernunft keineswegs so eindeutig unvereinbar sind, wie oft behauptet wird und daß Rationalität und präzise Argumentation nicht nur Kennzeichen naturwissenschaftlichen Arbeitens sind.

O. WIERTZ

RELIGIONSKRITIK IN INTERKULTURELLER UND INTERRELIGIÖSER SICHT. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“ vom 20.–23. 11. 1996 an der Universität Bonn.. Hrsg. *Heinz Robert Schlette* (Begegnung 7). Bonn: Borengässer 1998. VI/217 S.

Ein in der Tat wenig behandeltes Thema. Nach Vor- und Grußworten zählt Hrsg. einschlägige Fragen auf: 1. Es geht um Ausstellungen seitens einer Religion an anderen, explizit wie unausdrücklich. 2. Es gibt ein religionswissenschaftliches und ein spezifisch christliches Interesse an der Thematik, schließlich ein politisch-interkulturelles. 3. Brisant ist die Frage nach Kriterien der Kritik (wie einer Kritik ihrer selbst). Schlüsselfrage: „... ob die Religionen bereit sein können, sich in gewissen Punkten einer interkulturellen Religionskritik zu unterwerfen. Da sich diese im Namen des Humanum und um des Humanum willen ohnehin nicht auf den jeweiligen religiösen Zentralbereich selbst beziehen kann ...“ (10).

Eigentlich noch vor dem Rahmen liegt *G. Penzos* Darstellung von Religionskritik und philosophischem Glauben bei Karl Jaspers. Die Wandlungen christlicher Religionskritik zeigt aus katholischer Sicht *H. Waldenfels* in drei Phasen: Juden- und Heidenkirche (mit den beiden Fragen nach dem wahren Gott und dem Heil), Kirche und Welt (Heilsoptimismus, „anonyme Christen“, „legitime Religionen“), neue Versuche (pluralistische Religionstheorie, Weltethos); aus evangelischer *R. Bernhardt*: von der Reformation zur ‚dialogischen Wende‘; jüngste Vergangenheit und Gegenwart. „Wie Vogel-scheuchen im Gurkenfeld“ (Jer 10, 5) überschreibt *C. Frevel* sein Referat aus dem AT; man könne von „Wagenburglogik“ sprechen, an sich aber geht es um „Werbung für YHWH“ (74). Historisch noch: Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum (*H. J. Klimkeit*); und dann die Gegenwart: Buddhistische Christentums-Kritik im modernen Japan (*H. Fukasawa*); neo-hinduistische Kritik (*W. Gantke* – er findet den „Mangel an wirklicher Offenheit für fremde Überzeugungen und Erfahrungen ... an vielen ... Stellungnahmen zum Christentum grundsätzlich kritisierenswert“ 113). Zur islamischen Zoroastrismus-Kritik bietet *M. Stausberg* einen Forschungsbeitrag. *Metz* wiederholt seine These vom Leidens- statt Schuldbezug im Universalismus biblischer Gottesrede (Mk 2, 1–12? – und gilt die Gerichtsrede Mt 25 [143] nicht gerade den Völkern, die den Namen des Heiligen und sein Gesetz nicht kennen?). Der Religionsfreiheit als ältestem Menschenrecht widmet sich *C. Tomuschat*. Im Weltmaßstab gibt es Probleme (zum Recht auf Religionswechsel), und hierzulande mit einer gewissen Hilflosigkeit in der Bestimmung von Religion wie in der Diskussion um „negative“ Religionsfreiheit. *V. Bölls* Beitrag zur Frau als Religions-Opfer beginnt mit „Sie ist schwarz“ und mündet bei *M. Dalys* Ablehnung der „Wahrheitsfrage“ als „dem christlichen Patriarchat zugehörig“ (169 – Wozu man dann wohl am besten schweigt). *C. Amery* beschwört gegen „neo-kannibalische Borniertheit“ (182) auf der Richtbank des Jüngsten Tages „die Delphine, die Wale, die Wölfe und Gazellen, die tausend und abertausend Gedanken Gottes ... die wir aus Raffgier, Blutdurst oder reiner Gedankenlosigkeit vernichtet haben“. Substanziell dann wieder *R. Ohashi* über das Lachen: bei Nietzsche als Kritik am Christentum, als großes Lachen im Zen, zur Frage zwischen Christentum und Zen bzgl. ihrer Stellung zur Geschichte. Mit schließlich *J. Waardenburg* wird wieder der Rahmen