

nicht rational, wenn er nicht gegen jede rationale Kritik verteidigt werden kann“ epistemologisch unzutreffend ist. Ein solcher Rationalitätsanspruch ist lebensweltlich nicht durchzuhalten und darf darum auch nicht selektiv gegenüber dem christlichen Glauben gestellt werden.

Metareligionsphilosophisch sehr interessant sind die Überlegungen von *Friedo Ricken*, *Linda Zagzebski* und *Reiner Wimmer*. Ihren Beiträgen gemeinsam ist die Überlegung, daß die Methodik klassischer Religionsphilosophie mit Gottesbeweisen und natürlicher Theologie hinter dem heutigen Reflexionsstand zurückbleibt. Aufbauend auf der Philosophie des späten Wittgenstein interpretiert Ricken Aussagen von Thomas von Aquin und kommt zu dem Ergebnis, daß nur Offenbarung und Glauben uns mit dem letzten Ziel unseres Handelns versehen können, wohingegen die natürliche Erkenntnis Gottes niemals eine Gewißheit bewirkt, die für unser Handeln notwendig ist. Offenbarung und Glauben selbst gehören dabei zum theologischen Sprachspiel, das durch konkrete menschliche Erfahrungen und Gefühle vermittelt und so für die konkreten Handlungen bedeutsam wird. Linda Zagzebski entwickelt im Ausgang von Überlegungen Hilary Putnams eine religiöse Rationalität, die einerseits kulturell bedingt, andererseits auf Grund der pragmatisch interpretierten aristotelischen *phronesis* transkulturell ist. Reiner Wimmer zeigt die Linien einer Tradition von Pseudo-Dionysios bis zum späten Wittgenstein auf, die Begriffe klassischer religionsphilosophischer Tradition relativieren. Lessings „garstiger Graben“ und das Thema des unbegreiflichen Leids stehen im Hintergrund dieses ausgezeichneten Artikels. – In bester analytischer Tradition argumentiert *Michael C. Sudduth* philosophisch-technisch dafür, den klassischen Evidentialismus in einer solchen Weise zu revidieren, daß dessen Erfordernisse mit den zentralen Ansprüchen reformierten Epistemologien in Übereinstimmung gebracht werden können. – *William P. Alston* widmet sich in seinen metareligionsphilosophischen Überlegungen besonders der Frage, wie wir über eine interne Reflexion auf die epistemische Situation des Glaubenden zu einem gemeinsamen Grund zwischen Denkern verschiedenen Glaubens bzw. Nicht-Glaubens gelangen können. Dazu erläutert Alston, warum auch jemand, der sich seines Glaubens gewiß ist, andere Glaubenszüge ernst nehmen sollte und warum ein Religionskritiker sich nicht einer Auseinandersetzung mit den Argumenten für den Glauben entziehen dürfe.

Der abschließende Beitrag des Buches, verfaßt von *Franz von Kutschera*, widmet sich der unterschiedlichen Begrifflichkeit von Rationalität – Kutschera unterscheidet sechs Rationalitätstypen – und Vernunft. Danach erläutert er, warum Glaube zwar nicht rational sein kann, wenn man heutige Standards anlegt, sehr wohl jedoch vernunftgemäß. Kutschera plädiert dafür, in der heutigen religionsphilosophischen Diskussion wieder auf den Begriff der Vernunft zurückzugreifen, wie er von der antiken Philosophie gebraucht wurde. – Der Überblick zu den einzelnen Beiträgen sollte Geschmack auf mehr, nämlich die Lektüre dieses Buches gemacht haben, denn jeder religionsphilosophisch Interessierte dürfte es mit Gewinn lesen. Es lohnt sich, die meisten Artikel mehrfach zu studieren, so facettenreich und weiterführend sind die Gedankenstränge. Wer an wichtigen, systematisch interessanten Fragestellungen der Religionsphilosophie Anteil nehmen möchte, sollte an diesem Buch nicht vorbeigehen.

N. KNOEPFLER

DIE PHILOSOPHISCHE GOTTESFRAGE AM ENDE DES 20. JAHRHUNDERTS. Hg. *Hans Michael Baumgartner* und *Hans Waldenfels* (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 143 S.

Die Philosophie habe Gott nicht getötet, aber „ihn zweifellos vergessen“, schreibt (9f.) der Erst-Herausgeber. Vielleicht wäre doch eher von Verdrängung zu sprechen? Der Band dokumentiert die Referate (leider ohne ihre Diskussion) einer Tagung der Görres-Gesellschaft im Jahre 1998, zu der die Sektion Philosophie auch die Abteilung Religionswissenschaft geladen hatte. Und wie zu erwarten, sind auch sie von dieser Situation gezeichnet: Es stelle sich die Frage, ob „noch einmal eine Philosophie möglich und legitim sei, die wieder von Gott [...] handelt, ohne sogleich den Verdacht auf sich zu ziehen, hier würde nur Vergangenes wiederholt [...]“ (10 – zudem „wider besseres Wis-

sen“). Hätte – philosophisch – dies, Verdächtigung, über jenes, Möglichkeit und Legitimität, zu befinden?

So schlägt schon der erste Beitrag den Grundton an: *K. Cramer*, „Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen.“ Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft wird als das von Wissen und Glauben gefaßt (16; inwiefern wäre übrigens die Möglichkeit einer natürlichen Theologie „approbierte Doktrin, wenngleich natürlich nicht Dogma der katholischen Kirche“ [17], und wo verwirft sie „ausdrücklich“ den ontologischen Beweis [23], den zwar nicht Thomas, doch um so entschiedener Bonaventura verteidigt?). Pascals Fehlsicht der Bedeutung Gottes für Descartes sollte man ebensowenig „wiederholen“ (siehe zu dessen Brief an Chanut von 1647 oben 245ff) wie, daß Glaube und Liebe nicht geboten werden könnten (zu letzterem F. Rosenzweig im Stern der Erlösung). Ähnlich ist für *W. Rödel* (nur im Titel als Frage gefaßt, siehe 45) „der Gott der Philosophen tot“, da seine Funktion als Schlußstein im Bau neuzeitlicher Erkenntnistheorien wie Kantischer Ethik sich erledigt hat. Richtig beobachtet er, daß heute auch beim neuen Interesse an Gottesbeweisen dieses „eher den Problemen der Beweise als dem zu Beweisenden“ gilt (43), und ebenso richtig bemängelt er die Fraglosigkeit des herrschenden Naturalismus. Anstelle von Gotteserkenntnis empfiehlt er seinen „Interpretationismus“ als Ermöglichung von Gottesglauben. – Demgegenüber will *L. Honnefelder* die „Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen“ verteidigen, von Aristoteles her zu ihrem zweiten Anfang bei Johannes Duns Scotus bis zu Kant (wobei Wissen Wissenschaft = Wissen aus [statt bloß: mit] Gründen besagt). Mit dem Retorsionsargument wendet er sich gegen antimetaphysische Dezisionismen und verlangt von der Theologie im Namen ihrer Vernünftigkeit Bezug zur Metaphysik. Diese freilich versteht er im Sinne Kants: als (63) kritisches „System der Vorsicht und Selbstprüfung“.

Metaphysik- und theismus-kritisch auch die beiden von der religionswissenschaftlichen Abteilung eingebrachten (philosophischen) Stellungnahmen. *B. Casper* handelt über „Hermeneutische ‚Phänomenologie der Religion‘ und das Problem der Vielfalt der Religionen“. Phänomenologie ist hier statt bloß religionswissenschaftlich philosophisch gemeint: von Husserl zu Levinas. Während Husserl nur zur Idee Gottes als „Pol“-Idee kommt (68), gibt Heidegger eine „an die Wurzel gehende Phänomenologie des religiösen Verhältnisses“ (71). An den schon vor ihm aus dem Ereignis denkenden Rosenzweig knüpft Levinas an, in Umkehrung des Intentionalitätsstrahls aus der ethischen Vorladung vom Heiligen her. Diese konkrete Geschichtlichkeit von Religiosität und entsprechendem Religionsdenken erlaubt nun Thesen für eine hermeneutische Begegnung zwischen den Religionen als Gestalten von „In-Beziehung-Geraten des Göttlichen und des Menschlichen und der Eröffnung von Welt“ (79): nicht mehr im Horizont zeitlos transzendentalen Wesens-Denkens, sondern in der Doppelbegegnung mit dem fremden Ereignis wie dem eigenen Ursprung. – Wieder themanahe fragt *H. R. Schlette*, was „die Frage nach Gott heute“ bedeute. Während das „philosophisch, aber auch soziologisch und psychologisch gesehen heute einfach nicht klar“ sei, praktiziere die Religionswissenschaft einen wenngleich äußerst gelehrten „Positivismus“ (87). So der Vorschlag, besser von „Sinnfrage“ zu sprechen. Als Antwort darauf gibt es allerdings auch nicht mehr als eine „negative Hoffnung“ elementaren Wünschens und berechtigter Kritik. – Doch ganz so aporetisch (mit Berufung auf Cioran) schließt der Band nicht. Für *W. Oelmüller* ist „Negative Theologie – auch heute ein philosophischer Sprechversuch über Gott“, im Feld der Diskussionen über Bilderverbot und Monotheismus der Bibel und die negative Theologie (warum theologischen Reserven ihr gegenüber nur Immunisierung unterstellen [104⁴], statt sich zu fragen, wie man wohl Trinität, Inkarnation und ähnliches „erschweigen“ könne?). Dankenswert seine Selbstunterscheidung von „negativen Theologien“ gegen Gott (112 – Adorno, Habermas, Blumenberg). Nicht zuletzt angesichts des Zusammenlebens von verschiedenen religiösen wie nichtreligiösen Menschen und Gruppen in Europa ist einem Mißbrauch des Gottesnamens zu wehren: der Rechtfertigung von Terror oder Sakralisierung von Herrschaftsordnungen, schließlich der Verabsolutierung von Menschlichem in den monotheistischen Religionen. (Überschreitet zu letzteren nicht der Philosoph seine Kompetenzen, wenn er hier über den Streit um Sünde, Gnade, Rechtfertigung oder den zwischen Rom und Bischofskonferenzen rechtet?) Bezeichnenderweise erscheint schließ-

lich wieder Nathans Ringparabel (126 – die die Koran-Sure 5,48 wahrlich nicht meint). Ein Hauptpunkt natürlich auch hier die Grauenhaftigkeiten unseres Jahrhunderts (wobei zur „Welt, als ob es Gott nicht gäbe“ [129] immerhin gehört, daß Er in Gewissen und Protest da ist, sodann zur religiösen Hoffnung, „daß im Himmel diese Leiden“ mitnichten „vergessen“ sein werden [130]; weshalb drittens die Inkohärenz – und Hoffnungslosigkeit der Rede von Gottes Ohnmacht gerade philosophisch zu befragen wäre). Markiert es nicht schließlich den Selbstüberstieg negativer Theologie, wenn O. abschließend für die Vermeidung üblicher Dualismen plädiert zwischen „dieser“ und „jener Welt“?

Steht es nun in der Tat so um die Gottesfrage heute, wie es sich im Konsens der hier versammelten Stimmen darstellt? Wäre Philosophie nicht heute wie je wesentlich kontrovers? So darf man schon quoad faktische Repräsentanz das Fehlen eines Vertreters entschiedener Gott-Rede bedauern (Verweis dafür z. B. auf das Sonderheft des „Merkur“). Erst recht wäre zu erinnern, daß Stimmungs- und Stimmenverhältnisse zwar (außer im Politischen und so auch wissenschafts-politisch) wissenschaftlich zählen, nicht aber eigentlich (weil es hier um Wahrheit geht) philosophisch.

Das Nachwort stammt vom mitveranstaltenden Theologen, nochmals mit Pascal beginnend. Er spricht die „fast schon inflationär[e]“ Rede von „Gottese Erfahrung“ an (wobei hier die Zusammenhänge mit dem Gottesverlust – innerhalb wie außerhalb der Kirchen – eigens zu entfalten wären, zumal wenn diese Erfahrung der „ordnenden Vernunft“ kontrapontiert statt als solche „im Denken“ bedacht wird). Gleichwohl bilanziert er, „daß das Negative, das ... [hier] immer stärker an Profil gewann, am Ende eher als offener Horizont, nicht als abschließend-verschließende Wand in Erscheinung tritt“ (138 – [Offenheit für oder statt?]).

Sein Nachwort mündet in einen Nachruf auf Hans Michael Baumgartner (dem nun der auf Willi Oelmüller anzuschließen wäre). Die (auch hier [zwiefach] zitierten) Guardini-Fragen indessen wird der geschätzte Kollege hoffentlich doch nicht in Gottes Ewigkeit stellen, sondern (wie auch Guardini es meinte) auf der Schwelle gestellt haben. Nicht einmal der Antwort, denke ich, gilt sein ewiges Hören und Schauen, sondern jenseits dessen, selbstvergessen, ihm. Hätte im Blick darauf aber nicht schon hier, auch und gerade im interdisziplinären Gespräch, die Theologie – über zeitangepaßtes Fragen hinaus – mit dem unangepaßten Zeugnis eines Hoffnungs-Logos zu befremden (W. nennt „Fides et ratio“), der sich ja nicht Eigenem verdankt, sondern einer Zusage, die niemand nur für sich erhält?

J. SPLETT

GADIENT, LORENZ, *Wahrheit als Anruf der Freiheit*. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths (Münchener theologische Studien; 2, Systematische Abteilung; Bd. 55). St. Ottilien: Eos 1999. XIX/326 S.

Die Münchener theologische Dissertation mit „Schwerpunkt im Bereich der Philosophie“ (XVII) behandelt ein reizvolles Thema. Angesichts einer um sich greifenden „unbedingte[n] Abneigung vor allem Unbedingten“ (XV, K.-H. Menke) läßt sie sich auf zwei recht unterschiedliche Unbedingtheits-Denker ein. In Kap. I wird der Erkenntnisbegriff des Baseler Theologen entfaltet. Im geistigen Raum von Johannes und Ignatius, aus der Begegnung mit Origenes, konzipiert von Balthasar (B.) eine Theologie im Ereignis der Inkarnation, deren formgebende Mitte Gottes Voraussetzung und deren Methode ein Denken in der Nachfolge ist, als inkarnatorische Hermeneutik, marianisch, kirchlich. Zu einer solchen Theologie gehört als innere Voraussetzung ihrer selbst eine Philosophie, die die Seinsfrage offen hält, doch nicht formal-abstrakt, sondern konkret geschichtlich: erbsündlich bzw. erlöst; also als „christliche Philosophie“ in Aktualisierung (51) der patristischen Weise des Philosophierens. Przywara, de Lubac und R. Ailers sind die zu nennenden Anreger für sein Programm einer standnehmenden „ursprünglich schauenden Phänomenologie“ (53), darin das Subjekt sich im cogitor/sum ergreift. – In diesem Sinn zeigt Gadiant (= G.) an Texten aus der großen Trilogie als deren anvisierte Mitte die Theodramatik, gerade im Blick auf die Dramatik des Schönen, des Schauens seiner wie des Geschauten.