

Bergsons evolutionistischer Möglichkeitsbegriff. Dem werden post-metaphysische Lesarten des Möglichen entgegengestellt: Husserls teleologische Idee der Möglichkeit, welche die Entwicklung der Vernunft auf ein universales Ziel ausrichtet, der Möglichkeitsbegriff in Blochs *Prinzip Hoffnung*, Heideggers Rede vom mögenden Vermögen oder vermögenden Mögen und Derridas Dekonstruktion des Möglichen zum "Vielleicht". Jede dieser post-metaphysischen Lesarten habe ihre Grenzen, aber dennoch sei jede ein entscheidender kritischer Wegweiser für ein neues eschatologisches Verständnis Gottes, des Gottes, der sein kann. Im letzten Kap. will K. zentrale, aber vernachlässigte Konzeptionen der Möglichkeit in der abendländischen Tradition wieder zur Geltung bringen und im Licht des Paradigmas des Gottes-Spiels (God-play) neu interpretieren: den *nous poietikos* des Aristoteles, den *Possest* des Nikolaus von Kues und Schellings Erläuterungen zu Ex 3, 15 in dessen *Philosophie der Mythologie*. Den Gedanken, daß Gott mit der Schöpfung spielt, übernimmt K. von Heidegger und Derrida, und er wendet ihn auf die Eschatologie des Möglichen an. Der eschatologische *Possest* verspreche etwas radikal Neues und Abenteuerliches, er sei eher als *eschaton* denn als *principium* zu sehen.

Der formale und inhaltliche Bogen dieses Buches ist außerordentlich weit gespannt, und der Leser fragt sich, wie alles das, was hier angesprochen, angedeutet und referiert wird, miteinander vereinbar ist; er fragt nicht nur nach der materialen, sondern auch nach der methodischen Einheit. Der anspruchsvolle Untertitel „Eine Hermeneutik der Religion“ weckt hohe Erwartungen; sie werden allenfalls annähernd erfüllt durch die interessanten, materialreichen Kap. über Ex 3, 15 und das Hohelied. Wer aber, wie der Untertitel zu verheißen scheint, eine philosophisch-methodologische Reflexion über die Hermeneutik von Religion erwartet, greife besser nicht zu diesem Buch, dessen Lektüre eher den Eindruck eines anregenden bunten Flickenteppichs hinterläßt.

F. RICKEN S.J.

McKIM, ROBERT, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: University Press 2001. XV/280 S., ISBN 0-19-512835-4.

Anhänger verschiedener Weltreligionen, die früher geographisch voneinander getrennt waren, leben heute als Nachbarn nebeneinander. Diese Tatsache stelle für die Gläubigen gleich welcher Tradition eine Herausforderung dar, die von den Religionen bisher noch nicht hinreichend reflektiert werde. Die Einstellung zur eigenen Religion und die zu anderen Religionen seien nicht voneinander zu trennen; wer eine andere Tradition so ernst nehme, wie sie es verdiene, könne dadurch in seiner eigenen Religion verunsichert werden; eine mögliche Reaktion sei, die Zugehörigkeit zur eigenen Religion als eine Sache der Willkür zu betrachten. McKim (= MK.) geht davon aus, daß es keine Gründe für die eine oder andere religiöse Position (im weiten Sinn) gibt: Theismus, Atheismus, Agnostizismus oder die verschiedenen großen nichttheistischen Religionen könnten sämtlich von intelligenten, intellektuell redlichen, verantwortungsbewußten und integren Menschen vertreten werden. Den Gründen für eine Position könnten Gründe von gleichem Gewicht für eine andere Position entgegengestellt werden. MK. macht sich die bekannte These von John Hick zu eigen, daß die Welt religiös vieldeutig ist; sie kann unter religiöser Rücksicht unterschiedlich gesehen und interpretiert werden. Diese Situation bedeutet für ihn jedoch nicht, daß die Sache der Religion damit erledigt und der religiöse Indifferentismus das letzte Wort ist. Eine religiöse Position ist unausweichlich, und auch der Indifferentismus ist in einem weiten Sinn eine religiöse Sicht der Welt. Es bedeutet vielmehr, daß die einzelne Person sich für eine religiöse Position entscheiden kann und daß diese Position vernünftig ist; in diesem Sinn sei Religionsphilosophie individualistisch. MK. selbst geht aus von einer hypothetischen realistischen theistischen Position: Wenn Gott existiert, dann gleicht er unter wesentlichen Rücksichten einer Person, die allmächtig, allwissend und wohlwollend ist, die handelt, denkt und will. Vom Standpunkt dieses hypothetischen Theismus aus reflektiert er die Tatsache, daß die Welt religiös vieldeutig ist. Die beiden leitenden Fragen der Untersuchung lauten: (a) Warum sind die Tatsachen auf dem Gebiet der Religion nicht deutlicher? Warum ist es, wenn Gott existiert, nicht eindeutig, daß er existiert? Warum ist es, wenn er existiert, nicht irrational, etwa ein nichttheistischer Hindu oder ein Atheist oder ein Polytheist zu sein? Ist die Verborgenheit Gottes ein Einwand ge-

gen die Kohärenz des Theismus? (b) Jede Religion erhebt einen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Heben diese Ansprüche sich gegenseitig auf? – Entsprechend ist das Buch in zwei Teile gegliedert: I. The Hiddenness of God; II. Religious Diversity.

Hinsichtlich der Verborgenheit Gottes unterscheidet MK. in der gegenwärtigen Diskussion unter theistischen Religionsphilosophen zwei Richtungen. Für die erste steht Alvin Plantingas Reformed Epistemology. Sie behauptet, Gott sei nicht verborgen; so könne etwa die Tatsache, daß Gott mir vergibt, mit derselben Deutlichkeit erkannt werden wie die Tatsache, daß vor meinem Fenster ein Baum steht. Wenn Gott nicht erkannt werde, so liege das an der Disposition des Subjekts, etwa daran, daß der Mensch durch die Sünde blind geworden sei. Nach der zweiten Position ist Gott tatsächlich jedem Menschen verborgen; als Vertreter nennt MK. Pascal und John Hick, und er verweist auf 1 Tim 6,16 und Ex 33,20; sie werde von den meisten Theisten vertreten, und MK. schließt sich ihr an. Teil I bringt aus der Sicht des Theismus verschiedene Argumente für die Verborgenheit Gottes. Gibt es Güter, so die übergreifende Frage, die uns nur durch die Verborgenheit Gottes gegeben werden können und die das Gut der klaren Erkenntnis Gottes aufwiegen? Nur durch die Verborgenheit Gottes, so behaupten Kant und Swinburne, kann die sittliche Autonomie des Menschen gewahrt werden. MK. geht ausführlich auf die angelsächsische Diskussion über Swinburnes Argument ein. Wenn wir Gottes Existenz klar erkennen könnten, wäre der Glaube an Gott kein freier Akt mehr; hier beruft MK. sich wiederum auf John Hick und auf Alasdair MacIntyre; gegen die These argumentiert Terence Penelhum. Mit Pascal und William P. Alston wird zwischen Haltungen unterschieden, welche den Glauben verhindern, und solchen, die ihn erleichtern. Gott verlangt von uns, daß wir ihm aus ganzem Herzen vertrauen; es ist aber logisch unmöglich, jemanden zu vertrauen, wenn man im voraus alle seine Entscheidungen kennt. MK. fragt in diesem Zusammenhang nach anderen Gütern, welche die Verborgenheit Gottes mit sich bringt, und er nennt das Diversity-Argument, nach dem das Gut der religiösen Vielfalt erheblich reduziert würde, wenn das Wesen Gottes uns bekannt wäre. Gesprächspartner sind hier Marilyn McCord Adams, R. M. Adams und J. L. Schellenberg. Die Ausführungen über theistische Erklärungen der Verborgenheit Gottes schließen mit theistischen Argumenten, welche genau diese Erklärungen in Frage stellen. Die Verborgenheit Gottes könne uns Güter sichern, die wir in unserer gegenwärtigen Situation nicht kennen. Aber wenn wir diese Güter, welche die Verborgenheit Gottes erklären sollen, nicht kennen, dann können wir auch die Verborgenheit Gottes nicht erklären. Und wenn es gute Gründe dafür gibt, daß wir Gottes Existenz und sein Wesen nicht klar erkennen, dann gibt es wahrscheinlich auch gute Gründe dafür, weshalb wir die zuerst genannten Gründe nicht klar erkennen. Bisher wurden theistische Erklärungen für die Verborgenheit Gottes gegeben. Aber ist die Verborgenheit Gottes nicht ein Argument für den Atheismus? In der Auseinandersetzung mit Thomas V. Morris und J. L. Schellenberg wendet MK. sich gegen diese These. Teil I schließt mit der Frage, ob es aus theistischer Sicht wichtig sei, einen theistischen Glauben zu haben. Drei Argumente führen zu der Antwort: "It seems not to be part of the purpose of human life that we here and now hold theistic beliefs" (123). Wenn man dennoch einen theistischen Glauben hat, dann sollten (nach 1 Kor 13,12) Hoffnung und Suchen einen theistischen Eigenschaften des Glaubens sein; der Verborgenheit Gottes entspreche ein eher vorsichtiger, vorläufiger, zögernder, bescheidener und agnostischer Glaube.

Teil II führt den Begriff eines solchen "tentativen" (*tentative*) Glaubens genauer aus. Die religiöse Vieldeutigkeit bietet eine Erklärung für das Phänomen der Vielfalt der Religionen. MK. geht davon aus, daß die Religionen in wichtigen Fragen einander widersprechen. Er fragt nach den epistemisch-ethischen Forderungen, die sich aus dieser Situation ergeben, und formuliert sie in zwei Prinzipien. E [examination]-principle: Jede Seite hat die Pflicht, ihren Glauben (*beliefs*) zu überprüfen. T [tentative]-principle: Der Glaube in dem betreffenden Bereich sollte tentativ sein. Beide Prinzipien zusammen fordern, was MK. die "Kritische Einstellung" (*Critical Stance*) nennt. Damit wendet MK. sich gegen fundamentalistische religiöse Gruppierungen, aber auch gegen die religionsphilosophische Richtung der *Reformed Epistemology*. Aber widerspricht eine solche kritische Einstellung nicht dem Wesen des religiösen Glaubens? "Ein Gott", so MacIntyre, "der auf diese Weise geglaubt werden könnte, wäre nicht der Gott des christlichen Theis-

mus“ (159). Der Einwand wird in der Auseinandersetzung auch mit Garry Gating, Terence Penelhum, Gilbert Harman, Robert Audi u. a. diskutiert. MK. kommt zu dem Ergebnis, daß es mehrere Rücksichten gibt, unter denen der tentative Glaube mit der Bindung an eine Religion vereinbar ist, aber er gibt zu, daß je tentativer der Glaube umso schwächer die Bindung ist. „Eine Implikation meiner Position ist, daß die meisten Märtyrer, die für ihren Glauben gestorben sind, sich im Irrtum befanden“ (204). Abschließend fragt MK. nach dem Verhältnis des religiösen Pluralismus zur religiösen Erfahrung. Wird durch die Tatsache des religiösen Pluralismus bereits die Möglichkeit ausgeschlossen, daß religiöse Überzeugungen durch religiöse Erfahrung epistemisch gestützt werden? Wie ist es zu beurteilen, daß Menschen Erfahrungen berichten, die ihnen mit einer Vielfalt von religiösen Positionen übereinzustimmen und diese zu unterstützen scheinen? Kann die Berufung auf religiöse Erfahrung das E-Prinzip und das T-Prinzip schwächen? MK. unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie ein religiöser Glaube sich auf religiöse Erfahrung berufen kann. (a) Die Erfahrung dient als Beweismittel (*evidence*) für einen religiösen Glauben. Hier setzt MK. sich mit Kelly James Clark und mit Richard Swinburnes *Principle of Credulity* auseinander. (b) In der Erfahrung wird ein Handeln Gottes unmittelbar wahrgenommen, etwa daß Gott mich führt oder daß Gott mir vergibt. Diese Position wird vor allem anhand von Alston, „Perceiving God“ (1991), diskutiert. MK. hält es nicht für möglich, daß das gesamte System eines religiösen Glaubens durch Erfahrung gestützt werden kann. Er unterscheidet bei der religiösen Erfahrung eine externe und eine interne Komponente: was die Person erfährt und was sie selbst zu dieser Erfahrung beiträgt. Das Problem, wie beide Faktoren sich zueinander verhalten, sei ungelöst; deshalb sei die Berufung auf die religiöse Erfahrung kein Argument gegen die kritische Einstellung. Alstons Position sei schwächer als Alston selbst annehme; MK. versucht, sie durch Modifikationen seiner eigenen anzunähern.

Das Buch befaßt sich mit wichtigen, aus der Geschichte der christlichen Theologie bekannten Problemen. MK.s Gesprächspartner sind aber, wenn man von einigen Pascal-Zitaten absieht, nicht die großen Theologen der Tradition, sondern die gegenwärtige angloamerikanische Religionsphilosophie. Dadurch wird der Gegenwartsbezug der Probleme deutlich, und der Leser wird über den neuesten Stand der Diskussion informiert. Das sind schwer zu überschätzende Vorzüge. Das Buch argumentiert auf hohem analytischem Niveau, mit einer Fülle von Unterscheidungen. Die Gefahr, welche der geschlossene Diskussionszusammenhang und der Ausschluß historischer Texte und Positionen mit sich bringt, ist die einer analytischen Scholastik; Kennzeichen einer jeden Scholastik ist, daß sie den Kontakt mit den Phänomenen verliert. Aber diese Warnung will die Leistung des Buches nicht verkleinern. Wer sich mit der *Analysis fidei*, einer Ethik der Zustimmung beschäftigt, dem sei vor allem der zweite Teil empfohlen. Er wird auch dann daraus lernen, wenn er gegenüber MK.s Thesen kritische Vorbehalte hat.

F. RICKEN S. J.

METZLER-LEXIKON RELIGION: Gegenwart – Alltag – Medien. Band 4: Text- und Bildquellen; Filmographie, Zeittafeln, Gesamtregister. Herausgegeben von *Christoph Auffarth* und *Hubert Mohr* unter Mitarbeit von *Benita v. Bebr*, *Jutta Bernhard* und *Kirsten Holzapfel*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2002. X/438 S., ISBN 3-476-01554-8.

Der Abschlußband des Werks gliedert sich – vor dem Gesamtregister – in drei Teile. – Teil A vermittelt Hinweise zur religionswissenschaftlichen Forschung. Er bietet zu nächst einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über die Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jhdt., seit der Krise des Historismus über Ästhetik und Psychologie bis zu neuen Methodologien: im *linguistic turn* zur kulturalistischen Wende. Mit ihr könnte man die nötigen „grundlegenden Unterscheidungslinien zwischen Beobachter und Gegenstand ziehen ...“, um sich vielleicht jenem Ideal engagierter ‚Wertfreiheit‘ ein wenig zu nähern, das schon Altmeister Max Weber vorgedacht und praktiziert hat“ (34). Oder man entwickelt neue Disziplinen wie Religionsökonomie, Religionspolitikologie, um nicht sein Leben von dem „zu fristen, was die Theologien übriglassen“ (35). – Sodann wird der Benutzer über Institutionen und Hilfsmittel informiert: Institute, Archive, Sammlungen, Handbücher, Einführungen, Bibliographien,