

Unterschied, der weder in der Objekt- noch in der Subjektwelt zu finden ist. Damit stehen wir beim Zielkapitel.

Vorweg zu Bild und Sprache: Kein spezielles Bild-Problem ist die Frage der Bedeutung, und Versuche zu einer Syntax von Bildern findet A. abenteuerlich. Es geht überhaupt nicht um Bilder, sondern um ihr Bildsein: Bildlichkeit, am Beispiel eines Kaiserbilds auf einer Münze. – Problem 1 ist hier die Ähnlichkeit. Ein unscharfer Begriff (der nach Angabe einer Hinsicht ruft), nur für nachahmende Kunst verwendbar und dort untauglich für die asymmetrische Abbild-Relation. Zudem zeigt das Passfoto nicht jemand mir Ähnlichen, sondern mich. In welchem Verhältnis (2.) von mir zum Bild? Hier hilft – in aller Untrennbarkeit – die Unterscheidung von Bildträger (*picture*) und Bildgehalt (*image*). Der Unterschied ist gedanklich (doch keineswegs bloß gedacht): kategorial, funktional; doch gilt er nicht bloß für Bilder, sondern für jegliches, das eine Funktion hat. Hinzu kommen muss (3.) die eikonische Differenz: die Differenz von Bild und Abgebildeten. Wie aber dies vor dem Hintergrund der urgieren Identität? A. präzisiert sie (4.) als eikonische Negation: „Das Bild ist gerade und genau das nicht, was es abbildet“ (123). Und dies gilt innerbildlich, nicht zu verwechseln mit dem äußeren Bezug des Bildes zum dargestellten Seienden an/in sich (das übrigens vor seiner Darstellung kein Dargestelltes ist); es geht nicht um Referenz. Darin liegt der Idealismus der Bilder – sowie ihr Eigenrecht und Eigenstand gegenüber der Realität: Sie erzeugen deren Ab(ge)bild(et)sein, statt dass sie bloß ihr Abklatsch wären. – Wodurch aber (5.) haben wir überhaupt mit Bildern zu tun? Durch die (An-)Erkenntnis ihrer Als-Struktur. Die eignet natürlich allem und kann an allem thematisiert werden. A. arbeitet das spezifisch bildhafte Als in drei Stufen heraus: a) Abbildfunktion: In der eikonischen Negation ist ein Bild nicht bloß nicht sein Gegenstand, sondern es zeigt auch dieses Nicht-Sein, nicht als Eigenschaft seiner, sondern dank Charakterisierung (die bei Mimesis und Simulation unterbleibt). b) Verweisfunktion: Bilder wie Zeichen verweisen. Da alles Zeichen werden kann, können alle Bilder Zeichen sein, aber nicht alle Zeichen sind Bilder. Hier zeigt sich eine Doppelrichtung im Als: Zeichen stehen für etwas (u. U. auch für sich selbst – aufgrund der abstrakten semiotischen Negation), Bilder sind Bilder von etwas (aufgrund der konkreten eikonischen Negation). c) Kontext: Zeichen bilden Strukturen, Systeme; die Bildimmanenz „schneidet das Bild prinzipiell ab von der konturierenden Wirklichkeit“ (136 – z. B. durch den Rahmen). Aber auch Bilder bedürfen des Kontextes; er ist sogar ausschlaggebend für die Erkenntnis des Bildes als solchen (was wiederum für alles gilt); vor allem stellen sie – gerade dank ihrer Grenzen – ihrerseits Kontexte her. Bei Bildern der Kunst wird das gefeiert; A. vertritt es für jedes Bild (nur so sind Kipp- und Vexierbilder möglich). – Schließlich (5.) ist, nach den Kap. zur Sinnlogik der Bilder, von der Erkenntnistheorie die Rede, die ihrem Ort zwischen Dingwelt und Erkenntniswelt entspricht. Wir kommen ins Spiel, nicht bloß als Subjekte, sondern als Wesen mit Einbildungskraft.

Resümee und Ausblick: „Das wichtigste Resultat der Theorie der Bildlichkeit besteht zunächst im Nachweis der Konzeptionalität des Bildes“ (148). Die Immanenz der eikonischen Negation schließt eine bloß gegenständliche Auffassung des Bildes aus. Viele Bereiche der Philosophie werden gestreift. Auf zwei Wegrichtungen einer Weiterentwicklung kommt A. zu sprechen: einmal die Ästhetik, auch wenn sich aus dem Bildbegriff allein keine Kunsttheorie entwickeln lässt. Sodann die Frage der Repräsentation. Zur Rede von Aktivität und Passivität in diesem Geschehen würde ich gerne auf das Medium verweisen, als nicht einmal dritte, sondern erste Aktionsart von Freiheit (nach R. Lauth). Und über die Interessen des Verf.s hinaus könnte der Ansatz auch theologisch fruchtbar gemacht werden – nicht bloß für fundamental-liturgische Überlegungen. J. SPLETT

ALLMAN, MARK J./WINRIGHT, TOBIAS L., *After The Smoke Clears. The Just War Tradition and Post War Justice*. Maryknoll: Orbis Books 2010. 220 S., ISBN 978-1-57075-859-1.

Seit einigen Jahren beschäftigen sich vermehrt verschiedene Forschungsrichtungen mit der Zeit nach dem formellen Ende der Feindseligkeiten. Sie haben dabei eine Reihe von Aufgaben, Regelungen und Maßnahmen untersucht, die zusammengenommen das *ius post bellum*, das Recht bzw. die Gerechtigkeit nach dem Krieg darstellen sollen. Das

vorliegende Buch ist nun eine der ersten Auseinandersetzungen in Monographieform. Der Anspruch der Autoren besteht dabei weniger darin, eine Übersicht über die bisherige Debatte zu liefern oder neue Gegenstände bzw. Prinzipien vorzustellen. Ihr Anspruch zielt vielmehr auf eine umfassende, systematisch integrierte und dezidiert christlich fundierte Konzeption des *ius post bellum*.

Aus dem christlichen Gebot der Nächstenliebe wird das für die Theorie des gerechten Krieges zentrale Friedenstelos abgeleitet, das als leitender Wert alle drei Teile der Theorie durchzieht, die nötigen Aufgaben identifiziert sowie die Rechtfertigung der normativen Prinzipien anleitet. Die Attraktion besteht darin, aus der sonst üblichen bloßen Ansammlung des Sinnvollen und Wünschbaren, des politisch Opportunen und Erreichbaren ein kohärentes Gebilde zu schaffen, das zudem in der Lage ist, Mittel und Wege der Realisierung aufzuzeigen. Doch entgegen der naheliegenden Vermutung, dass dieses Ziel nur durch theoretische Reduktion und Zurückhaltung zu erreichen ist, vertreten die Autoren einen normativen und inhaltlichen Maximalismus.

In den ersten beiden Kap. zeichnen die Autoren grob die Entwicklung der Theorie des gerechten Krieges sowie der Konzeption des *ius post bellum* nach. Da das Hauptinteresse der Autoren der christlichen Tradition gilt, werden die wichtigsten *ad bellum*- und *in bello*-Prinzipien größtenteils in der Interpretation theologischer Autoren präsentiert.

Systematisch sind dabei vor allem zwei Punkte von Bedeutung. Erstens argumentieren die Autoren dafür, die Theorie des gerechten Krieges nicht nur um das *ius post bellum*, sondern auch um ein *ius ante bellum*, das sich mit der Konfliktprävention befasst, zu erweitern. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob man wirklich für jede für sich sinnvolle Tätigkeit ein eigenes Regelwerk errichten muss; denn verwandte Überlegungen wurden traditionell in das *ad bellum*-Prinzip der *ultima ratio* eingebettet, das gelegentlich zu einem *prima ratio*-Prinzip der aktiven Friedenssuche zugespitzt worden ist. Der zweite Punkt betrifft die Auszeichnung des *ad bellum*-Prinzips der rechten Absicht als Leitprinzip, das als stete Ausrichtung auf einen gerechten und stabilen Frieden verstanden wird. Die rechte Absicht soll damit den gerechten Grund als Leitprinzip der Theorie des gerechten Krieges ersetzen, der für die Autoren zu restaurativem Minimalismus und Kurzsichtigkeit Anlass gibt. Ihr Friede muss deshalb möglichst dick konzeptualisiert werden. Sie betonen nicht die Gerechtigkeit, sondern die Dauerhaftigkeit des Friedens und verstehen die augustinische Formel der *tranquilitas ordinis* als diejenige Ordnung, in der alle Konfliktursachen beseitigt sind und solche sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen herrschen, die allen günstige Entwicklungschancen und ein sinnvolles Leben ermöglichen.

Mithilfe dieser Zielvorstellung untersuchen die Autoren vier Aufgabenbereiche des *ius post bellum*. Im ersten Aufgabenbereich bündeln die Verf. einige *post bellum*-Konsequenzen aus dem *ad bellum*-Prinzip des gerechten Grundes. Dessen Ausstrahlung gibt einen Teil der Nachkonfliktaufgaben vor, wie z. B. die Sicherung derjenigen Rechte, deren Verletzung zum Krieg Anlass gaben. Andererseits wird dadurch auch *post bellum* die willkürliche Einführung neuer oder unerlaubter Kriegsziele verhindert. Die Autoren gehen jedoch sehr rigoros vor, wenn sie sogar von einer Verpflichtung zur Zielerreichung ausgehen, die es „regardless of the cost“ (88) zu erfüllen gelte. Doch ein gerechtfertigter Krieg wird nicht schon dadurch ungerecht, dass die allgemeinen Kriegsziele nicht oder nicht völlig erreicht werden. Das Scheitern kann kontingente Gründe haben. Das Verfolgen des Maximums könnte sogar die Feindseligkeiten verlängern und dadurch unverhältnismäßig werden. Die Zielverfolgung ungeachtet der Kosten ist mit dem *post bellum*-Prinzip der Proportionalität nicht vereinbar.

Die Autoren erheben Einwände gegen die These der durchgängigen normativen Abhängigkeit der gesamten Theorie des gerechten Krieges vom Prinzip des gerechten Grundes. Sie erachten die Konsequenz, dass ein ungerechtfertigter Krieg nicht gerecht geführt und gerecht abgeschlossen werden kann, als zu puristisch, weltfremd und im Grunde genommen desaströs. Gegen die Weltfremdheit verweisen die Verf. darauf, dass die meisten Anwendungskontexte der Prinzipien nicht eindeutiger Natur sein werden. Und gegen den Purismus machen sie einen normativen Gradualismus stark. So wird die Kriegführung zwar eher als mehr oder weniger gerecht beurteilt, doch im *ius ad bellum*

gibt es nur den Unterschied von gerechtfertigten und ungerechtfertigten Entscheidungen. Ausschlaggebend ist jedoch, dass beide Argumente nicht belegen können, dass die normative Abhängigkeit vom gerechten Grund nicht bestehe. Um diese zu widerlegen, müsste man sich mit der Ausstrahlung des gerechten Grundes beschäftigen sowie die Kritik am Theorem der moralischen Gleichheit der Kombattanten zurückweisen, was die Autoren jedoch nirgends tun. Vielmehr unterstellen gerade sie selbst die Abhängigkeit, wenn sie zu Recht ausführen, dass *ad bellum*-Ungerechtigkeiten zu größeren *post bellum*-Verpflichtungen führen. Es ist zwar streng genommen nicht unmöglich, aber höchst unwahrscheinlich, dass ein ungerechter Sieger *post bellum* auf die Gewinne verzichtet, die ihn allererst zum ungerechtfertigten Angriff geführt haben.

Die Versöhnung der Kriegsgegner ist die zweite notwendige Bedingung für einen dauerhaften Frieden. Darunter verstehen die Verf. die Einstellungsänderungen von kriegsbedingtem Hass und Feindseligkeit zur Stufenfolge von gegenseitiger Toleranz, gütlicher Indifferenz, Respekt und letztlich Freundschaft. Versöhnung soll die Möglichkeit einer friedfertigen Beziehung der Kriegsgegner wiederherstellen. Dafür unterscheiden die Autoren anhand eines theologischen Vergebungsmodells sechs Bestandteile: basale vertrauensbildende Maßnahmen, Schuldanerkennung, Entschuldigung und Bedauern, Bestrafung, Vergebung sowie institutionelle Begnadigung.

Die Darstellung der Bestandteile folgt vornehmlich dem *transitional justice*-Ansatz, dem es zumeist um eine innergesellschaftliche Aussöhnung nach Bürgerkriegen oder autoritären Regimen geht. Da der Bezug zu Kriegshandlungen und zwischenstaatlichen Konflikten dabei nebensächlich ist, bleibt die Übertragbarkeit des Modells klärungsbedürftig. Das theologische Vergebungsmodell sieht zudem primär freiwillige einseitige Handlungen von Einzelpersonen vor. Aus der Perspektive der Theorie des gerechten Krieges ist jedoch entscheidend, dass zum einen eine Entschuldigung oder Vergebung als freiwillige gerade nicht von der Gerechtigkeit verlangt werden kann. Es ist nicht ungerecht, wenn ein Opfer die Vergebung verweigert. Zum anderen ist es ebenfalls nicht ungerecht, dass frühere Kriegsparteien zunächst nicht mehr als einen distanziert nicht gewaltsamen Umgang miteinander haben wollen. Weitergehende positive Einstellungen wie Freundschaft können von der Gerechtigkeit nicht verlangt werden. Und selbst wenn, so wäre es nicht möglich, sie direkt herbeizuführen, denn solche Einstellungen sind typischerweise eher Nebeneffekte anderer Entwicklungen. Nimmt man schließlich den Vorschlag der Autoren ernst, dass die Kriegsparteien *post bellum* zur Versöhnung verpflichtet sind und eine Nichterreichung bestraft werden kann, dann ergäbe sich aus diesem Maximalismus eine äußerst lange Nachkonfliktphase, eine Abhängigkeit von einer nicht leitbaren Entwicklung sowie die große Wahrscheinlichkeit ungerechter *post bellum*-Perioden. Mit ihrer Bevorzugung des Wünschbaren vor dem Gerechten entfernern sich die Autoren von den Vorstellungen einer Theorie des gerechten Krieges.

Im dritten Aufgabenbereich der Bestrafung nehmen die Autoren bei den Fragen der Reparationen und der Verfolgung von Kriegsverbrechen merkwürdigerweise verschiedene Haltungen ein. Während Ersteres deutlich zukunftsorientiert betrachtet wird, bleibt Letzteres vergangenheitsorientiert. Bestrafung ist herkömmlicherweise der Bereich, in dem die Absicht der Theorie des gerechten Krieges, rechtliche Folgen an die *ad-bellum*-Gerechtigkeitsbestimmung anzuschließen, am deutlichsten ist. Ihrer Ansicht nach sollten Reparationen als Teil des Versöhnungsprozesses verstanden werden und eine strafende Dimension enthalten. Ihre primäre Zukunftsorientierung betrifft auch das Bestrafungsmoment, das vor allem als spezielle und generelle Abschreckung konzipiert wird. Eine zusätzliche Strafabgabe wird dagegen von den Autoren nicht diskutiert. Lediglich bei der Bestimmung der Reparationshöhe tritt das strafende Moment in den Vordergrund, da die Autoren diese nicht an den entstandenen Schäden, sondern an Art und Schwere des *ad bellum*-Verbrechens messen wollen. Bezüglich der Aufbringung der Reparationen vertreten die Autoren das Verantwortungsprinzip. Sie geben diesem jedoch eine weitere Bedeutung als üblich, insofern sie eine kollektive Verantwortlichkeit für möglich halten. Dadurch sind sie in der Lage, für eine Aufbringung über indirekte Steuern oder Handelserleichterungen zu argumentieren. Denn begrenzt man wie B. Orend die Leistungen auf die direkten Entscheidungsbeteiligten, so könnten

generell wohl nicht genügend Mittel aufgebracht werden. Unbeantwortet bleibt allerdings die Frage, wofür genau Kompensationen zu zahlen sind: für Kriegsschäden, Kriegskosten etc.

Bei der Ahndung von Kriegsverbrechen sind die Autoren erstaunlicherweise nicht bereit, diese durch politische Opportunitäten für die Sicherung eines dauerhaften Friedens zu qualifizieren. Der Vorrang der Gerechtigkeit vor der Stabilität erlaubt nur eine Aufschiebung, nicht eine Aussetzung der Bestrafung. Diese Wende in der Argumentation könnte allerdings nur durch die empirische Annahme rationalisiert werden, dass die Strafverfolgung für einen dauerhaften Frieden förderlicher ist als die Nichtverfolgung. Interessant ist schließlich, dass sich die Autoren um den autoreflexiven Aspekt des *ius post bellum* Gedanken machen. Ist bei der Bestrafung das *ius post bellum* reflexiv auf die *ad bellum*- und *in bello*-Regeln bezogen, so muss es auch eine Selbstbezüglichkeit bei der Bestrafung für Verstöße gegen *post bellum*-Regeln geben. Dies setzt natürlich eine Positivierung der Normen und die Existenz zuständiger Rechtsinstitutionen voraus.

Der vierte Arbeitsbereich ist der gesellschaftliche Wiederaufbau. Hierzu zählen die Autoren die Demilitarisierung, politische Reformen, die Gewährleistung innerer Sicherheit und Rechtsstaatlichkeit, ökonomischen Wiederaufbau, die soziale Wiedereingliederung und Betreuung von Soldaten bzw. Flüchtlingen sowie die Beseitigung von Kriegsmaterial. Sie behandeln die Polizeireform ebenso wie einen Regimewechsel, einen Marshallplan oder die Räumung von Landminen. Ihr Maximalismus zeigt sich zum einen beim gewaltigen Umfang der Zuständigkeiten des *ius post bellum*. Verantwortlich dafür ist, dass die restaurative Rückbezüglichkeit gegenüber der Ausrichtung an dem gewünschten Endzustand eines dauerhaften Friedens in den Hintergrund tritt. Hinzu kommt auch, dass der für die Theorie des gerechten Krieges zentrale Bezug zur militärischen Gewalt bzw. ihren Folgen teilweise aus den Augen verloren wird. Die umfangliche Zuständigkeit ist wohl auch das Resultat einer einseitigen Orientierung am Spezialefall der Okkupation bzw. des Irakkriegs. Der Maximalismus resultiert zum anderen auch daraus, dass sie Orend's Präsumpion für politische *post bellum*-Reformen noch dadurch überbieten, dass sie inhaltlich eine Verpflichtung zur Herstellung von allen Bedingungen, die für das menschliche Wohlergehen und ein bedeutungsvolles Leben nötig sind, postulieren. Dieses Ziel ist sehr anspruchsvoll und, wenn überhaupt, nur sehr langfristig zu erreichen. Seine Rechtfertigung ist auch eher in humanitären Überlegungen als in Gerechtigkeitsforderungen zu suchen.

Die Verbindung zur Theorie des gerechten Krieges wird dann problematisch, wenn die Autoren die Wiederaufbauverpflichtung primär dem Sieger zuschreiben. Denn schon die Tradition hat sich geweigert, allein aus der Tatsache des Sieges rechtliche Konsequenzen zu ziehen. Auch betrifft das unterstellte Verantwortungsprinzip nicht ausschließlich die Siegerpartei. Und es ist nicht von vornherein klar, dass der unterlegene Staat die Hauptkriegslasten zu tragen hat. Die Theorie des gerechten Krieges weist dagegen der *ad bellum* ungerechten Partei die Hauptverantwortung zu, unabhängig davon, ob sie gesiegt oder verloren hat. Sie knüpft generell rechtliche Folgen an die Ungerechtigkeit eines Kriegs. Sie geht zum Teil auch davon aus, dass die ungerechte Partei viel weniger in der Lage ist, Kriegshandlungen als notwendig und verhältnismäßig zu rechtfertigen und somit vermehrt ungerechtfertigte Schäden herbeiführt. Die Autoren verstehen das Verantwortungsprinzip kausal als *pottery barn rule* und nicht moralisch. So sagen sie: „In destroying the infrastructure of a nation and crippling its economy through war, even if one has justified reasons for doing so, a nation automatically assumes responsibility for the economic recovery of the vanquished“ (163) [Hervorhebung von M. F.]. Doch mit dem hervorgehobenen Nebensatz verlassen sie die Theorie des gerechten Krieges, die herkömmlicherweise Schadenersatz nur für durch die *ad bellum*- und *in bello*-Regeln nicht gerechtfertigten Schäden vorsieht. Hat eine Partei ausreichende Gründe zur zwischenstaatlichen Gewaltanwendung, dann sind damit auch die Wirkungen dieser Gewaltanwendung berechtigt.

Leitet man die Verpflichtung zum Wiederaufbau direkt aus dem Leitprinzip der rechten Absicht ab, so spielt die Gerechtigkeit des Krieges keine Rolle mehr. Und da das Prinzip für alle Kriegsparteien gleichermaßen gilt, müsste auch die Pflicht gleichmäßig

verteilt sein, wodurch die Zuschreibung gerade ungeklärt bleibt. Ebenso könnten dadurch auch Dritte oder die internationale Gemeinschaft in die Pflicht genommen werden.

Das Buch ist am interessantesten, wenn sich die Autoren um Details kümmern, die sonst übersehen werden, und mit Hilfe des Prinzips der rechten Absicht versuchen, eine umfassende und kohärente Konzeption zu entwickeln. Leider schießt ihr Maximalismus weit über das Ziel hinaus.

M. FRANK

BERGER, PETER L., *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität* [Dialogue between Religious Traditions in an Age of Relativity <dt.>]. Übersetzungen von *Shivaun Heath* und *Evelyn Krimmer*. Herausgegeben von *Friedrich Schweitzer*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 124 S., ISBN 978-3-16-150792-2.

Wenn ein weltberühmter Professor, der sein 80. Lebensjahr überschritten hat, an den Ausgangspunkt seines akademischen Wirkens zurückkehrt, so legt dies durchaus eine Revision und ein Resümee seiner Position nahe. In dieser Hinsicht enttäuscht Peter L. Berger (= B.) nicht, der anlässlich der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises 2010, den die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen vergibt, in die Evangelische Akademie Bad Boll zurückkehrte. Hier ging er 1954 und 1956 die ersten wissenschaftliche Schritte als soeben promovierter Soziologe. Das vorliegende Bd.chen veröffentlicht die englische Preisrede mit einer parallelen, sehr gelungenen und lebendigen deutschen Übersetzung sowie die ausführliche Ansprache des damaligen Dekans Friedrich Schweitzer, ebenfalls zweisprachig. In ihr umreißt jener nicht nur den Charakter des Preises sowie das Leben und die Grundgedanken des Namensgebers, des 1941 durch Leo Baeck an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums berufenen Rabbiners Leopold Lucas, sondern stellt in knappen Zügen auch den inneren Zusammenhang der verschiedenen Aspekte des Werkes von B. – Wissenssoziologie, Religionssoziologie und theologisch-philosophische Arbeiten – heraus: die Angewiesenheit des menschlichen Daseins auf Sinn, Sinngebung und Sinnerfahrung.

Bedenkt man, dass sich die Liste des seit 1974 vergebenen Preises wie ein durchaus interreligiöses Who's who eher liberaler Denker des 20. Jhdts. liest – von Michael Walzer über Annemarie Schimmel bis zu Karl Rahner oder von Richard von Weizsäcker über Shalom Ben-Chorin bis zum Dalai Lama – und dass das Ziel des Preises ist, Persönlichkeiten auszuzeichnen, die „zur Förderung der Beziehungen zwischen Menschen und Völkern wesentlich beigetragen und sich durch Veröffentlichungen um die Verbreitung des Toleranzgedankens verdient gemacht haben“ (97), so passt B. sicherlich gut in dieses Profil – formuliert er doch als Anliegen der gesamten Rede in schwer zu widersprechender Allgemeinheit, „die Toleranz zwischen religiösen Traditionen zu fördern“ (9). Dem Leser entfaltet sich dieses Anliegen in drei grundlegenden Schritten:

In rückblickender kritischer Distanz zu der von ihm allerdings schon früh skeptisch betrachteten Säkularisierungsthese charakterisiert B. das gegenwärtige Zeitalter als ein Zeitalter der Relativität (*relativity*) (11–31). Wenn Modernität eben nicht den Rückgang der Religion, sehr wohl aber die unausweichliche und von jedem hautnah erlebte Pluralisierung religiöser Bezüge mit sich bringt, bedeutet dies in individueller Hinsicht eine Relativierung religiöser Überzeugung im Sinne der Nichtselbstverständlichkeit religiöser Zugehörigkeit. Institutionell bedeutet dies die Verwandlung der Kirche(n) in freiwillige Verbände (*voluntary associations*). B. verbindet die Beschreibung mit einer positiven Wertung der Situation: Religiös zu sein bedeutet nun, eine Entscheidung zu treffen.

In einem zweiten Schritt beschreibt B. zwei mögliche Haltungen, auf die Situation der Relativität, die die Chance, aber auch die Last der Entscheidung mit sich bringt, zu reagieren: Relativismus und Fundamentalismus (31–45). Originellerweise skizziert er in Bezug auf den Relativismus eine theologische Position (John Hick) und erwähnt in Bezug auf den Fundamentalismus die Möglichkeit eines nicht religiösen, säkularistischen Fundamentalismus. Beide Haltungen, die dazu dienen, eine kohärente Sinnstruktur im Leben herzustellen, können noch einmal in Bezug auf die Reichweite differieren, je nachdem, ob sie die gesamte Gesellschaft oder nur eine Gruppe anzielen. Grundsätzlich aber – das ist die These B.s in diesem zweiten Schritt – sind sie sich ähnlicher, als man