

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

vermutet, weil in beiden Haltungen der Ungewissheit und der Last entflohen wird, Entscheidungen zu treffen. Schweitzer spricht in seiner Rede von „Zwillingsbrüdern“ (115).

Der ausführliche dritte und letzte Schritt (45–83) benennt nun die dialogische Auseinandersetzung (*dialogic engagement*) als Mittelweg. B. bezeichnet hiermit – in Abgrenzung vom „missionarischem Dialog“ – eine wesentlich reflexive Haltung, die „mit dem Ziel Dialog [führt], das eigene Begreifen der Wahrheit zu erweitern“ (47). In dem wohl interessantesten Teil des Büchleins benennt B. sechs Bedingungen, in denen dieser Mittelweg greifbar wird und die tatsächlich als Kriteriologie der Bedingung der Möglichkeit für einen Dialog zwischen religiösen Traditionen zu überdenken sind: die Akzeptanz, dass sich die eigene Sichtweise verändern kann, die Unterscheidung zwischen Kernstücken der Glaubenstradition und „eher unwichtigen Zusätzen“, die „kognitive Kompromisse“ (59) erst ermöglicht, die Akzeptanz der Wahlfreiheit in religiösen Dingen, die Gültigkeit der Anwendung der historischen Wissenschaft auf die Tradition, die Haltung, den Anderen nicht als Feind zu betrachten und die grundlegende Möglichkeit, im Dialog Differenz artikulieren zu können. All diese Kriterien, die der Tradition des liberalen Protestantismus entstammen, von B. aber für universalisierbar gehalten werden, lösen schließlich die Haltung ein, die B. in dem jüngst erschienen „Lob des Zweifels“ ausführt: „die Ungewissheit zu akzeptieren, die die Relativierung mit sich bringt“ (51).

Schaut man nun kritisch auf das Büchlein, so wäre es zu einfach, dem anekdotenreichen Redestil B. intellektuelle Hemdsärmeligkeit vorzuwerfen, auch wenn man sich über die Simplizität mancher Aussagen wundern kann: So, wenn „die“ postmoderne Theorie dadurch charakterisiert wird, „dass sie der Suche nach Wahrheit müßig sei“ (35). So, wenn das Ringen der neutestamentlichen Wissenschaft um ein rechtes Wunderverständnis schlichtweg als Aushandlungsprozess gedeutet wird, „die meisten, wenn nicht alle Wundertaten Jesu aufzugeben, aber die Auferstehung [als] nicht verhandelbar“ beizubehalten (61). So schließlich, wenn den „Hindus und Buddhisten“ schnell attestiert wird, dass sie keine Probleme haben, die historische Methode auf ihre Offenbarungsschriften anzuwenden. Es bleibt dem Leser überlassen, dies als erfrischenden Blick von außen oder als rhetorische Pointen, die dann doch am Eigentlichen vorbeigehen, zu deuten.

Diskussionswürdiger ist aber der grundsätzliche Ansatz B.s, der alle religiösen Phänomene über die Frage der individuellen Gewissheit beziehungsweise über die Möglichkeit, individuelle Ungewissheit religiös zu akzeptieren, bearbeitet. Es wäre zu fragen, ob dieser Ansatz nicht auf der einen Seite die Wirkung der Relativität auf die traditionelle Religion verharmlost und auf der anderen Seite eine verdeckte, aber recht wenig harmlose Normativität mit sich bringt: So richtig die Betonung der individuellen Wahlfreiheit ist, so wenig kommt bei B. in den Blick, dass mit der Relativität das Individuum zum vorherrschenden, wenn nicht einzig legitimen Bezugsrahmen von Religion wird. Nun ist aber die Problematik des Traditionsverlustes und der Enttraditionalisierung mehr als ein Verlust kirchlicher Machtpositionen. Eventuell ist sie auch Entmöglicung von Religion überhaupt – außer, man fasst eben alle Formen individueller Sinnkonstruktion als Religion auf. Lebt nicht B.s „Dialog der Traditionen“ von Voraussetzungen, die die Relativität gerade in Frage stellt?

Andererseits hat B.s Perspektive ein hohes normatives Potenzial. So richtig seine Problematisierung der Grenzen der Toleranz in Bezug auf eine relativistische Haltung ist und so bedenkenswert die allerdings recht allgemeinen Kriterien sind, so sehr muss man sich fragen, welche Formen der Religion eigentlich von vornherein aus dem „Dialog“ ausgeschlossen werden. Mag man es diskutabel finden, fundamentalistische Positionen pauschal aus dem Diskurs auszuschließen, so greift die Vorbedingung, „Ungewissheit zu akzeptieren“, doch recht weit und ist präziser, als sie scheint – lebt sie doch aus einem letzten Gegensatz von Glauben und Wissen, den B. klar formuliert und zur Bedingung für alle Dialogteilnehmer macht: „Aber ich wage zu behaupten, dass [die Formel *sola fide*; T. Sp.] auch in einem epistemologischen Sinne verstanden werden kann – Glaube im Gegensatz zum Wissen. Ich brauche keinen Glauben, um mich dessen zu vergewissern, was ich *weiß* – daher nimmt mein religiöser Standpunkt, der sich auf Glaube und nicht auf Wissen gründet, *ipso facto* Ungewissheit und Zweifel in Kauf. Ich gehe fest davon aus, dass manche Theologen unter meinen Zuhörern nicht mit einer

Interpretation eines grundlegenden protestantischen Mantras übereinstimmen werden“ (54). Mit Letzterem hat B. tatsächlich unbestritten Recht – allerdings wohl nicht nur in Bezug auf zuhörende Theologen, sondern in Bezug auf alle Angehörigen religiöser Traditionen, im Christentum und noch schärfer im Islam, die bei dieser Identifikation von Gewissheit, Wissen und Wahrheit nicht mitgehen können. Sie werden bei diesem Dialog leider draußen bleiben müssen. Schade, werden diese denken und sich fragen, ob hier nicht religiöse Traditionen miteinander dialogisieren, die sich schon immer einig waren.

T. SPECKER S. J.

ROTH, MICHAEL, *Zum Glück*. Glaube und gelingendes Leben. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 272 S., ISBN 978-3-579-08124-3.

Gleich zu Beginn des Buches legt Roth (= R.) die seine Überlegungen zum Glück leitende These offen: „Glück [...] erleben wir, wenn wir nicht danach streben, die Dinge des Daseins auf einen Zweck beziehungsweise auf ein Ziel hin zu bestimmen, sondern wenn wir ergriffen sind von ihrer Anmutungsqualität und uns von ihnen bestimmen lassen“ (28). Der Autor möchte unter Glück „Wohlbefinden“ (27f.) verstanden wissen, ein Erleben, das anders als der zu unspezifische „günstige Zufall“ (26) einerseits und der normative Leitbegriff der „eudaimonia“ andererseits dadurch charakterisiert ist, dass der Erlebende „ganz bei der Sache“ ist – man könnte sagen: sich selbst vergisst und sich gänzlich von der ihm begegnenden Wirklichkeit affizieren lässt – und daher in seinem Streben und intentional gestaltenden Wirklichkeitsbezug unterbrochen wird (28).

Dieser Exposition entsprechend wird in den weiteren Ausführungen, die zugleich als Einspruch gegen handelsübliche Anleitungen zum Glücklichein gedacht sind, die Beschreibung des Phänomens (Was ist Glück?) mit dem Nachdenken über die Bedingungen seines Zustandekommens (Wann und warum erleben wir Glück bzw. bleibt uns das Glückserleben versagt?) verbunden: Die Kap. 2–4 bieten eine nähere Analyse von Glückserlebnissen, die auf das in der These angedeutete „episodische“ Glücksverständnis zielt, während die Kap. 5–7 die Bedingungen darlegen, unter denen sich dieses Glückserleben einstellt, was für R. bedeutet, einerseits in negativ-abgrenzender Hinsicht zu untersuchen, „was uns daran hindert, uns vom Dasein bestimmen zu lassen“ (62), und andererseits der weiterführenden Frage nachzugehen, „was uns befähigt, bei der Sache zu sein“ (169). Im Gegensatz zu „Glücksprogrammen“, die „das Glück strategisch abzusichern versuchen“ (159) und daher die Unterbrechung eines intentional-verzweckenden Verhältnisses zur Wirklichkeit und die Hingabe an die Dinge des Daseins verhindern, setzt das Erleben von Glück die unverfügbaren „Gaben“ von Vertrauen und Annahme voraus. Damit ist der Zusammenhang mit den das Buch beschließenden theologischen Überlegungen im achten Kap. hergestellt: Da das Erleben von Glück mit einem unverfügbaren Verhältnis zu sich selbst und zur Wirklichkeit verbunden ist und der Glaube ein solches existenziell bedeutsames Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis konstituiert, gilt es zu fragen, „zu welchem Umgang mit den Dingen die Vertrauensbewegung des Glaubens befreit und inwiefern durch diese Befreiung die Erfahrung von Glück ermöglicht ist“ (198). Die Gedankenführung des Verf.s verfolgt also letztlich das Ziel, im Blick auf das Erleben von Glück Rechenschaft vom Glauben (an das je eigene Geschaffensein, das je eigene Sündersein und das je eigene Befreit- und Angenommensein durch Jesus Christus) abzulegen.

In der in sich geschlossenen Entfaltung seiner Position bearbeitet R. eine Vielzahl von Einzelproblemen, von denen im Folgenden drei näher beleuchtet werden, um einerseits sein großes Bemühen um lebensrelevante Darstellungsweise und interdisziplinäre Vermittlung, andererseits den uneingelösten Diskussionsbedarf bezüglich einiger systematischer Grundoptionen seiner Überlegungen zum Glück aufzuweisen. Alle drei entstammen dem umfangreichen Kap. 6, das die Kritik des Autors an vermeintlichen ‚Glücksprogrammen‘ entfaltet.

Zunächst wirft die hier vorgenommene Aristoteles- und Kantinterpretation Fragen auf: Der Schluss, dass das Streben nach „Selbstverwirklichung“, wie es Aristoteles zur Erreichung der *eudaimonia* empfehle (109–120), noch der Versuch einer moralischen Lebensführung im Sinne Kants (120–129) zur Erzeugung des von R. verteidigten