

Kirchenväter, vor allem aber der Blick auf die kirchliche Praxis der *communio* in Lebensform und Heiligenverehrung. Es gelingt ihm daher ebenso kompetent wie materialreich, von vornherein die grobe Scheinalternative von römischem Zentralismus und zentrifugalen Lokalkirchen zu überwinden und den Blick auf die verhandelte Sache zu richten. Insbesondere der Hinweis darauf, dass die Kirche von Rom mit ihrem Bischof immer auch Lokalkirche bleibt, zeigt, wie nur eine wirkliche Ortskirche die universale Einheitsorientierung für alle Ortskirchen geben kann und insofern die Bischofssynode gerade nicht zum gesamtkirchlichen Leitungsorgan mutieren darf, sondern wirkliche Synode der Ortskirchen bleiben muss (vgl. 383; auch die Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche im „protos“ bzw. Primat gegenüber dem synodalen Prinzip gehört hierher). Dieser sachliche Blick wirkt irenisch und erlaubt es, die theologische Gesamtschau Ratzingers mit dem heilsgeschichtlich konkreten Denken Kaspers zu vereinbaren. Dennoch stellt sich am Ende das Ausgangsproblem des gesamten Disputats erneut, wenn B. selbst fragt, ob Kasper seinen Platonismus-Vorwurf „wirklich korrigiert hat“ (389). Hier ist wohl – gerade im Sinne beider Kontrahenten (vgl. 88) – noch immer zu klären, wie philosophische Vorentscheidungen in die ekklesiologischen Positionen beider eingehen, die sich zwar durchaus ergänzen können, aber letztlich von ganz verschiedenen Ansätzen ausgehen und darum zu verschiedenen Ergebnissen führen müssen. Insofern ist der „Streit“ gewiss beigelegt; das Problem aber bleibt weiterhin offen. Wenn B. meint, die „Frage nach dem Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirche kann nicht durch eine weitere dogmatische oder kanonistische Feinjustierung der Kompetenzen beantwortet werden“ (361), so hoffe ich, gerade nach der Lektüre seiner eindringlichen Studie – dennoch auf eine solche (fundamental-theologische) „Feinjustierung“ –, damit der Streit nicht einfach wieder aufflammt, sondern ekklesiologisch auch nachhaltig fruchtbar werden kann.

P. HOFMANN

HANSBERGER, ANDREAS, *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 27). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 202 S., ISBN 978-3-17-019545-5.

Hansberger (= H.) hat seine 2005 bei Friedo Ricken verfasste, ein Jahr später mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichnete Dissertation nun in überarbeiteter Form veröffentlicht. Sie gilt der seit Schleiermacher erneut etablierten apologetischen Berufung auf religiöse Erfahrung – allerdings rein erkenntnistheoretisch im Blick auf deren „Bedingungen der Möglichkeit“, d. h. ohne deren Phänomene geschichtlich verorten und analysieren zu wollen (vgl. die Einleitung). Kurz: Es geht „in Richtung einer pragmatischen Position [...], in der der ‚positive epistemische Status‘ nicht eine Überzeugungen inhärente Eigenschaft, sondern einen sozial zugesprochenen Status von Überzeugungsbesitzern bezeichnet“ (11). Der erste Teil der Arbeit bestimmt die Grundbegriffe und Thesen über die „Religiöse Überzeugung und religiöse Erfahrung“ (12–46), der zweite Teil untersucht das Potenzial der diesbezüglichen Argumente bei Richard Swinburne und William P. Alston (47–162), der dritte Teil resümiert und versucht eine pragmatische Alternative (162–187).

Teil I: Zunächst unterscheidet H. doxastischen und testimonialen Glauben; er differenziert mit Jonathan Cohen das gefühl-dispositionelle Fürwahrhalten nach doxastischem Glauben einerseits und der Akzeptanz von Propositionen andererseits (13–22). „Realistisch“ könne eine erkenntnisunabhängige Wirklichkeit metaphysisch, semantisch oder erkenntnistheoretisch unterstellt werden, nonkognitivistisch werde ihnen ein propositionaler Gehalt, dem ein Wahrheitswert zukommen könne, jedoch abgesprochen; „expressivistisch“ sei der pragmatische Kontext religiöser Äußerungen zu beachten, was allerdings nicht, wie Dewi Z. Phillips meint, einen kognitiven Sprachgebrauch ausschließe (sofern „kognitiv“ nicht positivistisch auf mögliche empirische Verifizierung beschränkt und religiöser Glaube daher nur unzureichend beschrieben werde: 28–39). Für religiöse Erfahrung gelte, dass sie nur durch das verstandene Zeugnis (also hermeneutisch) zugänglich sei (40–45).

Teil II: Im Unterschied zum „intellektuellen common sense“ spricht für Swinburne und Alston die „Subjektivität“ der religiösen Erfahrung nicht gegen ihren kognitiven Wert, wenigleich dieser nicht klassisch fundamentalistisch abzuschern und der verbreitete Evidentialismus strittig sei (48–55). So wendet sich H. nun Swinburnes Rekurs auf die *prima facie* vernünftig erscheinenden religiösen Erfahrungen zu, der angesichts der „Pattsituation“ der Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit des Theismus weiterzuhelfen verspricht. Im Anschluss an Charlie D. Broad (56–61) verlasse Swinburne die evidentialistische Position, indem er die Beweislast zugunsten der erhobenen Ansprüche umkehrt und ein „kumulatives Argument“ im Sinne einer „Gesamtwahrscheinlichkeit“ anstrebt (61–63). H. entfaltet den Begriff religiöser Erfahrungen und ihre Typologie (die bei Swinburne allerdings auch eine Gotteserfahrung ohne sinnliche Vermittlung und phänomenalen Gehalt einschließt: 70/71). Begründungen endeten trilemmatisch (75); Swinburne beschreibe eher die (Urteils-)Bildung basaler Überzeugungen (77) und entwickle ein „Prinzip der Verlässlichkeit“ (des vermeintlich erfahrenen Objekts: 79–83) sowie ein „Prinzip des Zeugnisses“ durch die Erfahrung anderer (83–86). Die naturalistische Kritik scheitere am „Mangel an Wissen über die Bedingungen, unter denen genuine religiöse Erfahrungen auftreten“ (89) – hier greife Swinburne zu kurz, auch wenn nicht die Möglichkeit empirischer Überprüfung gefordert werde (93–96). Alston „Reformed Epistemology“ hingegen gebe den evidentialistischen Rahmen auf, weil er „weder religiös angemessen noch erkenntnistheoretisch überzeugend“ sei (101), und beziehe „Rechtfertigung“ externalistisch auf den Zustand, nicht die Handlung eines Subjekts: „Gründe“ verursachen gewissermaßen Überzeugungen (104) und rechtfertigen sie sogar direkt (etwa in unmittelbarer „mystischer Erfahrung“), auch wenn sich so nicht zeigen lässt, was da „erscheint“ (108/109; vgl. 111–126) – eine für H. unbefriedigende Auskunft, wenn man eben nicht weiß, wie diese Gründe das externalistische Kriterium erfüllen, auch im Blick auf „doxastische Praxis und praktische Rationalität“ (126–139) sowie „praktische Rationalität und ‚christliche mystische Praxis‘“ (139–157). Insofern stehen Naturalismus und Christentum, falls keine unauflösbaren Widersprüche zwischen beiden auftreten, einander gegenüber als „Weltanschauungen [...], ohne dass zwingende Gründe für eine dieser Positionen beständen“ (149), vor allem wenn die mystischen Praktiken von den Hintergrundsystemen der religiösen Überzeugungen her verstanden werden, die sowohl den Erfahrungsgegenstand identifizieren helfen als auch das System möglicher Gegengründe ausformulieren (151). Es sei also durchaus rational, an einer christlich-mystischen Praxis festzuhalten (154). Insgesamt laufen, so H., die Argumente von Swinburne und Alston bei allen Differenzen parallel (162).

Teil III bestimmt den epistemischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung weiter. Zunächst könnten die „Erfahrungen eines unmittelbaren Gewahrseins Gottes“ nicht als „Wahrnehmungserlebnisse in Analogie zur sinnlichen Erfahrung“ verstanden, also auch nicht hinsichtlich ihrer phänomenalen Eigenschaften miteinander verglichen werden; diese Aporie können Swinburne und Alston nicht auflösen (166/167). Die phänomenalen Prädikate dürfen sich zudem nicht nur auf die Empfindungen beziehen, weil „sich dann mit ihnen auch keine Aussage über den spezifischen Charakter einer Sinnesempfindung mehr treffen“ lasse (169). Zudem sei „Rechtfertigung“ keine natürliche, sondern eine normative Größe (kritisch zu Alston: 170–175), wobei allerdings Wissen nicht in die Anerkennung von Wissensansprüchen aufzulösen sei (176/177), zumal sich dann das Problem des religiösen Pluralismus und der widersprüchlichen religiösen Erfahrungszugnisse verschärft stelle (und gerade bei Swinburne und Alston unbefriedigend behandelt werde: 182). H. deutet seine Alternative an: Er geht von der Inversion der Rechtfertigungsfrage aus und betont, „daß religiöse Erfahrungen nicht im empiristischen Sinne als Gründe für den Glauben an eine vom Subjekt unterschiedene religiöse Wirklichkeit dienen können“, wie es auch sonst für Erfahrungen gilt, die auf Deutungsressourcen zurückgreifen müssen. Insofern seien religiöse Erfahrungen „Ausdruck des Glaubens, nicht seine empirischen Belege“ (186); sie könnten deswegen nicht immunisiert und gegen Skeptiker instrumentalisiert werden (187).

H.s behutsame und kritische Rekonstruktionen zeigen die Grenzen der moderat fundamentalistischen Ansätze auf, die Rolle religiöser Erfahrungen epistemisch zu bestimmen, ohne dabei ihre Geltungsansprüche zu relativieren. In klarer Sprache und schnör-

kelloser Methode erreicht er sein Ziel zu sagen, was der erkenntnistheoretische Status des Gehalts religiöser Erfahrung (nicht) ist. Für einen Leser, der den analytischen Ansätzen Swinburnes und Alstons eher reserviert gegenübersteht, ist es vor allem aufschlussreich, wie der Weg doch wieder zu hermeneutischer Reflexion und der normativen Frage nach den Geltungsansprüchen zurückführt, wenn einerseits das diskursive Patt zwischen „Naturalismus und Christentum“ nicht die letzte Auskunft sein soll, sich andererseits ein immunisierender Rückzug auf religiöse Erfahrung gerade apologetisch verbietet. Um zudem an H.s selbstkritische Charakterisierung seines Vorgehens als „armchair epistemology“ (10) anzuknüpfen: Wie sehen komplementär die Rationalitätsstandards aus, mit denen gerade diejenigen die religiösen Erfahrungen überprüfen, die sie zu haben behaupten? Hier wäre dann einzutragen, was der Autor methodisch (angesichts seiner Problemstellung zu Recht) ausklammert: die geschichtliche Gestalt der religiösen Rationalität, die sicher mehr zu bieten hat, als die Modelle Swinburnes und Alstons analytisch konstruieren.

P. HOFMANN

MÜLLER, MATTHIAS, *Christliche Theologie im Angesicht des Judentums*. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens. Stuttgart: Kohlhammer 2009. 367 S., ISBN 978-3-17-021105-6.

Viele, sehr viele Bausteine stellt der Verf. in diesem Buch vor, bevor er den versprochenen Bau errichtet. Der Bau ist hier eine kurzgefasste „christliche Theologie im Angesicht des Judentums“. Sie wird im letzten Abschnitt des letzten, nämlich des III. Kap. – „Christliche Theologie des Wartens“ (221–348) –, entfaltet und trägt dort die Überschrift „Der wartende Christus und das Judentum“ (326–348). Um dieser Erörterung willen werden die meisten nach diesem Buch greifen; denn auf sie verweist ja der Titel des ganzen Buches. Wie kann sich eine christliche Theologie heute so entfalten, dass sie mit der Fortexistenz des Judentums post Christum ernsthaft rechnet, ohne dabei zu einer Lehre von zwei verheißungsvollen Heilswegen, dem christlichen und dem jüdischen, zu werden? Der Verf. antwortet durch den Hinweis auf Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch war. Er war aber wahrer Mensch nicht in einem allgemeinen und eher abstrakten Sinn, sondern er war konkret ein Jude seiner Zeit. Auf diese Weise ist das, was das Jüdische ausmacht, in Gottes endgültiges Wort, das Jesus Christus ist, aufgenommen und in ihm aufbewahrt. Es ist hier nicht abgetan, sondern in seiner Gültigkeit bestätigt. Gottes Wort konnte menschwerdend ein Jude werden, weil das Jüdische durch eine innere Eignung dafür bestimmt war und bleibt. Zur Eigenart des Jüdischen gehört nun, so der Verf., eine wartende Ausgerichtetheit auf die Vollendung von allem in Gottes Heil. Solch einem Warten ist in der hypostatischen Union ein Ort gegeben, der bestimmt und offen zugleich ist, und ein Recht eingeräumt, das unabgeboten ist und bleibt bis zum Ende der Tage. Im und durch den „wartenden Christus“ offenbart sich Gott in seiner Geduld. In der Perspektive einer solchen Christologie lässt sich das Wort vom „ungekündigten Bund“ Gottes mit seinem Volk Israel auch dahingehend auslegen, dass das Judentum post Christum auch für die Christen bedeutsam bleibt. Wie sie auf die Schriften der Juden ante Christum, die sie im Alten Testament auch für sich festhalten, angewiesen sind und bleiben, um sich selbst zu verstehen, so können sie auch im Dialog mit dem nachbiblischen Judentum Gottes Botschaft für sich entdecken. Eine solche christliche Theologie im Angesicht des Judentums, die der Verf. im kritischen Dialog mit Hans Urs von Balthasar und Friedrich Wilhelm Marquardt entwickelt hat, ist nur möglich auf der Basis einer starken Herausstellung der Geduld als einer Eigenschaft, die den Gott der Bibel zutiefst kennzeichnet. Was der Verf. in dieser Weise bietet, ist ebenso originell wie hilfreich. Man wird es bei den ja bleibend wichtigen Gesprächen über die Bedeutung, die das Judentum für die christliche Kirche hatte und immer haben wird, heranziehen müssen.

Der Leser hat, wenn er schließlich bis zum entscheidenden Abschnitt des Buches vorgegriffen ist, nicht nur zahlreiche Bausteine, die in den dort errichteten Bau eingefügt sind, kennengelernt, sondern vielleicht auch selbst die Erfahrung gemacht, was das heißt: warten und Geduld haben. Diese Bausteine werden in drei Kap. vorgestellt. Das erste ist überschrieben „Fragmente einer Phänomenologie des Wartens“ (23–150). Hier