

in der Anfechtung stehe. So wenig das dem Rez. klar ist, so sehr schließt er sich H. s Frage an, inwiefern die innere Glaubens-Gefährdung nach Philosophie, genauer, nach Seynsdenken rufe, und auf welchem Boden nun das Verhältnis von Glauben und Denken zu erörtern wäre (dem zuvor wüßte er freilich gern, wie hier „Glauben“ und „Denken“ gedacht sind, um derart kontraponiert zu werden). Dazu findet sich nochmals etwas – nicht neu allerdings – in H.s Bezugnahme (52) auf die dritte Auflage von M.s „Existenzphilosophie ...“, mit ihrer Ausweitung [dort 11] „zu einem grundsätzlichen Begegnen zwischen Seinsdenken und Metaphysik“. 1966 gibt es eine kritische Anfrage zu K. Rahners These vom „operablen“ Menschen in der M.-Festschrift; 1971 wird der Besuch G. Haeffners notiert (drei Jahre später erst erscheint, überarbeitet und ergänzt, dessen im Winter 70/71 bei M. eingereichte Arbeit zu H.s Metaphysik-Begriff; H. wird sie hoch loben; „vornehm“ ihre fragende Kritik zu den genannten Punkten). – Dokumente. Zum Habilitationsgutachten sei hier nichts gesagt (wie nur kommt H. dazu [69], bei Thomas meine „anima“ statt der „anima humana“ den „intellectus divinus“?). Von M. gibt es den umfangreichen Bericht an P. Naber SJ (2. II. 47) zu H.s philosophischer Entwicklung (außer dem Briefwechsel das einzige im Anhang – mit gehabter Sorgfalt – kommentierte Papier; zum Schlußdokument liefern, gemäß der Erstpublikation, doch stark erweitert, Fußnoten den Kommentar; ein Desiderat [außer oben bzgl. Brief 3]; Daten zu Max Müller selbst [wie im ersten Buch – 169 – oder hier – 147 – zu Bernhard Welte]; sodann die angesprochene Rezension aus Universitas (in der sich M. halt H.s Philosophie-Begriff vorgeben läßt und darum in einer Weise vom „Ernst der Gottverlassenheit des Gläubigen“ (92) redet, die wiederum der Rez. nicht ganz ernst nehmen kann, an das „Streitgespräch“ zwischen H. Gollwitzer und W. Weischedel erinnert [Denken und Glauben, Stuttgart 1965], mit dem Wettstreit, wer radikaler in der Fraglichkeit stecke). Es folgen die Ansprache bei H.s Ernennung zum Ehrenbürger Meßkirchs (1959), mit der Anrede „Meister“, und zwei Geburtstagsartikel in der Badischen Zeitung: 1964 und 1969. Den Schluß macht ein Gespräch mit B. Martin und G. Schramm über H. vom Mai 1985. Hier tritt zu hohem Lob das Grundwort „Ambiguität“ (138). Sie kennzeichnet offenbar den Menschen H. und sein Denken, aber nicht minder die Haltung M.s zu ihm (man nehme bloß [141 f] die Druck-Geschichte des Gesprächs. – Die präzisierenden Fußnoten [auch im Nachwort 195 – zu 111] lassen zudem eine ähnliche Durcharbeitung für die Erinnerungen in „Auseinandersetzung als Versöhnung“ [1984] wünschen). – Corrigenda: Der falsche Dativ nach ‚als‘, 11 Z. 6, stammt wohl von M.; 95 Z. 18: Oltmanns; 104, 1. Abs. letzte Z.: Herz der Unverborgtheit.

Zeugnisse eines Zeitenbruchs, der heute seinerseits vielen wie versunken erscheinen dürfte. (Für eine Neuauflage wäre so beiden Büchern ein Namenverzeichnis zu wünschen.) Zugleich mag aber gerade die derart beginnende Historisierung neue Möglichkeiten auftun, den hier begegnenden Denkenden wie ihrem Denken gerecht zu werden. In mehrfachem Sinn; warum nicht, bescheidenen Maßes, auch in dem von H.s bekanntem Wort (über die theologischen Anfänge seines Denkwegs – Unterwegs zur Sprache, 96): „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“?

J. SPLETT

2. Systematische Philosophie

RICKEN, FRIEDO, *Religionsphilosophie*. Grundkurs Philosophie 17 (Urban-Taschenbücher 401). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 376 S., ISBN 3-17-011568-5.

Der Titel könnte irreführen. Der Münchner Lehrer (= R.) legt hier nicht eine systematische Einführung oder Gesamtdarstellung vor, wie R. Schaeffler bei Alber (2002) oder er selbst mit seiner Allgemeinen Ethik innerhalb dieses Grundkurses (Bd. 4), sondern eine Reihe monographische Kap. zu Denkern der Religion. So träte der Plural: „Religionsphilosophien“ es besser. Philosophie befragt die Religion nach dem Verhältnis Religion – Vernunft. „Religion“ nimmt R. hierbei – unter Verzicht auf die Frage nach dem „Wesen der Religion als solcher“ – als „Eigenname“ für die „jüdisch-christliche Religion“, um aus ihrer als seiner Innenperspektive zu fragen (15 f): „Unter Religion wird

das verstanden, was die hier zu interpretierenden Philosophen darunter verstanden haben“ (16 – und tatsächlich steht von ihnen nur Plotin auf anderem Boden). Deren Abfolge ordnet R. im Gegensatz zum historischen Ablauf. Er versteht die einzelnen Kap. als (Wittgenstein) „Landschaftsskizzen“ in unterschiedlichem Stil ein und derselben „unendlich vielfältige[n] Landschaft“, „und es ist die Auswahl der Beispiele, welche das sachliche Anliegen deutlich werden lassen soll“ (17). Dessen Ausgangsthese besagt: „Religion ist nicht Metaphysik“ (18). Statt also diese zu verteidigen, bestreitet R. die Reduktion der Religion auf letztere im Hauptstrom „der europäischen und amerikanischen Zivilisation“ (18 f). Natürlich bleibt die Forderung nach Rationalität: nach interner wie externer Widerspruchsfreiheit und nach (Wittgenstein) „übersichtliche[r] Darstellung“. Besonderes Gewicht erhält hierbei die Verortung des Gottesbegriffs (Kant) in der Moral. Auch dies schließt freilich nicht die Kluft zwischen Gottesbegriff und biblischer Botschaft; dazu bedarf es der wechselseitigen Interpretation von Leben und Hl. Schrift (21), bei grundsätzlichem Vertrauensvorschuß. In Absetzung von R. Swinburnes Versuch, den Glauben nach naturwissenschaftlichen Kriterien als wahrscheinlichere Hypothese zu erweisen, und A. Platingas – wohl doch zirkulärem – Aufweis seiner Konsistenz beginnt R. mit Wittgenstein (29–56).

Dessen Äußerungen zum Thema, ernst und überzeugend ehrlich, gehören für R. „zum Tiefsten ... in der neueren philosophischen Literatur“ (29), und Rez. pflichtet ihm bei. Im einzelnen kann er weder diese noch die folgenden elf Monographien wiedergeben. Eine Sachüberschrift signalisiert jeweils, worum es vor allem zu tun ist. Sie lautet hier: A. Dem Denken eine Grenze ziehen. Fazit: Philosophie kann erheben, daß es bei Religion um ein Urphänomen geht. Ihr Grenz-Ziehen kann zwar nicht sagen, aber zeigt, was außerhalb liegt, darum nicht begrifflich als vielmehr für Anschauung und Gefühl. – B. Der religiöse Grundakt: W. James (57–76). Gemeint ist der Glaube als „Gruß unserer gesamten Natur an eine Art von Welt, die als dieser Natur angepaßt vorgestellt wird“ (61). Über individuelle Erfahrung hinaus wären freilich Institution und Tradition einzubeziehen. – C. Religion und Wissenschaft: Ch. S. Peirce (77–100). Im Zentrum steht sein „Neglected Argument“, statt Argumentation eine Meditation, die zu einer Überzeugung aus „Resonanz“ führt. – Zwei Kap. gelten J. H. Newman: D. Religion, Philosophie, Vernunft (103–127). Religion: eine lebendige Idee, Philosophie: Vernunft, gegenüber Wissen geltend gemacht, Glaube: ein Akt praktischer Vernunft. E. Natürliche und offenbarte Religion (129–160): Begriffliche und reale Erfassung, Gewissenserfahrung ... „Die Offenbarung beginnt, wo die natürliche Religion versagt“; denn erst sie spricht dem Sündenbewußtsein ein Heilmittel zu. – F. Über die Hindernisse und das Wesen der Religion: F. Schleiermacher (161–191). Gegen „das Amalgam aus Metaphysik und Moral, das Religion sein soll“ (164). – G. Vernunft und Offenbarung: I. Kant (193–232). Die sorglich-differenzierende Lektüre – Vernunftreligion, Theodizee, Offenbarung und Kirche [leider liest man wieder durchgängig „statuarisch“, während statt Statuen Statuten (230) gemeint sind] – läuft auf drei Fragen hinaus: Ist der Hang zur Gottesverehrung nur Zeichen moralischer Schwäche oder ein Urphänomen? Gäbe es neben der historischen Legitimierung auch einen immanenten Aufweis der Vernünftigkeit der Offenbarung – über ihren sittlichen Anspruch hinaus? Verrät das Verlangen nach Sinnlich-Greifbarem bloß Unvollkommenheit oder entspricht es unserer Ganz-Leiblichkeit? – H. Skeptizismus und Religionskritik: D. Hume (233–264). Die große Gegenstimme. (Vielleicht wäre schon der eingeführte Name „Religionskritik“ zu problematisieren – im Blick etwa auf Film- oder Theaterkritik?) Religion wird auf ein rationalistisches Konstrukt reduziert, so daß die Kritik nur Fehlformen trifft; bezeichnenderweise stammen Humes Belege, statt wie bei James aus der Bezeugung von Ergriffenen, aus Anti-Texten der griechisch-römischen Antike. – I. Die wahre Religion als Deutung der *condicio humana*: B. Pascal (265–291). Größe und Elend mit der Versuchung zu Hochmut oder Verzweiflung erschließen sich, jenseits von Skepsis und Dogmatismus, einzig durch Jesus Christus: dem Herzen statt dem Verstand (280: begründete Rückfrage zur Erbsündenlehre). Nach wie vor nötig ist abschließend die Behandlung der Wette, die vielleicht gar nicht zu den Pensées gehört und jedenfalls (R. Guardini) „in keiner Weise den Unterbau von Pascals eigenem Glauben“ darstellt (287). – K. Der religiöse Glaube als Tugend: Thomas von Aquin (293–310). Die

fünf Wege haben eine (aristotelisch-)wissenschaftsmethodische Funktion. Wichtiger ist die Bestimmung des Glaubens als Tugend, nämlich als Hoffnung auf Erfüllung eines Verlangens, das die Eigen-Möglichkeiten des Menschen essentiell übersteigt (wie bei Pascal der Mensch nach den drei Ordnungen als glaubender Hörer sich als Natur und Vernunft). Wesentlich gehört so die Liebe dazu. Eine metaphysische Grundlegung ist weder möglich noch nötig, so sehr Metaphysik in der Entfaltung der Glaubensartikel von Nutzen sein kann. – L. Glaube, der nach Einsicht sucht: Augustinus (311–337). Glaube ist hier eine Lebensform aus Entscheidung: „nicht größere Gewisheit über Dich zu erhalten, sondern fester in Dir zu sein“ (333). „Nicht Platon, sondern Paulus sagt uns, wie wir geheilt werden können“ (337). – Im Blick auf einen gemeinsamen „Nukleus“ (James) des Religiösen widmet R. sein Schlußkap. Plotin: Seiner Kategorien haben sich christliche wie islamische Mystiker bedient, und es wäre zu prüfen, ob sie auch bzgl. fernöstlicher Religionen taugen: M. Ontologie und Mystik (339–355). Von einer Ontologie des Einen (VI, 9) führt der Weg zum Sehen (I, 6), zu Symbol und Schau. Wie der Kreis seinem Zentralpunkt eint sich die Seele dem Einen „jenseits der Wesenheit“: „Akt der Liebe, des Verlangens und des existentiellen vertrauens sich selbst Aufgebens und Ausliefern“ (355). Diese Schlußworte des Kap. sind zugleich die des Buchs. (Es folgen noch das Literaturverzeichnis und die Register.)

Ein beeindruckender Weg durch die Geschichte religionsphilosophischen Denkens, voll reicher Belehrung in einläßlichen Einzelauslegungen und klärenden Unterscheidungen. In entschiedenem Plädoyer gegen eine rationalistische (gar hypothetische) Auffassung von Religion – die aber möglicherweise doch nur bei (einer bestimmten Sorte von) Philosophen bestand? In der Tat muß man weder ein Philosoph (jedenfalls im „Schulbegriff“) sein, noch reichte umgekehrt dies hin, um Gottes Angesicht zu finden. Hat indes solches Gegen nicht auch hier seinen Preis? Nicht diskutiert sei die Möglichkeit einer positiveren Sicht von Metaphysik (siehe die gleichzeitig in der Grundkursreihe [Bd. 5] erschienene „Philosophische Theologie“ des jüngeren Kollegen Josef Schmidt). Aber Plotin gibt sich der „Flucht des einen zum Einen“ hin, weil ihn die Schöpfungsoffenbarung nicht erreicht hat, ohne daß R. dies thematisierte. Und wie bestimmt ist in den anderen Kap. – von L. Wittgenstein bis Augustinus, sogar beim Religionsgegner Hume – der Eros, das Streben nach Heil? Die – gänzlich innerreligiöse und zugleich durchdacht, statt theoretisch, pragmatische – Spannung zwischen den Konzepten „Heils-Sorge“ und „Anbetung des Heiligen“ (gewiß kein simples Entweder-Oder) dürfte m. E. in einer Religionsphilosophie nicht ausgespart bleiben, zumal sie sich gerade innerhalb der „jüdisch-christlichen Religion“ zeigt. Man denke an Simone Weil oder an Emmanuel Lévinas: Nach Wittgenstein hat er sich nicht weniger ernsthaft und beteiligt über Religion geäußert, und zwar – an die christliche Adresse – für „une religion d'adultes“. Statt seiner möchte ich jetzt Yeshayahu Leibowitz zitieren: „Nach Religion besteht kein menschliches Bedürfnis. Nach Heidentum natürlich – und vielleicht nach Christentum. Aber der Glaube an Gott – nicht ein Idol, an Gott – läuft allen menschlichen Gefühlen und Interessen zuwider.“ Religion, als Gottesdienst, diene zu nichts. „Therefore Christianity is the opposition of Judaism – Christianity is an anthropo-centric religion. Christianity's God is for the sake of Man, Judaism's Man is for the sake of God.“ Müßten wir uns nicht dieser Anfrage stellen? J. SPLETT

CHEETHAM, DAVID, *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*. Aldershot: Ashgate 2003. 189 S., ISBN 0-7546-1599-5.

John Hick gehört zu den prägenden Gestalten der zeitgenössischen theologischen und philosophischen Diskussion. Insbesondere seine Thesen zum religiösen Pluralismus haben sich zu einer Herausforderung für alle entwickelt, die sich einer konkreten religiösen Anschauung verpflichtet fühlen.

Cheetham (= C.) hat seine Einführung in das Werk Hicks chronologisch aufgebaut, so daß die Stationen des Weges nachvollziehbar werden, die den protestantischen Theologen Hick zum Anwalt einer pluralistischen Religionsphilosophie werden ließen. Dabei wird deutlich, welche Rolle Hicks Spekulationen zur Theodizee und Eschatologie für die Entwicklung seiner erkenntnistheoretischen Grundposition spielen. Bereits in