

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 durchaus, 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



„Faith and Knowledge“ (1957), dem das erste Kap. gewidmet ist, hat Hick die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen geschaffen, die für sein weiteres Denken bestimmend bleiben. Gegen die radikale Infragestellung der Sinnhaftigkeit religiöser Rede und damit der Religion überhaupt durch den logischen Empirismus wird das Fundament der Religion als interpretierte Wahrnehmung einer mehrdeutigen Welt („*experiencing-as*“) bestimmt. Diese Parallelisierung der Religion mit anderen Bereichen empirischer Erkenntnisgewinnung erlaubt es ihm, die Forderung des verifikationistischen Sinnkriteriums durch den Hinweis auf die Möglichkeit einer postmortalen Verifikation der religiösen Überzeugungen zu erfüllen („*eschatological verification*“). Auch mit dem Aufgreifen der Theodizeefrage bewegt sich Hick noch auf den Bahnen der Verteidigung des Theismus, wenn er sich mit der These, die Welt sei als Herausforderung für den Menschen konzipiert, der in einem Prozeß des „*soul-making*“ seine Persönlichkeit entfaltet, auf Irenäus beruft (Kap. 2). Eschatologische Verifikation und „*soul-making*“ setzen das Fortbestehen der Person nach dem Tod voraus. Die sich seit den 70er Jahren in der angelsächsischen Welt etablierende „*philosophy of mind*“ gibt Hick in „*Death and Eternal Life*“ (1976) die Gelegenheit, einen Personenbegriff zu entwickeln, der diesen Anforderungen entspricht (Kap. 3). Da dieser Begriff spekulativ gewonnen wurde und nicht aus einer einzelnen religiösen Tradition stammt, kann Hick seine „*Eschatologie*“ mit Versatzstücken (Cheetham spricht von „*careful selections*“, S. 110) verschiedener Religionen anreichern, um eine Theorie zu gewinnen, die den Gedanken des „*soul-makings*“ stützt. So werden, in Anlehnung an tibetische Lehren, körperlose Zwischenzustände ebenso eingeführt wie verschiedene Welten, die den Menschen Gelegenheit geben sollen, ihre Persönlichkeit voll zu entfalten. In diesem Zusammenhang spricht Hick folgerichtig von einer „*kopernikanischen Wende*“, die die christliche Lehre aus dem Zentrum seiner Religionsphilosophie rückt (Kap. 4). Das letzte Kap. befaßt sich mit Hicks Hauptwerk „*An Interpretation of Religion*“ (1989), in dem Hick seine erkenntnistheoretische Grundthese der 50er Jahre aufnimmt und vertieft. Wenn die Religionen nur Interpretationen einer an sich weltanschaulich vieldeutigen Welt sind, wird ihr Gegenstand in Anlehnung an Kants Nomenon zur „*ultimate reality*“, die sich direkter Erkenntnis (zumindest in dieser Welt) entzieht.

Das Buch ist für eine angelsächsische Leserschaft konzipiert. Es hält sich nicht mit der Darstellung der Gedankengänge Hicks auf, sondern hat seinen Schwerpunkt in der Diskussion von Einzelargumenten, die zu Hicks Thesen vorgebracht werden, wobei der Autor oft selbst eingreift, um Hicks Positionen zu verteidigen. Das Buch bietet dadurch einen guten Einblick in ein Segment des Diskurses der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie, sowohl was deren Inhalte als auch, was den Argumentationsstil angeht. Wie jeder Diskurs lebt auch dieser von gewissen Prämissen, die seine Perspektive formen und beschränken. Hier ist vor allem die Einführung religiöser Erkenntnis auf ein empiristisches Modell, die Hick mit seinen Gegenspielern teilt, die meist einer „*starken*“ realistischen Position verpflichtet sind. Daher bleibt auch in C.s Buch die Frage ausgeklammert, inwiefern dieser Debatte eine ausreichend differenziertere Phänomenologie der religiösen Erkenntnis zugrundeliegt. Die Selbstverständlichkeit, mit der die aus dem Empirismus resultierende Tendenz zur „*Verdinglichung*“ der Eschatologie und des Gottesbildes hingenommen wird, wird „*kontinental sozialisierte*“ Leserinnen und Leser vielleicht verwundern. Aber gerade durch die Parallele von religiöser Erkenntnis und Wahrnehmung gewinnt Hicks Pluralismus erst seine Überzeugungskraft als Alternative zu starkem Realismus und Skeptizismus. Wird dieses Konzept aber dem „*Gegenstand*“ der Religion(en) gerecht? Solche Fragen drängen sich besonders aufgrund der doppelten Zielsetzung von C.s Arbeit auf, die sowohl eine kritische Einführung in die Philosophie Hicks als auch weiterführende Reflexionen des Autors verspricht. Beide Aufgaben hat C. eng miteinander verflochten, weil, wie er schreibt, es kaum möglich sei, Hicks Positionen neutral („*without offering some kind of engagement with it*“, S. 174) darzustellen. Das hat zur Konsequenz, daß C. nach kurzer Darstellung der Thesen Hicks zur Auseinandersetzung mit einzelnen Kritikern eilt. Für eine Einführung in die Beschäftigung mit Hick daher etwas knapp geraten, die auch durch die ausführliche Beschäftigung mit Einwänden, die naturgemäß nur einzelne Aspekte herausgreifen können, nicht ersetzt werden kann. Das Buch verwandelt sich daher immer wieder unter der Hand in



eine Apologie der pluralistischen Religionsphilosophie. Hier wäre gerade wegen der provokativen Wirkung des Hicksschen Systems eine stärkere Trennung wünschenswert gewesen. Die Erwähnung eines hinduistischen Kritikers Hicks (S. 103) macht übrigens neugierig, ob es jenseits der hier behandelten christlichen Diskussionspartner auch Reaktionen aus anderen Religionen auf die pluralistische Herausforderung gibt.

A. KORITENSKY

MACINTYRE, ALASDAIR/RICŒUR, PAUL, *Die religiöse Kraft des Atheismus*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansen. Freiburg i. Br./München: Alber 2002. 102 S., ISBN 3-495-48066-2.

Es handelt sich um vier an der Columbia University gehaltene Vorträge, die dort 1969 veröffentlicht wurden. Die beiden Vorträge von MacIntyre (= M.) tragen die Überschrift: „Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz“. Im viktorianischen Zeitalter, so die These des ersten Vortrags, stand die Auseinandersetzung über die Gottesfrage im Mittelpunkt der Kultur. Wer an Gott glaubte, mußte sich auseinandersetzen mit Darwin, der Philosophie nach Hegel, sei es Feuerbach oder die englischen Hegelianer wie Green oder Bradley, und der historischen Kritik der Leben-Jesu-Forschung. Für die heutige Kultur ist die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Atheismus marginal und irrelevant. Die Ursache dafür liegt nicht nur darin, daß die Fragen der Wissenschaft sich gewandelt haben; Kybernetik, Elementarteilchenphysik und soziologische Theorien werfen nicht mehr mit gleicher Dringlichkeit theologische Fragen auf. Vielmehr, und das ist M.s entscheidender Vorwurf, sei die Ursache dieses Verfalls auch in einem Rückzug des Theismus zu suchen. „Die Theisten bieten den Atheisten immer weniger, was sie nicht glauben können“ (33). So unterschiedliche Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Paul Tillich und Paul VanBuren verbinde das gemeinsame Anliegen, den christlichen Kern von der christlichen Schale zu trennen und ihn dem heutigen gebildeten, weltlich orientierten Menschen einsichtig zu machen. M. hält diese beiden Ziele für miteinander unvereinbar. „Darstellungen des Theismus, die bei einem säkularisierten Publikum auf offene Ohren stoßen, haben bereits eine Umwandlung durchlaufen, die den theistischen Gehalt aus dem Theismus entfernt hat“ (34f.). M.s zweiter Vortrag fragt nach dem Verhältnis von Atheismus und Moral. Der These Dostojewskis, daß der Verlust des Theismus zum Zusammenbruch der Moral führen muß, stellt er die Position entgegen, daß der Theismus eine von ihm logisch unabhängige Moral erfordert. Eine Handlung ist nicht gut, weil Gott sie gebietet, sondern Gott gebietet sie, weil sie gut ist. Es verhalte sich nicht so, daß der Verlust des theistischen Glaubens zu einem Verlust der moralischen Überzeugung führe, vielmehr sei das Gegenteil der Fall: Ein Wandel im Charakter der Moral ist „zumindest teilweise für die moderne Unfähigkeit verantwortlich, den theistischen Glauben zu akzeptieren“ (46). Als Ursachen dieses Wandels nennt M. einmal die theologische Lehre, die menschliche Natur sei derart verfallen, daß der menschlichen Moral keine Bedeutung mehr zukommt, und zum andern das liberale Prinzip des Individuums als Souverän in der Sphäre der Moral.

Ricœur (= R.) versteht die Rede von der religiösen Kraft des Atheismus in dem Sinn, daß der Atheismus den Boden für einen neuen Glauben bereitet. Er unterscheidet zwischen Religion und Glaube und sieht den Atheismus zugleich als Bruch und Scharnier zwischen Religion und Glaube. Dabei konzentriert er sich auf die Themen Anklage und Trost, weil sie die beiden Pole des religiösen Empfindens bestimmen: die Angst vor Strafe und den Wunsch nach Schutz. Die in diesem Sinn verstandene Religion habe der Glaube zu überwinden. „Anklage und Trost sind gleichsam die faulen Stellen der Religion“; in ihnen „findet der Atheismus seine *raison d'être*, seine Doppelrolle als Zerstörer und Befreier“ (68). Der Atheismus, den R. im Auge hat, ist der von Nietzsche und Freud. Sie sind, so führt der Vortrag „Über Anklage“ aus, die besten Exponenten einer Kritik der Religion als Kreislauf von Verbot und Verdammung. Sie konnten die Religion in dieser Weise angreifen, weil sie eine neue Art von Hermeneutik schufen, in der Glaubensbekenntnisse als Symptome verborgener Wünsche und Ängste betrachtet wurden. Sie haben gezeigt, daß der Fokus der Religion, der Gott der Ontotheologie, der seine