

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/RICCEUR, 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

deutlichste Ausprägung in Kants Gott der Pflicht findet, irreal ist und daß die Metaphysik durch den ihr inwohnenden Nihilismus sich selbst zerstört. Dieser Atheismus eröffnet einen neuen Weg zum Glauben an die Botschaft des *Exodus*, die jedem Gesetz vorhergeht, und die des Paulus von Gesetz und Evangelium. Der Philosoph ist kein Prediger, der sie verkünden könnte. Er kann nur für diese Botschaft disponieren; hier verweist R. mit Heidegger auf die Seinsmodi des Zuhörens und des Schweigens. An die Stelle der kantischen Ethik der Pflicht müsse Spinozas Ethik des Wunsches zu sein oder der Bemühung zu existieren treten. – Religion ist Verbindung von Anklage und Trost; Gott droht und behütet. Der Atheismus, so fordert der Vortrag „Über Trost“, muß auch Gott als Zuflucht und Vorsehung zerstören. Auch dieser Gott ist der Gott der Metaphysik. Nietzsche zeigt, daß Leibniz' Theodizee, Kants Postulaten und Hegels Begriff des absoluten Wissens das Streben nach rationaler Versöhnung, das einem schwachen Willen entspringt, gemeinsam ist; an die Stelle der Wirklichkeit tritt ein Ideal. Für Freud drückt der Schutzaspekt der Religion sich aus in der Sehnsucht nach dem Vater. Welche Art von Glaube kann die Kritik von Nietzsche und Freud überstehen? Es ist der tragische Glaube Hiobs, ein Glaube, der im Dunkel wandelt vor einem Gott, der nicht die Attribute der Vorsehung hat. Gott gibt Hiob keine Antwort auf das Problem des menschlichen Leidens, sondern er läßt ihm das Ganze des Seins in der Fülle des Wortes erscheinen; der Trost liegt darin, daß Hiob in eine Sinnsphäre eintritt, in der es nicht um ihn, sondern um das Sein als Ganzes geht. R. sieht eine Entsprechung zwischen Hiob und Heraklits Hören auf den Logos. Von hier führt ein Weg zum christlichen Kerygma zurück. Der biblische Glaube stellt Gott als Vater dar. Der Atheismus lehrt uns, diesem Vaterbild zu entsagen. Als Idol überwunden, läßt das Vaterbild sich als Symbol der Liebe zur Schöpfung wiedergewinnen.

Ein kritischer Leser könnte darauf hinweisen, daß beide Autoren manches überzeichnen. Aber das darf als legitimes Mittel gelten, um ein wichtiges Anliegen zu betonen. Das ist für M. die Gefahr oder bereits die Tatsache, daß Theismus und Atheismus ihre Bedeutung für unsere Kultur verlieren bzw. verloren haben, und für R. der Weg hinter alle Übermalungen und Entstellungen zurück zur Lebenskraft des biblischen Kerygmas.

F. RICKEN S. J.

HUBER, STEFAN, *Zentralität und Inhalt*. Ein neues multidimensionales Meßmodell der Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 9). Opladen: Leske + Budrich 2003. 374 S., ISBN 3-8100-3828-8.

Huber (= H.), der bereits mit seinem Buch „Dimensionen der Religiosität. Skalen, Meßmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie“ (Bern 1996) einen höchst kompetenten und nützlichen Überblick über 61 Fragebögen zur Erfassung religiöser Einstellungen veröffentlicht hat, stellt sich in dieser psychologischen Dissertation der Universität Freiburg/Schweiz erneut dem Problem, wie die empirische Forschung Religiosität angemessen erheben kann. Seiner Ansicht nach lehren die mehr als 70jährigen Bemühungen um Religiositätsskalen – und das ist heute Konsens der empirischen Religionspsychologie –, daß eindimensionale Meßinstrumente der Vielfalt, in der sich Religiosität ausprägen kann, nicht gerecht werden, und daß viele Fragebögen nicht befriedigen, weil sie auf einen einzigen Aspekt beschränkt und theoretisch zu wenig fundiert sind. Die beiden bekanntesten Meßmodelle, die das Defizit der Eindimensionalität wie auch der Theorielosigkeit überwinden, gehen auf Gordon W. Allport (und J. M. Ross) sowie auf Charles Y. Glock (und R. Stark) zurück. Während Allport bekanntlich zwischen intrinsischer und extrinsischer religiöser Orientierung unterscheidet, will Glock fünf Ausdrucksformen/Dimensionen von Religiosität berücksichtigen: Praktische Verhaltensweisen, Zustimmung zu zentralen Glaubenssätzen, emotionales Berührtsein, religiös motivierte Einstellungen zu Fragen der Lebensgestaltung und Kenntnis der jeweiligen Glaubenslehre. Religionspsychologen verwenden gewöhnlich nur die Skalen von Allport/Ross, jedoch nicht die von Glock/Stark, während Religionssoziologen fast ausschließlich die von Glock/Stark einsetzen, so daß sich praktisch kaum eine Diskussion zwischen den Anhängern dieser beiden Ansätze entwickelt hat.