

chern. Der gesamte Bd. bietet Informationen und Reflexionen, deren Interesse über die Grenzen des Commonwealth hinausgeht. CH. W. TROLL S. J.

VERNÜNFTIG. Herausgegeben von *Rainer Berndt* (Religion in der Moderne; Band 12). Würzburg: Echter 2003. 378 S., ISBN 3-429-02562-1.

Der Bd. gliedert sich in zwei Teile, deren erster die Vorträge und Repliken enthält, die anlässlich einer mit dem Sammelbd. gleichnamigen Tagung zum 75jährigen Bestehen der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main gehalten wurden. Daran schließen sich Texte von Teilnehmern an, „die auf die Diskussionen während der Tagung zurückgehen“ (5).

Auch wenn die Themenpalette des Bds. insgesamt sehr breit geraten ist, lassen sich doch einige Schwerpunkte ausmachen, so das Verhältnis von Theologie und Philosophie, die Frage nach einer Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft, die Rolle der Metaphysik und die Bedeutung der religiösen Lebensform für Begründungsprozesse sowie die Rolle von Religion bzw. Theologie in der (post-)modernen Gesellschaft. Insbesondere im Blick auf diese Fragen lohnt sich deshalb auch die Lektüre des Bds.

Der Bd. wird eröffnet mit der Frage von *S. Evans* (13–40): Wie weiß ein Christ, daß sein Glaube wahr ist? Evans ist der Überzeugung, daß die Projekte einer „ambitious epistemology“, die nach Evidenz suchen, gescheitert sind, und skizziert in Anlehnung an Plantinga eine induktiv verfahrenende „modest epistemology“, in der Meinungen dann als Wissen gelten können, wenn sie von einem richtig funktionierenden Erkenntnisvermögen hervorgebracht wurden. Der „warrant“ des christlichen Glaubens bilde freilich insofern einen Sonderfall, als er von Gott selbst gewirkt sein müsse: historische Evidenz und Glaubenserfahrung können Evans zufolge Anlaß, aber niemals Grund für den Glauben sein. Diese Argumentation, die den christlichen Glauben ausdrücklich bereits voraussetzt, zielt deswegen auch nicht auf den interreligiösen Dialog, sondern auf die Selbstvergewisserung des Glaubenden; darüber hinaus habe sie aber auch einen gewissen apologetischen Wert, indem nämlich gezeigt werde, daß der Glaube nicht auf Vernunft gegründet sei: „It is possible that we are sometimes justified or warranted in believing what we do not know how to justify to others. Dissatisfaction with this fact is dissatisfaction with the human condition“ (38). *A. Kreiner* teilt in seiner Replik (41–45) mit Evans und Plantinga die Ablehnung einer ambitionierten Epistemologie. Die Zirkularität der Argumentation Plantingas, wenn der Glaube die Begründung nicht nur für seine Inhalte, sondern auch für sein eigenes Zustandekommen liefert, komme jedoch faktisch dem Verzicht auf eine Rechtfertigung vor dem Forum der Vernunft gleich. Das Rechtfertigungsproblem des Glaubens sei damit nicht gelöst, sondern nur umgangen. Kreiner plädiert statt dessen dafür, den Glauben ausdrücklich auf dem Boden der Begrenztheit der „modest epistemology“ zu leben – was ausschließt, ihn als Werk Gottes bezeichnen zu können.

*P. Valadier* nimmt in seinem Beitrag (47–57) eine dreifache Relektüre von Nietzsche vor: 1. Im Blick auf Nietzsches Zugang zum Wahrheitsproblem müsse die Form seiner diskontinuierlichen und kontradiktorischen Texte als genaue Entsprechung zu ihrem Inhalt, der Kritik am konzeptionellen Denken, verstanden werden. 2. Es gehe Nietzsche nicht um die Aufhebung aller Moral, sondern er wolle mit seinem Konzept der Genealogie vielmehr auf die unausweichliche Ambivalenz unseres Willens und unserer verschiedenen widerstreitenden Affekte hinweisen, die niemals ‚rein‘ seien. 3. Der Nietzscheische Atheismus ersetze gerade nicht Gott durch den Übermenschen, sondern er kritisiere im Gegenteil den Anthropozentrismus des Christentums, das heimlich sich selbst an die Stelle Gottes setze. *M. Sievernich* wirft in seiner Replik (59–65) einen Blick auf die derzeitige Gleichzeitigkeit von Rückgang und Rückkehr der Religion und plädiert im Blick auf letztere, die sich meist außerhalb der Kirchen abspielt, für eine sorgfältige Prüfung, um welche Götter es sich dabei tatsächlich handelt. Hierzu benennt er exemplarisch einige Kriterien.

*F. Ricken* wendet sich in seinem Beitrag (67–80) unter Rückgriff auf Überlegungen von Wittgenstein und Newman gegen die „Reduktion der Religion auf Metaphysik“ (67). Zunächst greift er Wittgensteins Kritik an Frazer auf: Religion könne niemals in

Wissenschaft aufgehoben werden. Daß der Mensch der Natur mit Bewunderung gegenüberstehe, sei etwas grundsätzlich anderes, als sie zu erklären. Das Christentum verstehe Ricken in Anlehnung an Newman als Ergänzung zur Religion der Natur, denn es könne seine Ansprüche nur dadurch einlösen, daß es sich an etwas wende, was die Menschen bereits haben. Der große innere Lehrer der natürlichen Religion, die die offenbarte vorbereite, indem sie die Erwartung einer Offenbarung wecke, sei das Gewissen. Diese Erwartung könne selbst nicht noch einmal begründet werden. Ein Erweis für die Göttlichkeit der Religion liege folglich dann vor, wenn sich keine positiven Einwände gegen sie erheben einerseits, andererseits sich keine andere Religion finde, die mit ebenso guten Gründen beanspruchen könne, offenbart zu sein. Ein solcher Erweis sei jedoch niemals rein von außerhalb zu führen: „wer niemals empfunden hat, daß er nach dem Christentum verlangt und daß er es braucht, ist für den Glauben nicht disponiert“ (78). *M. Kehl* kritisiert in seiner Replik (81–86), Ricken unterschätze den Beitrag der klassischen Metaphysik für die Religion. Dieser sei insofern erheblich, als sie einen angemessenen Gottesbegriff und ein kategoriales Grundgerüst zur angemessenen Interpretation religiöser Glaubenserfahrung liefere. Bei der Wahrheitsfrage tue deshalb der Glaube auch heute noch gut daran, sich metaphysischer Rationalität zu versichern, die nach der wahren Natur des Göttlichen frage und damit auch verhindere, daß die Frage nach der Wahrheit des Glaubens ausschließlich funktional beantwortet wird.

*D. Böhler* (89–109) zeigt in seinem Beitrag die wechselseitige Angewiesenheit von (ex-eggetischer) Theologie und Philosophie anhand zweier Beispiele: Zum einen findet der Personbegriff erst durch die Trinitätsspekulation der frühen Kirche Eingang in die Philosophie und ist, trotz seiner neuzeitlichen Ablösung von theologischen Fragestellungen, bleibend durch den christlichen Hintergrund geprägt. Zum anderen hilft die Hermeneutik, ursprünglich Auslegungskunst sakraler und juristischer Texte, jetzt als philosophische Disziplin dem Exegeten bei der Klärung seiner eigenen philosophischen Prämissen. Diese Überlegungen werden von *Henri de Ternai* (111–115) ergänzt durch einen Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Kants „Streit der Fakultäten“.

*H.-J. Höhn* (117–142) macht es sich in seinem Beitrag zur Aufgabe, das Thema des gesellschaftlichen Umgangs mit der Zeit vom Standpunkt der christlichen Sozialethik aus so zu bearbeiten, daß die Überlegungen auch für Sozialwissenschaften und Ethik Relevanz erhalten. Die Moderne gehorcht ihm zufolge dem Imperativ der Beschleunigung und der permanenten Innovation und Optimierung. Das christliche Verhältnis zur Zeit, insofern es als ein „anamnetisches“, „kairologisches“ und „eschatologisches“ zu qualifizieren sei, stelle sich jedoch quer zu diesem „kinetischen Imperativ“ und seinem linearen Zeitverständnis. Eine „Ethik der Zeit“ habe die Aufgabe, diese dreifache Qualifizierung für die Gesellschaft fruchtbar zu machen: ein anamnetisches Zeitverständnis fordere gegenüber der ungebremsten Beschleunigung Zeiten der Entschleunigung und des Innehaltens ein (die nicht wiederum funktionalisiert werden dürften); die kairologische Dimension lasse angesichts der globalen Gleichzeitigkeit und den schier unendlichen Möglichkeiten der Zeitnutzung den „rechten Zeitpunkt“ und die „Eigenzeit“ wieder entdecken. Schließlich sei es allein die eschatologische Perspektive, welche die Angst, etwas zu verpassen, die Angst vor der gnadenlos ablaufenden, auf den Tod zulaufenden Zeit, entmachten könne. *M. Dreyer* schärft in ihrer Replik (143–147) auf der Basis der Höhnschen Analysen das christliche Korrektiv gegenüber dem modernen Zeitverständnis sogar noch deutlicher an: Das Gegenstück zur innerweltlich unausweichlichen Zeit sei die Ewigkeit, die das Geschöpf im Augenblick erfahre. Ein religiöses Zeitverständnis könne damit die Zeit sowohl akzeptieren als auch transzendieren, weil es diese Erfahrung der Fülle der Zeit im Augenblick gemacht habe.

*J. M. Camino* (149–166) beleuchtet das historisch konfliktive Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften, das sich ihm zufolge heute nur insoweit entschärft hat, als Religion als nichtkognitive Haltung, aber eben auch nur als solche, in der Öffentlichkeit wieder einen Platz hat. Als eine wesentliche Bedingung für einen Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften sieht Camino deshalb v. a. eine Klärung des Status der verschiedenen Wissensarten, der z. B. zur Aufdeckung der derzeit weit verbreiteten reduktionistischen Sichtweisen führen würde. *D. Mutschler* referiert in seiner Replik (167–184) einen Gedanken aus seiner „Naturphilosophie“.

Nachdem *H. Verweyen* (185–198) eingangs die Bedeutung der Leiblichkeit, die Teil unserer notwendigen Empfangsstruktur für die Offenbarung bilde, für das Verständnis der Sakramente skizziert hat, deutet er in Anlehnung an 1 Kor und mit Verweis auf die Pascha-Tradition die Eucharistie als Zeichen des Wartens auf den noch kommenden Herrn, nicht als Feier einer „sakral-mystischen Heilsvermittlung“ (194). Das Zentrum der Eucharistiefeier sei deshalb weniger ein ‚Leib Christi‘ im Sinn einer verwandelten Substanz als die Verwandlung der Mahlhaltenden: „Eucharistie ist letztlich der freudige Dank für die Befreiung von der irrigen Ansicht zuerst zugreifen zu müssen“ (197). Unwürdig zum Tisch des Herrn zu treten heiße deswegen: nicht warten zu können. Während *J. Splett* (199–204) sich in seiner Replik mit den anthropologischen Überlegungen Verweyens einverstanden erklärt, meldet er Bedenken bei den eucharistischen Thesen an: Seines Erachtens gilt der eschatologische Vorbehalt für die Sichtbarkeit, nicht aber für die Substantialität Jesu.

Der zweite Teil des Bds. eröffnet mit den Beiträgen von *R. Stammberger* (207–229) und *R. Berndt* (231–262), die auf die Bedeutung der Geschichte für Glauben und Theologie reflektieren. Stammberger zufolge hängt der Glaube nicht nur an der Geschichtlichkeit seiner Fundamente und bewährt sich in der Deutung der Geschichte; insofern eine solche Deutung ein „Mehr an Geschichts- und ... Gegenwartsverständnis“ (218) mit sich bringe, sei die Geschichte auch ihrerseits auf den Glauben angewiesen. Berndt weist nach, daß entgegen bisherigen Annahmen die Summen des 12. und 13. Jhdts. alle (wenn auch im 13. Jhd. z. T. individualgeschichtlich verengt) von einem heilsgeschichtlichen Denken geprägt sind.

*G. Kruck* (263–280) analysiert kritisch Vattimos Religionstheorie auf dem Hintergrund seiner „schwachen Ontologie“. „Schwach“ sei diese in einem doppelten Sinn: zum einen, weil die Descartesche Selbstbegründung des Subjekts zur Unerkennbarkeit der ‚Dinge an sich‘ geführt habe; zum anderen zerfalle diese Selbstgewißheit des Subjekts angesichts der existentiellen menschlichen Erfahrungen von Ungenügen und Verwiesenheit auf anderes. Insofern einerseits eben diese Erfahrung ihrerseits die Sehnsucht nach einem Transzendenten mit sich führe und andererseits Vattimo die Inkarnation als Übersetzung der „schwachen Ontologie“ in den religiösen Bereich betrachte, synthetisiere er unmittelbar die philosophische und religiöse „Schwäche“. Kruck zufolge handelt es sich freilich um durchaus unterschiedlich Inhalte, „die selbst der Vermittlung bedürfen“ (278). Da Vattimos Denken in seiner strikten Ablehnung jeglicher Form von natürlicher Theologie eine solche Vermittlung jedoch nicht zulasse, bleibe als Begründungsbasis für das Christentum nur die unmittelbare religiöse Erfahrung. Hier zeige sich, so Kruck, daß das Begründungsproblem durch eine reine Offenbarungstheologie, ohne Rekurs auf metaphysische Überlegungen, nicht zu lösen sei.

*H.-L. Ollig* (281–304) synthetisiert die jüngsten Äußerungen von Jürgen Habermas zur Religion. Ihm zufolge ist „Habermas' Stellung zur Religion ... gleichermaßen durch Abstand wie durch Respekt gekennzeichnet“ (301). Dieser Doppelaktentzug äußert sich z. B. darin, daß Habermas einerseits Religion eine bleibende Bedeutung zuspricht, andererseits an einer strengen Unterscheidung von religiösem und philosophischem Diskurs festhält, dergestalt, daß letztere nur auf der Grundlage eines methodischen Atheismus denkbar sei. Die Ereignisse des 11. September 2001 zeigten die Virulenz der Religion auch noch in der Moderne, zugleich aber, wie dringend es sei, daß die Religion die säkulare Gesellschaft und den liberalen Staat akzeptiert. So müsse in der postsäkularen Gesellschaft die Arbeit, die die Religion am Mythos vollführt hat, an ihr selbst weitergetragen werden, um „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“ (Habermas, zit. 297). Auf diese Weise könne man z. B. mit religiösen Vorstellungen verknüpfte moralische Konzepte retten und auf die Ebene allgemeingültiger Argumentation heben.

*H. Watzka* (305–319) reflektiert (sich dabei v. a. auf Überlegungen von Malcolm und Wittgenstein stützend) auf die Unterscheidung zwischen dem Glauben an Gott und dem Glauben an seine Existenz. Letzteres galt lange als erste Aufgabe der Apologetik. Mit Wittgenstein bestreitet Watzka jedoch, daß Gläubige und Ungläubige überhaupt einen gemeinsamen begrifflichen Rahmen zur Klärung dieser Frage besitzen. Vor allem jedoch könne man die Frage nach der Existenz Gottes nicht unabhängig von der Frage nach der religiösen Lebensform insgesamt behandeln; denn es sei unmöglich, an die Exi-

stenz (des christlich-jüdischen) Gottes zu glauben, ohne daß mit diesem Glauben eine affektive Einstellung verbunden sei. Die Vorstellung, die erste notwendige Klärung sei der Erweis der Existenz Gottes, bevor man über die Lebensform als ganze reden könne, sei schließlich auch schon deswegen problematisch, weil man von der Theologie damit einen strukturell ähnlichen Nachweis verlange wie philosophisch den Nachweis des Fremdpsychischen – der bis heute noch nicht gelungen sei (ohne daß dies zu ernsthaften Zweifeln an seiner Existenz geführt hätte). Statt ausgerechnet auf das „epistemologisch schwächste Glied“ der Existenz Gottes solle man sich deswegen vielmehr und den Erweis der Vernunftgemäßheit der religiösen Lebensform als ganzer bemühen. Denn „[i]soliert von irgendeiner religiösen oder ethischen Lebensform ist die Frage nach der Existenz Gottes eine Scheinfrage“ (318).

R. Audi (321–346) führt Differenzierungen im Glaubensbegriff ein, um ein Glaubensverständnis zu erreichen, das einerseits stark genug ist, religiöse Überzeugungen zu erklären, und andererseits nicht so ambitioniert, daß es angreifbar würde. Er wendet sich gegen den Evidentialismus, dem zufolge Auffassungen nur dann vernünftig vertretbar seien, wenn man eine ausreichende propositionale Evidenz für sie habe. Zentraler Aspekt des Glaubens (i. S. v. fiducial faith) sei hingegen der des Vertrauens; ein solcher Glaube könne Zweifel bis zu einem gewissen Grad durchaus einschließen. Das soll Audi zufolge nicht heißen, daß der fiduziale Glaube einfach immer einem doxastischen vorzuziehen sei. Aber ersterer könne auch dann bestehen bleiben, wenn für Menschen bestimmte religiöse Propositionen fragwürdig geworden seien, so daß sie auf seiner Basis dennoch gläubig bleiben könnten. Und ein Glaube, der kognitiv moderat sei, könne dennoch fiduzial stark sein. Im weiteren skizziert Audi Verbindungen zwischen Glaube und Liebe sowie eine sich an das neutestamentliche Liebesgebot anlehrende Ethik der Liebe.

Auch R. Wimmer (347–369) wendet sich gegen das „objektivistisch-rationalistische Selbstmißverständnis der religiösen Lebensform“ (347) in einem doppelten Sinn: der Rationalisierung der christlichen Botschaft und der Behauptung der Erfahbarkeit Gottes. Weder die Welt als ganze noch die religiöse Lebensform seien begründungsfähig oder auch nur -bedürftig, da sie jeweils den einen Bezugsrahmen bildeten, innerhalb dessen allein argumentiert werden könne. Ein transzendenter Gott könne sich deshalb nicht in der Welt offenbaren; Offenbarung sei nur möglich, indem Gott etwas zum Symbol seiner Gegenwart mache, und eine solche Offenbarung sei dann streng glaubenskorrelativ. Darum sei der Glaube „selbst eine Weise göttlicher Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung, folgt ihr also nicht in einem logischen oder gar zeitlichen posterius“ (356). Daß er, ganz Gnade, zugleich auch freie Zustimmung des Menschen sei, lasse sich verstehen, wenn man die Liebe als ein „Zwischen“ der Verbindung zwischen Gott und Mensch annehme.

V. HOFFMANN

GEMEINSAM VOR GOTT – Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, herausgegeben von Martin Bauschke, Walter Homolka, Rabeya Müller. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus GmbH 2004. 160 S., ISBN 3-579-05543-7.

Weder im jüdisch-christlichen noch im jüdisch-islamischen Dialog ist es je strittig gewesen, daß es um den gemeinsamen Gott geht; umstritten war dies am ehesten in der Begegnung zwischen Christen und Muslimen, vor allem von christlicher Seite (17): Erst das II. Vatikanum und nach ihm der Ökumenische Rat der Kirchen (1969) haben ausdrücklich erklärt, daß Juden, Christen und Muslime alle ein und denselben Gott, den Schöpfer der Welt, anbeten. In LG, n. 16, sagt das II. Vatikanum, daß die Muslime „mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird“ (LG, n.16). Die schwächste Bedeutung dieses „mit uns“ wäre „wie wir“; die stärkste Bedeutung würde auf die Möglichkeit oder sogar Wirklichkeit gemeinsamen Betens hinauslaufen. Dennoch ist das vorliegende „abrahamische Gebetbuch“ 40 Jahre später nach Auffassung der Hgg. noch immer so etwas wie „spirituelles Neuland“ (12). Sie sehen es vorbereitet durch den heute oft so genannten „Triolog“, das trilaterale Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen, um das sich besonders seit den späten 90er Jahren auch die kirchlichen Akademien bemüht haben, und durch Initiativen wie „Abrahamsfeste“ und „Abrahamische Häuser“ (ebd.). Es will allen For-