

indem es zugleich unerfüllt bleibt“ (113). Schließlich bejaht Verf. die Frage, ob der Mensch von Natur aus auf Gott gerichtet ist.

Welche Konsequenzen hat dies für die vom je Einzelnen gewählten Lebensform? Im letzten Kapitel werden zwei idealtypische Lebensformen unterschieden: die des Atheisten und die des Theisten. Für eine atheistische Lebensform kommt das geschilderte Interesse des Individuums zur Geltung, während Theisten durch das Interesse der Vernunft, die auf die Verwirklichung des universal Guten um seiner selbst zielt, gekennzeichnet werden. Verf. gelangt zu dem in meinen Augen fragwürdigen Schluss, dass es für den Atheisten nicht sinnvoll ist, „im Rahmen des Interesses des Individuums über die Glücksmaximierung hinaus nach einem vollkommenen, individuellen Glück zu streben“ (295).

Die Stärke des Buches liegt in den Darstellungen phänomenologischer und empirischer Positionen; darin besteht das wesentliche Anliegen und der Hauptbeitrag des Verf.s. Allerdings hätte es m. E. Wesentliches gewonnen, wenn der Verf. sich auf die Gedanken des Thomas von Aquin intensiver eingelassen hätte. W. J. HOYE

GLAUBEN DENKEN: Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von *Klaus Viertbauer* und *Heinrich Schmidinger*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 407 S., ISBN 978-3-534-26773-6 (Hardback); 978-3-534-74137-3 (PDF); 978-3-534-74138-0 (EPUB).

Der vorliegende Sammelband porträtiert insgesamt sechzehn „unterschiedliche Wege der Gottrede“ (7), die für den aktuellen Religionsdiskurs im deutschen Sprachraum repräsentativ sind. Als „Einstiegspunkte“ (ebd.) für die drei Sektionen werden von den Herausgebern Subjektivität, Erkenntnis und Gesellschaft gewählt. Dabei handelt es sich allerdings, wie es im Vorwort heißt, „nur um eine vage Vorsondierung, die nicht über die Heterogenität der einzelnen Aufsätze hinwegtäuschen soll“ (ebd.). Eine Klassifikation im strengen Sinn ist also nicht intendiert.

Sektion 1: In deutlicher Distanzierung von der gegenwärtigen Theologie, die „völlig hypertroph“ (20) geworden sei, weil sie mit Worten operiere, die „viel zu groß und erfahrungslos geworden sind“ (ebd.), hält *Kurt Appel* fest, Gott sei „kein abstraktes Allgemeines, mit dem im Sinne eines Algorithmus begonnen oder geendet werden könnte, sondern ein Name, der als notwendig empfunden wurde, um kollektive und individuelle geschichtliche Ereignisse und deren Umbrüche zu deuten“ (ebd.). Appel möchte daher die Gottesfrage anhand zentraler biblischer Texte entwickeln durch Rekurs auf „das Moment der *Offenheit* des Seins, die in der Begegnung mit dem Gottesnamen deutlich wird“ (21).

Nach *Georg Essen* ist es „die im Glauben erfahrene Geschichtsmächtigkeit Gottes, die den Begriff der Persönlichkeit Gottes verlangt“ (57). Dabei gilt es zu beachten, „dass das Geschichtshandeln Gottes, in dem er – in der Gestalt Jesu wie im Heiligen Geist – sein Sein und sein Wesen für uns offenbar gemacht hat, die Aussage verlangt, dass seine Personalität darin besteht, die wechselseitig sich freilassende Liebe der drei Personen Vater, Sohn und Geist zu sein“ (ebd.).

Johannes Hoff kritisiert an der nachkantischen Theologie der Moderne, das symbolisch fundierte Wissen des Glaubens erscheine bei ihr nicht als Kulminationspunkt geschöpflichen Erkenntnisstrebens, sondern „als ein unter den Markenzeichen von Konfessionen und Kirchen vertriebenes Alternativ- oder Zusatzangebot zu den grundlegenden Einsichten der *scientific community*“ (79). Die Bedeutung der ‚cusanische[n] Orthodoxie‘ besteht für ihn darin, „uns einen Weg gewiesen“ zu haben, „aus diesem Dunkel herauszufinden, ohne ‚out of touch‘ mit unserer spätmodernen Lebenswelt zu geraten“ (80).

Klaus Müller sieht die zentrale Aufgabe der gegenwärtigen Theologie darin, „Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“ (88). Gott wird hier verstanden als „Urgrund, aus dem alles Wirkliche in seine ihm gemäße Eigenständigkeit freigesetzt wird“, freilich so, „dass es unerachtet dieser Ausdifferenzierung in diesen seinen Urgrund einbegriffen bleibt“ (89). Ein solcher ‚panentheistic turn‘ ermöglicht nach Müller die Berücksichtigung der Motive des alle Naturwissenschaften leitenden

Evolutionenparadigmas. Um dem heutigen Naturalismus-Druck standzuhalten, bedarf es freilich zugleich eines Denkens, „das in Verpflichtung auf die neuzeitliche Metaphysik-Kritik die moderne Weise der Welt- und Selbsterfahrung mit ihrem Kerngedanken der Autonomie affirmativ umgreift und dadurch weitet bzw. in den Zusammenhang eines größeren Ganzen zurückstellt“ (103).

Hansjürgen Verweyen behandelt in seinem Beitrag die Frage nach einer glaubwürdigen Rede von Gott. Erforderlich ist seines Erachtens die Transzendenz des Zeugen hinsichtlich des Woher und des Woraufhin. „Nur wenn der Zeuge von der Unbedingtheit dessen, was ihn ganz beansprucht, bis ins Mark seiner Vernunft hinein überzeugt ist, kann er in Freimut [...] auch die widerborstigste Freiheit Andersdenk[en]der ohne Angst vor unangenehmen Fragen an sich heranlassen“ (121). Zugleich muss der Zeuge aber auch „den Horizont des Angesprochenen bis in seine letzten Tiefen auszuloten suchen“ (ebd.).

Nach *Saskia Wendel* steht am Anfang der Gottesrede „stets eine konkrete Praxis“, nämlich „diejenige des christlichen Glaubens, welcher als Praxis der Nachfolge Jesus bestimmt werden kann“ (129). Zentrale Aufgabe der christlichen Rede von Gott ist es daher, „diese Praxis kritisch zu reflektieren und rational zu rechtfertigen“, um auf diese Weise „zu neuer Praxis zu befähigen“ (ebd.). Dieses Verständnis des Glaubens als Handeln gilt es ihr zufolge, „sowohl im Rekurs auf biblische Traditionen als auch in Bezug auf philosophische Bestimmungen des Begriffs ‚Glauben‘ zu begründen“ (131 f.).

Josef Wohlmuth kommt bei einem Theorievergleich von Pröppers und Levinas' Denken zu dem Urteil, die Alterität (Gottes und des Menschen) spiele in Pröppers transzendentalphilosophischem Denkansatz „eine bescheidene Nebenrolle“ und störe „den transzendentalen Freiheitsdiskurs letztlich nicht“ (189). Wenn es für ihn bei der Lektüre von Pröppers Offenbarungstheologisch orientierten Darstellungen auch „keinerlei Grund“ gibt, „ihm nicht zu folgen“ (ebd.), so ist er doch davon überzeugt, dass man von diesen Darstellungen keinen Ansatz streng transzendentaler Logik ableiten könne. Daher hat er auch nach wie vor den Eindruck, Levinas bleibe in seiner Auslegung den „Offenbarungsdaten in der philosophischen Auslegung näher [...] als die transzendentalphilosophische Interpretation Thomas Pröppers“ (ebd.).

Sektion 2: *Roland Faber*, der Whiteheads ‚Prozesstheologie‘ hinsichtlich der Gottesfrage in dem „interreligiösen Raum zwischen Theismus, Pantheismus und Kosmotheismus“ (203) verortet, stellt besonders heraus, dass für Whitehead die „Prozesstheologie vor allem ‚Theopoetik‘ ist“ (216). Drei Momente hebt er hervor, die Gott als Poeten auszeichnen. Gott ist für ihn „nicht der Schöpfer der Welt, insofern allen Geschöpfen ein Maß von Kreativität als ihr Seinsprinzip eignet, sondern der Heiler dieses Weltprozesses“ (218). Weiterhin nimmt Gott „an der Welt nicht in der Form von Macht und Kraft teil, als eine Ursache unter Ursachen (oder als ihre mächtigste), sondern in Form des Ermöglichens sinnstiftender Realisierung und transformativer Versammlung gebrochener Wirklichkeiten“ (ebd.). Schließlich ist Gottes Wirken „von gewaltfreier Geduld und Zärtlichkeit getragen und jeglichem Erzielen von Harmonie verschr[ie]ben“ (ebd.).

Für *Armin Kreiner* liegt es nahe, „einer maximal vollkommenen Person eine Reihe von *greatmaking properties* wie z. B. Macht, Wissen oder Güte zuzusprechen, und zwar auf unübertreffliche Weise“ (233). Gott wäre dann „per definitionem als allmächtig, allwissend, allgütig, allgegenwärtig zu denken“ (ebd.). Dieses Konzept von Gott als dem unerschaffenen Grund aller Wirklichkeit, der ewig und anfanglos bzw. notwendig existiert, wird freilich heute verworfen mit der Begründung, dass alle Phänomene mittlerweile naturalistisch erklärbar seien. Kreiner sieht im Gegensatz zu Autoren wie Mutschler und Tetens heute keine andere Möglichkeit als „sich theologischerseits mit dem Naturalismus zu arrangieren“ (238). Worauf eine Rede von Gott „in unübersichtlichen Zeiten“ (223) für ihn hinausläuft, wird deutlich, wenn er am Ende seines Beitrags festhält: In „dem unübersichtlichen Wirrwarr an Meinungen und Positionen“, der heute herrsche, bestehe „nicht nur die Gefahr, jedwede Orientierung zu verlieren, sondern auch die Chance, der Wahrheit ein kleines Stück weit näher zu kommen“ (240). Die bislang mit Abstand erfolgreichste Methode, dieses Projekt voranzutreiben, besteht für ihn darin, „den Diskurs, d. h. den Austausch von Argumenten, am Laufen zu halten“ (ebd.). Kreiner ist sich durchaus bewusst, dass sich dies nicht besonders gut mit einer

Vorgehensweise verträgt, der es darum geht, auf unbezweifelbare erste Prinzipien philosophischer oder religiöser Art zu rekurrieren. Aber Richard Rorty, so meint er, sei zuzustimmen, wenn dieser die These vertritt: Sollten wir uns manchmal genötigt sehen, einen solchen Schritt zu tun, sollten wir dies als Scheitern, nicht als Triumph betrachten. Glaubensexistenz mutiert also bei Kreiner zu einer endlosen Suchbewegung.

Die Grenzen von Kants Religions­sicht werden nach *Friedo Ricken* deutlich, wenn man zum Vergleich Thomas' Religions­sicht heranzieht. Wie Kant kennt der Aquinate „einen engeren Kreis der Vernunftreligion innerhalb des weiteren Kreises der Offenbarung“ (253). Die entscheidende Differenz zwischen beiden Denkern liegt in der Sicht des äußeren Kreises, d. h. des Teils der Offenbarung, auf den Menschen durch den Gebrauch der Vernunft nicht hätten kommen können. Für Kant dient dieser Teil lediglich als Mittel der Beförderung des reinen Religionsglaubens, was zur Folge hat, dass die Religion sich auf den inneren Kreis reduziert, sich also in dem rational rekonstruierbaren Teil der Offenbarung erschöpft. Thomas hingegen hält diesen Teil der Offenbarung für in sich notwendig, da der Mensch für ein Ziel bestimmt sei, das die Vernunft übersteige, und dieses Ziel den Menschen bekannt sein müsse, sollen sie ihre Pflicht erfüllen und ihre Absichten und Handlungen auf dieses Ziel ausrichten.

Thomas Schärtl macht darauf aufmerksam, dass die Gotteslehre der lateinischen Tradition – konkret bezieht er sich hier auf die Quellen des klassischen Theismus – um eine Besonderheit des Gottesbegriffes wusste, auf die man stößt, „wenn man die Vollkommenheiten Gottes auf metaphysischer Basis auszubuchstabieren versucht“ (287). So findet man etwa in Anselms ‚Monologion‘ „Hinweise darauf, dass Gott sowohl als Substanz als auch als Universalie gedacht werden muss, weil er einerseits vollkommen aus sich existiert und weil er andererseits der Inbegriff des Habens und Zuschreibens von Eigenschaften ist“ (ebd.). Diese „ontologische[...] Mehrperspektivität“, die deutlich macht, dass man dem Theismus „kein leichtfertiges, ins Anthropomorphe gleitende[...] Verständnis des Personseins Gottes unterstellen darf“, findet sich nach Schärtl neuerdings auch in dem „euteleologische[n] Ansatz von Bishop und Perszyk“ (ebd.). Denn als das Ideal des obersten Guten sei Gott in diesem Ansatz „Inbegriff“ und vertrete damit „die Rolle einer eminenten Universalie“ (ebd.). In seiner Einzigartigkeit und Gutartigkeit müsse Gott aber auch „als Substanz verstanden werden, als eine eigene Wirklichkeit, die mehr ist als die Summe mundaner Instantiierungen“ (ebd.). Schließlich sei dieser Gott „auch Ereignis, insofern die Realisierung des Guten durch das, was von ihm geformt wird, zur Natur eben dieses Gottseins selbst gehört“ (ebd.).

Jürgen Werbick ist der Meinung, dass prozessphilosophische und prozestheologische Argumentationsstrukturen höchst bedeutsam sein können für die „*Relativierung* aller herkömmlich mit dem All-Quantor gesteigerten göttlichen Vollkommenheitsattribute“ (313). Denn diese haben seines Erachtens „deutlich machen können, dass sich von Absolutheit auch in diesen Figuren höchster begrifflicher Steigerung nur *relativ* sprechen lässt, wenn überhaupt noch etwas mit diesem Sprechen gesagt sein soll – und in der Sprache der Hoffnung gesagt werden kann“ (313f.). So spreche sich im Allmachtsattribut die Hoffnung aus, „nichts werde uns trennen von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus welt-gegenwärtig wurde“ (ebd.); im Prädikat der Allgüte artikuliere sich die Hoffnung, „dass es Gott ist, der die Ambivalenz alles geschöpflichen Daseins und Wollens zum schlechthin und eindeutig Guten hin überwinden und in Gerechtigkeit ‚zurecht‘-bringen“ (ebd.) werde; das Prädikat der Allwissenheit wolle die Hoffnung zum Ausdruck bringen, „dass Gottes Torheit der Liebe [...] weiser sein wird als die Weisheit menschlicher Ausflüchte, sich seiner Erwählung zur Liebe zu entziehen“ (ebd.); das Prädikat der Allwirklichkeit schließlich möchte die Hoffnung zur Sprache bringen, „dass Gott von keiner anderen Wirkung gegen seinen Willen zur Passivität verurteilt ist und dass er in seinem Wirken immer schon dabei ist, die Menschen doch noch für die Mitwirkung an seinem guten Willen zu gewinnen“ (ebd.). Die Relativität dieser Prädikate lässt sie nach Werbick „bezogen – konkretisiert – sein: auf die Ausweglosigkeiten und die Hoffnungslosigkeit menschlich-endlichen, sich verfallenden Daseins“ (ebd.). Sie werden – dies ist die Hoffnung des Glaubens – „für Gottes unendlich-konkrete, heilsame Präsenz stehen, die mehr Liebe und Gerechtigkeit wirkt, als in den Abgründen der Endlichkeit untergeht und in menschlicher Selbst-

verfehlung verdorben wird“ (ebd.). Wichtig ist für Werbick schließlich auch: „Der Komparativ kann gedacht werden. Er ist ein Öffnungsgedanke, der sich vom biblisch bezeugten *Mehr Gottes* überraschen lassen kann“ (ebd.). Der Superlativ „wäre dagegen ein Abschlussgedanke, der sich dem Denken aufdrängen mag, es aber auch ratlos und sprachlos macht“ und „ums Staunen bringt“ (ebd.).

Sektion 3: *Edmund Arens* geht in seinem Beitrag einigen Dimensionen der Gottrede nach, um sie ausgehend vom Paradigma der kommunikativen Vernunft erschließen und entfalten zu können. Zuerst wird von ihm das Konzept der kommunikativen Vernunft in seinen Grundzügen skizziert, zweitens das prekäre Verhältnis von Religion und kommunikativer Vernunft in den Blick gerückt und drittens die Rede von Gott „sprechhandlungstheoretisch eruiert“ (315). Religiöse Rede geschieht ihm zufolge „in den Sprechhandlungen des Erzählens von Gottesgeschichten, des Erinnerns an sein Heils-, Befreiungs- und Gerichtshandeln, des Bezeugens von Gotteserfahrungen, des Verkündigens und Bekennens von Gottes Schöpfungs-, Gemeinschafts- und Rettungshandeln“ (323). Schließlich kommen in Arens' Beitrag drei weitere zentrale „Dimensionen christlicher Gottrede“ zur Sprache, und zwar viertens „die performativ-religiöse Rede zu Gott“ im Gebet (315), fünftens „die reflexiv-theologische Rede über Gott“ im wissenschaftlichen Diskurs (ebd.) sowie sechstens „die religiöse und die theologische Rede vor Gott“, die, mit der Tradition gesprochen, *coram Deo* erfolgt (ebd.).

Nach *Markus Knapp* muss „die eschatologische Vollendung des Menschen so gedacht werden, dass er in seinem geschöpflichen Eigensein als je einzigartiges Individuum vollendet wird“ (350). Die mit dem Glauben verbundene Erfahrung und Überzeugung eines unbedingten Anerkanntseins, das selbst im Tod Bestand hat, darf freilich nicht missverstanden werden „als Vertröstung auf eine jenseitige Welt“ (ebd.). Vielmehr hat sie „unabweisbar Konsequenzen für die Gestaltung der irdischen Daseinsverhältnisse“, erwächst daraus doch „die Aufgabe und Verpflichtung, das Leben in allen seinen Bereichen entsprechend zu gestalten“ (ebd.). Es genügt also nicht, „die unbedingte Anerkennung, die Gott allen Menschen zu Teil werden lässt, [...] zu bezeugen“ (ebd.), man muss ihr auch „in den eigenen intersubjektiven Beziehungen ebenso wie im politischen Handeln oder in ökonomischen Zusammenhängen Ausdruck [...] verleihen“ (ebd.). Das kann zwar immer nur auf endliche und gebrochene Weise geschehen, aber wer sich als Christ einer solchen Verpflichtung entzieht, würde nach Knapp „die biblische Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zerstören“ (ebd.).

Nach *Perry Schmidt-Leukel* gibt es „letztlich nicht so etwas wie die pluralistische Religionstheologie, sondern lediglich eine Anzahl von religionspezifischen pluralistischen Theologien und natürlich auch innerhalb einer jeden Religion wieder ein größeres Spektrum solcher pluralistischer Ansätze“ (360). Unbeschadet der unbestreitbaren Bandbreite pluralistischer Ansätze in der Theologie lassen sich nach Schmidt-Leukel doch „so etwas wie vier gemeinsame Grundmotive pluralistischer Positionen benennen“ (ebd.). Erstens nennt er hier den „Glaube[n] an eine transzendente Wirklichkeit als universalen Heilsgrund“, zweitens „die Einsicht in die Transkategorialität transzendenten Wirklichkeit“, drittens „das Verständnis interreligiöser dialogischer Begegnung als theologischer Erkenntnisquelle“ und viertens „die Erkenntnis eines genuin religiösen Werts religiöser Vielfalt“ (ebd.).

Nach *Klaus von Stosch* kann die Komparative Theologie „durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen“ (396). Geht man vorbehaltlos in den Dialog mit anderen Kulturen und Religionen hinein, kann man nach von Stosch „immer wieder entdecken, wie wenig damit gewonnen ist, Dinge verantworten und begründen zu können“ (403). Das Ziel einer Theologie, die sich radikal auf die Pluralität von Sprachspielen und Weltbildern einlässt, verschiebt sich so „von dem Versuch einer je neuen Artikulation und Verantwortung des Eigenen zu einer Würdigung der Tatsache, dass sich die grundlegende Faszination, die einen selbst um- und antreibt[,] auch neu und anders zeigen kann, als in der bereits bekannten Form“ (ebd.). Das bedeutet, wie von Stosch betont, allerdings nicht, dass man der kriterienlosen Anerkennung jeder Differenz das Wort reden sollte. Denn so wenig sich leugnen lässt, „dass wir immer wieder an unsere Grenzen stoßen“ und das Bemühen um Verständigung und Rechtfertigung abbrechen und „deswegen ein Denken kritikwürdig ist, das einen solchen Widerstreit

ignoriert oder gewaltsam aus der Welt zu schaffen“ versucht, so unzureichend ist es für ihn doch, „die Diagnose des Widerstreits zum Prinzip zu machen“ (ebd.).

Soweit dieser zweifellos repräsentative Durchblick des vorliegenden Sammelbandes, der eine Fülle von Gesichtspunkten gegenwärtiger Gottrede zur Sprache bringt, aus dem sich aber auch im Blick auf den aktuellen Religionsdiskurs eine Einschränkung ergibt. Als Gesprächspartner für eine „diskursensible Gottesrede“ steht uns heute, wie im Vorwort betont wird, anders als in früheren Zeiten keine philosophische „Antwort [...] im Singular“ (17) mehr zur Verfügung. Vielmehr sind es durchaus unterschiedliche Denkformen und Strömungen, die sich heute gleichermaßen als Gesprächspartner anbieten. Selbst wenn mit jeder Denkform und Strömung „die Erschließung einer ganz bestimmten Perspektivierung“ durch eine bestimmte Methodik verbunden ist, so weist gleichzeitig jede Methodik auch „ihre ‚blinden Flecken‘ in der Ausleuchtung des religiösen Glaubens auf“ (18).
H.-L. OLLIG SJ

GERHARDT, VOLKER: *Glauben und Wissen*. Ein notwendiger Zusammenhang (Universal-Bibliothek; 19405). Stuttgart [Ditzingen]: Reclam 2016. 80 S., ISBN 978–3–15–019405–8 (Paperback); 978–3–15–961176–1 (EPUB).

Mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen hat sich Volker Gerhardt (= G.) schon ausführlich in seiner 2014 veröffentlichten Studie *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* beschäftigt. Nun ist von ihm 2016 in der für schmalbändige Publikationen auf dem Gebiet der Philosophie bekannten Reclam-Reihe *Was bedeutet das alles* eine gleichsam 80-seitige Zusammenfassung des zuvor genannten Werkes unter dem Titel *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang* erschienen. Dass angesichts dieser Prägnanz eine in die Tiefe gehende Auseinandersetzung mit der schier unüberschaubaren Literatur der theologischen und philosophischen Vordenker bis auf ein Minimum entfällt, wofür G. in seinem Vorwort auch um Nachsicht bittet, ist verständlich. Sein Ziel ist es, zu zeigen, dass entgegen einem positivistischen Religionsverständnis Glauben nicht eine durch moderne Erkenntnisse obsolet gewordene primitive Form von Wissenschaft darstellt. G. gebraucht deswegen das Wort „Glauben“ und nicht „Glaube“, da Ersteres – wie er in *Der Sinn des Sinns* näher ausführt – als Verb eine Tätigkeit oder Haltung bezeichnet. In einer Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen bestimmt er das Wissen als für den Glauben basal, doch nicht von diesem unabhängig existierend, denn schon der Erwerb von Wissen werde von dem Glauben an dessen Bedeutung getragen, was G. als epistemischen Glauben bezeichnet. Der epistemische Glauben entwickle sich weiter über den kulturellen, humanitären und moralischen schließlich zum religiösen, der für den Autor eine existenziell-sinnstiftende Dimension darstellt. G. verfolgt die von ihm verfochtene These von der Interdependenz von Glauben und Wissen in der Theologie- und Philosophiegeschichte. Anhand von drei Fällen beleuchtet Gerhardt verschiedene Form des Konflikts zwischen Wissen und Glauben. Im Fall der mittelalterlichen Mystikerin Margareta Porete stehe ein gelebter Glauben „gegen den zum behaupteten Wissen denaturierten Glauben“ (19). Der Konflikt zwischen dem Reformator Johannes Calvin und dem Humanisten Sebastian Castellio zeige, wie eine Bewegung, die aus dem Widerspruch gegen Dogmatismus entstanden ist, sich selbst intolerant gegenüber neuen Gedanken verhalte. Wittgensteins Sentenz aus dem *Tractatus logico-philosophicus* „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ billigt G. im Sinn einer negativen Theologie, die Gott als alles menschliche Denken transzendierend ansieht, edle Motive zu. Doch sobald das Diktum zur Direktive für den öffentlichen Diskurs werde, wie G. richtig erkennt, schlage das methodische Gebot des Schweigens in ein dogmatisches Sprechverbot um, das die ebenso bedeutenden wie strittigen Fragen der Ethik, Kunst und Religion unter den positivistischen Generalverdacht der Sinnlosigkeit stellt.

Der Verf. postuliert eine ursprüngliche Einheit von Glauben und Wissen für die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte und Teile der biblischen Überlieferung. Entscheidende Paradigmenbildungen in der modernen Physik basieren nach G. auf einem als Glauben zu bezeichnenden Vertrauen in die noch unverifizierten Theorien, der diese vor vor-schneller Verwerfung schützt und den produktiven Umgang mit ihnen erleichtert. In