

In der Frage, wie das Religiöse in modernen Gesellschaften zu erfassen und zu beschreiben sei, sehe ich keinen anderen Weg als den über die Transzendenz. Krech, der diesem Thema ein eigenes Kapitel widmet (51-59), bringt das entscheidende Problem auch auf den Punkt: „Religion hat es stets mit der kategorialen Differenz von Immanenz und Transzendenz zu tun.“ (53) Genau hier liegt die Crux so vieler Versuche über Religion. Uns fehlt zusehends ein wirksames Instrumentarium, die verschiedenen Formen der Erfahrungen von Transzendenz, die Menschen etwa in ihrem Alltagsleben machen, zu erkennen und zu benennen. Da diese mehr denn je an Individualität und Subjektivität gebunden sind, zeigen sie sich auch vielfältiger, diffuser, widersprüchlicher – und oft auch verborgener und rätselhafter. Wir brauchen neue Sprachformen und Bilder der Interpretation, die wir noch kaum entwickelt haben. In welche Richtung wäre daher zu denken? Wohl in die, „sich nicht auf die modisch wechselnden Beschreibungen des Zeitgeistes einzulassen, sondern (freilich stets in ironischer Distanz) auf die bewährten, ihr [der Religion] angemessenen Symbolisierungen und Praktiken zu setzen“ (90). Welche das im Einzelnen sind, wird nicht genannt. Doch gibt es Kriterien, die mir unverrückbar erschienen. Die große Transzendenz, die das eigentliche Feld der Religionsfrage bestimmen muss, ist etwas Widerfahrendes, sie macht sprachlos und irritiert, sie ist Begegnung, Forderung, Aufruf und Kritik, aber keine Verdoppelung der eigenen Bedürfnisse. Diesseits dieser Linie mag es viel Interessantes und Religionsförmiges geben, aber nicht das Religiöse. Ohne Transzendenz bleibt jeder Begriff von Religion leer, ja es wäre dann sogar besser, ganz auf ihn zu verzichten.

Alois Halbmayr

NAGL, Ludwig (Hg.), Religion nach der Religionskritik (Wiener Reihe. Themen der Philosophie 12), R. Oldenbourg Verlag/Akademie Verlag, Wien/Berlin 2003, 322 p., Pb., 34,80 EU[D]; ISBN 3-05-003844-6

Mit der klassischen Religionskritik schien der rationale Diskurs über das Religiöse verabschiedet. Dass Religionen komplex und widersprüchlich weiterhin auf der Tagesordnung blieben, wurde demgegenüber lange vernachlässigt. Inzwischen ist aber auch das philosophische Interesse neu erwacht. Der vorliegende Band der *Wiener Reihe. Themen der Philosophie* liefert dafür Belege. Aus verschiedenen Diskursen werden Ansätze vorgestellt, die philosophisch das Thema Religion angehen: hermeneutische, sprachanalytische, pragmatische Ansätze, der Kritischen Theorie und der Dekonstruktion verpflichtete Autoren entwerfen ein

religionsphilosophisches Panoptikum und erlauben so einen konzentrierten Einblick in laufende Debatten.

Dieser immanente Pluralismus gibt der Wahrnehmung des Religiösen insgesamt einen Titel. Hilary Putnam führt dies im Eingangsbeitrag theoretisch aus („Plädoyer für die Verabschiedung des Begriffs »Idolatrie«“, 49-59). Dabei wird ein religionsphilosophischer Pluralismus als rationale Basisannahme evident gesetzt. Der Folgeanspruch, dass keine Tradition „ein Monopol auf religiöse Werte und religiöse Traditionen“ besitze (58), klingt dann auch rundum gut, bleibt aber theoretisch unterbestimmt und muss eher als Problemindikator genommen werden. Die implizierte wahrheitstheoretische Frage bleibt offen.

Im zweiten Teil wird dann eine „Denktopologie der zeitgenössischen Religionsphilosophie“ (60-122) geboten. Charles Taylor eröffnet diesen Abschnitt mit einer Darstellung der „trianguläre(n) Beziehung Christentum-Moral-Unglauben“ (60). Neben einer Verdrängungsgeschichte des Religiösen gibt es auch die seiner schwierigen Situierung. Nach der Schaffung einer eigenen *Ordnung der Dinge* im Zeichen eines göttlichen Heilsplans, der ungläubwürdig wurde, ging das Christentum als Religion in die verschiedenen gesellschaftspolitischen Identitätsdiskurse ein und lieferte ihnen legitimatorisches Material. Doch auch diese Anwesenheit des religiösen Glaubens wurde prekär und arbeitete einer eigenen Geschichte des Unglaubens zu. In der pluralistischen Gleichzeitigkeit konkurrierender religiöser und areligiöser Überzeugungen entwickelt sich auf der Linie der Aufklärungstradition ein Diskurs ohne Gott, zumal unter dem Einfluss naturwissenschaftlich-positivistischen Denkens. „Doch unser Universum, das auf einen unermesslichen Abgrund hin offen ist, Ort unserer im Dunkel liegenden Genese, weckt sogar bei den Ungläubigen ein Gefühl des Mysteriums.“ (70) Hier wird der komplexe Bezug der benannten drei Größen deutlich. Sie lassen sich in einer analogen dreigliedrigen Beziehung abspiegeln: im Beziehungsgefüge von Glaube, modernem Humanismus und Antihumanismus. Die moderne Moral etabliert sich als eine eigene Leistung und ist nicht als eine bloße „Subtraktionsgeschichte“ des Christlichen zu begreifen. Sie greift dessen Impulse auf und überwindet sie zugleich an signifikanten Stellen – etwa in der Universalisierung der Menschenwürde, die auch für Ungläubige zu gelten hat. Die liberale Moderne sprengt aber auch ihre eigenen Grenzen. Die entsprechenden Muster einer Gegenklärung in Gestalt eines Antihumanismus können wiederum mit dem Christentum Allianzen eingehen. Die triangulären Anschlussstellen etablieren damit ein komplexes Bezugssystem. Die Kontakte in den Differenzen verändern den eigenen Diskursrahmen. Religiöse Chiffren, noch in ihrer formalen Entleerung, gehen in säkularisierte Denkmuster ein – z.T. problematisch etwa in politischer Beanspruchung. Irreversibel erscheint aber gerade so ein Pluralismus, „der nicht statisch ist, sondern sich in ständiger Bewegung befindet, und dessen Zielpunkt es ist, dass es keinen wirklichen Zielpunkt mehr gibt, sondern eher eine Reihe von spirituellen Wegen, die sich kreuzen und verzweigen.“ (83)

Robert Spaemann entwickelt Überlegungen zu Form und Status eines noch heute möglichen Gottesbeweises, der nach Kant eher als Evidenzappell zu begreifen ist. Spaemann gibt ihm folgende Fassung: kann mit der Preisgabe einer Zukunft über den Tod hinaus die Wirklichkeit der Gegenwart überhaupt konsistent gehalten werden? Wird diese Realität nicht schon jetzt enteignet, weil sie absurd vergeht und letztlich schon jetzt im Nichts als vorwegereignete Zukunft untergeht? „Wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird. Das aber heißt, dass es überhaupt nicht in einem letzten Sinne wirklich ist“ (121). Onora O’Neills Rekonstruktion der Kant’schen Religionsphilosophie spielt dem eine kritische Hoffnungsperspektive zu, die sich aus den Postulaten der praktischen Vernunft wiederum appellativ vermittelt. Allerdings rückt O’Neill Kants Ansatz stark in immanente Zusammenhänge und depotenziert eine wesentlich transzendent erschlossene Hoffnung. Das gebotene Textmaterial liefert zwar einzelne Hinweise, aber der Konnex von transzendent ausgerichteter und immanent relevanter Hoffnung bei Kant droht so einseitig aufgelöst zu werden. Hier wirkt sich negativ aus, dass der Band nur den ersten Teil der *Tanner Lectures* bietet, dem dieser Beitrag entnommen ist. Die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von formalem und materialem (religiösem) Hoffnungsgrund bleibt damit unbeantwortet (an dieser Stelle wäre zumindest ein weiterführender bibliographischer Hinweis wünschenswert).

„Unterschiedliche neue Zugänge“ erschließen dann die Aufsätze des 3. Abschnitts (123-262). Ihr Wert liegt vor allem in der konzisen Darstellung einschlägiger Positionen. So referiert Winfried Löffler die religionsphilosophische Position der *Reformed Epistemology* (123-147), Friedo Ricken den Ansatz Charles Sanders Peirces (148-176) und Stephen Burns religionsphilosophische Überlegungen des Wittgenstein-Schülers Peter Winch (195-217). Hans Julius Schneider stellt die religionsfunktionalistische Diskussion um das sogenannte Placebo-Argument vor (177-194) und kann den Status des Arguments so präzisieren, dass die funktionalistische Perspektive auch theologisch anschlussfähiger wird. Schließlich entwickelt Rudolf Langthaler die religionsphilosophischen Implikate von Adornos Negativer Dialektik im Kontext seiner Ästhetischen Theorie (218-262). Zielsicher steuert er dabei auf die aporetische Selbstauflösung eines ästhetischen Denkens zu, das in der Kunst als Form ein Residuum der Hoffnung entdeckt, dem real nichts entsprechen kann und das von daher Kunst selbst nihilistisch um ihre kritische Kraft zu bringen droht.

Ein besonderes Anliegen des Herausgebers zielt darauf, die neuen Impulse einer Religionsphilosophie im Zeichen der Dekonstruktion zu dokumentieren. Entsprechend sind in Teil 4: „The Turn to Religion. Dekonstruktive Erwägungen zur Wiederkehr des Religiösen“ (263-318) die Vorträge einer Diskussion versammelt, die auf der Jahrestagung der *American Society for Aesthetics* im November 2000 geführt wurde und um Derridas Reflexionen zur Religion kreiste. Monique Roelofs markiert einleitend die mögliche Verbindung von ästhetischer Theorie und religiösem Denken („Relationality without Relations-

ships“, 263-272). Kunst spielt mit den Erwartungen des Betrachters. Sie fordert sie heraus und verändert sie – d.h. sie ermöglicht intellektuellen und affektiven Kontakt gerade im Bruch der herkömmlichen Beziehungen. Affirmation und Negation werden in ironischen Formationen aktiviert (vgl. auch Casey Haskins Beitrag: „Aesthetics and Negative Theology“, 382-300). Damit stellt sich die ästhetische Grundfrage, wie man überhaupt einem Kunstwerk gerecht werden könne. Nicht anders, jedenfalls im Sinne von Derridas Konzeption der Dekonstruktion als Gerechtigkeit, als im Zueinander der genannten Perspektiven: „the affirmative and negative dimensions of aesthetic address implicate one another.“ (271) Nähe und Distanz konfigurieren eine Denkform, die so auch religiös relevant erscheint. Allerdings bleibt es hier bei einer rein formalen Auffassung des Religiösen – es geht um die Möglichkeit seiner *Wahrnehmung*.

Nicholas Wolterstorff greift andere und letztlich doch analoge, weil religiös relevante Wahrnehmungsprobleme auf („The Religious Turn in Philosophy and Art“, 273-282). Zweierlei stellt er fest: dass ein neues Interesse an der philosophischen Beschäftigung mit dem Religiösen existiert und dass übersehen wird, wie sehr dies gerade für die Reformulierung Analytischer Philosophie gilt. Ein einseitiger Blick auf die hermeneutisch-dekonstruktiven Traditionen wirft zugleich ein entscheidendes systematisches Problem auf: unsere religiöse Wahrnehmung wird auf eine konstitutive Negativität festgelegt, eher auf das Schweigen als auf die emphatische Bejahung (vgl. die Ausführungen von H. de Vries: „Horror Religiosus“, 301-315, die den Konnex von Dekonstruktion und Traditionen Negativer Theologie stark machen, und wiederum kritisch dazu das den Band beschließende Statement von Joseph Margolis: „A Small Word about the ‘Turn’ to Religion“, 315-318).

Dieser Problemzusammenhang situiert wiederum den religiösen Diskurs auf eine ganz eigentümliche Weise neben dem ästhetischen Diskurs der Moderne. Wolterstorff entdeckt einen Diskurs des Verschweigens, den er biographisch festmacht. Bei einem Gottesdienstbesuch in der Westerkerk in Amsterdam werden Briefe van Goghs an seinen Bruder Theo vorgelesen, und sie machen deutlich, dass nicht allein Form und Stil van Goghs Bilder so unausweichlich machen, sondern dass es sein Sujet ist: „Van Gogh was painting God in the sun – and in the trees and in the fields. Whatever Gauguin was doing, he wasn't doing that. And I was angry, angry with those who had told me that it was all stylistics, angry with myself for having been so stupid as to believe them.“ (282) Diese Feststellung enthält nicht weniger als die Aufforderung zu einer neu sensibilisierten Suche nach der religiösen Dimension philosophischen wie ästhetischen Denkens. Moderne Musik – von Olivier Messiaen bis Arvo Pärt – liefert dafür Anhaltspunkte. Und sie weisen wiederum zurück auf die unverzichtbare Positivität aller Rede von Gott: formale Negativität in den Traditionen des Bilderverbots muss immer auch auf ein kataphathisches Sprechen tendieren, weil der Mensch sich nach dem Schöpfungsbericht als Bild Gottes zu begreifen hat – und das gilt zumal christologisch. Der philosophische Gedanke weist hier über sich hinaus ins Theologisch-Konfessorische. Doch auch dies ist als ein philosophi-

scher Aspekt ernst zu nehmen: von Augustin bis Anselm und wiederum anders bei Derrida stellt solches Bekenntnis im a/religiösen Performativ immer wieder den Rahmen religionsphilosophischer Reflexion.

Insgesamt bietet dieser Band interessante Beiträge zu einer Religionsphilosophie, die unter verschiedenen Kennwörtern zu neuen Debatten über die Möglichkeit einlädt, wie nach den Einsprüchen der klassischen Religionskritik heute noch verantwortet vom Transzendenten zu handeln sei. Die Offenheit des Konzepts, der Verzicht auf Schulbildung und die Bereitschaft des Herausgebers, sich in seiner sehr konzentrierten Einführung kommentierend hinter den unterschiedlichen Konzepten zurückzunehmen (7-47), um sie einfach zu präsentieren, lädt zu einer kritischen Lektüre ein. Sie verspricht für die religionsphilosophischen Auseinandersetzungen der Gegenwart, was gute Philosophie leisten sollte: *Orientierung im Denken*.

Gregor Maria Hoff

ECKERT, Michael/HERMS, Eilert/HILBERATH, Bernd Jochen/JÜNGEL, Eberhard (Hg.), Lexikon der theologischen Werke, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2003, XXIX, 849 p., geb., 58 EU[D]; ISBN 3-520-49301-2

Unter Beteiligung von mehr als 250 Autorinnen und Autoren stellt das vorliegende Lexikon etwa 1.000 Hauptwerke der christlichen Theologie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart vor. Es schließt damit eine Lücke im enzyklopädischen Spektrum und ergänzt die verschiedenen Autoren-Lexika und theologiegeschichtlichen Handbücher vorzüglich.

Die einzelnen Artikel wollen eine knappe Werk-Vorstellung geben – was in der Regel sehr überzeugend gelingt. Der Aufbau des Lexikons hält sich alphabetisch an die Titel der Erstausgabe bzw. der maßgeblichen Handschriften, die einzelnen Artikel präsentieren kurz die These des Werks und skizzieren dann den wesentlichen Gedankengang, der zugleich Auskunft über die formale Struktur geben soll. Es schließen sich Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte und Literaturhinweise an, die bewusst limitiert bleiben.

Epochengeschichtlich arbeitet das Lexikon mit einer ausgewogenen Verteilung. Die verschiedenen theologischen Disziplinen werden angemessen berücksichtigt, wobei sich eine systematische Dominante abzeichnet. Letztlich entspricht dies aber den wirkungsgeschichtlichen Proportionen – und natürlich auch den professionellen Interessen der Herausgeber. Sie verantworten ein erkennbar kontextuell ausgerichtetes Konzept, das den Reichtum der theologischen Traditionen lebendig vorführt.

Inhaltlich bietet der Band über zuverlässige Informationen hinaus immer wieder Interessantes, vermeintlich Entlegenes, vergessene Autoren – und so wird