

gen. Dass diese Einheit nur „eschatologisch“ beziehungsweise nur annäherungsweise möglich ist, arbeitet Peitz mit Nachdruck heraus und stellt an Theologie und Naturwissenschaft die Rückfrage, inwieweit eine solche Integration geleistet werden kann.

Peitz hat m.E. einen der bedeutendsten wissenschaftstheoretischen Beiträge der letzten Jahre geliefert. Seine Studie lässt an Akribie und Ausgewogenheit, an kriteriologischer Präzision und umfassender Verarbeitung des vielfältigen, teilweise sehr komplexen Materials nichts zu wünschen übrig. Vielleicht wäre hie und da ein „weniger“ mehr gewesen. Als Leser verliert man sich zuweilen in (z.T. seitenlangen kleingedruckten) Detaildiskussionen und Verweisen, die durchaus kürzer zu erörtern gewesen wären. Unübersichtlich zu werden droht auch die Kriterienliste, an der vielleicht eine gewisse Knappheit und „Ästhetik“ der Kriterien (wie es etwa die wissenschaftstheoretischen Kriterien der analytischen Philosophie demonstrieren) zu kurz gekommen sein mag. An die Stelle der vielfältigen Analysen von aktuellen Dialogbeiträgen wäre vielleicht eine genauere Ausarbeitung der wissenschaftstheoretischen Regelkreise innerhalb von Naturwissenschaft und Theologie beziehungsweise der neu von Peitz aufgenommenen Vermittlungsfunktion der Naturphilosophie wünschenswert gewesen.

Man kann dieser Arbeit nur wünschen, dass ihre theoretische Kraft sich auch als performative, das heißt den Dialog beeinflussende Kraft auswirkt.

Linz

Franz Gruber

■ BAUMGARTNER HANS MICHAEL/WALDENFELS HANS (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts.* (Alber-Reihe Philosophie) Karl Alber, Freiburg 1999. (143) Geb. DM 64,-/S 467,-/sFr 61,-.

Im Rahmen der Philosophie ist es fast schon so etwas wie ein Gemeinplatz zu behaupten, dass das Absolute kein Thema mehr für sie sei. Doch lässt sich philosophische Reflexion nicht willkürlich begrenzen, sondern zielt darauf, das Relative in seiner Relativität aufzuweisen. Also geht es in der Philosophie auch um den Versuch, nicht beim Relativen zu bleiben, sondern das Absolute als Absolutes zu denken.

Einer der Herausgeber des hier zu besprechenden Buches, der inzwischen verstorbene Hans Michael Baumgartner, meint, die Philosophie sei atheistisch „in dem Sinne, dass sie Gott schlicht vergessen hat“ (9). Dass aber die Frage: Wer ist Gott? weder philosophisch noch theologisch auszublenzen, abzutun oder als erledigt anzusehen ist, zeigt sich an der Hartnäckigkeit des Religiösen, das nach wie vor Bestand hat in vielerlei

Formen. Gott wurde unter unterschiedlichsten Vorzeichen für tot erklärt; so etwas wie das Religiöse ist offenbar nicht umzubringen.

Angesichts dieser Umstände klingt der Titel unseres Buches vielversprechend. Der Klappentext stellt die Behandlung zweier Fragen in Aussicht: wie es zu verstehen sei, dass die Erörterung des Absoluten in der Philosophie ausbleibe, und weiters, ob es heute noch Möglichkeiten einer ‚authentischen‘ Gottesrede gebe. Der Titel des Buches ist allerdings unzutreffend: denn weder werden Positionen referiert, wie nach Gott am Ende des 20. Jahrhunderts zu fragen sei, noch wird die Frage selbst von den Autoren gefragt. In gewisser Weise bilden zwei Autoren eine Ausnahme: Oelmüller, ebenfalls vor Erscheinen des Buches verstorben, liefert in seinem Beitrag Richtlinien einer Rede von Gott, wie er sie in seinem Konzept negativer Theologie ausarbeitet. Schlette nimmt sich ebenfalls der Gottesfrage an, vertritt aber die Ansicht, dass es heutzutage unzulässig sei, die Gottesfrage zu stellen, vielmehr müsse diese in die Frage nach Hoffnung übersetzt werden. Deshalb soll Schlettes Beitrag auch ausführlichere Berücksichtigung finden.

Eingeleitet wird der Band mit einer historischen Einführung in die Thematik, die Konrad Cramer gibt. Röd beschränkt sich im wesentlichen darauf, den Naturalismus, der eine nicht-materielle Wirklichkeit bestreitet, in die Schranken zu weisen. Damit ist das bescheidene Ergebnis erreicht, eine Wirklichkeitsauffassung begründet vertreten zu können, die mit dem Glauben an Gott vereinbar ist. Honnfelder macht sich daran, die Metaphysik in ihrer Bedeutung für die Theologie herauszustellen. Seiner Ansicht nach haben Metaphysik und Theologie denselben Gegenstandsbereich, nämlich Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit zu treffen. Damit die theologische Rede nicht leer oder mythologisch wird, ist der Bezug auf Metaphysik notwendig, die sich um die Formulierung von Kriterien solcher Art von Rede bemüht. Von religionsphilosophischer Sicht aus geht Caspar dem Religiösen nach, wie es in der Phänomenologie (Husserl, Heidegger, Levinas) Berücksichtigung findet, um von hier aus Folgerungen zu ziehen für die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen den Religionen.

Erst mit dem Beitrag von Schlette wird, wie gesagt, der Frage nach Gott ausdrücklich nachgegangen, allerdings mit dem erstaunlichen Ergebnis, dass die Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts zur Hoffnungsfrage werden müsse. Die Notwendigkeit einer Transformation resultiere aus dem Scheitern jeglicher Theodizee angesichts des Grauens der Shoah. Schlette geht es in der Folge um eine Übersetzung der Frage, die jedoch den „heißen Kern“ derselben beibehält,

indem der Nihilismus als Möglichkeit abgewiesen und ein „etwas“ [...] zu finden und zu benennen“ versucht wird, „das trotz all der Schwierigkeiten, die Welt im Innersten zusammenhält“ (91f). Der Versuch, die Gottesfrage in die Sinnfrage zu übersetzen, muss nach Schlette aus denselben Gründen wie die Gottesfrage scheitern. Zwar mag es möglich sein, auf existentieller Ebene Fragmente von Sinn für sich zu gewinnen, etwa durch moralisch gutes Handeln oder in der Begegnung mit der Kunst. Die Annahme von „Sinn überhaupt“ müsse jedoch als aussichtslos erscheinen, sowohl in philosophischer als auch persönlicher Hinsicht. Was bleibt, ist die Transformation in die Frage nach der Hoffnung. Angesichts der heutigen Situation müsse die Frage nach der Hoffnung allerdings radikalisiert werden. Für die Hoffnung, um Hoffnung zu sein, dürften sich nach Ansicht Schlettes keine Gründe angeben lassen; darüber hinaus sei die Hoffnung nicht als Hoffnung auf bestimmte Inhalte zu verstehen, sondern als eine „ungegenständliche, auf Inhalte verzichtende und in diesem Sinne negative Hoffnung“ (99).

Wird damit das selbstgesteckte Ziel der Übersetzung, also der „heiße Kern“ bewahrt? Mit der Hoffnung stellt man sich dem Nihilismus entgegen und bewahrt damit die eine Hälfte besagten Kerns. Wenn jeglicher Inhalt der Hoffnung als zu affirmativ zurückgewiesen wird, wo bleibt dann aber das „etwas, das die Welt im Innersten zusammenhält“? Auch diese Bestimmung muss doch von einer negativen Hoffnung aufgegeben werden. Da jede inhaltliche Bestimmung der Hoffnung abgelehnt wird, wundert es auch nicht, dass die Differenzierungen zum Beispiel zum Wünschen so gut wie eingezogen werden; aber: zwischen Wünschen und Hoffen ist doch allemal ein Unterschied. Und wenn es nichts gibt, worauf man hofft, dann fallen konsequenter Weise auch die Gründe für die Hoffnung weg, wie Schlette es tatsächlich für sein Konzept fordert: „Eine Hoffnung, die Gründe nennt, wäre ohnehin keine Hoffnung“ (98). Ist aber nicht umgekehrt erst die Inhaltlichkeit von Hoffnung Voraussetzung dafür, diese als berechtigt oder unberechtigt ansehen zu können? Was bei Schlette von der Frage: Wer ist Gott? bleibt, fassten die Römer in die wohlklingende Sentenz: *Dum spiro spero*. Solange ich atme, hoffe ich.

Linz

Michael Hofer

■ DEEKEN ANDREAS, *Glaube ohne Begründung?* Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. (Pontes: Philosophisch-theologische Brückenschläge, Bd. 1) LIT-Verlag, Münster, 1998. (101 Kart. DM 29,-.

Klaus Müller, Ordinarius für Philosophische Grundfragen der Theologie in Münster, startet mit diesem kleinen Buch die neue Reihe „Pontes“, in der herausragende Diplom- und Lizentiatsarbeiten als „philosophisch-theologische Brückenschläge“ zur Veröffentlichung gelangen sollen. Deekens Untersuchung über das Rationalitätsverständnis von G. Lindbecks programmatischem Werk *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* [vgl. ThPQ (145) 180–182] ist nicht nur ein beispielhafter Brückenschlag zwischen Theologie und Philosophie, sondern auch einer zwischen Alter und Neuer Welt. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie stellt immerhin einen der meistdiskutierten Ansätze Nordamerikas dar und harrt noch einer breiteren Rezeption in der deutschsprachigen Theologie, weshalb die unter der Betreuung von Müller entstandene Diplomarbeit besondere Beachtung finden sollte. Nach einer Einleitung legt der Vf. Lindbecks Position dar und verbindet diese geschickt mit philosophischen Standardwerken (6–42). Die Problematik spitzt sich der Themenstellung gemäß auf das Verständnis der Rationalität des Glaubens zu. Lindbeck leugnet zwar keineswegs universale Normen der Vernunft, meint jedoch, diese könnten nicht im Modus neuzeitlicher Letztbegründungsverfahren auf der Grundlage allgemein gültiger Kriterien erstellt werden: „Der Mensch kann nicht gleichsam aus der durch seine Sprache geprägten Lebenswelt heraustreten, um von einem archimedischen Punkt aus die Angemessenheit seiner Urteile zu überprüfen“ (37). Wie schon in der Fundamentaltheologie K. Müllers (1998) wird auch in dieser Arbeit der von Lindbeck bekämpfte *foundationalism* unglücklicherweise mit (epistemischem) „Fundamentalismus“ wiedergegeben; dieser überstrapazierte Allerweltsbegriff ist wohl kaum geeignet, den Anspruch kontext- und erfahrungsunabhängig verifizierbarer Begründungsprogramme auszudrücken.

Deeken verfolgt das Ziel, Lindbecks Konzept von Glaubensrationalität gegen häufig geäußerte Vorwürfe des Fideismus, Relativismus und Konfessionalismus zu verteidigen. Sinnvollerweise isoliert er nicht wie so manche Kritiker Passagen und Randbemerkungen des lutherischen Ökumenikers, der sich ja nie die Aufgabe gestellt hat, ein neues Rationalitätsverständnis philosophisch auszuarbeiten, sondern vielmehr auf neuesten Ergebnissen der spät- und postanalytischen Philosophie seines Landes aufbaut. Vielmehr versucht der Vf. eine Weiterführung und Vertiefung im Sinne Lindbecks vorzunehmen, indem er näher auf T.S. Kuhn und B. Mitchell eingeht (43–71). Anhand ihrer Ansätze soll der Rationalitätsbegriff erweitert werden: „Rationalität lässt