

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“ müsste jedoch als aussichtslos erscheinen, sowohl in philosophischer als auch persönlicher Hinsicht. Was bleibt, ist die Transformation in die Frage nach der Hoffnung. Ange-sichts der heutigen Situation müsste die Frage nach der Hoffnung allerdings radikaliert werden. Für die Hoffnung, um Hoffnung zu sein, dürfen 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 „heißer 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 hervortreten, 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 *foundationalismus* 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 aufzubaut. 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 geweitet werden: „Rationalität lässt

sich demnach nicht allein durch das Befolgen bestimmter (Ableitungs)-Regeln begründen, sondern zeigt sich in den Entscheidungen, in denen wir, uns an nicht auf Kriterien reduzierbaren Werten orientierend, aufgrund der uns zugänglichen Evidenzen urteilen“ (63). Auch wenn es keine neutrale Sprache außerhalb der (religiösen) Paradigmen gibt, können sehr wohl anhand der „intrasystematischen“ Kohärenz rational Beurteilungen und Vergleiche von Symbolsystemen stattfinden. (Eine Bezugnahme zur sogenannten „Reformed Epistemology“ von A. Plantinga oder von Lindbecks Kollegen an der Yale University, N. Wolterstorff, hätte im übrigen mindestens ebenso zielführend Lindbecks Rationalitätsverständnis philosophisch verteidigt.)

Mit diesem Exkurs meint Deeken, fideistische und relativistische Vorwürfe gegenüber der Theologie Lindbecks entkräftet zu haben (72–90); ihr gehe es primär nicht um den Gültigkeitsbeweis apologetischer Gedankenkonstrukte in neutraler Manier, sondern um den Erweis der Relevanz einer konkret gelebten Glaubensform mit ihren Werten und Handlungsweisen. Gerade darin sieht der Vf. einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Zweckmäßigkeit fundamentaltheologischer Letztbegründung. Lindbeck mache einsichtig, „dass sich, auch wenn an der unbedingten, nicht-relativen Wahrheit von Behauptungen festgehalten wird, epistemische Ansprüche dennoch nur in kontextuell bestimmten Rechtfertigungsverfahren verteidigen lassen“ (93).

Diese Studie bildet einen konstruktiven Beitrag zur Diskussion über das philosophische Fundament postliberaler Theologie und führt Suchbewegungen durch, welche die umfangreiche Sekundärliteratur tatsächlich bereichern. Sie hat das Grundanliegen des vielbeachteten Ansatzes gut erfasst sowie eine trittfeste Brücke zum deutschsprachigen Diskurs geschlagen, die zur weiteren Neulandbegehung einlädt. Es ist zu wünschen, dass die folgenden Bände der Reihe Pontes auf derart hohem Niveau bleiben und von ähnlich erfrischender Aktualität sind.

Linz

Andreas Eckerstorfer

## RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ ROGOWSKI CYPRIAN, *Die katechetische Unterweisung in Polen nach dem II. Vatikanischen Konzil*. Bonifatius, Paderborn 1997. (224) Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

Der Autor wendet sich in seiner Darstellung der heutigen Katechese in Polen an deutsche Leser, von denen er hofft, dass sie sich „für das Phänomen des Glaubens in einem Land, das seit dem

2. Weltkrieg kommunistisch gewesen ist“, interessieren. Zwei Umbrüche haben die gegenwärtige polnische Katechese geprägt: Das II. Vatikanische Konzil wirkte umwälzend auf eine gewisse katechetische Routine, die sich – aus der Schule vertrieben – in die Pfarrei flüchtete, dort allerdings gut „überwintern“ konnte. Zuerst arbeitete man mit den alten Methoden weiter, welche die intellektuelle Seite des Glaubens überbetonten, der sozusagen operativen Seite des Glaubens aber nur geringe Aufmerksamkeit zuwendeten. Ein anderes Manko der vorkonziliaren Katechese sieht Rogowski darin, dass ihr anthropologischer Aspekt nur geringe Berücksichtigung erfuhr und ihre gesellschaftlichen Implikationen zu wenig beachtet wurden. Dass in einem Land mit einer beherrschenden Stellung des Katholizismus die ökumenische Dimension unterbelichtet war, erstaunt kaum, wird aber im Rückblick auf die Katechese der Vergangenheit als änderungsbedürftig angesehen.

Am 15. Juli 1961 wurde der in der Schule übliche Religionsunterricht verboten. In einer gewaltigen pastoralen und katechetischen Anstrengung übernahm die polnische Kirche die religiöse Unterweisung von Kindern und Jugendlichen in die Pfarreien. Dort verlor sie als innerkirchliche Aktivität zwar an gesellschaftlichem Einfluss, erfuhr aber durch das II. Vaticanum und nachfolgende katechetisch relevante Dokumente (Allgemeines Katechetisches Direktorium, Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae und das polnische Rahmenprogramm der Katechisierung von 1971) eine tiefgehende Erneuerung, die durch folgende Akzente gekennzeichnet ist:

- Die biblische Unterweisung erhält eine herausragende Stellung in der katechetischen Arbeit.
- Der anthropologische Aspekt der Glaubensunterweisung bekommt eine zunehmende Bedeutung. Die polnische Katechese wird nicht müde zu betonen, dass der Treue zu Gott eine Treue zu den Menschen entsprechen muss.
- Durch die Nähe zur Pfarrei erhält die Katechese eine enge Verbindung zur Liturgie.
- Die katechetischen Überlegungen wenden sich von einer einseitigen Betonung der Kinder- und Jugendkatechese der Vertiefung des Glaubens auch bei den Erwachsenen zu.
- Didaktische und methodische Probleme kommen verstärkt in den Blick, dabei schwinden Berührungsängste zur Didaktik der polnischen – noch kommunistischen – Schule.

Rogowski geht so vor, dass er nach einem kurzen Blick auf die vorkonziliare Lage die für die Katechese wichtigen konziliaren und nachkonziliaren Dokumente erörtert. Er schildert die Neuansätze, die er verschiedenen – auch im deutschen Sprachraum bekannten – polnischen Religionspädagogen (Charytanski, Materski,