

wusstsein auf das Sein als Sein gerichtet ist, umfasst es mit dem eigenen Sein *zugleich* das des Andern, *gegenüber* und *mit dem* es eine Einheit ist; indem es bei sich ist, ist es auch beim Andern als Seienden und Mit-seienden. ... Das Ich-Verhältnis entfaltet und verwirklicht sich angemessen allein im Ich-Du-Verhältnis“ (178). Folgt aus diesem Zugang zum Sein, aus dieser ursprünglichsten Seinserfahrung, nicht aber, daß das Sein selbst „Relationalität“ ist und mithin bereits ursprünglich (!) sowohl Identität wie Differenz besagt? Das wird Verf. auch kaum bestreiten. Aber folgt daraus nicht ebenso, daß – mit den Worten von B. Weissmahr (Ontologie, Stuttgart 1985, 112f.) – „Identität und Differenz ... als gleichwertige, als aufeinander bezogene, ... als ineinander völlig entsprechende Seinsmomente aufzufassen“ sind? Demgegenüber scheint mir im Entwurf Beck's die *relatio* (zum andern qua andern!) und damit die Vielheit eine eher nach-geordnete Rolle zu spielen. So heißt es z. B.: Es „muss das Viele und Verschiedene in der unbegrenzten Fülle des Seins ... in einer solchen Form vorausenthalten sein, dass es dort keine reale Vielheit bildet“ (212). Entsprechend wird auch das Absolute zunächst als ‚das Sein selbst in Person‘ gekennzeichnet (216 u. ö.) und erst nachträglich dessen trinitarische Struktur aus dem Selbst(!)-vollzug der einen Gott-Person abgeleitet (vgl. 216f.). Ob man das aber noch als ‚Inter-Personalität‘ (216) kennzeichnen kann? Aber damit stoßen wir auf ein – auch in der heutigen Theologie – durch und durch umstrittenes Problem.

Diese nur kurze Vorstellung des Werkes und der gerade unternommene erste Schritt zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit ihm darf nicht verdecken, daß es sich hier um den gelungenen Entwurf einer Renaissance klassischer Metaphysik handelt: Er zieht gleichzeitig mit seiner Fülle von auf kürzestem Raum behandelten Themen (wozu auch ein geschichtlicher Durchblick durch die Etappen der Metaphysik zählt) in gewisser Weise die Summe eines Gelehrtenlebens, das sich vor allem metaphysischen Fragen gewidmet hat. Dabei kann und darf das Werk „holzschnittartig“ (und damit noch einmal mehr durchsichtig und „einfach“) sein, weil Verf. auf zahlreiche Werke verweisen kann (und in den Anmerkungen auch jeweils reichlich verweist), in denen die notwendigen Differenzierungen ausführlich behandelt sind. Als eine exzellente Einladung zum denken Nach- und Mitvollzug der klassischen Metaphysik kann diese Schrift nur nachdrücklich empfohlen werden.

G. GRESHAKE

GOLDING, JOSHUA L., *Rationality and Religious Theism* (Ashgate Philosophy of Religion Series). Aldershot: Ashgate 2003. VII/134 S., ISBN 0-7546-1567-7.

Die Frage, ob der Glaube an Gott vernünftig sei, zählt zu den wichtigsten und ältesten Themen der Religionsphilosophie. Sie wird meistens so verstanden, ob es vernünftig ist, bestimmte Propositionen, z. B. daß Gott existiert, für wahr zu halten. Golding (= G.) versteht den Titel seines Buches, das zurückgeht auf eine Dissertation unter der Leitung von Nicholas Rescher und einen Forschungsaufenthalt in Notre Dame, anders. Er unterscheidet zwischen ‚theistische Überzeugungen (*beliefs*) haben‘ und ‚ein religiöser Theist sein‘. Während ersteres primär eine kognitive Angelegenheit sei, bedeute ‚ein religiöser Theist sein‘ eine Lebensform, welche die kognitiven Haltungen einschließe, aber darüber hinausgehe. Ein zweiter Akzent besteht darin, daß es G. nicht um den religiösen Theisten im allgemeinen, sondern um eine spezifische Form des religiösen Theismus, nämlich das Judentum, geht. Die Frage des Buches lautet also: Ist es vernünftig, ein religiöser Jude zu sein? Der Gedankengang des Buches ist inspiriert von Pascals Wette. Aber im Unterschied zu Pascal entwickelt G. nicht eine pragmatische Rechtfertigung für den Glauben an Gott, sondern eine pragmatische Rechtfertigung dafür, ein religiöses Leben zu leben, d. h. eine gute Beziehung zu Gott zu suchen, auch im Angesicht des Zweifels, ob Gott existiert. Ein zweiter Unterscheid zu Pascals Wette liegt darin, daß das Argument nicht rein pragmatisch ist; vielmehr sei für ein religiöses Leben eine minimale Überzeugung, daß Gott existiert, erforderlich, und G. argumentiert, daß es hinreichende Gründe für diese minimale Überzeugung gibt.

Nach dem einleitenden Kap. 1 entwickelt Kap. 2 den Begriff des religiösen Theisten. Um ein religiöser Theist zu sein, muß eine Person das Ziel verfolgen, eine gute Beziehung zu Gott zu erlangen oder sie lebendig zu erhalten oder sie zu verbessern. Entscheidend ist, daß diese gute Beziehung zu Gott für sie den Vorrang vor allen anderen Gütern



hat. Eine gute Beziehung zu Gott setzt bestimmte Überzeugungen von Gott voraus, aber diese Überzeugungen brauchen nur in einem minimalen Grad vorhanden zu sein. Es muß „eine lebendige Möglichkeit“ (*a live possibility*) gegeben sein, daß Gott existiert. Sie ist gegeben, wenn die Person A erstens nicht vollkommen überzeugt ist, daß die Aussage p ‚Gott existiert‘ falsch ist, und wenn A wenigstens in bestimmten Umständen p berücksichtigt, wenn A entscheidet, wie zu handeln ist. Schließlich muß der religiöse Theist ein religiöses Leben führen, d.h. in einer Weise handeln, von der er glaubt, daß diese Handlungsweise seine Beziehungen zu Gott verbessert.

Kap. 3 beschreibt die Bedingungen, unter denen es vernünftigerweise vertretbar ist (*rationally defensible*), ein religiöser Theist zu sein. Was vernünftigerweise vertreten werden kann, ist nicht vernünftigerweise zwingend. Etwas kann mehr oder weniger vernünftigerweise vertretbar sein. Eine Position ist dann nicht vernünftigerweise vertretbar, wenn gezeigt wurde, daß ihr Gegenteil vernünftigerweise zwingend ist. Überzeugungen von Gott, eine gute Beziehung zu Gott und ein religiöses Leben sind vernünftigerweise vertretbar, wenn sie in sich kohärent (*internally coherent*) sind. Gott ist die höchste Person, d.h. ein absolut vollkommenes, vernünftiges, frei handelndes Wesen, das Ursache des Universums ist. Damit die Überzeugung von der Existenz Gottes eine lebendige Möglichkeit ist, muß es schwache Gründe (*small evidence*) für sie und darf es keine zwingenden Gründe gegen sie geben. Zu diesen schwachen Gründen zählt G. die verschiedenen religiösen Traditionen, die annehmen, daß Gott sich den Menschen offenbart hat. Viele Atheisten und Agnostiker würden zugeben, daß es solche schwachen Gründe gibt. Pragmatische Gründe sprechen dafür, daß ein religiöses Leben vor einem nichtreligiösen den Vorzug verdient.

In Kap. 3 geht es um die Vernünftigkeit des religiösen Theismus im allgemeinen. Aber diesen abstrakten Theismus oder Theisten gibt es nicht; es gibt religiöse Juden, Christen, Muslime usw. Als Beispiel für die Anwendung der Kriterien von Kap. 3 fragt Kap. 4 deshalb, ob es vernünftigerweise vertretbar ist, ein religiöser Jude zu sein. Anhand klassischer jüdischer Quellen werden das Gottesbild, die gute Beziehung zu Gott und das religiöse Leben inhaltlich gefüllt. Kann, so fragt G., die Vernünftigkeit des Christentums und des Islam oder nicht theistischer Religionen in derselben Weise verteidigt werden? G.s Reflexionen über den religiösen Pluralismus geben darauf eine positive Antwort. Eine andere Religion kann für andere Personen vernünftigerweise vertretbar sein. Das schließt die Frage nach dem Grad der Vernünftigkeit nicht aus; Kohärenz und Stärke der Gründe lassen Grade zu. Aber nehmen wir einmal an, das alles sei gleich. Wie sollte in gläubiger Jude sich in diesem Fall verhalten? Wenn er dem Bund mit Gott den höchsten Wert beimißt und der Überzeugung ist, daß die Thora der Weg zu dieser Gemeinschaft mit Gott ist, dann sollte er weiterhin auf dem Weg der Thora bleiben. G. unterscheidet: Eine Konzeption für kohärent zu halten ist etwas anderes als eine Konzeption zu haben. Die Tatsache, daß eine Person zugibt, daß eine andere Konzeption des letzten Ziels und höchsten Gutes kohärent ist, ändert nichts an der Tatsache, daß *ihre* Konzeption *ihre* ist.

In einer Zeit, wo der Fundamentalismus das Anliegen der Religion in Verruf bringt, ist dieses klar geschriebene Buch, das den Geist der Toleranz atmet, eine lohnende Lektüre.

F. RICKEN S. J.

DALFERTH, INGOLF U., *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XV/578 S., ISBN 3-16-148100-3.

Das umfangreiche und weit ausholende Werk will die eingefahrenen Bahnen religionsphilosophischer Diskurse verlassen und sich bewußt von gängigen Konzeptionen gegenwärtiger Religionsphilosophie unterscheiden. Es will nach der lebenspraktischen Relevanz religionsphilosophischen Denkens und nach dessen Beitrag zum verantwortlichen Umgang mit Problemen religiöser Lebensorientierung fragen. Dalferth (= D.) nennt sein Projekt deshalb „Orientierungsphilosophische Religionsphilosophie“ (1). Für ein so verstandenes religionsphilosophisches Denken sei der Bezug auf die konkrete Wirklichkeit von Religion konstitutiv, und deshalb könne eine Religionsphilosophie, die an der europäischen Situation nicht vorbeigehen will, auf die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben und Denken nicht verzichten. Der „philosophische Vogel-