

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-

flugblick auf die Weltreligionen“ sei „von ganz unbefriedigender Oberflächlichkeit“ (432). Das Buch orientiert sich an drei Leitfragen: (a) Was ist Religionsphilosophie, und welche Aufgaben hat sie? Teil I skizziert deshalb das Konzept einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie und grenzt es ab gegenüber Theologie und Religionswissenschaft. (b) Wie sollte Religionsphilosophie nicht betrieben werden, und welche Ziele sollte sie nicht verfolgen? Folglich setzt Teil II sich deshalb kritisch mit Versuchen auseinander, die Religionsphilosophie als Letztbegründung oder als Revision geschichtlicher Religion anhand rationalistischer Konstrukte zu verstehen. (c) Wie sollte Religionsphilosophie verfahren, wenn sie die Wirklichkeit religiöser Lebenspraxis und Lebensorientierung konstruktiv erhellen will? Darauf antwortet Teil III durch eine philosophische Hermeneutik des Zeichens Gott.

Was versteht D. unter einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie? Religionsphilosophie vollzieht sich „als diszipliniertes Nachdenken über philosophische Probleme, die sich Verwirrungen im Feld gelebter Religion verdanken“ (68). Sie fragt nach der Verständlichkeit, dem Sinn, der Geltung, der Vernünftigkeit, Verantwortbarkeit und Wahrheit der Überzeugungen, welche die religiöse Praxis prägen und durch sie geprägt werden. Religionen, so bestimmt D. deren Funktion, wollen es „Menschen ermöglichen, auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben“ (83). Während der Theologe den Glauben aus der Perspektive des Teilnehmers betrachtet und nach dessen interner Rationalität fragt, sieht der Religionsphilosoph ihn aus der Perspektive des Beobachters und vergleicht ihn kritisch mit anderen Weltanschauungen und sonstigem Wissen. Religionsphilosophie wird zur Lebensorientierung, wenn sie traditionelle Probleme der Metaphysik als Probleme lebensweltlicher Orientierung reformuliert. Die Frage von Leibniz ‚Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‘ bringt eine ins Grundsätzliche gesteigerte Orientierungsproblematik menschlichen Lebens zum Ausdruck. „Wenn nicht nur diese oder jene Situation fragwürdig ist, sondern alles Wirkliche auch nicht oder anders sein könnte, wenn die Welt, in der wir leben, und wir in dieser Welt überhaupt nicht sein müssen und alles ganz anders sein könnte als es ist, weil auch gar keine oder ganz andere Möglichkeiten wirklich sein könnten als diejenigen, die jetzt wirklich sind, woran soll man sich in der Gestaltung seines Lebens dann ausrichten?“ (149). Der Mensch, so die Antwort, kann sich seiner Kontingenz bewußt werden. Ohne Beziehung zur absoluten Wirklichkeit wäre er weder überhaupt noch in der Lage, das zu sein, was er je und je ist und was er sein sollte. „Die Rede vom Absoluten ist so, orientierungsphilosophisch reformuliert, Rede von absoluter Orientierung in der Welt. Absolut ist diejenige Orientierung von Menschen in der Welt, die sich am absolut Wirklichen ausrichtet“ (158). Das bedeutet jedoch nicht, daß orientierungsphilosophische Religionsphilosophie eine Form der Metaphysik ist, die sich von anderen Formen lediglich dadurch unterscheidet, daß sie die Orientierungsleistung des Absoluten hervorhebt. Denn daraus, daß zum Verständnis von Wirklichem und Möglichem immer ein anderes Wirkliches anzunehmen ist, „folgt nicht, dass es eine ganz bestimmte Wirklichkeit geben muss, ohne die nichts Wirkliches oder Mögliches wäre“ (164); das würde zusätzliche Argumente erfordern. Orientierungsphilosophische Religionsphilosophie deckt diese Wenn-dann-Zusammenhänge auf, aber es ist nicht ihre Aufgabe, nach einer Letztbegründung zu suchen, welche diese Kontingenz überwindet. Sie ist keine spekulative Theorie absoluter Wirklichkeit, sondern sie geht von je bestimmter religiöser Praxis aus und sucht die absolute Orientierung, indem sie deren Gottesverständnis entfaltet und im Vergleich mit anderen kritisch prüft.

Für religionsphilosophisches Denken ist der Bezug zur konkreten Religion konstitutiv, weil es ohne ihn die Verwirrungen nicht gäbe, die sie nachdenken läßt und nötigt zu urteilen. Religionsphilosophie gerät daher immer auf Abwege, wenn sie apologetisch oder revisionistisch wird. Das philosophische Denken der Neuzeit, so die These und Kritik von Teil II, habe sich immer wieder dazu verleiten lassen, anstatt der faktisch gelebten Religionen eine rationale Religion zu postulieren, statt der Gottesverständnisse geschichtlicher Religionen ein theistisches Gotteskonzept und statt des gelebten Glaubens an Gott eine subjektivitätstheoretische Gewißheit. Auf diesen Teil kann hier nicht weiter eingegangen werden. Hingewiesen sei nur auf die abschließende Kritik an dem von katholischen Fundamentaltheologen und neuprotestantischen Systematikern unter

Berufung auf Kant und Fichte vertretenen subjektivitätstheoretischen Ansatz, der behauptet, „den Herausforderungen der Moderne sei nur mit einer (nach katholischer Lesart) ‚erstphilosophischen‘ bzw. (nach protestantischer Lesart) transzendentalphilosophischen Letztbegründung des Glaubens in der transzendentalen Struktur von Subjektivität adäquat zu begegnen“ (343f.). „Es gibt“, so lautet die Kritik, „keine Lebensorientierung ohne Standpunkt, jeder Standpunkt unterscheidet sich vom anderen, und es gibt keinen Standpunkt, den alle einnehmen könnten oder müssten. Wir leben nicht im Stand absoluter Wahrheitserkenntnis, sondern mit relativen und revisionsbedürftigen Einsichten, auch im religiösen Leben [...] Nur im Handeln, nicht aber im Denken, gibt es letzte Gründe“ (430).

Die Versuche orientierungsphilosophischer Religionsphilosophie, Gott zu denken, unterscheiden sich von den in Teil II kritisierten Traditionen der Neuzeit dadurch, daß sie keine revisionistischen Ziele verfolgen, sondern hermeneutisch an die Rede über Gott in religiösen Lebensvollzügen anknüpfen. Teil III entfaltet deshalb exemplarische Leitlinien einer Hermeneutik von ‚Gott‘, wobei D. sich besonders auf christliche Gottesvorstellungen und auf christlich-theologische Interpretationen des Gottesgedankens bezieht. Christliche Gottesrede ist „Moment und Manifestation gemeinsamer und individueller Prozesse der Lebensorientierung an der ‚Gott‘ genannten Wirklichkeit“. Diese Wirklichkeit Gottes „ist das göttliche Wirken, das immer wieder überraschend Neues entstehen und neue Möglichkeiten wirklich werden läßt“ (433). Teil III gliedert sich in drei Kap. Es soll versucht werden, in (a) religionsphilosophischer, (b) sprachphänomenologischer und (c) negationstheologischer Perspektive zu klären, was es heißt, im Anschluß an christliches Reden und Denken Gott philosophisch zu denken. Jedes dieser Kap. bringt eine ausführliche Kritik des entsprechenden Ansatzes, die dann jeweils in einen eigenen Lösungsvorschlag mündet. Unter der Überschrift „A. Gott denken: Religionsphilosophische Aufgaben“ werden das ontologische Argument und die Frage, ob ‚Gott‘ Eigenname oder Begriff ist, diskutiert. Die im Anschluß an Schleiermacher (Glaubenslehre, § 3–5) entfaltete Lösung lautet, daß der Gottesgedanke eine indexikalisch-symbolische Funktion hat. Für Schleiermacher bezeichnet ‚Gott‘ das in unserem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres Daseins (‚Gott‘ als Indikator). Aber dieses schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein ist immer nur zusammen mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein gegeben (Symbolisierung); es ist also immer zu unterscheiden zwischen dem Gegenstand und der Darstellungsweise. Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist daher weder spekulativ noch apologetisch, sondern „hermeneutisch und kritisch: An jeder Gottesvorstellung und an jedem Gottesgedanken ist die Differenz zwischen indexikalischer Funktion [...] und den sich ändernden semantischen Bestimmunggehalten herauszuarbeiten, in denen sich die Symbolisierungsgeschichte eines Gottesgedankens aufgrund seines Gebrauchs in einer bestimmten religiösen Lebenspraxis ausprägt“ (476). Kap. B über sprachphänomenologische Konkretionen kritisiert die Entgegensetzung der Paradigmen Subjektivität (Schema: Subjekt-Objekt-Struktur) und Intersubjektivität (Schema: Subjekt-Subjekt-Relationen) als Übervereinfachungen. Diese Paradigmen müssen durch den Rückgriff auf die entsprechenden sprachlichen Phänomene, die Personalpronomina, konkretisiert werden. Gott, so die These, ist unter jeder der mit den verschiedenen Personalpronomina gegebenen Hinsichten anzusprechen: „als ICH, als DU, als ER, als SIE, als ES, als (exkludierendes) WIR, als IHR, als SIE“ (513). Daß zwischen Gott und Gottesgedanken strikt zu unterscheiden ist („C. Ganz anders: Negationstheologische Korrekturen“), habe gerade in letzter Zeit das philosophische Interesse in besonderem Ausmaß auf sich gezogen (die Anmerkung verweist an erster Stelle auf Derrida). Ergebnis der Kritik an der negativen Theologie ist, daß die Negation konkret verstanden und d. h. auf einen Diskurszusammenhang bezogen werden muß. ‚Gott ist ganz anders‘ heißt dann: ‚Was da über Gott gesagt wurde, kann so nicht stehen bleiben, sondern muß durch Folgendes korrigiert und ergänzt werden.‘ „Damit wird der Diskurs über Gott neu eröffnet und weitergeführt. Und eben das ist der produktive Sinn so verstandener negativer Theologie“ (542). „Jeder Satz über Gott verweist auf andere Sätze über Gott, ist also keine selbständige Aussage über Gott, sondern eine heuristische (metaphorische oder narrative) Orientierungsaussage derer, die ihr Leben an Gott orientieren“ (543).

Volle Zustimmung verdient D.s Respekt vor den konkreten Religionen, d. h., daß er keine revisionistische, sondern eine rekonstruierende Religionsphilosophie betreiben will. Die kritische Frage lautet, ob dieser Ansatz konsequent durchgehalten wird. Die im Titel des Buches ausgedrückte leitende Frage nach der Wirklichkeit des Möglichen ist nicht der Religion, sondern der Metaphysik entnommen; daran ändert auch die Tatsache, daß sie zur Orientierungsfrage umgedeutet wird, nichts. Die Metaphysik liefert die Frage, auf welche die Religion antwortet; in diesem Sinn hat die Religion eine Orientierungsfunktion. Aber erschöpft ihre Orientierungsfunktion sich in der Antwort auf die abstrakte metaphysische Frage von Leibniz, die sie ohne Zweifel gibt, oder bietet die Religion ein breiteres Spektrum von Antworten auf Fragen des Menschen, welche die Wissenschaft nicht beantworten kann? Das führt zum Verhältnis zwischen der indexikalischen Funktion des Terminus Gott und den „sich ändernden semantischen Bestimmungsgehalten“ (476). Wird man, wie es D.s Anliegen ist, der konkreten Religion gerecht, wenn man die Religion auf den Gottesbegriff und den Gottesbegriff auf eine indexikalische Funktion reduziert? Ist nicht auch das eine Form des Revisionismus? Das Symbolische einer Religion ist beständig neu zu interpretieren; daran kann kein Zweifel sein. Aber ist Interpretieren dasselbe wie Korrigieren und Ergänzen? Die Trinitätslehre ist nach D. ein Versuch, die „kritische Fundamentaldifferenz zwischen indexikalischer Funktion und symbolischer Fassung des Gottesgedankens [...] systematisch zu wahren“ (479f.). Aber gerade die Trinitätslehre zeigt die unauflösliche Verbindung zwischen indexikalischer Funktion und symbolischer Fassung (Joh 1; Joh 14, 9; Hebr 1, 1–3). Das führt zu der Frage, ob Religionsphilosophie, die sich an der jüdisch-christlichen Tradition orientiert, „Gott“ als Indexwort bestimmen und von einer „Fundamentaldifferenz“ zwischen indexikalischer Funktion und symbolischer Fassung ausgehen kann. Richtig daran ist, daß Religion ohne die Dimension der Transzendenz, auf welche das Indexwort hinweist, keine Religion mehr ist. Aber in der christlich-jüdischen Tradition erhält das Zeichen Gott seine Bedeutung durch Kennzeichnungen; die Bedeutung des Wortes erschließt sich, um mit Frege zu sprechen, nur durch dessen Sinn. Der symbolische Sinn ist also unverzichtbar; erst durch ihn ist die Bedeutung des Wortes gegeben. Der Terminus Gott kann also nicht aus dem Ganzen einer Religion isoliert werden; Religion kann nicht auf eine Antwort auf die metaphysische, wenn auch als Orientierungsfrage umgedeutete Leibniz-Frage reduziert werden. Der Terminus Gott ist in das Ganze der Religion verflochten; Theologie und Soteriologie bilden eine unauflösliche Einheit. Er kann nicht aus diesem Ganzen gelöst werden, ohne daß er seinen religiösen Sinn verliert und der Interpret eine Revision vornimmt. Freilich stehen wir dann vor dem bei Schleiermacher und bereits bei Kant aufgeworfenen Problem des Anthropomorphismus. Es kann nur durch eine Lehre von der Analogie (im Unterschied zur Metaphorik) gelöst werden.

F. RICKEN S. J.

CRAIG, WILLIAM LANE/SINNOTT-ARMSTRONG, WALTER, *God? A Debate between a Christian and an Atheist* (Point/Counterpoint Series). Oxford: University Press 2004. XII/156 S., ISBN 0-19-516599-3.

Das Buch will die Frage, ob Gott existiert, auf dem gegenwärtigen Stand von Wissenschaft und Philosophie diskutieren, ohne sich in technische Details zu verlieren, so daß die Argumente auch für einen weiteren Leserkreis verständlich sind. Die Beiträge gehen zurück auf zwei Diskussionen, deren lebendiger, untechnischer Stil in der Publikation beibehalten wird. Am 4. November 1999 trug Craig im Dartmouth College in Hanover, New Hampshire, seine Argumente für die Existenz Gottes vor, die Sinnott-Armstrong dann kritisierte. Das Rückspiel fand am 1. April 2000 in Wooddale Church in Eden Prairie, Minnesota, statt; Sinnott-Armstrong argumentierte gegen die Existenz Gottes und Craig antwortete ihm. Entsprechend ist das Buch aufgebaut: Im ersten Teil entwickelt Craig fünf Gründe für die Existenz Gottes; Sinnott-Armstrong trägt seine Einwände vor, auf die Craig dann antwortet. Der zweite Teil beginnt mit Sinnott-Armstrongs Gründen für die Annahme, daß Gott nicht existiert; sie werden von Craig kritisiert, und Sinnott-Armstrong antwortet auf Craigs Kritik. Hier können die Argumente nur genannt, aber es kann nicht auf das Für und Wider eingegangen werden.