

Verbesserung der Welt“ ansehen, was „moralisch skandalös“ genannt werden muss (76 f.). Auch wenn zuzugestehen ist, dass das Theodizee-Problem für den Theisten ein großes Problem ausmacht und bleibt, hat doch „[d]er Naturalist [...] nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung“ (79). Nach T. gehen somit weder der Naturalist noch der Theist hinsichtlich des Theodizee-Problems als Sieger vom Platz. Im Gegenteil herrsche zwischen beiden „ein Patt tiefer Ratlosigkeit“, die unabhängig von jeder möglichen „Metaphysik“ jeden Menschen „einfach als Menschen“ betreffen muss (ebd.).

Wägt man beide metaphysischen Positionen anhand ihrer Kernthesen gegeneinander ab, so kann zwar mit logischen Mitteln keine der beiden eindeutig bewiesen oder widerlegt werden. Dennoch haben sie nach T. nicht als unentscheidbar oder gar als sinnlos zu gelten, denn es bestehe die Möglichkeit „zukünftige[r] Evidenzen“ (85), welche die Waagschale zu Gunsten des einen oder anderen senken könnten. Spätestens am Ende aller Tage stellt sich definitiv heraus, ob der Naturalismus oder der Theismus wahr ist. Ist allerdings der Naturalismus wahr, wird dies niemals jemand wissen; denn er „kann nur um den Preis des großen Vergessens wahr sein“ (86 f.). Im strengen Sinne erfüllt also nur der Theismus die transzendentalen „Sinnbedingungen [...] wahre[r] Aussagen“ (87). Die damit verbundene Konsequenz zieht T. in aller Deutlichkeit, indem er gegen die Herabwürdigung philosophischer Theologie auf das „intellektuell[e] Niveau“ der Märchenrede (89) darauf insistiert, „dass es außerordentlich schwer, ja unmöglich wird, dass wir uns [im] Lichte [des Naturalismus] noch als vernünftige Personen verstehen können“ (87 f.). Mehr noch erscheint T. „die existenzielle Lage des Menschen in der Welt“ aus der naturalistischen Perspektive „nur noch absurd wie ein bitterböser Witz“ (88).

Obwohl der Autor die Möglichkeit in Betracht zieht, dass die Grundidee des theistischen Idealismus „am Ende trotz allem falsch sein“ kann, drückt sie für wahr, ohne sich „auf heilige Texte oder andere Quellen“ zu berufen, „die die Religionen mit der Autorität von Selbstoffenbarungen Gottes ausstatten“ (84), auf genuin philosophische Weise „einen wunderschönen und ungemein trostreichen Gedanken aus“ (90). Man möchte beinahe mit den Worten von Pascals berühmt berüchtigter „Wette“ schließen: „Prüfen wir also, nehmen wir an: Gott ist oder er ist nicht. [...] Worauf wollen sie setzen? Aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes tun, aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes abtun. [...] Wenn sie gewinnen, gewinnen sie alles, wenn sie verlieren, verlieren sie nichts. Setzen sie also, ohne zu zögern, darauf, dass er ist.“ Doch ist T. mit diesem Vergleich, sofern er unkommentiert bleibt, wohl einigen Vorurteilen ausgesetzt, die seinem zutiefst redlichen, durchweg der philosophischen Rationalität verpflichteten Ausführungen nur unangemessen sind. Weder Fideismus noch Dogmatismus können seinem Unternehmen zur Last gelegt werden. Auch geht es ihm nicht um spitzfindige Gottesbeweise. Sein Anliegen ist es, die Möglichkeit einer philosophischen Gottesrede aufzuzeigen und gegenüber dem naturalistischen Mainstream stark zu machen. Trotz des gedrängten Rahmens gelingt es ihm, die dafür wesentlichsten Punkte nicht nur zu nennen, sondern auch in einen begründeten Zusammenhang zu stellen. Freilich bleiben noch einige Fragen offen. Werden diese jedoch in einem unbefangenen vernünftigen Dialog gestellt, gelangt das Ansinnen des Autors bereits zu seinem Erfolg. D. STAMMER

RENUSCH, ANITA, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen*. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt (Alber Thesen; 59). Freiburg i. Br.: Alber 2014. 335 S., ISBN 978-3-495-48685-6.

Die „Kernfrage“ dieser von Thomas M. Schmidt und Oliver J. Wiertz betreuten Frankfurter Dissertation lautet: „Kann eine Person rationalerweise an ihren religiösen Überzeugungen festhalten, auch wenn sie sich des Problems religiöser Vielfalt bewusst ist?“ (15). Die in der heutigen Diskussion vertretenen Positionen tragen die Namen Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. Exklusivisten bevorzugen ihre eigene Religion, Pluralisten halten alle Religionen für gleichermaßen gültig, und Inklusivisten bewegen sich zwischen diesen beiden Positionen. Es geht, näher betrachtet, um folgende Fragen: 1. Wie lässt die Vielfalt der Religionen sich erklären? 2. Wie kann eine Person angesichts dieser Vielfalt vernünftigerweise an ihren eigenen spezifischen religiösen Überzeugen

festhalten? 3. Was lässt sich angesichts dieser Vielfalt zu der Frage sagen, wer das Heil erlangt? Die dritte Frage ist vor allem eine theologische Frage. Bei der Diskussion ist zu unterscheiden zwischen der doktrinalen und der soteriologischen Ebene. So behauptet der doktrinale Exklusivismus, nur die eigene Religion sei wahr, und der soteriologische Exklusivismus, nur die Angehörigen der eigenen Religion könnten erlöst werden. Die zweite und die dritte Frage sind jedoch miteinander verknüpft; es geht darum, wer dank seiner richtigen Überzeugungen erlöst wird und wer nicht. Der Schwerpunkt des Buches liegt auf dem doktrinalen Exklusivismus; Rensch (= R.) übernimmt Plantingas Begriff: „the exclusivists holds that the tenets or some of the tenets of one religion – Christianity, let’s say – are in fact true; he adds, naturally enough, that any propositions, including other religious beliefs, that are incompatible with those tenets are false.“ (88). Sie unterscheidet zwischen einem allgemeinen und einem religiösen Exklusivismus. „Zu behaupten, dass der allgemeine Exklusivismus rational ist, ist trivial. Jeder, der eine bestimmte Aussage p für wahr hält, schließt damit aus, dass Aussagen, die p widersprechen, wahr sind. [...] Ganz und gar nicht trivial ist hingegen die Frage, ob religiöser Exklusivismus rational ist, ob es also rational ist, die Kernaussagen der eigenen Religion insgesamt für wahr und inkompatible Propositionen für falsch zu halten.“ (91)

Den soteriologischen Exklusivismus (Kap. 5) lehnt R. ab; exemplarisch kritisiert sie den Versuch von William Lane Craig, Gottes Güte damit zu vereinbaren, dass nur die Mitglieder der eigenen Religion erlöst werden. Doktrinaler Exklusivismus und Heilsuniversalismus sind miteinander vereinbar. R. verweist auf die Lösung von Gavin D’Costa: Für alle gerechten Menschen gibt es spätestens nach dem Tod Gelegenheit, sich zum Christentum zu bekennen, nämlich dann, wenn sie Christus im Limbus (nicht „Limbo“) begegnen. Kap. 6 über den Inklusivismus trägt die bezeichnende Überschrift „Bemerkungen zu einem vermeintlichen Alternativentwurf“. „Vertreter des Inklusivismus stellen diesen häufig als die bessere oder fortschrittlichere Alternative zum Exklusivismus dar.“ Er wird „häufig als viel offener für andere Religionen präsentiert und als eine Position, welche viel eher Gutes und Wissenswertes in anderen Religionen anerkennt als der religiöse Exklusivismus“. Dagegen stellt R. die These: „Im Hinblick auf die Frage nach der Rechtfertigung partikulärer religiöser Überzeugungen stellt der Inklusivismus [...] keine Alternative zum doktrinalen Exklusivismus dar.“ Als bekanntester Vertreter des Inklusivismus gilt Karl Rahner, „dessen Position in ihrem Kern“ im Vatikanum II „als offizielle Position der römisch-katholischen Kirche übernommen wurde“ (113). Die anderen Religionen haben nach Rahner insofern eine Berechtigung, als sie „einige Elemente der christlichen Botschaft vorhersehen, auch wenn sie diese Berechtigung bei der Begegnung ihrer Anhänger mit dem Christentum verlieren. Anders gesagt: Die nicht-christlichen Religionen haben provisorischen Charakter, nur das Christentum verfügt über ein dauerndes Bleiberecht.“ Daraus folgert R.: „Der bekannteste Inklusivist des zwanzigsten Jahrhunderts, Karl Rahner, war damit doktrinaler Exklusivist“ (116 f.). – Viele Menschen glauben, dass es einen gemeinsamen Kern der Religionen gibt und „dass spirituelles Fortkommen in verschiedenen Religionen gleichermaßen möglich sei“. Diese „pluralistische Hypothese“ (Kap. 7) wurde vor allem von John Hick ausgearbeitet. „Aus Hicks Sicht bieten alle großen Weltreligionen gleichermaßen gültige wie effektive Heilswege an. Keine der religiösen Traditionen ist den anderen in spiritueller, moralischer oder epistemischer Hinsicht überlegen.“ (130) Hicks Theorie, so ein zentraler Punkt der Kritik, sei keineswegs lediglich eine Metatheorie zur Erklärung der religiösen Vielfalt, sondern sie setze sich „mit ihren Annahmen in direkte Konkurrenz zu den Inhalten bestehender Religionen“ (131). Als „Kernproblem“ bleibe die Frage, ob Hick angesichts religiöser Vielfalt festhalten könne an seinen Annahmen über „das Wirkliche an sich“ (163). Die Religionsphilosophie des Neuplatonismus gebraucht das Bild eines Kreises, dessen Radien von verschiedenen Punkten der Peripherie aus zum gemeinsamen Mittelpunkt führen. Kann dieses Bild auch zur Interpretation von Hicks Religionsphilosophie gebraucht werden? Es wird der Tatsache gerecht, dass es kontingente Umstände sind, die bestimmen, in welcher Religion wir aufwachsen; es verheißt, dass wir zur Mitte kommen, wenn wir diesen Weg konsequent zu Ende gehen; es fordert in diesem Sinne den doktrinalen Exklusivismus und schließt den soteriologischen Exklusivismus aus. Hicks Rede vom Wirklichen an sich kann als phänomenologische These verstanden werden; sie ist

eine Beschreibung des Gemeinsamen, dass die Religionen trotz aller Vielfalt verbindet; des einen Zentrums, das sie trotz aller Verschiedenheit suchen.

Kann eine Person, die sich des Problems religiöser Vielfalt bewusst ist, rationalerweise an ihren religiösen Überzeugungen festhalten? Von den drei zur Diskussion stehenden Theorien wurde der Pluralismus abgelehnt; die Antwort des Inklusivismus läuft auf die des Exklusivismus hinaus, dem sich R. jetzt zuwendet. Die Person befindet sich in einem Überzeugungskonflikt (Kap. 8); ihrer eigenen religiösen Überzeugung stehen die religiösen Überzeugungen anderer Menschen entgegen. R. bestimmt den Typ dieses Überzeugungskonflikts; es handelt sich um einen „Dissens“. In einem Dissens mit einer anderen Person befinden wir uns immer dann, wenn wir die andere Person im Hinblick auf eine strittige Frage als „epistemisch gleichrangig betrachten, was bedeutet, dass sie mit den relevanten Argumenten und Informationen gleichermaßen vertraut ist wie wir“ und dass sie, „was ihre kognitiven Fähigkeiten anbelangt, in gleicher Weise kompetent ist, mit dieser Frage umzugehen wie wir selbst“ (168). Kann eine Person in dieser Situation an ihrer eigenen Überzeugung festhalten und zugleich annehmen, dass auch die Gegenseite rational ist, „obwohl diese an einer widersprechenden Überzeugung festhält“ (202)? R. geht zunächst auf Versuche ein, die epistemische Gleichrangigkeit des Gegners dadurch zu bestreiten, dass man die eigene Überlegenheit demonstriert und so die eigene Überzeugung rechtfertigt. So will Richard Swinburne (Kap. 9) zeigen, dass für den christlichen Glauben insgesamt bessere Gründe sprechen als für jede andere Religion; Alvin Plantinga (Kap. 10) argumentiert, „dass Christen allen Nicht-Christen in einem gewissen Sinn kognitiv überlegen sind“. Swinburne und Plantinga, so R.s Kritik, „setzen die These von der *Eindeutigkeit* der Gründe voraus; das heißt, sie glauben, dass stets nur eine von zwei konkurrierenden Überzeugungen (oder eines von zwei Überzeugungssystemen) maximal gerechtfertigt sein kann“ (207). Das ist problematisch, denn was als Grund gilt und in welcher Richtung die Gründe deuten, beruht auf Hintergrundannahmen und Erfahrungen. Auch deren Rationalität ließe sich hinterfragen, aber das hat „Grenzen praktischer und epistemischer Natur“ (206). R. hält deshalb die Theorie von William P. Alston (Kap. 11), der von der Mehrdeutigkeit ausgehend argumentiert, für überzeugender. Alston vergleicht die Praxis der religiösen Überzeugungsbildung auf Grund religiöser Erfahrung mit der Praxis der Überzeugungsbildung auf Grund von Sinneswahrnehmungen. Für keine der beiden Praxen lässt sich in nicht-zirkulärer Weise demonstrieren, dass es sich um eine zuverlässige Praxis handelt. Das hält uns jedoch im Fall der Sinneswahrnehmung nicht davon ab, uns der Praxis weiterhin zu bedienen und sie für verlässlich zu halten. „Alston fragt nun: Warum sollten wir also die Praxis religiöser Überzeugungsbildung aufgeben, bloß weil deren Zuverlässigkeit nicht erwiesen werden kann, wenn wir das auch im Blick auf die Praxis der Sinneswahrnehmung nicht tun? Ein Grund könnte natürlich das Problem religiöser Vielfalt sein.“ (288) Er antwortet: Die Vielfalt ist kein Grund, die eigene Praxis für unzuverlässig zu halten; es kann epistemisch rational sein, die jeweilige Praxis für verlässlich zu halten. Viele Überzeugungen, so der abschließende „Vorschlag“ (Kap. 12), werden „unter Einbeziehung von Hintergrundannahmen beurteilt“ (318). Religiöse Menschen „dürfen Exklusivisten hinsichtlich der Wahrheit ihrer religiösen Überzeugung sein. [...] Angesichts der Schwierigkeit, die Gesamtheit der Gründe zu deuten, ja sich überhaupt auf sie zu einigen, können und müssen religiöse Menschen dem jeweils anderen aber auch zugestehen, dass er oder sie in der gleichen Weise rational glaubt wie sie selbst.“ (321)

F. RICKEN SJ

SCHECHTMAN, MARYA, *Staying Alive*. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford: Oxford University Press 2014. 214 S., ISBN 978-0-19-968487-8.

Die in Chicago, Illinois, lehrende Philosophin Marya Schechtman (= Sch.) ist seit ihrem 1996 erschienenen Werk *The Constitution of Selves* bekannt als eine der profiliertesten Vertreterinnen einer vergleichsweise neuen Denkströmung in der analytischen Debatte um die Philosophie personaler Identität: der sogenannten Narrationstheorie personaler Identität. Vertreter dieser Theorie behaupten, dass Philosophen bis dato an der falschen Stelle nach den Kriterien personaler Identität gesucht hätten – diese hinge nicht an unserem Körper, unserer Erinnerung oder anderen Kriterien allein, sondern sei vielmehr