

(24 u. ö.), so daß sein vorliegendes Werk eher für Gläubige als für Nicht-Glaubende geschrieben sei (25).

Das Interesse des Rez. ging primär auf Teil 2 (über das Wesen Gottes in der traditionellen und „modernen“ Philosophie). In Teil 1 fällt jedoch die Entscheidung: Aufweis des Daseins Gottes. Der Verf. geht den Weg der transzendentalen Methode: Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott ist, durch den „intellektuellen Dynamismus“. Zunächst beschäftigt sich D. allerdings ausführlich mit der „via prima“ des hl. Thomas, der er trotz mancher Bedenken doch ihrerseits Existenzberechtigung zuspricht. Das transzendente Argument ist für ihn aber das entscheidende, gerade auch weil das moderne. Es sei „very simple“ und könne „very briefly“ dargestellt werden (55), im Anschluß an Maréchal, Rahner, Lonergan, Coreth; doch auch Blondel spielt eine Rolle. Der heikelste Punkt ist der Übergang von der einmal zugestandenen logischen Möglichkeit des unendlichen Woraufhin zu Realmöglichkeit. Und warum muß das Woraufhin des intellektuellen Dynamismus überhaupt möglich sein? Der Verf. antwortet: weil sonst im Innersten des menschlichen Denkens das Absurde installiert wäre (62), im Geist selbst das Unmögliche, der Widerspruch (90). H. O g i e r m a n n S. J.

Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz* (Philos. Abhandlungen 49). Frankfurt/M: Klostermann 1980. 327 S.

Ein Denken, das nur die Vielheit und Verschiedenheit von Phänomenen oder nur Veränderungen ohne jede Kontinuität, kurz: nur die Differenzen in den Blick faßte, gäbe sich eben damit selbst auf. Ebenso erginge es einer dazu konträren Gleichmachelei, die all das, was ist, sowie auch alle Inhalte und Vorgänge im menschlichen Erkennen und Wertstreben, sei es aus Gleichgültigkeit oder aus Prinzip, ohne die nötigen Unterscheidungen „in einen Topf würfe“. Nur im Horizont der Unterscheidung und des Bezuges von „Identität und Differenz“ sind namentlich das ontologisch-metaphysische oder religiöse Denken sowie philosophische oder auf Offenbarung und Glauben beruhende erkenntnistheoretische Reflexion mitsamt der existential-ethischen oder -theologischen menschlichen Selbstbesinnung überhaupt möglich.

Die geballte Kraft und der besondere Reiz des neuen Werkes von Beierwaltes liegt darin, daß er nach der Vorklärung der spekulativen Zusammenhänge und der einschlägigen Begriffsgeschichte in seinen großen Untersuchungen „Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik“ (1965) sowie „Platonismus und Idealismus“ (1972; beide Werke sind in denselben Philos. Abhandl. erschienen) sich nun mit derselben Umsicht und Akribie auf die dialektische Problemfaltung von „Identität und Differenz“ angesichts von neun besonders markanten Systemversuchen von Platon bis Hegel und anschließend, im Gegenzug dazu, auf die Kritik jeder Identität in der (Gegen-)Dialektik Th. W. Adornos konzentriert. Die im ganzen problemgeschichtliche Untersuchung beginnt mit dem Aufweis der Ansätze zu einer metaphysischen Identitätsbegründung bei Platon (9–23): Die platonischen Ideen sind Formen von „Einheit in der Vielheit oder das zeitfreie Identische des in der Zeit erscheinenden Differenten“ (9); die platonische Dialektik zielt darauf, „das Allgemeine als den *Grund*“ zu erkennen, auf den „das erscheinende Viele“ „zurückgeführt werden könne“ (11). Unter Absetzung von Parmenides löst Platon im Dialog Sophistes auch „die bewegungslose Identität des Seins mit sich selbst auf“, um das „Sein in sich dialektisch zu machen“ (17); und dies mit der Begründung, daß das am wahren Sein der Ideen Teilhabende auch „Nicht-Sein“ (als den Grund von Andersheit) impliziere (19).

Der massive Grundstock der folgenden Kapitel (24–268) gilt der Ausformung und Fortentwicklung sowie den je eigenen Resultaten, mit denen „die Dialektik von ταυτότης und ἕτερότης, Identität und Differenz, das philosophische und theologische Denken (vom Neuplatonismus) bis zum Deutschen Idealismus hin nachhaltig bewegte“ (24). Unter der Überschrift „Identität in der Differenz“ wird zunächst bei Plotin, Proklos und dem Ps.-Areopagiten Dionysios (25–56) sowohl die absolute Transzendenz (oder Differenz) des „(Ur-)Einen“ über allem „Anderen“ wie die Funktion der Differenz innerhalb der Stufenordnung im Kosmos ebenso zuverlässig wie übersichtlich profiliert. Schon hier bringt B. auch eindeutig „die Umstrukturierung des prokloschen Einen in den christlichen Gottesbegriff durch Ps.-Dionysios“ in den Blick. Während nämlich „das proklosche Eine weder selbst noch anders sein und heißen kann . . .“, ist der christliche Gott von seinem Begriff her notwendig nicht relationslos in sich: Er ist Trinität,



Denken seiner selbst, ideehafter Vorentwurf der Welt; so ist er auch . . . selbig und verschieden in einem“ (48). – In die Anfänge dieser „christlichen Transformation des Bezuges von Identität und Differenz“ leuchtet noch unmittelbar die Untersuchung der „neuplatonischen Voraussetzungen der Trinitätsspekulation“ des Marius Victorinus (57–74) hinein. Dieser fand nämlich schon in einem Parmenides-Kommentar, der wahrscheinlich Porphyrios zuzuschreiben ist, den aristotelischen Grundgedanken der „reinen Wirklichkeit oder Tätigkeit“ mit dem neuplatonischen „Begriff des göttlichen Einen zu einer neuen Gotteskonzeption verbunden“, an die er anknüpfen konnte, um „Gott nicht als relationslos . . . , sondern als denkende trinitarische Relation“ zu verstehen (61). – Den bedeutendsten Beitrag Augustins zur „Synthesis von Philosophie und Theologie“ oder zu einer solchen „philosophischen Theologie“ (77) sieht B. vor allem in der Explikation des Grundgedankens, daß Gott als der „absolute Anfang“ in seinem zeitfreien, ewigen „Sprechen“ „durch sein Wort“ aus der Fülle dessen, „was er in sich als Sein, Einheit und Identität (urbildlich) ist“, seine Schöpfung „im Auseinander und Nacheinander, in der Differenz von Raum und Zeit“ abbildlich ins Sein „ruft“ (81–96). – Nach Augustinus und dem öfter mitberücksichtigten Eriugena überspringt B. wohl nicht von ungefähr all das, was die *Scholastik*, die Analogie des Seins und seiner transzendentalen Attribute betonend und so die Dialektik entschärfend, über das Verhältnis der Schöpfung zu Gott ausführte. Bei Meister Eckhart eruiert er dann aber eingehend den Sinn seiner zugespitzten Aussagen, wie der, daß Gott sich von seiner Schöpfung nicht durch „Andersheit“, wohl aber eminent „durch seine Un-Unterschiedenheit unterscheidet“: *sua indistinctioe distinguitur, distinctissimus ab omnibus* (96–104). Im Zentrum des ganzen Buches steht und dessen Höhepunkt bildet (hier bei B. erstmals): *Nicolaus Cusanus*. Der Grundstruktur seines Denkens sind die beiden gewichtigen Beiträge „Identität und Differenz“ (105–143) und „*Visio absoluta* oder absolute Reflexion“ (144–175) gewidmet. Aus der Fülle der unter diesen Leitworten konzentrierten Perspektiven sei nur dies Hauptergebnis rekapituliert: In der Schrift „*De visione Dei*“ (Vom Schauen Gottes: im Sinne eines *Genetivus obi.* und zugleich *subi.*) sowie in den (freilich eher äniigmatischen als rational-begrifflichen) Bezeichnungen Gottes als „*Idem absolutum*“, „*Non aliud*“ und „*Posses*“ (Können-Ist) und zumal als „*intellectus*“ oder „*conceptus*“ (127) hat das Grundverständnis Gottes als des „sein Sein denkenden“ absoluten „Geistes“ am Übergang zur Neuzeit seine „höchste . . . Ausprägung“ gefunden (145). – An das grundlegende Denkschema dieser „neuplatonischen Tradition“ findet B. in dem Kapitel „Identität ohne Differenz?“ (176–205) auch den stark aus Cusanus schöpfenden Giordano Bruno und über diesen auch noch Fr. W. Schelling (204–240) gebunden. Von beiden wird freilich die Identität weithin so einseitig akzentuiert, daß bei Bruno die Differenz zwischen dem unendlichen Universum und Gott verschwimmt und in Schellings Identitätsphilosophie alle Gegensätze in der „absoluten Einheit“ als „absoluter Indifferenz“ aufzugehen scheinen. Aus der Sicht der neuplatonisch-cusanischen Denktradition und Terminologie klärt B. jedoch, daß Bruno zwar manche notwendigen Unterscheidungen „antiaristotelisch verdeckt“ (176) und daß Schelling vor allem durch die „Bestimmung des Absoluten als der Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit irritiert“ (213), daß aber bei beiden u. a. die eindeutige Betonung der Proportionslosigkeit zwischen dem Endlichen und Unendlichen (199, 224) die Transzendenz des Absoluten über allen (innerkosmischen) Gegensätzen voraussetzt und impliziert. – Analog kommt B. auch noch bei der systemvergleichenden Untersuchung der Dialektik Hegels (241–268) zu dem Ergebnis: Der Sache nach . . . verbindet sich im Horizont der Frage nach dem Bezug von Identität und Differenz die Hegelsche Trinitätsspekulation mit dem neuplatonischen Gedanken des Hervorgangs und der Rückkehr als konstitutiver Bewegung sowohl der Wirklichkeit insgesamt als auch des Geistes in besonderem Sinne, nicht minder mit dem trinitarischen Selbstaufschluß des göttlichen Prinzips im Kontext einer philosophischen Theologie. Für das Verständnis des göttlichen Geistes als „absoluter Reflexion“ gibt es „keinen überzeugenderen Analogiepunkt als etwa die Trinitätskonzeption des Cusanus oder Meister Eckharts oder des Marius Victorinus“ (268). Bei dieser Auslegung hat die Vertrautheit von B. mit der Grundstruktur der *neuplatonischen* Konzeption vom Gott-Welt-Verhältnis seinen Blick auch für das Verständnis von deren *Wirkungsgeschichte* geschärft. Die gnostische Überschätzung dessen, was die menschliche Vernunft autonom vermag, bei Bruno (227), Schelling (235 f.) und Hegel (248 f.), vollzieht B. selbst freilich nicht mit. Sein Herz (im Sinne des Pascalschen „*Le coeur . . .*“) schlägt nunmehr stärker für den geläu-



terten und vertieften Neuplatonismus in der christlichen Zusammenschau der Wirklichkeit von Gott, Mensch und Welt bei dem Philosophen und Theologen Nikolaus von Kues.

Den aktuellen Bezug des von ihm untersuchten Kernstücks philosophischer Problemgeschichte spricht B. vor allem unter diesem Konträraspekt an: Der Realgültigkeit des gesamten Identitätsdenkens hat Adorno aufs entschiedenste widersprochen. Das Prinzip oder vielmehr Motto seiner ganzen, vor allem anti-hegelianischen Dialektik ist nämlich das „Nicht-Identische“ als die Negierung einer von ihm pejorativ verstandenen Identität, die er aus der Sicht soziologischer Emanzipationsbestrebungen als Grundübel mit dem „radikal Bösen“ (280) in totalitären Gesellschafts-Systemen assoziiert (269–275). Nur von der Negierung dieser Identität verspricht sich Adorno noch „Erlösung und Licht“ im Sinne von „Selbstbefreiung“ für die Menschheit (276). Des „Ideologischen“ in derlei Deklarationen ist sich B. wohl bewußt (278 f.). Dem dynamisch-fließenden und bis ins Utopische steigerungsfähigen „Ausdruck des Nicht-Identischen“ (305) im Individuellen und zumal in der musikalischen Kreativität geht B. jedoch im kunstphilosophischen Schrifttum Adornos um so sorgfältiger (282–313) nach.

Mit dem Buchtitel „Identität und Differenz“ knüpft B. direkt an den Versuch M. Heideggers an, „das *Sein* anzudenken“. Durch Heidegger weiß er sich auch in den „Spielraum der Überlieferung“ zwischen Platon und Hegel verwiesen (4). Den Vorwurf, daß die abendländische Metaphysik über dem „Sein des Seienden“ das „Sein selbst“ vergessen habe (131–133), repliziert B. jedoch nachdrücklich damit, daß Heidegger bei dieser pauschalen Behauptung die Betonung der „ontologischen Differenz“ im Neuplatonismus bewußt oder unbewußt „ausblende“ (5, 133 ff.). Vor allem urgiert er: „Das *platonische* Eine . . . – also das ‚Nicht des Seienden‘ – ist ebenso wie das *cusanische* non aliud oder die Coincidenz als Grundzug des esse absolutum *vor* jeder Differenz von nur Seiendem, Sein und Nicht-Sein“ (136; vgl. 152 ff.). R. H a u b s t

Swinburne, Richard, *The Existence of God*. Oxford: Clarendon 1979. 296 S.

Dem vorliegenden Werk geht ein früheres des Verf.s mit dem Titel „The Coherence of Theism“ (1977) voraus, will jedoch ohne dessen Kenntnis voll verständlich bleiben; immerhin ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß die innere Kohärenz des Theismus als gesichert gilt (eine Zusammenfassung 90–106). Was die Methode betrifft, so müßte man eigentlich noch ein weiteres Buch des Verf.s kennen: „An Introduction to Confirmation Theory“ (1973). Es wird mit einem Wahrscheinlichkeitskalkül gearbeitet, der, insoweit er in der Gottesfrage dem Autor zufolge relevant wird, m. E. auch in seiner Formalisierung keine großen Schwierigkeiten bietet; die Theorie der „Bestätigung“ (von induktiven Schlußfolgerungen und somit Wahrscheinlichkeiten) steht im Zentrum. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das „Theorem von Bayes“ (64 – ein ansonsten unbekannter Name, und es fehlt ein Literaturverzeichnis, dem man eventuell eine Information entnehmen könnte). Die umgangssprachlichen Umschreibungen sind glücklicherweise so sorgfältig, daß der Eindruck entsteht, die logistische Notation sei eigentlich entbehrlich. Schon aus den bisherigen Bemerkungen ist zu ersehen, worauf es S. ankommt: Er möchte die *Wahrscheinlichkeit*, die höhere Wahrscheinlichkeit der theistischen Deutung der Welt gegenüber aller anderen plausibel machen; von vornherein geht es nur um wahrscheinliche, nicht unbezweifelbare (indubitables) Folgerungen (2). Es seien induktive Argumente möglich, indem Kriterien, die in den Natur- und Geisteswissenschaften Sinn haben (nirgendwo kommt man dabei über Wahrscheinlichkeiten hinaus), auf das Gebiet der Gottesfrage extrapoliert werden (279). Das Hauptgewicht der Argumentation aus der höheren Wahrscheinlichkeit einer Erklärung von Phänomenen liegt in ihrer „Einfachheit“ (passim); nun aber ist, so der Verf., gegenüber aller „wissenschaftlichen“ Erklärung der einschlägigen Phänomene die „personale“ Erklärung (durch intentionale Handlungen) die einfachste und darum wahrscheinlichste. Daß der Theismus die einfachste Theorie sein soll, wird überraschen; die diesbezüglichen, oft sehr ausführlichen Gedankengänge sind auf jeden Fall interessant. Nach mehreren methodologischen Kapiteln (über das Wesen von Erklärung und die Unterscheidungen zwischen wissenschaftlicher und personaler Erklärung und deren qualitativen Stufen bis hin zu vollständiger, letzter und absoluter Erklärung) finden Darstellung und Würdigung die Argumente aus der Gesetzmäßigkeit und Teleologie im Kosmos,