

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,

aus dem (Auftreten von) Bewußtsein, aus dem Phänomen des Gewissens, aus der „Vorsehung“ in der Welt, aus Fakten der Religionsgeschichte und aus Wunderberichten, schließlich aus der religiösen Erfahrung. Es werden alle Instanzen berührt, die aus der Geschichte der Gottesbeweise vertraut sind, auch die eine oder andere spekulative, wie z. B. die Frage nach der „series actu infinita“ bei Thomas und Duns Scotus (87 ff.). Spezifisch metaphysische Prinzipien kommen in der Argumentation ohnehin nicht vor, auch kein Kausalitätsprinzip. Aber daß die Welt als Ganze ein „factum brutum“ sein könnte, also ohne alle Erklärung und Begründung, wird zurückgewiesen. Das sei keine wahrscheinliche Alternative, denn „we expect all things to have explanations“ (287). Jedenfalls ist es wahrscheinlicher, daß eine kraft Gesetzmäßigkeit geordnete und in vielem zielbestimmte Welt einen intentional handelnden, also personalen Ursprung voraussetze als nicht (131 f., 147 f.). Das Argument aus dem Wissensphänomen aber schlage nicht durch (179). Historische Fakten, wie vor allem Erscheinung und Wirken Jesu, könnten zu Gott führen, bedürften allerdings fachlicher Spezialkenntnisse für die Begründung ihrer Glaubwürdigkeit, und solche will der Verf. im vorliegenden Kontext nicht heranziehen (227). Von möglicher religiöser Erfahrung spricht S. mit hohem Ernst; man dürfe der Erfahrung „of so many men“ trauen (291). Das Problem des Übels und des Bösen in der Welt bedeutet für ihn den (psychologisch) stärksten Einwand gegen den Theismus; am quälendsten sei die Frage nach dem *Ausmaß* des Leidens (218 f.). Eine befriedigende Antwort weiß auch er nicht. Doch dieses Faktum stelle kein Argument gegen Gott dar, denn in derartigen quantitativen Bestimmungen hätten wir kein sicheres Urteil (220 – auch keines von höherer Wahrscheinlichkeit?).

Wer eher von der traditionellen Philosophie herkommt (jedenfalls von einer die Metaphysik nicht a priori ausklammernden), wird Mühe haben, sich in den Stil dieses Philosophierens hineinzulesen. Er wird an manchen Stellen Fragen über Fragen anmelden, z. B. die doch ziemlich verständnislose Zurückweisung des Ansatzes bei der „Veränderung“ (motus, mutatio) mit Verwunderung quittieren (118 Anm. 2), ebenso u. a. die Behandlung des Kontingenzbegriffs (76 f., 128 f.) oder auch des Sinnes von „Ewigkeit“ (8). Warum hat der Verf. sich bei „metaphysischen“ Denken keine Information geholt? Aber an moderner Literatur verzeichnet er ohnehin nur Werke aus dem anglo-amerikanischen Raum. Es läßt sich andererseits vermuten, daß ein Versuch, mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitstheorie u. ä. an die Gottesfrage heranzuführen, besonders bei Lesern mit naturwissenschaftlich imprägnierter Mentalität auf Sympathie stoßen könnte. Denen wird es aber vielleicht auffallen, daß der *sprachanalytischen* Wende keine Aufmerksamkeit geschenkt wird.

H. Ogiermann S. J.

Gilson, Étienne, *L'Athéisme difficile* (Problèmes et Controverses). Paris: Vrin 1979. 96 S.

Henri Gouhier berichtet in seiner Vorrede über die Text- und Publikationsgeschichte dieser Broschüre. Sie umfaßt zwei nachgelassene Studien, die unter dem von Gilson († 1979) selbst gewählten Titel zusammengefaßt wurden. Die erste Studie, „L'Athéisme difficile“, behandelt die Schwierigkeiten des Atheismus. G. möchte die Gründe, die für einen entschiedenen, philosophischen Atheismus ins Feld geführt werden, überprüfen. Mit Recht stellt er zunächst die Frage, was unter „Gott“ zu verstehen ist, um dessen Existenz oder Nicht-Existenz es sich handeln soll. Welcher Gott ist tot, wenn Nietzsche vom Tode Gottes spricht? Kümmern sich die Atheisten überhaupt ernsthaft um einen Beweis seiner Nicht-Existenz? G. findet, daß sie es nicht tun. Der marxistische Atheismus stellt keine Frage nach Gott; er will nur, um der proletarischen Revolution zum Sieg zu verhelfen, die Vernichtung der Religion. Die Idee Gottes hat dem aber widerstanden. Sie hat auch bei Kant seinem Nachweis der Unmöglichkeit eines spekulativen Gottesbeweises widerstanden. Wie erklärt sich das? Der Mensch von heute findet einen Keim der Gottesidee in seiner sozialen Umwelt, auch in atheistisch orientierten Staaten, schon vor. Aber wie kommt diese Idee in die Umwelt, in den Menschen selbst, bevor er noch nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes fragt? Die Frage bleibt von seiten der Atheisten ohne Antwort. – „Plaidoyer pour la servante“ (Verteidigungsschrift für die Magd) ist die zweite Studie überschrieben. Gemeint ist die Philosophie und ihre Gottesbeweise. Gegen einige von ihnen lassen sich Einwände erheben. Aber alle haben für verschiedene Mentalitäten ihre positive Bedeutung. Für die meisten Menschen aber sind die metaphysischen Beweise, obwohl göltig, unzugänglich. Die