

chell: Die Forderung nach einem bedingungslosen Glauben werde *innerhalb* des theistischen Systems erhoben, sie könne aber nicht für die Annahme des theistischen Systems als solchen geltend gemacht werden. Bei dieser Unterscheidung ist schwer verständlich, wie der Theist die innerhalb des Systems erhobene Forderung erfüllen soll, wenn er dem System als Ganzem nur eine bedingte Zustimmung schenken kann.

Der erste der von der Wissenschaftstheorie erhobenen Einwände lautet: Die theistische Erklärung bedient sich zur Erklärung der Welt der Intentionen Gottes und nicht allgemeiner Gesetze. Sie entspricht also nicht dem Hempelschen Modell. B. zeigt, daß die erklärende Rechtfertigung des Glaubens hier nicht allein steht; sie teile diesen Mangel vielmehr mit vielen wissenschaftlichen Erklärungen. Aber ist, so B.s nächster Schritt, die theistische Hypothese eine Erklärung, die Glauben verdient? Diese Frage lasse sich nicht anhand abstrakter Kriterien beantworten, und B. greift deshalb zu einem Beispiel, der Theorie Darwins. Von einer wissenschaftlichen Theorie, so der dritte Einwand, sei nicht nur zu fordern, daß sie die Phänomene erklärt; sie müsse auch imstande sein, Vorhersagen zu machen; andernfalls handle es sich um eine bloße ad-hoc-Hypothese. Zu Prognosen sind die Glaubensaussagen aber nicht imstande; sie entsprechen also in dieser Hinsicht nicht den Forderungen der wissenschaftlichen Rationalität. Wieder zeigt B., daß hier eine Forderung aufgestellt wird, der auch viele naturwissenschaftliche Theorien nicht entsprechen. In diesem Zusammenhang geht B. auf die Frage ein, anhand welcher Kriterien zwischen konkurrierenden Theorien zu entscheiden sei. In seiner Antwort unterscheidet er zwischen einer „rationality of judgement“ und einer „rationality of rules“ (142). Für die Abwägung zwischen konkurrierenden Theorien ließen sich keine Regeln formulieren; diese Entscheidung könne vielmehr nur von einem „informal reasoning“, also einer Urteilskraft, geleistet werden. Ausführlich wird das Kriterium der Einfachheit diskutiert. B. bringt die wichtige Unterscheidung zwischen einem pragmatischen und einem epistemischen Kriterium, und er fragt, wie Einfachheit als epistemisches Kriterium gerechtfertigt werden könne. – Das abschließende Kapitel behandelt das Problem des Bösen. B. sieht in ihm ein Mysterium, und er ordnet es wissenschaftstheoretisch den Rätseln zu, die sich in jeder Wissenschaft fänden. Je größer die Erklärungskraft und Plausibilität einer Theorie sei, um so mehr würden deren Rätsel toliert.

B.s Buch ist in seinen klaren Analysen, seiner detaillierten Argumentation und seinem ausgewogenen Urteil ein wichtiger Beitrag zum Gespräch zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie.

F. RICKEN S. J.

WUCHTERL, KURT, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie (Uni-Taschenbücher 1543). Bern–Stuttgart: Haupt 1989. 309 S.

Mit dem vorliegenden Beitrag erweitert und vertieft der Autor (W.) seinen früheren religionsphilosophischen Entwurf („Philosophie und Religion“, 1982, UTB 1199). Der neue Titel erinnert nicht zufällig an das Werk Kants. Denn beabsichtigt ist einerseits eine Restriktion von überzogenen Vernunftansprüchen im Namen der Religion, zugleich aber wird die Untersuchung von der Überzeugung geleitet, daß es durchaus so etwas wie eine „religiöse Vernunft“ „gibt“ (11), die herausgearbeitet werden kann und die es den modernen Irrationalismen entgegenzustellen gilt.

Im *Teil A* werden zunächst einige die religiös intellektuelle Situation charakterisierende Entwürfe und Strömungen skizziert: Barths reine Offenbarungstheologie (21 ff.), Bultmanns Reduktion der biblischen Inhalte auf die existentielle Bedeutsamkeit (23 ff.), die Auflösung des Transzendenzbezuges in der „Gott-ist-tot-Theologie“ (26 ff.), die Neubegründung des Religiösen aus einer Transzendentalphilosophie (29 ff.) und schließlich die um rationale Begründung wie um kirchliche Tradition weitgehend unbekümmerte „neue Religiosität“ (31 ff.). Sie alle stehen in ausdrücklichem oder untergründigem Bezug zur neuzeitlichen Religionskritik (36 ff.), die heute als psychologische Projektions- oder soziologische Systemtheorie das gebildete Bewußtsein weitgehend bestimmt (38 ff.). Im Verlauf unseres Jahrhunderts wurde nicht nur der Einbindung der Religion in eine philosophische Systematik, wie sie noch im

Neukantianismus lebendig war (Cohen, Brunstäd) (45 ff.), Skepsis entgegengebracht, sondern auch, und zwar wegen des Ausfalls der vermittelnden Begründung, der Lehre vom Religiösen als „Phänomen sui generis“ (Otto, Scheler) (47 ff.). Auf der anderen Seite verdanken Entwürfe wie die von Welte oder Levinas (50 ff.) ihre Überzeugungskraft einer gewissen „Resistenz der Religion gegenüber den Aufklärungsideen“ (54), eine Resistenz, die besonders H. Lübbe (54 ff.) mit seiner Auffassung vertritt, daß trotz der Anerkennung der Aufklärung die Religion eine Zukunft als „Kultur der Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz“ (56) besitzt. – Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen. Mit Hilfe des Kontingenzbegriffes soll nun im *Teil B* (59 ff.) der „Gegenstand der religiösen Vernunft“ näher bestimmt werden. Auf dem Hintergrund der vielfältigen Verwendung des Begriffs „kontingent“ (61 ff.) erweist sich seine Fruchtbarkeit für die Religionsphilosophie erst durch die Bezugnahme auf den Sinnbegriff. Dieser wiederum wird zunächst als durch Intentionalität konstituierter „semantischer Sinn“ (66) beschrieben und über den Begriff der „Funktionalität“ mit dem „Handlungssinn“ verbunden (66 ff.). Kontingent ist dann diejenige Faktizität, die der Aufnahme in einen noetischen oder durch Handlung konstituierten Sinnzusammenhang widersteht. Wissenschaft und Technik bemühen sich zwar erfolgreich um die Brechung solcher Widerstände, doch gibt es eine Ebene der Kontingenzerfahrung, etwa die Konfrontation mit dem eigenen Dasein, Schicksal oder Tod, die sich der Transformation in Sinn aus eigener Erkenntnis- oder Handlungskraft entzieht. Hier kann die Religionsphilosophie ansetzen. Die von ihr betrachteten Grunderfahrungen tragen folgende Kennzeichen: (1) „Nicht-Notwendigkeit“ im Sinne der Kontingenz, (2) „Absolutheit“, d. h. Nichtauflösbarkeit der Kontingenzen durch Sinnstiftungen des Subjektes, (3) „Existentialität“, also Bedeutsamkeit für die Identität und das Ganze des eigenen Lebens, und (4) „Reflexivität“, das ist die Herausforderung zum denkenden Selbstbezug (13, 71). Doch darf das religiöse Bewußtsein sich auf derartige Erfahrungen berufen? Das Recht wird ihm von der Religionskritik streitig gemacht, und sie beruft sich dabei meist auf die Wissenschaft, den „bedrohlichsten Widersacher“ der Religion (77).

In diesem Streit ist es zunächst wichtig, das Recht moderner Wissenschaft nicht vorschnell zu schmälern. W. wendet sich strikt gegen jene postmoderne Auffassung, die unter Berufung auf Kuhns Lehre vom Paradigmenwechsel die ganze heutige Wissenschaft dem Mythos gleichstellt (78 ff., 156 ff.). Auf diesem Weg sei eine Rehabilitierung der Religion nicht zu erreichen. Der Weg des Autors ist vielmehr der, über die Klärung des heute allgemein anerkannten Wissenschaftsbegriffes dessen Grenzen deutlich zu machen. Zu diesem Zweck wird in einer Folge von Prämissen ein „Standardmodell“ entwickelt (83 ff.), dessen Grundlage die Naturwissenschaft ist. Diese beruht auf raumzeitlicher Beobachtung, die wiederum, unter Verwendung einer Kernlogik sowie der Mathematik, über Korrespondenzregeln mit den eigentlichen Theorien verbunden ist. Auch die höchst unanschauliche Elementarteilchenphysik gründet so gesehen auf der einfachen intersubjektiv kontrollierbaren sinnlichen Erfahrung (84 f.). Anhand von Zusatzprämissen, die das erkennende, fühlende und handelnde Subjekt einbeziehen, werden Psychologie und Soziologie als eigenständige, aber auf die Naturwissenschaft wesentlich bezogene Wissenschaften gekennzeichnet (91 ff.). Bei der Betrachtung dieses ganzen Standardmodells zeigt sich jedoch, daß in ihm das Subjekt in seinen Vollzügen „ontologisch kontingent“ bleibt, d. h. „aus dem gegebenen System nicht ableitbar und erklärbar“ (95) ist. Dies gilt auch für die unverwechselbare Einzelheit des Subjektes, für seine „Existentialität“, sowie für die „reflexiven Vorgänge“ (95) in ihm. Freilich gibt es zahlreiche Versuche, diese Subjektivität auf die wissenschaftlich erforschbare Gegenständlichkeit zurückzuführen, indem etwa die Freiheit als materielles Epiphänomen oder ihre Reflexivität als höherer Computer ausgegeben wird. W. entlarvt all diese Versuche als „ontologische Kontingenzbewältigung“ (96), d. h. als universale Sinnstiftungen, die durch die wissenschaftliche Methodik allein nicht gerechtfertigt sind. Es sind grenzüberschreitende „Vermutungen und weltanschauliche Überzeugungen zur Bewältigung der genannten Sinndefizite“ (97). W. greift hier ausdrücklich auf Kants Restriktion wissenschaftlicher Erkenntnis zurück (98) und rechtfertigt so indirekt den Titel seines Buches. – Anders als die Versuche der „Kontingenzbewältigung“ wird im

Bereich der Religion Kontingenz als unaufhebbar anerkannt. W. nennt diese Haltung „Kontingenzbegegnung“ (103, 126 f.). Somit steht dem Versuch einer Extrapolation der Endlichkeit ins Universale die Hinnahme der Kontingenz und die Offenheit für das „ganz Andere“ gegenüber (127 f.). „Kontingenzbewältigung und Kontingenzbegegnung sind die beiden möglichen Formen des Transzendierens der Kontingenz“ (127, 240 f.). Dabei ist die Kontingenzbegegnung kein irrationaler Akt. Ihr Verhalten zum „ganz Anderen“ schließt durchaus kognitive Elemente ein (128). An den Positionen von Schlette und Weischedel (128 f.) wird die Schwierigkeit eines völligen Verzichtes auf solche Elemente im religiösen Akt deutlich. Ein wichtiger Gesichtspunkt aber kommt noch hinzu. Betrachtet man nämlich die kognitive Struktur der Transzendierung letzter Kontingenz, geschehe sie nun als Bewältigung oder Begegnung, so ist festzustellen, daß sie unter gewissen globalen „Leitbegriffen“ oder „Paradigmen“ erfolgt (133 ff., 136 ff.).

Diese aus der Deskription gewonnenen Elemente werden nun im *Teil C* (143 ff.) unter ständiger Bezugnahme auf bestimmte Positionen zu einer einheitlichen Sicht verbunden. Aus den vielen und detaillierten Einzeluntersuchungen dieses Teiles kann ich nur einige systematisch relevante Schrittsteine herausheben. Letzte Kontingenz, so kann festgehalten werden, fordert so oder so zum Transzendieren heraus, und zwar im Namen einer „Kontingenznormierung“ (154 ff.). „Jeder endliche Geist glaubt entweder an einen Gott oder einen Götzen“ (Scheler, 155). Dabei gilt: „Kontingenznormierungen sind die als Regeln rekonstruierbaren Elemente religionsphilosophischer Paradigmen“ (155). Diese Paradigmen sind nicht beliebig. Eine bloße Willkür kann auch die Postmoderne nicht vertreten. Auch sie bedarf der Leitbegriffe (156 ff.). Ebenso wenig ist es möglich, der profanen Logik eine religiöse Logik gegenüberzustellen, um so eine gegen rationale Kritik immune Eigenart des Religiösen zu ihrem Recht zu bringen (177 ff.). Auch wenn es innerhalb religiöser Paradigmen zu paradoxen Formulierungen kommt, sollen diese doch gerade zur Einsicht führen und Sinn vermitteln (187 ff.). In jedem Fall sind freilich das Transzendieren und seine intersubjektive Präsentation von der Sprache abhängig (193 ff.). Aber wie kann hier noch gesprochen werden? In der Reflexion der wissenschaftlich orientierten Sprache hat sich in unserer Zeit nach Ansicht des Autors eine konsensfähige „analytische Bestimmtheit“ (195) herausgebildet, die den oben angeführten Prämissen analog ist. Sie besteht in der sprachlichen „Referenz auf raum-zeitliche Objekte“ und in einer „eindeutigen intersubjektiven Zugänglichkeit“ (195). – Doch dieses Sprachmodell kommt angesichts der Kontingenzerfahrung an seine Grenzen. W. zeigt dies an der religiösen Sprache des frühen Wittgenstein (205 ff.). Zwar ist beim späten Wittgenstein eine „formale“ Rehabilitierung des religiösen Sprechens zu beobachten (212 ff.). Aber die religiöse Dimension selbst wird auch hier nur angedeutet und bleibt, etwa im Vergleich zu Buber (217 ff.), von einer eigentümlichen Sprachlosigkeit umschlossen. Dennoch lassen sich religiöse Paradigmen formulieren, und die Frage erhebt sich, wie es mit ihrer Wahrheitsfähigkeit bestellt ist. Die Religionsphilosophie kann die Wahrheit nicht entscheiden. Aber sie kann Klärungen herbeiführen. Sie kann z. B. die „argumentativen Grenzüberschreitungen“ (233) in gewissen Universalauffassungen herausstellen, und sie kann zeigen, daß es eine Alternative (240 f.) zu dieser Art von Kontingenzbewältigung gibt, nämlich die Anerkennung der Kontingenz und die Offenheit für das „ganz Andere“, eine Offenheit, die zugleich ein „Hören“ auf mögliche „Offenbarung“ (241) ist. Als wahr und existent erweisen läßt sich diese Dimension des ganz Anderen freilich nicht und somit auch nicht ein angemessenes Verhalten des Hörens zu ihr. W. wendet sich gegen entsprechende Versuche der transzendentalen Metaphysik (247 ff.). Auch bleibt er skeptisch gegenüber Pannenberg's Konzeption einer Paradigmenbewährung in der Geschichte (263 ff.).

Viele Abschnitte dieses reichhaltigen und spannenden Buches mußten unberücksichtigt bleiben, etwa die interessanten Ausführungen zu Husserl (148 ff.) oder die Auseinandersetzung mit Versuchen, doch ein „übergreifendes Paradigma“ zu etablieren (251 ff.). Zum Schluß seien an das Konzept einige Fragen im Sinne eines weiterführenden Gespräches gestellt. – 1. Die Dimension des „ganz Anderen“ bleibt, wie ich meine, eigentümlich vage, und damit auch mißdeutbar. Würde es der Wahrung der Eigenart der religiösen Dimension nicht dienen, ihre Andersartigkeit metaphysisch präziser zu

fassen? Der Kontingenzbegriff wäre hier eine gute Basis, um das „ganze Andere“, eben als das Nichtkontingente, Nichtabhängige, vollkommen Ausschließende näher zu bestimmen und so seine göttliche Transzendenz vor falschen Vorstellungen zu schützen. Der Verweis auf solches Nichtkontingente und Absolute wäre dann auch argumentativ mit der Kontingenz zu verknüpfen, selbst wenn kein definitiver Beweis am Ende herauskommen muß. Jedenfalls scheint es mir zu wenig, mit dem Hinweis auf Kant nur von der Problematik zu sprechen, „das Prinzip des zureichenden Grundes auf das ganz Andere übertragen zu wollen“ (233 Anm.). – 2. W. befürwortet keinen Dezisionismus in der Paradigmenwahl. Doch die sich weitgehend selbstverständlich vollziehende Übernahme von wirkungsgeschichtlich „bewährten“ Paradigmen (230 f.) ist noch keine echte Alternative. Sicherlich ist es richtig, daß das „Schicksal“, oder theologisch gesprochen, daß die „Gnade“ hier ihre Rolle spielt (241). Doch in der Entschiedenheit für das überkommene Paradigma wie in der „Konversion“ (241) zu einem anderen kann und soll sich das Subjekt denkend verhalten. Von daher ist die Paradigmenwahl prinzipiell der Begründungsforderung unterstellt und kann nicht gänzlich in ein vom Subjekt nicht mehr zu verantwortendes bloßes Geschehen aufgehoben werden. Nun wird vom Autor die Rolle der persönlichen Entscheidung zwar betont, allerdings in einer Weise, welche die denkende Rechtfertigung ebenfalls zu kurz kommen läßt oder zumindest nicht genügend deutlich macht, so etwa, wenn es heißt: „weil der Mensch sich als Wesen weiß, das sich in seiner Freiheit zum Anderen so oder so verhalten kann und dieses Verhalten die Valenz der Wahrheitsentscheidung festlegt, ist die Forderung nach letzten Antworten ein Widerspruch in sich selbst“ (239). In seinem früheren Buch schreibt W. immerhin: „Leitbegriffe bewähren sich in ihrer Problemlösungskraft, in der Fähigkeit der Ordnungsgebung“ (Phil. u. Rel. 166). Genau darum ginge es, um die Frage nämlich nach der erschließenden Kraft des Paradigmas als Voraussetzung seiner verantwortlichen Aneignung. Diesen Gesichtspunkt sehe ich in dem neuen Buch zu wenig ausgeführt, wenn nicht sogar vernachlässigt. Aber nur die Ausführung dieses Gesichtspunktes, für die Pannenberg's Konzept vielleicht doch mehr Beachtung verdient als W. ihm zubilligt, könnte den so häufig erhobenen Vorwurf der Unausweisbarkeit, der Kritikimmunität und deshalb auch der Beliebigkeit religiöser Paradigmen entkräften.

J. SCHMIDT S. J.

KLASSISCHE GOTTESBEWEISE IN DER SICHT DER GEGENWÄRTIGEN LOGIK UND WISSENSCHAFTSTHEORIE. Hrsg. Friedo Ricken (Münchener philosophische Studien NF 4). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 206 S.

*Einleitung:* Nur sehr zögernd machen im deutschen Sprachraum Philosophen und Theologen von jenen Mitteln Gebrauch, die Logik und Wissenschaftstheorie im Laufe der letzten hundert Jahre entwickelt haben. Bisweilen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß man offenkundige methodologische Defizite durch einen voluminösen Veröffentlichungsfluß zu kompensieren sucht. Beabsichtigt man nun diese Defizite zu beheben, dann erweist sich der eingeschlagene Weg früher oder später als Sackgasse. Hierzu bedarf es nämlich stets aufs neue einer gemeinschaftlichen Anstrengung des Begriffs, die den jeweils höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügt. In diesem Sinne ist es überaus begrüßenswert, daß F. Ricken auf Anregung von G. Siegart im Juni 88 an der Hochschule für Philosophie in München ein Kolloquium zum Thema „Die Gottesbeweise in der gegenwärtigen Diskussion“ organisiert und durchgeführt hat. Der damit umrissene Gegenstandsbereich scheint wie kein zweiter als Ausgangspunkt für eine unausweichliche kritische Prüfung tradierter Ansprüche und für einen eventuellen Neubeginn der philosophischen Theologie geeignet. Die auf besagtem Kolloquium gehaltenen Vorträge liegen jetzt in einem Sammelband vor. Dieser wurde zusätzlich um einen Beitrag von W. K. Essler, der an dem Kolloquium nicht teilgenommen hat, erweitert. – *Inhaltsübersicht:* Der Sammelband enthält neun Beiträge und eine ausführliche Einführung (9–17) des Herausgebers. Der erste Beitrag (18–33) stammt von O. Muck (Innsbruck) und will Auskunft geben über die Funktion von Gottesbeweisen im Rahmen der katholischen Theologie. Im zweiten Beitrag (36–61) stellt P. Weingartner (Salzburg) die Frage, wie schwach die Beweismittel für Gottesbeweise