

Religion“), um dann zu fragen, inwieweit die Wahrheit der Religion philosophisch gerechtfertigt werden könne („Truth of Religion“). Er sieht in dem Wahrheitsverständnis, das in der jüdisch-christlichen Tradition entwickelt wurde, das *analogatum primum* eines jeden Wahrheitsbegriffs. Der theologiegeschichtliche Abriss läßt eine deutliche Sympathie für die augustinische Tradition erkennen. Charakteristisch für Augustinus sei die „innere Qualität“ der Wahrheit: Gott lehre jede einzelne Seele, wenn auch immer in Übereinstimmung mit dem objektiven Zeugnis der Schrift und der kirchlichen Tradition. In diesem Punkt bestehe kein wesentlicher Unterschied zwischen Augustinus und Thomas von Aquin; nach beiden sei es Gottes inneres Zeugnis in der Seele, das letztlich den Glaubensakt bestimme. Dupré wendet sich gegen eine Reduktion und zugleich gegen eine Isolierung des religiösen Wahrheitsverständnisses. Für dessen philosophische Erhellung seien Elemente sowohl der Korrespondenztheorie als auch der Kohärenztheorie unverzichtbar; keine der beiden Theorien sei jedoch hinreichend. Dupré selbst vertritt mit dem Hinweis auf Heidegger, Gadamer und die Tradition der Mystik eine „disclosure theory“, die er allerdings eher andeutet als systematisch entfaltet. Der Offenbarungs- und Geheimnischarakter der religiösen Wahrheit wird betont: „it discloses what can never be fully disclosed“ (39).

*Philip Clayton* (Williams College, Williamstown, MA) faßt das Verhältnis von religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit in vier Thesen: 1. Das Verhältnis von theoretischer Distanz und persönlichem Engagement sei in der Religion ein anderes als in der Wissenschaft. 2. Die Wissenschaft diene der Herrschaft über die Natur; dagegen sei für das religiöse Objekt dessen „Unbesitzbarkeit“, wie sie etwa in der Anbetung zum Ausdruck kommt, charakteristisch. 3. Die Wahrheit der Religion beziehe sich nicht auf ein spezifisches Objekt der Erfahrung, sondern auf den Grund aller Erfahrung. 4. Die Wissenschaft versuche, die individuellen und durch eine Gemeinschaft vorgegebenen Sichtweisen (frameworks, perspectives) zu überwinden, um zu einer intersubjektiven Übereinstimmung zu kommen. Dagegen trügen diese Sichtweisen in Kunst und Religion zum Reichtum der ästhetischen und religiösen Wahrheit bei.

Ein Beitrag zur „transzendentalen“ Phänomenologie ist die Untersuchung von *James G. Hart* (Indiana University) „Divine Truth in Husserl and Kant“. Er geht aus von einer Stelle in Husserls Nachlaß, die Gott als die Entelechie oder die reine Form versteht, nach der die ontologische Entwicklung in ihrem Eros strebt. Das Göttliche sei nach Husserl absolutes Telos, unendliche regulative Idee, Horizont der Horizonte, und zugleich immanente führende, beseelende Norm. Es sei die Einheit einer Dipolarität; es transzendiere gleicherweise die weltliche Transzendenz wie die Immanenz des Ich-Pols; es sei regulativ und konstitutiv. Wenn der Schwerpunkt dieses differenzierten, ein wenig amorphen Beitrags auch auf der Interpretation von Husserl mit Hilfe von Kant liegt, so bringt er doch auch Anstöße für die Kant-Interpretation, z. B.: ob die Gottesidee nicht auch von Kant als konstitutive Idee verstanden werden müsse; oder eine Kritik an Kants These, die intellektuelle Anschauung sei ausschließlich dem göttlichen Intellekt vorbehalten. – Der Band ist eine religionsphilosophisch anregende Lektüre. Er korrigiert zugleich ein vereinfachtes Bild von der amerikanischen Gegenwartsphilosophie. Sie ist nicht ausschließlich analytische Philosophie; vielmehr stellt auch die ‚kontinentale‘ Philosophie eine breite, gewichtige Strömung dar.

F. RICKEN S. J.

REHABILITIERUNG DES SUBJEKTIVEN. Festschrift für Hermann Schmitz, herausgegeben von *Michael Großheim* und *Hans-Joachim Waschkies*. Bonn: Bouvier 1993. XII/540 S.

Die vorliegende Festschrift ist einem Gelehrten gewidmet, der sich durch ein umfangreiches systematisches und philosophiehistorisches Werk einen Namen gemacht hat. Ausgangspunkt von Schmitz' Überlegungen ist, wie die Herausgeber in der Vorrede deutlich machen, die Einsicht, daß die philosophische Besinnung der Gegenwart weitgehend von alten Fragen, Begriffen und Wertungen diktiert ist, die es zu hinterfragen gilt. Ein aphoristisches Philosophieren hilft in einer solchen Situation nicht weiter, ebenso wenig führt freilich auch ein Ausweichen in „postmoderne Undiszipliniertheit“ (III) oder in einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus weiter. Die Alternative kann viel-

mehr nur eine kritische Aneignung der Tradition sein. Dieses Ziel versucht Schmitz zu erreichen auf dem Weg einer phänomenologischen Destruktion philosophischer Überlieferungsbestände. Es geht ihm m. a. W. darum, hinter den überkommenen philosophischen Redensarten die Phänomene zu entdecken. – Die Festschrift gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil bringt Beiträge, die sich mit der Schmitz'schen Philosophie vorwiegend unter systematischen Aspekten auseinandersetzen, der zweite enthält Arbeiten, die deutlich machen, wie sich die von Schmitz entwickelte Neue Phänomenologie auch in anderen Wissenschaftsbereichen fruchtbar machen läßt, der dritte Teil enthält philosophiehistorisch angelegte Untersuchungen. Auf alle Beiträge des stattlichen Bandes im einzelnen einzugehen ist nicht möglich, der Rez. muß sich mit einigen Schlaglichtern begnügen. Auffällig ist, daß die Beiträge außerordentlich breit gestreut sind. Vor allem der zweite Teil macht das deutlich, denn hier kommen ein Mediziner, ein Psychiater, ein Physiologe, zwei Theologen, ein Psycholinguist, ein Kunstwissenschaftler und ein Verwaltungsjurist zu Wort. Aber auch in den beiden anderen Teilen, auf deren Besprechung der Rez. sich beschränken möchte, ist die Bandbreite der Beiträge beträchtlich.

Der *erste* Teil beginnt mit einem halbseitigen Grußwort von *Hans-Georg Gadamer*. Es folgen Überlegungen von *U. Pothast* über „die menschliche Vernünftigkeit als mögliche Eigenschaft spürender Wesen, die Sprache besitzen“ (3). Anschließend widmet sich *P. Janich* „der Betrachtung des Verhältnisses von Konstruktivismus und Neuer Phänomenologie“ und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß „beide vor dem Hintergrund zahlreicher prinzipieller Übereinstimmungen an zwei komplementären Aspekten ein und derselben Sache arbeiten“, nämlich „an einem philosophischen Verständnis des Menschen und seiner kulturellen Hervorbringungen“ (43). *G. Böhme* plädiert für eine Deutung des Dings als „ekstatisch Seiendes“ (62), denn „der Rezeptivität auf seiten des Subjekts entspricht ein Sicheigen auf seiten der Natur, ein Aus-sich-Heraustreten bei den Dingen der Natur“ (47). *Günter Schulte* schreibt über „Epimenides bei Hermann Schmitz und Niklas Luhmann“ und erläutert diese Themenstellung in der für ihn typischen unkonventionellen Weise wie folgt: „Hermann Schmitz, Jahrgang 1928, und Niklas Luhmann, Jahrgang 1927, sind für mich die beiden größten und faszinierendsten Denker dieses auslaufenden Jahrhunderts – paradoxerweise, denn, was sie lehren, scheint nicht nur, sondern ist wohl auch gänzlich gegensätzlich. Der legendäre Epimenides, 26 Jahrhunderte älter, steht für die Zwickmühle der Wahrheit. Vielleicht kann er, der auch ein friedentiftender Seher war, uns helfen, die beiden Lehrer, kurz vor ihrem akademischen Ruhestand, in einem Zickzackkurs zu vergleichen, indem wir verfolgen, wie sie seine Antinomien zu entparadoxieren versuchen“ (65). *H.-J. Wendel* versucht in einem Beitrag, der überschrieben ist mit ‚Die Grenzen des Naturalismus‘, deutlich zu machen, wie undurchdacht und gefährlich für die Besinnung auf die Erkenntnis insgesamt „gedankenlos vorgetragene, sich naturalistisch gebärdende, naiv empirische Meinungen bei genauer Überlegung sind und daß sich die Haltung, die Philosophie nurmehr als banoker Schnörkel, als nutzlose Verzierung am sonst so sachlichen Haus der Wissenschaften anzusehen, schnell an jenen rächt, die wähen, auf sie verzichten zu können“ (109). *A. Baruzzi*, der die Bedeutung von Hermann Schmitz darin sieht, daß dieser „wie kaum ein anderer Philosoph ... auf Leib und Gefühl hingewiesen“ habe, untersucht die anthropologische Bedeutung des Tastsinns und vertritt in diesem Zusammenhang die These: „Das Leben steht und fällt mit dem Tastsinn. Wenn dieser zerstört wird, ist das Leben am Ende“ (112). Von daher liegt für ihn im Tastsinn „der springende Punkt des Lebens“ (ebd.) und seiner Lebendigkeit. Nach *H.-J. Waschkies* „bietet ein von Hermann Schmitz eingeführtes Begriffssystem erstmals die Möglichkeit, Kuhns Paradigmabegriff adäquat zu beschreiben“ (136). *M. Großheim* plädiert für eine „Überwindung des Prinzips Hoffnung“ durch das von Hermann Schmitz in so eindringlicher Weise zur Geltung gebrachte „Prinzip Gegenwart“ (177). *H. Werhahn* äußert die zweifellos gewagte Vermutung, da die von Schmitz entwickelte Neue Phänomenologie auch jene Bereiche für die Rationalität erschließt, die vulgo als deren Gegenteil gelten, nämlich die Emotionen bzw. das affektive Betroffensein könne sie „für die Behauptung Europas und für seine Rolle in der Welt mehr Gewicht“ haben „als seine wirtschaftliche Produktivität oder die Fähigkeit, bei der Entwicklung des Megachips

weltweit Schritt zu halten“ (189). *Karl-Otto Apel* schließlich rückt in seinem Beitrag „die neuartigen Phänomene einer heute aktuellen Verantwortungsethik“ in den Blick, „denen der traditionelle Begriff der individuell zurechenbaren Verantwortung nicht gerecht zu werden vermag“ (192), läßt aber gleichzeitig keinen Zweifel daran, daß ein solcher Verantwortungsbegriff ebenso wie die Letztbegründung der Grundnorm der Gerechtigkeit nur von einer Transformation der Vernunftethik im Sinne einer Kommunikations- und Diskursethik zu erwarten ist.

Die philosophiehistorisch orientierten Beiträge beginnen mit Überlegungen von *W. Perpeet* zur Weltphilosophie des Parmenides, die in die Frage einmünden, ob das mystische Übertrittserlebnis der sog. Macherfahrung, das Schmitz seiner Deutung des Parmenideischen Lehrgedichts zugrundelegt, „der passendste von allen Interpretationsschlüsseln“ ist oder ob es nicht ergiebiger sein könnte, „Parmenides in die konträre Nähe zu Hesiod zu rücken und sein sog. Lehr-, ‚gedicht‘ als ein erstes philosophisches Welt-, ‚gedicht‘ der Vorsokratik zu lesen“ (384). *G. Rappe* kritisiert Versuche, Begriffe wie Animismus oder Hylozoismus auf die frühe griechische Philosophie oder auch auf außereuropäische Weltanschauungen zu projizieren. Das, was man heute mit solchen abstrakten Begriffen zu benennen suche, treffe nicht den entscheidenden Punkt. Vielmehr liege dieser „in den konkreten Begegnungen zwischen Mensch und göttlicher Kraft“ (411) die „dem meist reizüberfluteten, sinnentleerten, kopflastigen Großstadtmenschen Orientierung und Hilfe geben können“, da der Mensch erst dann, wenn er „sich für das Ganze des Seins aufschließt und sich den ergreifenden Atmosphären gegenüber öffnet“, zum „Erleben einer volleren Wirklichkeit gelangt“ (412). *H. Böhme* sieht es „im Blick auf die immer radikalere Mediatisierung und Artififizierung des Daseins und der Lebenswelt und zumal auf die herrschende Front neurobiologischer und kognitionswissenschaftlicher Monopolansprüche im Feld auch des Leiblichen und emotionalen Geschehens“ als dringende Notwendigkeit an, daß die Philosophie in „kontrafaktischer Erinnerungsarbeit“ historische Kultur- und Theorieformen als unabgeholte Möglichkeiten unseres Selbstverständnisses wieder zur Geltung bringt. Schmitz' grundlegende Untersuchungen zu dieser Problematik möchte er nur „um einen kleinen Baustein“ ergänzen, nämlich um eine Analyse von Lukrez' Lehrgedicht, das er deshalb für besonders geeignet hält, „weil Lukrez' erfahrungsnah, aber fein differenziert denkt, ein relativ ausgearbeitetes Konzept von Leiblichkeit, Emotionalität und Wahrnehmung entwickelt, sowie, verglichen mit fast allen Philosophen der Antike, strikt antimetaphysisch, also radikal immanent argumentiert“ (415). *R. Brandt* diskutiert die Problematik von Kants transzendentaler Ästhetik, deren Ziel es s. E. ist, „Elemente der cartesischen Metaphysik und der englischen Philosophie miteinander zu versöhnen“, was zu Schwierigkeiten führt. Denn „das Subjekt der Transzendentalen Ästhetik soll das cartesische Erkenntnis-Ich sein, es ist jedoch wehrlos dagegen, mit dem Ich der VI. Meditation oder der englischen Philosophen identifiziert zu werden und sich im ‚Hier‘ und ‚Jetzt‘ auszuweisen“ (457). *S. Blasche* untersucht die Genese der Freudschen Theorie des Unbewußten und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Freud hierbei Anregungen von Theodor Lipps aufgegriffen habe. Im übrigen läßt er keinen Zweifel daran, daß Freud die Psychologie als Naturwissenschaft verstanden hat. *T. Ogawa* wirft in bezug auf die Themen Leib, Bewußtsein und Leib die Frage nach einer „Ontologie des Fungierendseins“ (481) bei Husserl auf, die er so beantwortet: Husserl ahnte zwar die Möglichkeit einer solchen Ontologie, gleichzeitig blieb sie ihm „aufgrund seines Verhaftetseins in einem Substanzialismus ... verschlossen“ (502). *E. Nolte* schließlich rückt in seinem Beitrag das Denken Heideggers in folgende Perspektive: „Die abendländische Metaphysik sprach von der Seele, von der Welt und von Gott. Wer den Heidegger von ‚Sein und Zeit‘ für einen Anarchisten hält, der muß verwundert sein, am Ende der kleinen Schrift ‚Der Feldweg‘ den Satz zu lesen: ‚Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?‘ Und welcher andere Philosoph hätte ein Urteil aussprechen können, das dem Pathos der christlichen Predigt so nahe wäre wie dieses: ‚Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als animal rationale.‘ Vermutlich war Heidegger nicht nur der letzte, sondern der einzig genuine Metaphysiker des 20. Jahrhunderts. Gerade er stellte die Metaphysik und mit ihr das Christentum wie

sonst niemand in Frage, indem er Technik und Weltzivilisation als ihre Vollendung bestimmte“ (520). Selbst wenn angesichts der Bandbreite der Beiträge lediglich ein lockerer Bezug zu dem Leitthema der Festschrift ‚Rehabilitierung des Subjektiven‘ gegeben ist, eines machen die in der Festschrift versammelten Beiträge auf jeden Fall deutlich: daß das Denken von Hermann Schmitz in vielfacher Weise anregend gewirkt hat.

H.-L. OLLIG S. J.

SWINBURNE, RICHARD, *The Existence of God. Revised Edition*. Oxford: Clarendon Press 1991. 327 S.

0. der deutschsprachige Leser wird aus zumindest zwei Gründen mit Gewinn zu dieser erweiterten Originalausgabe des inzwischen auch im deutschen Sprachraum recht populären Werkes greifen. Erstens, um in die Situierung des Werkes auf dem Hintergrund der Wissenschaftstheorie und analytischen Religionsphilosophie bessere Einsicht zu gewinnen (Die schon bestehende deutsche Übersetzung von R. Ginters [Die Existenz Gottes. Stuttgart: Reclam 1987] geht von einem leicht umgearbeiteten Text aus, in dem insbesondere viele der Fußnoten weggelassen sind, wodurch der Leser um etliche interessante Querverweise auf Diskussionen in der angelsächsischen Philosophie gebracht wird.) Zweitens ist diese revidierte Ausgabe ergänzt um zwei Anhänge, die direkt auf aktuelle Debatten eingehen.

1. Swinburne ist nicht der erste, der das Projekt eines induktiven, probabilistischen Aufweises der Existenz Gottes mit Hilfe des Bayes'schen Theorems in Angriff nimmt. Dieses Theorem ist im Rahmen der klassischen Wahrscheinlichkeitstheorie leicht ableitbar und dient der Berechnung „inverser Wahrscheinlichkeiten“, d.h. der Wahrscheinlichkeiten (P) von Ursachen bzw. Erklärungshypothesen (h) aufgrund bekannter Indizien (e) und bestimmten Hintergrundwissens (k), es lautet:

$$P(h/e.k) = \frac{P(h/k) P(e/h.k)}{P(e/k)}$$

Schon Franz Brentano hat in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine bayesianische Version des teleologischen Gottesbeweises vertreten, die sich auch in der Edition seiner Vorlesungen aus den Jahren 1891/92 findet (F. Brentano, *Vom Dasein Gottes*. hg. von A. Kastil [Philosophische Bibliothek 210]. Hamburg: Meiner 1980, insbes. §§ 351–368). Freilich kann Brentanos Argument nicht mit Sw.s subtiler Ausarbeitung eines Systems induktiver Argumente für die Existenz Gottes konkurrieren, der Grundgedanke ist jedoch bei beiden Autoren derselbe. – Charakteristisch für Sw.s Ansatz ist es, daß er einige der traditionellen Argumente für die Existenz Gottes als schwache induktive Argumente rekonstruiert und – nach Art juristischer Beweisführung – zu einem „cumulative case-argument“ verbindet. Sw. unterscheidet dabei zwischen P-induktiven Argumenten (die die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese über 0,5 anheben, sie also wahrscheinlicher machen als ihr Gegenteil) und C-induktiven Argumenten (die die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese absolut erhöhen, egal um welchen Wert). Man kann sich diese Unterscheidung leicht an einem Beispiel klarmachen: Wenn der gesuchte Verbrecher blond war, dann ist Herrn Müllers Blondheit nur ein schwaches C-induktives Argument dafür, daß er der Täter war. Ebenso sind es schwache C-induktive Argumente für Müllers Täterschaft, daß er dieselben Schuhabdrücke hinterläßt und dieselbe Automarke benützt wie der Täter. Kommen jedoch hinreichend viele Indizien zusammen, dann ergibt sich irgendwann ein P-induktives Argument, d.h. die Wahrscheinlichkeit von Müllers Täterschaft wird größer als 0,5. – Als gültige C-induktive Einzelargumente für die Existenz Gottes betrachtet Sw. zunächst das kosmologische Argument (à la Leibniz, aus der Existenz eines komplexen physikalischen Universums), das teleologische Argument (aus der Ordnung im Universum), das Argument aus der Existenz von Bewußtsein, das Argument aus der Vorsehung (aus der Tatsache, daß die Welt so gestaltet ist, daß Menschen und Tiere ihre biologischen, psychologischen, sozialen und intellektuellen Bedürfnisse befriedigen können), und schließlich Argumente auf