

gleich sie auch nicht dessen grundlegende Methode bilden kann. Keine Frage ist für C. schließlich, daß die Metaphysik weder die Wissenschaft noch die Wissenschaftstheorie ersetzen kann. Nichtsdestotrotz ist sie notwendig, denn „auch das philosophische Denken der Gegenwart, gleichgültig ob es sich existenziell, analytisch oder postmodern geben mag, hat unausweichbar ... metaphysische Voraussetzungen und Implikationen, die es zu reflektieren gilt“ (27). Metaphysik so, wie C. sie versteht, erschöpft sich aber nicht in solchem Thematisieren bestimmter metaphysischer Implikationen, die in allen philosophischen Entwürfen angelegt sind, vielmehr verbleibt ihr nach wie vor die traditionelle Aufgabe einer Reflexion der Grundlagen unseres Wirklichkeitsverständnisses. Diese Reflexion kann, wie ein Blick auf die aktuelle Metaphysikdiskussion zeigt, verschiedene Gestalt annehmen. C.s Lebenswerk besteht nicht zuletzt darin, einen möglichen Weg der Durchführung einer solchen Reflexion aufgezeigt zu haben. Daß sein Versuch „einige Verbreitung und Beachtung gefunden“ (11) hat, ist keine Frage. Von daher ist es zu begrüßen, daß er sich zu der vorliegenden Publikation entschlossen hat. Denn wer von C.s etwas voluminöser ‚Metaphysik‘ abgeschreckt ist, der findet in dem vorliegenden „Grundriß“ das Wesentliche seines transzendentalhistorischen Metaphysikkonzepts knapp und zugleich übersichtlich zusammengestellt. H.-L. OLLIG S. J.

LÖW, REINHARD, *Die neuen Gottesbeweise*. Augsburg: Patloch 1994. 207 S.

In diesem Buche, kurz vor Löws plötzlichem Tod abgeschlossen („feliciter sub specie mortalitatis“ – 196), begegnen dem Leser noch einmal Intelligenz und Kenntnisreichtum, Unterscheidungskraft, streitbare Unbestechlichkeit und Witz des engagierten Lehrers auf interdisziplinärem Gebiet. Kaum irgend sonst wie zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und religiösen Erwartungen hat sich ein derart bunter „Markt der Möglichkeiten“ etabliert. Darum tut hier „Verbraucherschutz“ besonders not; als Laie überfordert, braucht der Zeitgenosse verlässliche Hilfe, um den eindrucksvollen Angeboten gegenüber Abstand und neues Vertrauen in seinen „gesunden Menschenverstand“ zu gewinnen. Dazu gehört einleitend die Einsicht, daß ein Nobelpreisträger der Chemie nicht als solcher für Mozart, der Physiker nicht für Frieden zuständig ist (12) und daß eine Diskussion zwischen Physik und Theologie weder physikalisch noch theologisch geführt werden kann, sondern nur philosophisch (13). – Kap. I orientiert über das philosophische Handwerkszeug: Beweis, Erfahrung, Erklärung (16, Abs. 2 muß es statt ‚Analogie‘ wohl ‚Analyse‘ heißen und drei Zeilen später statt ‚Begriffe‘ ‚Beweise‘), mit Klärungen zu den Themen Hypothesen – Überzeugung und Meinen – Glauben. (Leider beschränkt L. Wissen KANTISCH auf „logische Gewißheit“, statt auch etwas zum „scio cui credidi“ zu sagen; hier zeigen sich Grenzen des naturphilosophischen Zugangs. So weiß z. B. SOKRATES [zu 51] und glaubt nicht nur, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun – ohne dies logisch zu wissen.) Kap. II: Wie beweist man Gott? Zuerst stellt L. – in eigener Anordnung – die fünf Wege des AQUINATEN vor (mit einem wichtigen Exkurs zum megarischen Möglichkeits-Denken). Ähnlich wie zum Wissen übernimmt er den exakt-wissenschaftlichen Beweis-Begriff, so daß er durchgehend den Nicht-Beweis-Charakter der *viae* betont. Während diese eine popularisierende Darstellung vertragen, scheidert man damit wohl unvermeidlich bei ANSELMS Argumentation (daß übrigens Gott größer sei als das Denkbare [74], steht präzise im Prologion: Kap. 15). Aus dem Blick auf KANT gewinnt L. dreierlei: Mißtrauen gegenüber „vollständig theoretischen Gottesbeweisen“ (82), einen Zusammenhang von Gottesleugnung und Moralität sowie von Seins-Aussage und Anerkennungshandlung. Für das anthropologische Argument werden KÜNG, RAHNER, DE LUBAC vorgestellt. Als ungenügend schließlich rubriziert L. den „eudämonologischen“ (die Verwunderung über GREDT entfiele, versteht man ihn – wie gemeint – strikt zensendental; es geht nicht um die Produkte von Glücksschmieden [85], sondern um die Realbedingung einen so unabdingbaren wie unbegrenzbaren Glücksverlangens – man könnte sagen: um den „Sitz im Leben“ des ANSELMISCHEN wie anthropologischen Argumentierens, oder besser: einen Sitz; denn er wäre um die Unbedingtheitserfahrung im Gewissen zu ergänzen: von NEWMAN bis LEVINAS); den ethnologischen (wobei zu HEGELS Kritik [90, Anm. 50] vielleicht doch auch sein Hinweis – gegen die französische Religionskritik – angeführt werden sollte, daß anderseits ein Volk

hier nicht belogen werden könne – WW 12 [1832] 124); schließlich den entropologischen. Für eine Neuauflage zu korrigieren ist hier unbedingt die Bezeichnung der *viae* als „induktiv“, und zwar durchaus aufgrund des von L. selbst vorher zur Induktion Gesagten. Ihr Begründungsanspruch auch Nichtgläubigen gegenüber sei jetzt ebensowenig diskutiert (immerhin schrieb THOMAS nicht bloß theologisch) wie die Trefflichkeit von „Kants Axtschlägen“; jedenfalls macht ihr Erfahrungsansatz (formal gesprochen: die Aposteriorität ihrer *Minor*) sie keineswegs induktiv. Um sie vom rein apriorischen „ontologischen“ Beweis zu unterscheiden, könnte man etwa von „reduktiv“ sprechen. Das hat bereits für Kap. III Konsequenzen: „Von der Wahrscheinlichkeit zur Unmöglichkeit von Gottes Existenz – und retour“. Dort kommt nach H. JONAS mit seiner Konzeption eines machtlosen und nur quoad (tatsächlicher) Vergangenheit wissenden Gottes R. SWINBURNE zu Wort, der Gottes Existenz für wahrscheinlicher erklärt als seine Nicht-Existenz. Abgesehen von dem Problem, mit einer so entgrenzt gefaßten Wahrscheinlichkeit operieren zu können (vgl. L. selbst: 119 – darum sehe ich darin gerade nicht [97] „PASCALS Wette in Neuauflage“!), wird hier m. E. die spezifisch metaphysische Vorgehensweise verkannt. Sie verwendet nicht wie die Naturwissenschaft den „modus ponens“, wonach zur Erklärung von W(elt) – abduktiv – die (Hypo-)These gebildet würde: „Wenn G(ott), dann W“, um dann (experimentell oder jedenfalls experimentierend) überprüft zu werden. Denn 1. ist hier eine Überprüfung nicht möglich; 2. schließt sie nicht die (Hypo-)Thesen „Wenn X, Y ...“, dann W“ aus; 3. soll gar nicht behauptet werden: „Wenn G, dann W“, da Gott die Welt nicht schaffen *muß*. Die Begründung des Redens von Gott folgt vielmehr dem „modus tollens“: Wenn nicht G, dann nicht W; nun aber W; also G. Das ruinöse Dilemma, „daß selbst alle positiven Fakten nicht zu einem induktiven Beweis der Existenz Gottes ausreichen, daß umgekehrt aber die Existenz Gottes als deduktiver Ausgangspunkt für die Erklärung ... ausgeschlossen sei“ (106), wird damit haltlos. Solcher Reflexionen bedarf es jedoch nicht zu H. v. DITFURTHS „Angebot an die Kirchen“, seinen Evolutionismus zu übernehmen, der weder Erlösung und Ewigkeitshoffnung für den Einzelnen kennt noch Heilsgeschichte. Wunder, Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi, ohne daß der Christ hierbei „auch nur ein Quentchen seiner religiösen Überzeugungen in Frage stellen“ müßte (108 f.). „Es wirft“ in der Tat „ein merkwürdiges Licht auf den gegenwärtigen Zustand des institutionellen Christentums, daß man auf die Idee kommen kann, ihm solche Angebote zu machen“ (110). Nicht minder deutlich und sarkastisch wird R. DAWKINS Theorie über das Mem Gott als selektiven Überlebensvorteil egoistischer Gene analysiert. (Tut ihr das Lügner-Paradox – 134 – nicht schon zuviel der Ehre an – von dessen Fragwürdigkeit jetzt ganz abgesehen?) Der Schlußabschnitt diskutiert den Evolutionismus systematisch: Was heißt, aus A werde B? „Fulguration“ erklärt nichts; der Reduktionismus wird widersprüchlich; während der Präformationismus zu abenteuerlichen Potentialitätserwägungen genötigt ist. Jedenfalls setzt die Rede von Neuem ein erkennendes Bewußtsein voraus. Wessen (154 f.), als es noch keine Menschen gab? – Kap. IV („... Oder: Wie man an das nicht glaubt, was man so alles beweist“), mit einem Motto aus den Träumen eines Geistersehers, gilt F. J. TIPLER. Man kann sich mit ihm auch akademischer auseinandersetzen (vgl. die Dokumentation in: zur Debatte 24 [1994] Nr. 5); aber Rez. kann es L. nachfühlen, daß ihm nicht danach war (Spr 26!). Zwar gilt grundsätzlich – trotz der Beliebtheit von Tagungen zum Thema „Glaube und Naturwissenschaft“ o. ä. und entsprechenden Wortmeldungen bei „interdisziplinären“ Diskussionen –, daß jemand als Physiker zur Gottesfrage gar nichts beizutragen hat (noch die Rede von „methodischem Atheismus“ ist unangemessen, weil sie frühere Miß[selbst]verständnisse perpetuiert), sondern nur als Mensch, also – wie eingangs von L. selbst angemerkt – philosophierend, und man wird den Naturwissenschaftler fragen dürfen, wie er wohl mit Weltformel-Entwürfen eines Germanisten oder auch Psychologen als eines solchen umginge. Aber was T. dem Leser bietet, ist schon verblüffend (daß sich in München ein Physiker über die „Einigung aller Wissenschaften“ „auf dem Territorium der Physik“ freute, nimmt man noch hin [um ihm dann die genannte Frage zu stellen]; verwunderlich hingegen das Entgegenkommen PANNENBERGS, den T. zitiert). Ich erspare mir Belege über den Menschen als Maschine, Person als Computerprogramm, Gott als Universum oder ein Teil davon, durch die Physik bereits als Omega-Punkt gefunden, über Unsterblichkeit als

Programm-Emulation usf. ..., mit denen hier „die Trennung zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Vernunft und Gefühl überwunden“ wird. L. unterläßt einen Kommentar, in dem sich, schreibt er, Bestandteile wie „Tassen im Schrank“ eingefunden hätten. Statt dessen als Kap. V. ein Schlußwort über das Blasphemische an Gottesbeweisen. Leider ist darin wieder von der Unvollständigkeit induktiver Beweise die Rede („Von noch so vielen Fakten, Gesetzen, Empfindungen und Erfahrungen auszugehen, reicht für einen vollständigen Beweis niemals aus“ – 191), was zwar stimmt, doch hier eben nicht einschlägig ist. Ebenso steht es bzgl. der Unmöglichkeit „vollständige[r] deduktive[r] Gottesbeweise“, insofern sie zirkulär das oberste Prinzip voraussetzen, um es dann zu beweisen. Statt um Setzungen, hinter denen „Interessen“ stehen (192), geht es im Gottesbeweis nämlich um Einsicht. Richtig, daß man an ihn keine mathematisch-logischen Maßstäbe anlegen darf (193); nicht richtig aber die (mathematisch-logische) Perspektive, aus welcher man nun eben deshalb von Wahrscheinlichkeit redet (191, 194 f.). Rechtens betont L. die engen Zusammenhänge von Hypothese und Überzeugung und verweist schließlich auf die Gnade des Glaubens; aber warum spricht er nicht auch die Vernünftigkeit des Gehorsams an (Röm 12, 1 Vulg) und die Rechenschaftsfähigkeit unserer Hoffnung (1 Petr 3, 15)? Wäre zudem schon der Gott der Philosophen nicht mehr (195) als Kants „Inbegriff aller möglichen Prädikate“ oder Hegels „absoluter Geist“? Zwingen können Gottesbeweise tatsächlich nicht, weder das Diskussions-Gegenüber zur Akzeptanz noch Gott „zur Offenbarung seiner Existenz“ (196). Doch soll und will in ihnen Seinem Bei- und Für-uns-sein-wollen – gemäß dem Schlußsatz Löws – denkende Redlichkeit entsprechen: diskursiv und argumentativ. J. SPLETT

GOD AND THE PHILOSOPHERS. The Reconciliation of Faith and Reason. Hrsg. *Thomas V. Morris*. Oxford–New York: Oxford University Press 1994. 285 S.

In der Geistesgeschichte war es vermutlich eher die Regel als die Ausnahme, daß sich in der Persönlichkeit eines Philosophen Rationalität und Religiosität in einer – wenn auch spannungsgeladenen – Einheit befanden. In jüngerer Vergangenheit wurde jedoch die Vorstellung dominant, ein ernstzunehmender Philosoph habe sich von religiösen Bindungen fernzuhalten. Er kann daher nicht überraschen, wenn Morris (M.) feststellt, in den Zirkeln amerikanischer Bildungseliten herrsche die Auffassung vor, Philosophen seien erklärte Feinde des religiösen Glaubens. Um so bedeutsamer ist eine von vielen kaum wahrgenommene Bewegung der letzten Jahre: ein unerwartetes Wiederaufleben religiöser Bindungen unter Professoren der Philosophie. Symptomatisch dafür ist die Gründung der *Society of Christian Philosophers* vor etwas mehr als 10 Jahren. Heute hat diese Gesellschaft bereits mehr als tausend aktive Mitglieder und wurde durch ihre Zeitschrift *Faith and Philosophy* auch international bekannt. Herausgegeben wird die Zeitschrift am *Center for Philosophy of Religion* der *University of Notre Dame*, an dem auch M. arbeitet. Die vielfältigen Kontakte, die sich dadurch ergaben, motivierten M. für dieses ungewöhnliche Buch: zwanzig Philosophiedozenten berichten auf sehr persönliche Weise, wie sie in ihrem Leben den Beruf des Philosophen mit ihren religiösen Überzeugungen vereinbart haben. Die Offenheit, mit der hier über innere Konflikte, Brüche und auch Durchbrüche geschrieben wird, erstaunt den Leser. Viele Aufsätze verbinden diesen persönlichen Stil mit der kurzgefaßten Darstellung zentraler philosophischer Argumente, die in der jeweiligen Biographie für die Versöhnung der Spannung zwischen Glauben und Vernunft von Gewicht waren. Um es vorwegzunehmen: Die Qualität der Beiträge unterscheidet sich erheblich. Einige wirken – bei aller beeindruckenden Ehrlichkeit und Authentizität – geradezu naiv und inhaltlich unergiebig. Es war für die Autoren offensichtlich nicht leicht, die richtige Mischung zwischen autobiographischem Bericht und davon abstrahierender Argumentation zu finden. In den Beiträgen, in denen dies gelang, entstanden aber lesenswerte Texte, vor allem für Menschen, die die beschriebenen Konflikte aus eigener Erfahrung nachvollziehen können.

Die Bandbreite der Aufsätze ist enorm: *William P. Alston* erzählt die Geschichte eines langsamen und schwierigen Wiederfindens des Glaubens, *William J. Wainwright* berichtet hingegen von einer Biographie ohne dramatische Brüche oder Bekehrungserlebnisse. Aus jüdischem Elternhaus stammend beschreibt *Brian Leftow* die dramatische Ge-