

MESSER, RICHARD, *Does God's Existence Need Proof?* Oxford: Clarendon Press 1993. 160 S.

Thema des Buches sind die unterschiedlichen Zugänge zum traditionellen Themenkomplex der Gottesbeweise, die zwei tiefgreifend verschiedene religionsphilosophische Projekte finden: der von Wittgenstein geprägte Ansatz D. Z. Phillips' und der Versuch von Richard Swinburne, die Hypothese der Existenz Gottes analog einer sonstigen wissenschaftlichen Hypothese zu behandeln und ihr eine epistemische Wahrscheinlichkeit zuzuordnen. Wenig überraschend lautet das Resultat am Schluß, daß die Unterschiede äußerst gravierend sind. Sowohl die nähere Entfaltung bzw. Präzisierung dieses Resultats als auch der Weg dorthin geben jedoch Anlaß zur Kritik bzw. zur Nachfrage, ob M. nicht in einigen Fällen das Kind mit dem Badewasser weggeschüttet hat.

Kapitel 1 bis 3 bieten einen Abriss bzw. eine Gegenüberstellung von Swinburnes und Phillips' Religionsphilosophien, insbesondere ihrer Aussagen zu den Gottesbeweisen. Soweit ich sehe, sind diese Analysen bezüglich Phillips' (der die Gottesbeweise im wesentlichen als Bekenntnisakte bzw. Ausdruck der Einsicht in die Grammatik religiöser Sprachspiele deutet) kaum neuartig, bezüglich der weniger untersuchten Arbeiten Swinburnes weisen sie jedoch auf drei Grundvoraussetzungen von Swinburnes Vorgehen hin, die nicht immer in hinreichender Weise reflex entfaltet wurden und die grundsätzliche Unterschiede zu den an Wittgenstein anschließenden Ansätzen markieren (5 ff., 19, 30 u. passim): (a) das Kognitivitätsprinzip, demzufolge Aussagen über Gott in ähnlicher Weise wahr oder falsch sind wie umgangssprachliche Aussagen über Innerweltliches; (b) das Ausdrückbarkeitsprinzip, demzufolge die Eigenschaften Gottes im wesentlichen ausdrückbar sind, und damit ebenso eine hinreichend reichhaltige Definition Gottes; (c) das Rationalitätsprinzip, demzufolge die Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes prinzipiell durch philosophische Argumente rechtfertigbar oder widerlegbar ist. Swinburne jedoch als „traditionellen Religionsphilosophen“ bzw. seine Art der philosophischen Gotteslehre als übereinstimmend mit der Tradition einzuordnen (4, 18 u. passim), mag allenfalls mit Blick auf Teile der neuzeitlichen, besonders der angelsächsischen Tradition angehen; bezieht man in die Tradition etwa auch die scholastische Philosophie als wesentliche Quelle philosophischer Gotteslehre mit ein, so muß man z. B. schon in Hinblick auf die Prinzipien (a) bis (c) deutliche Abstriche machen, wenn man etwa die Analogielehre berücksichtigen will. – Kapitel 4 („Relativity and Criteria“) bemüht sich in nicht immer klarer Weise um die Unterscheidung von Relativität (als Faktum) und Relativismus (als – sich selbst nicht mehr relativierende! – Theorie, derzufolge Relativität als letztes Faktum hingenommen werden muß), sowie zwischen verschiedenen Versionen des Relativismus bzw. der Relativität. Von Bedeutung für die weiteren Überlegungen ist dabei die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen begrifflicher, vorbegrifflicher und epistemologischer Relativität: erstere ist die Relativität von Wahrnehmungen, Perspektiven, Wahrheit, Wissen, Rationalität etc. zu individuellen oder sozialen Begriffsrahmen, zweitere die Relativität der Wahrheit zu persönlichen Dispositionen, Einsichten, Intuitionen oder Charakteren, und letztere die Relativität von Wahrheitskriterien zu Begriffsrahmen (78 ff.). Die hier und noch mehrmals angezogene weitere Unterscheidung zwischen „Oberflächen-“ und „Tiefenrelativität“ (111, 133 u. a.) liegt dazu quer: Oberflächenrelativität besteht zwischen den ausdrücklichen Thesen zweier Philosophen, Tiefenrelativität zwischen den Methoden, Kriterien, Grundvoraussetzungen etc., die zu diesen Thesen führen. Als einen untauglichen Versuch, mit dem Faktum der Relativität fertigzuwerden, kritisiert M. in der Folge in einem (im wesentlichen nach Sekundärliteratur konstruierten) Exkurs Diltheys Lehre vom Erlebnis als universalem menschlichen Phänomen, das geeignet sei, alle partikulären Perspektiven als solche zu erkennen, und bemüht sich um den (wenig überraschenden, aber auch nicht sehr überzeugend begründeten) Nachweis, daß auch Diltheys Philosophie und insbesondere seine Religionskritik auf bestimmten Voraussetzungen beruht (80–88). Einige Bemerkungen von Gordon Kaufman über die Unhintergebarkeit persönlich akzeptierter, eines rationalen Beweises nicht mehr zugänglicher Wahrheitskriterien werden schließlich als Überleitung zu einer von M.s Hauptthesen vom Grundvertrauen bzw. den Grundannahmen (fundamental trust), die hinter jedem philosophischen

Ansatz stehen, und über die kein Dialog mehr möglich sei, benutzt. Solche Grundannahmen betreffen u. a. auch die persönliche Option darüber, was eigentlich der Zweck der Philosophie ist und mit welchen Methoden sie vorgehen sollte. – In Kapitel 5 wird die Unterscheidung zwischen Verschiedenheit und Disparität (disagreement bzw. disparity) zwischen Begriffsrahmen, vorbegrifflichen Dispositionen und Wahrheitskriterien eingeführt: Disparität herrsche dann, wenn keinerlei gemeinsam akzeptierte Kriterien mehr existieren, an denen sich ein Dialog orientieren könnte (98–101). Nun würde man vielleicht erwarten, daß so definierte Disparität zwischen zwei normal entwickelten menschlichen Individuen oder zwei Gesellschaften eigentlich nur als Grenzfall denkbar sein sollte; die Beispiele zeigen allerdings, daß M. in der Folge nicht mehr von Weltanschauungen als ganzen ausgeht, sondern isoliert betrachtete Einzelfragen vor Augen hat und von Disparität z. B. schon spricht, wenn zwei Gesellschaften ein stark unterschiedliches Frauenbild haben (99) oder wenn ein Politiker den Latein- und Griechischunterricht wegen mangelnden Nutzens abschaffen will und ihm ein Kollege widerspricht, dem das Nutzenkriterium unverständlich ist und der statt dessen auf den immanenten Wert der Altphilologie hinweist (99f.). Wer die Möglichkeiten rationaler Verständigung a priori so begrenzt einschätzt, der rechnet naturgemäß mit einem starken Anteil irreduzibel persönlicher Momente an unseren Überzeugungen, und in diesem Sinne ergibt sich M.s erwähnte These vom Grundvertrauen als Basis jeder Weltanschauung und allen Philosophierens mit einer gewissen Konsequenz. M. deutet dieses Grundvertrauen also nicht etwa nur formal, z. B. als spontane Tendenz des Fürwahrhaltens des Wahrgenommenen oder Mitgeteilten, sondern reichert es inhaltlich an und versteht darunter das Vertrauen auf eine Menge irreduzibler Grundannahmen, die als „persönliche Absoluta“ fungieren. – Das 6. Kapitel wertet diesen Begriff des Grundvertrauens für die ursprüngliche Fragestellung aus und interpretiert die unterschiedlichen Zugänge Phillips' und Swinburnes zu den Gottesbeweisen als Folgen disparater Richtungen ihres philosophischen Grundvertrauens: während sich Phillips Wittgensteins praxeologischen Fundamentalismus zu eigen mache und der Philosophie keine andere Aufgabe zuordne als die Beschreibung des Funktionierens von Sprachspielen und ihrer Einbettung in Lebensformen, vertraue Swinburne auf die Überzeugungskraft rationaler Argumente, ihrer logischen Präzisierung und ihrer Verbindung mit empirischen Kriterien verschiedener Art. Diese Disparität wird anhand der drei erwähnten Prinzipien der Kognitivität, der Ausdruckbarkeit und der Rationalität nochmals illustriert, bezüglich derer zwischen Swinburne und Phillips grundlegende Auffassungsunterschiede bestehen. Erst in den abschließenden Bemerkungen (134–146) kommt M. auf einige der in der Philosophiegeschichte faktisch vorgebrachten Gottesbeweise zu sprechen und verweist (kurz und eher oberflächlich) auf die verschiedensten Interpretationen, die mitunter sogar ein und dieselbe Textpassage eines Denkers in der Nachwelt gefunden hat. Das Schwergewicht der Überlegungen liegt dabei merkwürdigerweise beim ontologischen Argument (das bei Swinburne keinerlei Aufmerksamkeit findet, allerdings von einigen von Wittgenstein beeinflussten Philosophen aufgegriffen wurde). Fazit des Buches ist, daß man zwar einige wenige Interpretationsversuche als objektiv unmöglich ausschließen könne [„Anselm's argument is not a piece of liberation theology, or process theology, for example“ (145)], daß es aber zwischen so disparaten Ansätzen wie denen Swinburnes und Phillips' letztlich keine rationale Entscheidung geben kann, weil die Richtungen des Grundvertrauens zu sehr differieren. Obwohl Gottesbeweise also keine Beispiele für neutrale philosophische Argumente liefern (gibt es solche nach M. überhaupt?), lohne die Beschäftigung mit ihnen insofern, als in ihnen zahlreiche philosophische Probleme in einem Knoten zusammenlaufen (148).

Auch die Mühe, die der relativ kurze Text durch die vielen, nicht immer sehr plausiblen Distinktionen dem Leser aufbürdet, kann den Eindruck nicht ganz beseitigen, daß hier recht triviale Wahrheiten auf redundante Weise dargestellt werden und der Leser letztlich mit einem mageren Fazit entlassen wird. Natürlich geht jede Äußerung irgendeiner philosophischen Position von bestimmten Voraussetzungen aus und blendet dabei andere mögliche Auffassungen und ihre Voraussetzungen aus. Ob man diese Grundsituation allen Philosophierens im Falle von Swinburne und Phillips gleich als ausweglose Aporetik diagnostizieren und – wie M. – die Untersuchungen schließlich mit einem

(seinen eigenen Intentionen zuwiderlaufenden!) relativistischen Fazit abbrechen muß, sei dahingestellt. Jedenfalls wartet der Leser aber vergeblich auf eine überzeugende Begründung der entscheidenden Behauptung, warum zwischen beiden Ansätzen (so unterschiedlich sie freilich sein mögen) „Disparatheit“ im Sinne von M.s Definition herrschen solle. Die Tatsache, daß man über das Verhältnis der beiden Ansätze ein Buch schreiben kann, scheint zumindest ein Indiz gegen diese Behauptung zu sein.

Diese Schwächen des Buches sind insbesondere deshalb bedauerlich, als sein Thema für heutige religionsphilosophische Debatten von größtem Interesse wäre und sich ansatzweise auch einige wertvolle Hinweise finden, mit welchen Problemen bei der Interpretation von Gottesbeweisen u. a. zu rechnen ist. Leider werden diese Ansätze aber nicht weiter ausgeführt; tatsächlich wären massive weltanschauliche Vorentscheidungen z. B. im Werk Swinburnes als entscheidend für alles weitere nachweisbar, sie stecken insbesondere hinter Swinburnes zahlreichen Appellen an das Einfachheitskriterium, das keineswegs – wie M. meint – nur von sekundärer Bedeutung ist (130); im Vergleich dazu sind die Bezüge zur Logik und Wahrscheinlichkeitstheorie, die M. als entscheidend für Swinburnes Argumentation ansieht (83), m. E. weniger bedeutsam. Dies sind nur einige Facetten der Hauptschwäche des Buches: die Überlegungen verbleiben insgesamt doch auf einer recht pauschalierenden bzw. formalen Ebene, und die Verweise auf Beispiele von in der Philosophiegeschichte tatsächlich vorgebrachten Gottesbeweisen bleiben oberflächlich. Es hätte dem Werk zweifelsohne gutgetan, einige solcher Gottesbeweise näher zu analysieren; dabei wäre die Einbettung dieser Argumente in den Kontext einer weltanschaulichen Fragestellung ebenso deutlich geworden wie die spezielle Art des Erfahrungsbezugs solcher Argumente. Tut man dies nicht, bleiben die Gottesbeweise (ebenso wie ihre Umdeutungen) merkwürdige, isolierte Lehrstücke, zwischen denen dann leicht „Disparität“ vermutet werden kann; gerade die weltanschauliche Fragestellung hinter solchen Argumenten wäre der geeignetste Ort, Verbindungen zwischen ihnen herzustellen.

W. LÖFFLER

HUGHES, GERARD J., *The Nature of God* (The Problems of Philosophy). London/New York: Routledge 1995. X/219 S.

Gerard J. Hughes' (H.) Buch ist Teil einer in den angelsächsischen Ländern verbreiteten Bewegung einer Wiederaufnahme der traditionellen Fragestellungen der *theologia naturalis* innerhalb einer analytisch orientierten Philosophie. Während hierzulande ein bloßer Hinweis auf Kant oftmals genügt, ein solches Unternehmen (als zur *metaphysica specialis* gehörend) ins Zwielficht oder Abseits zu rücken, scheint man im englischsprachigen Raum von solchen Skrupeln weitgehend frei zu sein. Dieses Unternehmen zerfällt bekanntermaßen in zwei systematische Teile: die Gottesbeweise auf der einen Seite und die Attribute Gottes auf der anderen. Arbeiten zum ersten Teil, besonders formallogische Rekonstruktionen der klassischen Gottesbeweise und sich daran anschließende semantische und pragmatische Überlegungen, haben in Deutschland größere Beachtung gefunden als Arbeiten über die göttlichen Attribute. – H., der am Londoner Heythrop College unterrichtet und lange Zeit dessen Philosophy Department vorstand, beschäftigt sich mit eben diesen. In fünf Kapiteln werden folgende Eigenschaften behandelt: Existenz, Einfachheit, Allwissenheit, Allmacht, und Güte (Guteit). Dabei greift H. auf Beispiele der Philosophiegeschichte zurück, die klassische Fragestellungen und Lösungsversuche zu diesen Attributen beinhalten: Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Luis de Molina, Descartes, Hume und Kant. H. bleibt jedoch nicht bei Beschreibung, Vergleich und Kritik dieser Positionen stehen, sondern schließt jedes Kapitel mit einem Abschnitt *Some Answers*, in dem er Modifikationen vornimmt und eigene Lösungsversuche zu den Problemen anbietet. Das Buch wird abgeschlossen von einer *Conclusion*, in der H. die Resultate zusammenfaßt, einer Bibliographie und einem Index.

H. nähert sich dem Prädikat Existenz mittels der Frage, ob es sich dabei um ein Attribut handele. Sowohl Hume als auch Kant verneinen dies bekanntermaßen. H. zeigt, daß Hume in seinen *Dialogues* „Existenz“ in einem doppelten Sinne gebraucht, nämlich als mögliche und wirkliche, und daß seine negative Position auf zwei Gründen