

Selbstreproduktion als kategoriales Novum zukommt. Interessanter aber ist, daß Trappe das Tier von seinem Verlust der Unmittelbarkeit des Seins her versteht, die für die Pflanze noch gegeben ist. Dieser Prozeß steigere sich beim Menschen in einer Weise, daß Weltbezug und Selbstbezug so weit auseinandertreten können, daß der Mensch als „Außen-seiter“ aus dem Zusammenhang des Ganzen, in dem er steht, zugleich herauszutreten vermag, wodurch u. a. die Möglichkeit von Subjektivität im eigentlichen Sinne entstünde.

Während Trappe einen unverkürzten Zugang zur Naturphilosophie sucht, bieten die folgenden drei Beiträge, die den Sammelband beschließen, Auseinandersetzungen mit reduktionistischen Positionen. *Winfried Löfflers* „Algorithmus, Evolution und das Selbst. Zu Dennetts Theorie des Bewußtseins“ erweist Dennetts Ansatz als Versuch, mentale Phänomene auf materielle zu reduzieren. *Hans-Dieter Mutschlers* „Gerhard Roths neurophysiologische Aufhebung der Subjektivität“ findet bei dem Gehirnphysiologen Roth einen doppelten Reduktionismus: den des Mentalen auf das Neuronale und den des Neuronalen auf das Physikalische. „Subjektivität und Selbstmodell“ von *Josef Quitterer* schließlich behandelt kritisch Metzingers Versuch, Subjektivität im Sinne eines Selbstmodells, welches ein physikalisches System von sich macht, zu deuten. Gerade diese Aufsätze zeigen, wie die Herausgeber zu Recht betonen, einmal mehr, daß die Theorie der Subjektivität keine rein philosophische ist; denn das Ich, bzw. das Subjekt, dürfte wohl eine unhintergehbare und universale Größe bleiben – um es mit den Worten der Herausgeber Krieger und Ollig zu formulieren: „Gegenüber solchen Verabschiedungen und Toterklärungen des Subjekts ist daran zu erinnern, daß es immer noch das Subjekt oder der Mensch ist, das bzw. der solche Verabschiedungen und Toterklärungen vornimmt“ (16). Vor diesem Hintergrund bietet der Bd., was er verspricht: Fakten und Chancen des Subjektgedankens. H. SCHWAETZER

MÜLLER, KLAUS, *Gottes Dasein denken*. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Regensburg: Pustet 2001. 182 S., ISBN 3-7917-1741-3.

In deutlichem Unterschied zu heutigen Tendenzen der Theologie, sich gegenüber philosophischen Reflexionen gleichgültig bis ablehnend zu verhalten, plädiert Müller (= M.) für eine radikale Einbeziehung der Philosophie in die Theologie bis in deren Grundlegung hinein. „Christliche Theologie hat sich von Anfang an als Erkenntnis – im Grunde sogar als die ‚bessere‘ Philosophie – verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‚erster Philosophie‘, d. h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte“ (8). Nach einleitenden Ausführungen (Kap. 1) zur heutigen, rein innertheologisch nicht mehr zu bewältigenden „Gotteskrise“ und ihrer Vorgeschichte wendet sich der Autor (Kap. 2) einem biblischen Beispiel philosophischer Argumentation aus dem Buch der Weisheit zu, wo auf eine geradezu modern anmutende Weise Argumente antiker Religionskritik verarbeitet werden. Der Blick richtet sich dann (Kap. 3) auf die lehramtlichen Äußerungen zur philosophischen Gotteserkenntnis. Das (bei aller Einschränkung) entschiedene Festhalten der Kirche an dieser Erkenntnismöglichkeit ist nach M. als eine Verteidigung der Vernunft zu bewerten gegen den Versuch ihrer Depotenzierung durch die im 19. Jhd. aufkommenden Strömungen des Historismus, Naturalismus und Irrationalismus. Dementsprechend hat sich jüngst „Fides et Ratio“ zum Anwalt abendländischer Vernunfttradition gemacht gegen den postmodernen Relativismus. Diskutiert werden danach die klassischen Gottesbeweise (Kap. 4). Bezüglich der fünf Wege des Thomas überwiegt die Kritik (56–58), denn sie seien (a) zu sehr einem vergangenen kosmologischen Weltbild verhaftet, blendeten (b) die Theodizeeproblematik aus und ließen (c) die Subjektperspektive nicht erkennen. Zum ontologischen Gottesbeweis und der zustimmend referierten Kantischen Kritik werden neuere Versuche seiner Reformulierung angeführt. Interessant sind dabei die auf eine Rehabilitierung des Beweises ausgerichteten modallogisch operierenden Konzepte von A. Plantinga (80–83) und C. Hartshorne (erst 128–140 behandelt). Doch bleibt das Ergebnis ambivalent. Denn beide Male zeigt sich folgendes: Zwar ist der Schluß von der möglichen auf die notwendige Existenz des vollkommensten Wesens gültig, doch ist die Möglichkeitsprämisse nicht gesichert bzw. sie bleibt mehrdeutig. Denn es kann auch von der möglichen Nicht-Existenz des vollkommenen Wesens aus-

gegangen werden, womit sich dann ein Beweis des Atheismus ergäbe (136). Welche der „Möglichkeiten“ gelten soll, ist somit der Wahl überlassen, und damit hängt der Beweis von anderweitig zu begründenden Optionen ab. Der moralische Gottesbeweis (83–103) wird in der Kantischen Version des die Sittlichkeit und das Glücksstreben verbindenden Gottespostulates vorgetragen und daran Kants Antwort auf die Theodizeefrage angeschlossen. Sie besteht darin, daß trotz der Ablehnung der Leibnizschen Lösung an einer „authentischen Theodizee“ im Sinne der Vereinbarkeit der Übel der Welt mit der Weisheit des Schöpfers auf der Basis des Gottespostulates festzuhalten ist (97). Sind mit der angeführten Kritik am kosmologischen Gottesbeweis Zugänge zu Gott durch die Natur versperrt? Daß dies nicht von allen so gesehen wird, zeigt der Entwurf von A. N. Whitehead (Kap. 5). Nach ihm ist eine von einer Ontologie der Kreativität her gedeutete selbstaktive Naturwirklichkeit die Basis, um zu einem Begriff von Gott zu gelangen, der mit dem Inbegriff des schöpferisch Möglichen in der Welt identisch ist (115f.). Die sich ergebenden Probleme, die Whitehead nicht zu Ende gedacht hat, liegen im Gott-Welt-Verhältnis (in der weitgehenden Einheit von Gott und Welt) und, damit zusammenhängend, im Gedanken eines werdenden Gottes. Auch weniger seriöse Konzepte werden kurz vorgestellt und beurteilt (Kap. 6), als Beispiele für das, was an kosmologischer Metaphysik Aufsehen erregt hat, wie die Theorien von H. v. Ditfurth, R. Dawkins, J. Polkinghorne, F. J. Tipler und anderen. Ernster zu nehmen ist eine Gruppe von Autoren, die ihre Argumente mit einem Begriff von Rationalität und Beweisbarkeit nach wissenschaftstheoretischen Standards zu verbinden suchen (Kap. 7). Hier wird zunächst (der schon erwähnte) C. Hartshorne vorgestellt. Das ontologische Argument verbindet er mit einer Art kosmologischem Beweis: Die Beziehung aller Aktionszentren in der Welt aufeinander setzt nämlich nochmals eine Beziehung voraus, in der die einzelnen Zentren zum Ganzen sich verhalten. Diese eine Beziehung kann nach Hartshorne als Gottesbeziehung begriffen und dementsprechend entfaltet werden, womit die im ontologischen Argument noch offene Option für Gott Plausibilität gewinnen soll. Freilich ist diese Plausibilität ebenfalls von einer tiefer liegenden Option abhängig, die eigens zu thematisieren wäre, wie M. zu Recht anmerkt (140). Relativ bekannt im deutschen Sprachraum ist mittlerweile die philosophische Theologie von R. Swinburne geworden, der von einer wissenschaftstheoretisch gefaßten Wahrscheinlichkeitslehre ausgehend die Annahme der Existenz Gottes einsichtig zu machen sucht. M. rekapituliert die Durchführung in den Grundzügen zugleich mit den Einwänden von J. L. Mackie. Dabei zeigt sich, daß es keine eindeutigen Maßstäbe für die Wahrscheinlichkeit gibt. Indem Mackie andere ansetzt, kommt er zu anderen Ergebnissen. Vorausliegende Optionen sind also auch hier im Spiel. Des weiteren werden von M. Theorien behandelt, die einen schwächeren Rationalitätstyp vertreten. So kommt es nach N. Wolterstorff (154f.) bei weltanschaulichen Überzeugungen weniger auf deren positive Begründung an, sondern auf Vernünftigkeit ihrer Beibehaltung, solange keine gewichtigen Gegengründe auftauchen. Freilich muß dies für Gläubige und Atheisten gleichermaßen gelten. An K. Poppers Wissenschaftstheorie orientieren sich z. B. A. Kreiner und P. Schmidt-Leukel. Sie wenden sich gegen den Anspruch auf Letztbegründung und vertreten demgegenüber eine für Kritik offene, zur Revision des eigenen Standpunktes bereite Rationalität, die sich allerdings in ihrer Ausrichtung auf Wahrheit gebunden weiß. Damit kommt aber über die unbedingte Verpflichtung der Gesichtspunkt von „Letztheit“, gegenläufig zur Abwehr aller Letztbegründung, doch ins Spiel.

Zum Schluß (Kap. 8) stellt M. sein eigenes Konzept vor: Angelpunkt ist die Subjektivität, die Unhintergebarkeit des Ich. Das Ich ist in seinen Vollzügen nicht auf anderes zurückführbar. Was mit dem Index-Wort „ich“ gemeint ist, läßt sich nicht ohne Substanzverlust in eine deskriptive Sprache übersetzen (171–178). Dennoch muß sich das aktuelle Ich auch objektivieren, und es beschreibt sich dann als „Person“ (162f.). Freilich kann es sich durch diese Objektivierung nie voll einholen. Es bleibt sich entzogen und stößt so auf seinen „unverfügbaren Grund“ und dessen „Unzugänglichkeit“ (165). Es erfährt sich als „seiner selbst nicht mächtig“ (166) und damit als über sich hinaus verwiesen. Mit dieser „Kontingenzerfahrung“ meldet sich „die Frage nach dem Grund des einer Selbstbegründung offenkundig nicht mächtigen selbstbewußten Subjektes“ (168). „Von diesem Grund, den es geben muß, weil Selbstbewußtsein sonst nicht wäre, kann

zumindest – und wohl auch nur – dieses gesagt werden, daß er qua innerer gerade nicht so verfaßt ist wie alles andere für das Dasein von Selbstbewußtsein Relevante, nämlich gegenständlich“ (169). „Unmittelbar an sich selbst findet Selbstbewußtsein den Leitfaden für einen Gedanken von seinem Grund, der so verfaßt ist, daß er den durch es selbst gegebenen Bedingungen eines Grund-Gedankens genügt“ (169). Dieser Ich-Grund korrespondiert dem Gottesgedanken, ist aber nicht in der Weise des Sich-wissenden Subjektes zu denken (170), da sich dieses im Akt der Selbstvergegenständlichung gerade als uneinholbar erweist. Zwar ist der göttliche Ich-Grund dem faktischen Ich nicht äußerlich, und somit ist er nicht dinglich, sondern ichhaft. Doch ist er nicht als Ich zu fassen. Es ergibt sich hier eine Anknüpfung an die negative Theologie und über sie eine Basis für das Gespräch mit den östlichen Religionen (166, 170), da der göttliche Ich-Grund als übergegenständlich und über das faktische Ich hinausgehend gedacht werden muß.

Mir scheint der vom Autor vorgelegte systematische Ansatz interessant und erfolgversprechend. Er wäre allerdings näher auszuführen. Dazu drei Anmerkungen. Erstens: In bezug auf den übergegenständlichen Ich-Grund ist der Verweis auf Fichte sehr angebracht (169). Allerdings zeigt Fichte, daß die Unbedingtheit des Ich an der Unbedingtheit des Sollensanspruchs hängt, von dem her auch allein die letzte Absolutheit des Ichgrundes zu denken wäre. Ohne diese aus dem Sittlichen kommende Unbedingtheit (und damit Letztbegründung) könnte sich die Rede vom unfäßbaren Ichgrund rasch in eine vage Unabsehbarkeit verlieren. Nur durch die Sittlichkeit scheint mir diese Gefahr gebannt. M.s Kritik der an Popper orientierten Positionen geht im übrigen genau in diese Richtung, indem er auf die Ungereimtheit aufmerksam macht, die darin liegt, die Ablehnung jeder Letztbegründung mit der Berufung auf eine letzte Normativität zu verbinden (158). Doch den Gewinn dieser retorsiven Kritik wertet M. für seine eigene Position nicht aus, in deren Entfaltung die Begründung der Unhintergebarkeit des Ich durch die Gewissenserfahrung denn auch fehlt. Zweitens könnte sich von der überzeugend herausgearbeiteten, spezifischen Kontingenzerfahrung des Ich her eine Neubewertung des klassischen Kontingenzbeweises vornehmen lassen. Schon Descartes fundiert seinen Kontingenzbeweis in der Selbstgewißheit des endlichen Ich und nicht mehr in der Erfahrung äußerer Vorgänge (III. Med. Nr. 28–36). Drittens wären Aussagen zu überdenken oder zumindest zu präzisieren wie die, daß die Philosophie „natürlich“ „nur einen Gottesgedanken entfalten“ könne, „ohne über die Realität des damit Gedachten zu befinden“ (19), oder die Aussage, daß beim Übergriff des Geistes über das Endliche stets der Verdacht bleibe, das Gehirn könne zu eben dieser Transzendenz nur „programmiert“ sein, so daß man eben so denken müsse (75). Sollten diese Aussagen auch für die systematische Konzeption des Autors gelten, dann scheinen sie mir einen performativen Widerspruch zu ergeben. Diese drei Bemerkungen heben das Verdienst und den Wert des Buches in keiner Weise auf (seine Lektüre lohnt sich schon wegen der Fülle von literarischen Hinweisen und Zitaten). Im Gegenteil. Sie sind gemeint als Ermutung, die Konzeption auszuführen und noch kohärenter darzustellen. J. SCHMIDT S. J.

MITDENKEN ÜBER GOTT UND DEN MENSCHEN: dialogische Festschrift für Jörg Splett. Herausgegeben von *Josef Schmidt* [u. a.] (Schriftenreihe der Josef-Piiper-Stiftung; Band 2). Münster [u. a.]: LIT 2001. 305 S./Ill., ISBN 3-8258-4947-3.

Die vorliegende Festschrift ist, wie der Titel bereits deutlich macht, dialogisch angelegt. Es geht den einzelnen Beiträgern und Beiträgerinnen um ein – sei es kritisches, sei es affirmatives – Mitdenken der Anthro-Theologie von Jörg Splett.

Gleich der erste Beitrag von *Th. Splett*, der sich zur Aufgabe macht, „das Anfangsthema im Denken Jörg Spletts vorzustellen und zu diskutieren“ und dabei zu klären sucht, „1. wie man den rechten Anfang in der Philosophie macht, 2. wie man einen Anfang hat und 3. wie man selber etwas anfängt“ (11), ist ein eindrucksvolles Beispiel solchen dialogischen Philosophierens.

Auch die Beiträge von *J. Schmidt* und *E. Kunz* greifen Themen auf, die eine wichtige Rolle im Denken Jörg Spletts spielen. *J. Schmidt* handelt über den Gedanken des Nichts und die Frage nach Gott und möchte in diesem Zusammenhang einen Traditionsstrang des abendländischen Denkens deutlicher zur Sprache bringen, auf den heutzutage meist