

allein dadurch, dass die Wahrheit des dem Menschen zugesprochenen Wortes Gottes sich im Sinne der Wort-Gottes-Theologie Ebelings aus sich selbst erweist. Was die autonome Vernunft zu begründen vermag, ist allein die Möglichkeit eines letztgültigen Sinnes als unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott. Auch eine solche Rede ist jedoch metaphysisch, wenn dieses Unbedingte als eine transzendente Wirklichkeit gedacht wird.

Im letzten Abschnitt wird noch einmal ausführlicher darauf eingegangen, dass die Religion (oder besser: eine bestimmte Religion?) nicht mehr die sozialintegrative Kraft für eine moderne Gesellschaft sein kann. Auffallend ist hier vor allem, dass im Zusammenhang mit dieser Aussage recht klischeehaft suggeriert wird, Metaphysik bzw. ein durch Metaphysik untermauerter christlicher Glaube hänge mit der konstantinischen Wende und der daraus resultierenden kulturellen bzw. gesellschaftlichen und politischen Dominanz des Christentums notwendig zusammen. Das Christentum müsse sich von dem Anspruch lösen, ein für alle verbindliches Weltbild zu beinhalten. Doch tritt nicht jedes Weltbild mit dem Anspruch auf, wahr und damit im Grunde für alle verbindlich zu sein, ohne dass damit gleich ein Anspruch auf kulturelle oder gesellschaftliche Dominanz ausgesprochen wäre? K. ist der Auffassung, im Rahmen in unserer heutigen Zeit könne die Theologie ihre letztgültige Sinnperspektive nur noch in einer dialogischen Weise verdeutlichen, jedoch nicht mehr mittels eines umfassenden und integrierenden Weltbildes (248). Der Gegensatz, der mit dieser Aussage konstruiert wird, ist mir unverständlich. Jede Deutung der Wirklichkeit im Ganzen – und an der Notwendigkeit solcher Deutungen hält ja auch K. fest – ist doch der Versuch, ein möglichst umfassendes Weltbild zu entwerfen, das auch Wahrheitsanspruch erhebt, wobei dieses umfassende Weltbild in einem (philosophischen) Vernunftdiskurs selbstverständlich im Dialog mit anderen, Wahrheitsanspruch erhebenden Weltbildern steht.

Wie dem auch sei, K. leistet mit seinem Entwurf einen beachtenswerten und anregenden Beitrag zur fundamentaltheologischen Diskussion um die Frage der Glaubensbegründung. Das Buch besticht vor allem dadurch, dass es die verschiedenen philosophischen Positionen, mit denen es sich auseinandersetzt, mit Blick auf die anvisierte Fragestellung sehr klar auf den Punkt bringt. Aufgrund der ständigen Aneinanderreihung verschiedener philosophisch-theologischer Denkansätze ist es vielleicht ein wenig eklektisch geraten, im Durchgang durch all diese Ansätze nimmt K.s eigener Ansatz aber zugleich deutliche Konturen an. Sein nachmetaphysisches Denken entkommt allerdings entgegen dem, was er anstrebt, der Metaphysik nicht. K.s Verständnis eines „nachmetaphysischen“ Denkens ist eine Bestätigung für den schon mit Bezug auf Habermas gewonnenen Eindruck, dass so genannte „nachmetaphysische“ Denker sich bezüglich ihrer Verwendung des Metaphysikbegriffs nicht so richtig im Klaren sind. Das mag damit zusammenhängen, dass die oft unreflektierte und unglückliche, im 20. Jhd. verbreitete Verwendung dieses Begriffs als philosophisches Schimpfwort einer unvoreingenommenen Inblicknahme im Wege steht.

J. DISSE

GENZ, HENNING, *War es ein Gott? Zufall, Notwendigkeit und Kreativität in der Entwicklung des Universums*. München: Carl Hanser Verlag 2006. 216 S., ISBN 3-446-20740-6.

In der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanums wird die katholische Tradition bestätigt, derzufolge die menschliche Vernunft imstande ist, Gott als den Ursprung und das Ziel der Schöpfung aus den geschaffenen Dingen zu erkennen – und zwar in einer sicheren Art und Weise. Zugleich betont das Konzil in Abschwächung eines szientistisch missverstandenen Programms der Gottesbeweise, dass diese Gewissheit in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts jedoch ebenfalls der Offenbarung zuzuschreiben ist. Gott gilt dem christlichen Glauben also gewiss als der Schöpfer der Welt. Sein Schöpfungshandeln wird dabei theologisch so umschrieben, dass er die Welt aus dem Nichts geschaffen hat (*creatio ex nihilo*) und sie im Sein erhält (*creatio continua*). Hier werden metaphysische Aussagen getroffen, deren gewisser Erkenntniswert als Glaubensbekenntnis Offenbarungsgut darstellt. Metaphysische Aussagen sind keine naturwissenschaftlichen Aussagen, umso verwunderlicher, wenn naturwissenschaftliche

Methoden in Anschlag gebracht werden sollen, um diese Aussagen in ihrer religiösen Bedeutung zu bestätigen. Genau das wird versucht seitens der Vertreter des *Intelligent Design*. Ihre größte Plausibilität ziehen sie dabei aus einem Analogieschluss: Genauso wie die Existenz einer perfekt konstruierten Uhr auf einen Uhrmacher verweist, so soll die perfekt konstruierte Natur auf Gott verweisen. Das lässt sich auf zweifache Weise verstehen: (1) Gott schafft Anfangszustände plus Naturgesetze und lässt dann der Entfaltung freien Lauf (Deismus); (2) Gott schafft stets den aktuellen Weltzustand (Theismus). Die letzte der beiden Verständnisweisen scheint zunächst wenig anstößig, könnte man doch meinen, dies sei einfach so zu verstehen, dass Gott durch die jeweiligen naturgesetzlichen Vorgänge das bewirkt, was seinem Willen entspricht. Für die Augen des Glaubens kein Problem, für die Naturwissenschaft jedoch schon: Aus der naturwissenschaftlichen Sicht wäre eine solche Interpretation dieser zweiten Verständnisweise deswegen inakzeptabel, weil mit dem göttlichen Wirken mehr erklärt wird, als zu erklären ist. Die Naturgesetze genügen, um das Auftreten eines bestimmten natürlichen Phänomens zu erklären. Der Verweis auf Gott hat keinen naturwissenschaftlichen Erklärungswert; hier greift das Prinzip der epistemischen Parsimonität. Der Erklärungswert der Gottesidee bleibt den Lücken reserviert, was jedoch den theologisch faden Beigeschmack hat, dass Gott im Moment der Füllung der Lücke seitens der Naturwissenschaft verlorengeht. Es verwundert daher den Theologen nicht, wenn der Physiker Henning Genz (= G.) für die erste Verständnisweise argumentiert (vgl. 186), sofern die angezeigte Interpretation der zweiten Verständnisweise diese erschöpfen soll. Der Deismus gilt ihm als die naturwissenschaftlich einzig vertretbare Position, der ein Mitspracherecht im Kreis der Naturwissenschaftler eingeräumt werden kann (vgl. 152; 187); alle anderen Positionen bringen das etablierte und bewährte Nebeneinander von Theologie und Naturwissenschaft aus dem Gleichgewicht (vgl. 191–192). Für diese doch philosophisch und theologisch eher magere Erkenntnis belastet G. in seinem populärwissenschaftlichen Buch den Leser über zwölf Kap. hinweg mit einer Fülle von komplizierten Darstellungen zum gegenwärtigen Erkenntnisstand der Physik in Bezug auf die Erklärbarkeit des lebensfreundlichen Werts der Naturkonstanten. Die Frage, die also im Zentrum der Ausführungen steht, ist die, warum es Leben, ja gerade intelligentes Leben wie uns gibt (vgl. 35, 48–49, 52, 98, 113, 173, 178, 189). G. eilt den Biologen zu Hilfe und möchte neben der evolutionstheoretischen Antwort auf diese Frage eine Skizze von dem liefern, was die Physik heute zu den lebensfreundlichen Umständen der Natur zu sagen hat, um das Krebsgeschwür des *Intelligent Design* aus der Welt zu schaffen. Als Erklärungsprinzip drängt sich dabei in zunehmender Dramatik der ermüdenden und vielfach schwer nachvollziehbaren Darstellungen das Multiversum auf (vgl. 166; 179), nicht eine Vernunft, nicht eine Zeugung, nicht Glück, nicht Schummelei, nicht eine gute Fee, nicht Zufall, nein ein Multiversum.

Einmal unabhängig von der Debatte um anthropische Erklärungen, die in religiöser Ausrichtung die Lebensfreundlichkeit der natürlichen Bedingungen teleologisch auf den Menschen als Geschöpf Gottes hingeeordnet erklären wollen, sei die wissenschaftstheoretische Bemerkung erlaubt, dass es den Außenstehenden schon verwundert, wie zwar das Prinzip der epistemischen Parsimonität in Anschlag gebracht wird, um die Gottesidee aus der Naturwissenschaft herauszuhalten, andererseits aber zur Erklärung der Lebensfreundlichkeit unseres Universums das Prinzip der ontologischen Parsimonität verletzt wird, und zwar mit demselben Ziel, nämlich die Gottesidee außen vor zu lassen. Hier lässt sich schon ein weltanschauliches Interesse als Triebfeder identifizieren, was aus wissenschaftstheoretischer Sicht keineswegs problematisch ist. G. selbst bezeichnet sich als Deterministen (101), als Reduktionisten (28), ja als jemanden, der als Naturwissenschaftler religiös nicht vorbelastet ist (94) und deswegen die Fehler der Vertreter des *Intelligent Design* vermeidet. Deren Fehler (vgl. 14–16), die sich gebündelt mit dem Schlagwort vom Deckmantel der Wissenschaftlichkeit angeben lassen, sind unstrittig. Um das zu sehen, hätte das Buch nicht geschrieben werden müssen. Es bedarf wohl mehr Bücher darüber, was es denn bedeuten kann, wenn die christliche Glaubensgemeinschaft bekennt, dass Gott die Welt schafft und es seinem gütigen Willen entspricht, den Menschen als sein Bild geschaffen zu haben. Zu solch philosophischer Tiefe findet G. nicht, was seine Option für den Deismus erkennen lässt, die sich nicht die Mühe um

einen Abgleich mit einem Theismus macht, der der Versuchung des *Intelligent Design* nicht erliegt, aber in Gott dennoch auf begründete Weise den Schöpfer der Welt sieht.

J. H. Y. FEHIGE

DER CHRISTLICHE GLAUBE VOR DEM ANSPRUCH DES WISSENS. Herausgegeben von Tobias Kampmann und Thomas Schärfl. Münster: Aschendorff Verlag 2006. VI/170 S., ISBN 3-402-00410-0.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um einen Tagungsbd., der die sechs Vorträge einer Tagung zum Thema „Glaube ohne Begründung?“ in sich versammelt. In ihrem Vorwort schreiben die beiden Herausgeber: „Die Beiträge dieses Bandes thematisieren in historisch-systematischer Perspektive einige der herausragenden Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Erkennen in der langen Tradition intellektueller Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens“ (V). Wie schon der Titel des Buches anzeigt, konzentrieren sich die Beiträge somit auf ein zentrales Gebiet der Religionsphilosophie und der Fundamentaltheologie: die Epistemologie des religiösen Glaubens bzw. die theologische Erkenntnislehre.

Im ersten Beitrag schildert *Michael Fiedrowicz* (= F.), wie sich das frühe Christentum unter dem Eindruck der spätantiken Religionskritik zentrale Begriffe des griechischen Denkens angeeignet hat und zur „einzig rationalen Religion der Spätantike“ (24) wurde. Diese These ist für den Laien zunächst verwunderlich. Doch F. arbeitet überzeugend eine Gegenbewegung von der Entwicklung einer rationalen christlichen Theologie im 3. Jhd. einerseits und der Entwicklung des spätantiken paganen Denkens andererseits heraus. Erstmals bei Clemens von Alexandrien am Ende des 2. Jhdts. (und später u. a. bei Origenes und Augustinus) findet sich der Versuch, den christlichen Glauben angesichts des Vorwurfs, der christliche Glaube sei irrational, mit den Kategorien der antiken Erkenntnistheorie zu erläutern. U. a. dadurch habe man versucht, die Unverzichtbarkeit der Erkenntnisform des Glaubens gegenüber dem Wissen einsichtig zu machen. Die Gegenbewegung dazu beginnt F. zufolge mit dem 3. Jhd. Verschiedene Formen spätantiker Religiosität wie Mysterienkulte stehen für eine Neuentdeckung von nicht-rationalen Erkenntnisformen. Auch die pagane Philosophie sei immer mehr in diesen Sog des Irrationalen geraten.

*Volker Leppin* (= L.) macht sich in seinem Beitrag zum Ziel, die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft bei Wilhelm von Ockham aufzuschlüsseln. Bei Ockham werden L. zufolge zwei Fragen miteinander verknüpft: 1. Welchen Gewissheitsgrad hat der Glaube, wenn er – dem aristotelischen Denken zufolge – nicht evident ist? 2. Wie lässt sich der Wahrheitsanspruch des Glaubens mit den fünf Vernunfttugenden des Aristoteles zusammenbringen? Ockhams Antwort bestehe darin, den fünf Vernunfttugenden des Aristoteles eine Tugend, nämlich den Glauben als in der Taufe eingegossene theologische Tugend, hinzuzufügen. Diese eingegossene Tugend erzeuge nach Ockham durch das Anhängen an Gott eine größere Gewissheit als die Evidenz. „Mit aristotelischer Begrifflichkeit und in Ergänzung des aristotelischen Denkschemas also sprengt Ockham letztlich dieses selbst“ (32–33). Auf diese Weise habe Ockham die Theologie als Wissenschaft rehabilitiert. Denn der Glaube könne als wahr angenommen werden, allerdings nicht auf der Grundlage einer materialen Evidenz der Glaubensinhalte, sondern auf der Grundlage der Logik, welche die formale Evidenz und damit die Rationalität der Theologie sichere. Dabei markiert, wie L. ausführt, die Gültigkeit der Logik auch die Grenze für Philosophie und Theologie: Die Logik gilt für die Schöpfung und das Handeln Gottes im Bereich der Schöpfung und ermöglicht so wissenschaftliche Erkenntnis. Das Sein Gottes entziehe sich jedoch dieser Erkenntnis, wie L. am Beispiel von Ockhams Trinitätstheologie ausführt. Der Glaube ist, wie L. zeigt, eine Größe *sui generis*, die sich nicht letztbegründen lässt. Trotzdem stehe der Glaube in einem Verhältnis zur Philosophie, was die Einbindung des Glaubens in das Schema der Vernunfttugenden und die in der Theologie möglichen logischen Reflexionen zeigten.

Unter dem Titel „Athen versus Jerusalem, via Jena“ folgt eine Abhandlung von *Klaus Müller* (= M.), in welcher er auf originelle und überraschende Weise neuzeitliche Weichenstellungen im Verhältnis von Glaube und Vernunft beleuchtet. M. greift mit