

B. offen und fordert den Leser auf, selbst eine Meinung dazu zu entwickeln und begründet Stellung zu beziehen.

Auch wenn sich diese Spannung zwischen dem unbedingten Anspruch auf Achtung des Lebens jedes Menschen einerseits und der gleichzeitigen Unbegründetheit dieses Anspruchs andererseits nicht auflöst, ist „Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde“ ein eindrückliches Plädoyer für die Lebensform der Würde in all ihren Ausgestaltungen. Die ausführlichen Analysen regen zum Nach- und Weiterdenken an. Damit gelingt es B., den vagen Begriff „Würde“ mit einer inhaltlichen Dichte zu füllen und so den Leser für die Bedeutung, die Würde im alltäglichen Leben spielt, zu sensibilisieren.

K. SODEN

ROHS, PETER, *Der Platz zum Glauben* (ethica; 25). Münster: mentis 2013. 152 S., ISBN 978-3-89785-323-2.

„Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Mit diesem Satz aus der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ bringt Kant „das für die Religionsphilosophie wichtigste Ergebnis seines kritischen Denkens zum Ausdruck“ (7). Der Platz zum Glauben, das will Rohs (= R.) zeigen, ist keineswegs leer. Insbesondere der Glaube an die Existenz Gottes und an die postmortale Existenz moralischer Wesen sei rational verantwortlich, wenn auch nicht bewiesen werden könne, dass er wahr ist. Der Atheismus könne nicht beanspruchen, rationaler als der Theismus zu sein; vielmehr zeige er aus moralphilosophischer Perspektive einen Mangel an innerer Konsequenz; insofern könne man von einem „Rationalitätsvorsprung des Theismus“ sprechen (144). Ein religiöser Glaube ist auf ontologische Annahmen angewiesen; R. möchte zeigen, dass sie nicht über das hinausgehen, was bereits für die Annahme von Freiheit erforderlich ist. Die Idee der Freiheit sei die Grundlage der Idee Gottes. Mit Kant spricht R. für die Vernünftigkeit des Glaubens der Ethiktheologie gegenüber der Physikotheologie den Vorrang zu. Dem immanenten Weltbild der Moderne gesteht er dreierlei zu: 1. Es gibt keine neuplatonische Transzendenz; 2. Es gibt keine mentalen Prozesse ohne eine materielle Basis; 3. Im Kontext wissenschaftlicher Erklärungen sollten theistische Prämissen vermieden werden. Abgelehnt wird nur die physikalistische These, es gebe keine mentale Verursachung, d.h. „dass jeder Vorgang in Raum und Zeit unter ausschließlicher Anwendung physikalischer Begriffe und Gesetze zureichend erklärt werden kann“ (142). Diese Position wird in acht Kapiteln entfaltet.

„1. Rational zulässiger religiöser Glaube“. Aufgabe der Religionsphilosophie ist zu zeigen, wo die Grenze zwischen Glaube und Aberglaube verläuft, was als rationaler Glaube zuzulassen ist und was nicht. Was der praktischen Vernunft widerspricht, liegt außerhalb des Platzes des Glaubens; die rationale Zulässigkeit schließt die moralische ein. Rationaler Glaube ist auch ohne Wissen möglich. Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ ist im Sinne der rationalen Zulässigkeit zu interpretieren; der Glaube ist als rational zulässig wesentlich auf die Zukunft bezogen. R. sieht es nicht als Bedingung für einen rational zulässigen Glauben an, dass die Glaubensaussagen durch theoretische Argumente untermauert werden können. Eine notwendige formale Bedingung für einen rationalen Glauben ist jedoch, dass die geglaubten Aussagen miteinander verträglich sind. „In inhaltlicher Hinsicht möchte ich im Folgenden zwei Bedingungen als grundlegend und unaufgebar voraussetzen: das Freiheitspostulat und das Prinzip der unbedingten Heiligkeit Gottes“ (23); die Religionsphilosophie muss „an eine Konzeption von Freiheit angeschlossen werden“ (29). Es muss möglich sein, Gott zwei Attribute „unzweideutig [...] zuzusprechen: dass er tätig ist und dass er gerecht ist“ (27). – „2. Die Ambivalenz religiöser Erlebnisse“. Ein lebendiger Glaube braucht beides: Vernunft und religiöse Erfahrung. Aber die Funktion religiöser Erfahrung, auf die es ankommt, ist nicht die epistemische. Vielmehr muss sie „den Platz zum Glauben, den die Vernunft abgrenzt, mit Leben erfüllen“ (47). R. zitiert William James: „This sort of happiness in the absolute and everlasting is what we find nowhere but in religion.“ (48). – „3. Raum, Zeit und Gott“. „Gott existiert, wenn er existiert, in einer noch nicht fertigen Welt, nicht aber in einer außerzeitlichen Ewigkeit, in der alles zugleich wirklich ist.“

Festzuhalten sind „die beiden Thesen Spinozas, dass die körperliche Substanz Gottes nicht unwürdig ist, und dass Gott eine *res extensa* ist“ (59f.). Gottes Wissen ist kein Hindernis für die menschliche Freiheit. Es ist zu unterscheiden zwischen dem, was kommen muss, und dem, was kommen wird. Als idealer Physiker kann Gott Aussagen machen über das, was aufgrund der Anfangsbedingungen und der Gesetze kommen muss; als idealer Richter kann er keine wahren Aussagen über zukünftige Handlungen machen.

„4. Die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen“. Axiom der Religionsphilosophie ist die These Kants, dass erst die Idee der Freiheit die Idee Gottes mit sich führt. Nur der Glaube an einen freien Gott, der kein Hindernis für die Freiheit des Menschen ist, kann rational zulässig sein. Für den Freiheitsbegriff sind zwei Merkmale zentral: Es muss Alternativen geben, und es muss Kausalität aus Freiheit geben. Für einen Gott, der wie der unbewegte Bewegter des Aristoteles reine Wirklichkeit und folglich unveränderlich ist, gibt es jedoch keine Alternativen. „Die Unveränderlichkeit ist darum als Attribut Gottes auszuschließen“ (64). „Kausalität aus Freiheit ist an bestimmte ontologische Voraussetzungen gebunden, bei Kant z. B. an die Existenz intelligibler Entitäten. Ich nehme an, dass sie nicht erforderlich sind, sondern dass es stattdessen [...] auf bestimmte Zeitstrukturen ankommt. Was immer diese Voraussetzungen sind, sie müssen auch bei Gott vorliegen, wenn es sinnvoll sein soll, ihn als Urheber von Handlungen zu betrachten“ (66). Der Begriff der Kausalität soll von dem der Erklärung her gefasst werden; das gilt für die Freiheitskausalität ebenso wie für die Naturkausalität. Sie unterscheidet sich jedoch dadurch, „welche Begriffe verwendet werden müssen – nämlich Begriffe für Mentale, insbesondere für Tätigkeiten. Tätigkeitsbegriffe (einschließlich der Begriffe für mentale Spontaneität) kann man als handlungstheoretische Entsprechungen zu den dynamischen Begriffen der Naturkausalität ansehen“ (67). „5. Physikotheologie und Ethikotheologie“. Im Anschluss an die Methodenlehre der dritten „Kritik“ spricht R. von einer „epistemischen Symmetrie zwischen Theismus und Atheismus in theoretischer Hinsicht [...] Weder das eine noch das andere kann mit theoretischen Argumenten bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden.“ Dennoch bestehe eine „ethikotheologische Asymmetrie zwischen beiden: Das überzeugte Fürwahrhalten des Atheismus ist eine moralisch inkonsequente Denkart, das überzeugte Fürwahrhalten des Theismus dagegen ist moralisch konsequent“ (82f.). R. verteidigt diese Asymmetrie mit Hilfe zweier Thesen: „Es ist moralisch sinnvoll, auf eine ideale Verwirklichung von Gerechtigkeit zu hoffen; es ist moralisch unangemessen, überzeugt zu sein, dass jede moralische Verantwortung mit dem Tode erlischt“ (84). Die Idee der Freiheit ist die Basis der Idee Gottes, und die Ethikotheologie, nicht aber die Physikotheologie, knüpft an diese Idee an; deshalb muss die Physikotheologie scheitern. „Daraus folgt die wichtige These von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethikotheologie von der Physikotheologie“ (88).

„6. Das Theodizeeproblem“. Der Glaube an einen allmächtigen und guten Gott ist mit der Tatsache des Übels in der Welt unvereinbar. Denn entweder will Gott das Übel nicht aufheben, dann ist er nicht gut; oder er kann es nicht aufheben, dann ist er nicht allmächtig. R.s Lösung lautet: „Gott kann noch nicht einmal verhindern, dass er selbst leidet – wie sollte er verhindern können, dass andere leiden?“ (103). Er ist also nicht allmächtig. Das muss jedoch so gedeutet werden, dass die religiös entscheidende Hoffnung dennoch als rational verteidigt werden kann. „Das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes widerlegt [...] die Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes. Es macht es aber nicht rational unmöglich, auf eine eschatologische Verwirklichung von Gerechtigkeit zu hoffen“ (105). – „7. Das Problem der postmortalen Fortexistenz moralischer Wesen“. Die ethikotheologische These einer postmortalen Fortexistenz ist nicht gleichzusetzen mit der Unsterblichkeitslehre. Neben ihr steht in der christlichen Tradition die Lehre von der Auferstehung; sie ist deswegen attraktiv, weil sie „nicht auf einen Substanzdualismus festgelegt ist“, und sie hat den großen Vorteil, dass sie „die postmortale Fortexistenz zwingend an die Existenz Gottes bindet“. Deshalb sollte die zentrale These der Ethikotheologie sein: „Wenn es Gott gibt, dann ist eine postmortale Existenz moralischer Wesen möglich, wenn nicht, dann nicht“ (110). – „8. Ist der christliche Glaube rational zulässig?“ Rational zulässig ist der Glaube an einen persönlichen

und freien Gott, dessen Existenz durch die praktische Vernunft nahegelegt wird; er ist der Garant einer vollkommenen Verwirklichung von Gerechtigkeit, und zu diesem Zweck wird er die Auferstehung von den Toten bewirken. „Diese zentralen Dogmen werden aber nun in der christlichen Glaubenslehre überlagert von einer Menge weiterer Glaubenssätze, die mit von Kutschera als ‚mythisches Erbe‘ verdächtigt werden können“ (131).

R. vertritt die These „von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethiktheologie von der Physikotheologie“ (88). Darin stimme ich ihm zu; meine Frage ist aber, ob R. diese These konsequent durchhält. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Begriff von Gott und dem Aufweis der Existenz Gottes. Dieser Aufweis kann nach R. nur durch die Ethiktheologie geleistet werden. Aber wie kommt R. zu seinem Begriff Gottes? Hier greift er auf Spinoza und offensichtlich auch auf die Prozesstheologie zurück. Dem möchte ich die These Kants entgegenstellen, dass der Begriff von Gott nicht ein zur Physik und Metaphysik, sondern „ein zur Moral gehöriger Begriff“ (KpV, A 249) ist. Im Verfahren der reinen praktischen Vernunft zeigt sich „etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens“ (KpV, A 251). Kann man die These von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethiktheologie von der Physikotheologie vertreten, dabei jedoch den Gottesbegriff der Ethiktheologie, aus welchen Gründen auch immer, durch einen anderen ersetzen? Meine zweite Frage bezieht sich auf die Rede vom „mythischen Erbe“. Gegen diese ein wenig gewaltsame Hermeneutik sei an Kants Vorgehen in seiner Religionschrift erinnert. Er fragt, wie das Verhältnis der Vernunft zur Botschaft des Neuen Testaments, die für eine Offenbarung gehalten wird, zu denken ist, und er lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass die Vernunft durch diesen historischen Text zu neuen Einsichten geführt wird. F. RICKEN SJ

EWING, ALFRED CYRIL, *Ethik. Eine Einführung*. Übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von *Bernd Goebel* (Philosophische Bibliothek; Band 661). Hamburg: Felix Meiner 2014. LXXVII/198 S., ISBN 978-3-7873-2469-9.

Alfred Cyril Ewing (1899–1973) studierte in Oxford Klassische Philologie und Philosophie und lehrte seit 1931 Moralphilosophie an der Universität Cambridge. Sein hier in deutscher Übersetzung vorliegendes Werk „Ethics“ erschien 1953 (London <sup>11</sup>1975). Ewings (= E.s) „intellektueller Gegner par excellence“ war sein Kollege Ludwig Wittgenstein, dessen Philosophie er „mit schroffer Ablehnung“ begegnete, „eine Haltung, die von diesem uneingeschränkt erwidert wurde: Wittgenstein schloss Ewing, der in Cambridge als ‚der Anti-Wittgenstein‘ [...] galt, zumindest zeitweise von seinen Seminaren aus“ (xiv f.).

Die Ethik als Wissenschaft muss bei unseren alltäglichen moralischen Urteilen beginnen. Der Ethiker kann eine Korrektur einiger dieser Urteile vornehmen, um sie mit anderen, wichtigeren moralischen Urteilen in Einklang zu bringen und so ein in sich stimmiges System zu errichten; diese systematische Theorie dient wiederum als Wahrheitskriterium für unsere alltäglichen Urteile. Die beiden ethischen Grundbegriffe, deren Verständnis in den ethischen Urteilen vorausgesetzt wird, werden durch die Wörter „gut“ und „sollen“ ausgedrückt; es ist notwendig, deren vielfachen Gebrauch zu unterscheiden. Dass ein Begriff nicht definiert werden kann, heißt nicht, dass wir seine Bedeutung nicht erfassen können. Die wahrscheinlichsten Kandidaten für undefinierbare Begriffe sind „gut“ und „sollen“; sie lassen sich nicht ohne Rest auf etwas anderes zurückführen (Kapitel 1). – Warum soll ich etwas, was in meinem eigenen Interesse liegt, deshalb nicht tun, weil es anderen schadet? Wir sollen weder andere Menschen als bloßes Mittel zu unserem eigenen Glück gebrauchen noch uns selbst zum bloßen Mittel für das Glück anderer machen. Die Interessen der anderen sollten ebenso berücksichtigt werden wie unsere eigenen, „so dass die Antithese zwischen mir selbst und den anderen in meinem eigenen ethischen Denken eine möglichst kleine Rolle spielt“ (37) (Kapitel 2). – Der Utilitarismus wird auch als universalistischer Hedonismus bezeichnet und vom egoistischen Hedonismus unterschieden. Beide Lehren unterscheiden nicht zwischen Glück und Lust; beide halten die Lust für das einzige Gut. Im Unterschied zum