

einer islamischen philosophischen Gotteslehre. Georg Sans' Texte sind durchweg in einer klaren, verständlichen Sprache formuliert, die Studienanfängerinnen und -anfänger oder fachfremden Leserinnen und Lesern einen einfachen Einstieg in die Themen erlaubt. Er schafft es, die Waage zwischen Prägnanz und Tiefe zu halten, sodass man nach der Lektüre gut über die Kernpunkte einer philosophischen Theologie informiert ist. Gleichzeitig finden sich nützliche Wegweiser für weitere Vertiefungen der Fragestellungen. Die Kapitel und ihre Unterpunkte bauen zwar aufeinander auf und sind bewusst platziert, sie können aber ebenso gut für sich gelesen werden. All dies macht *Philosophische Gotteslehre* von Georg Sans zu einem empfehlenswerten Buch für Interessierte und Lernende der Philosophie, aber auch für Lehrende, die knappe Übersichts- und Arbeitstexte suchen. Es ist Einführungsliteratur auf hohem Niveau. Wer es sich ins Regal stellt, wird dieses Werk sicher gerne und regelmäßig konsultieren.

E. JÜNGER

GLAUBE UND RATIONALITÄT. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus? Herausgegeben von *Romy Jaster* und *Peter Schulte*. Paderborn: Mentis 2019. 205 S., ISBN 978-3-95743-143-1 (Paperback); 978-3-95743-789-1 (PDF).

Religionskritik durch Vertreter naturalistischer und atheistischer Weltanschauungen ist aus christlicher Sicht zu begrüßen und konstruktiv zu nutzen. Dies betrifft zwar auch den sogenannten Neuen Atheismus, der die öffentlichkeitswirksame Diskussion durchaus virulenter Anfragen an das Christentum provoziert, aber es gilt umso mehr, wenn die naturalistische Herausforderung auf der Höhe gegenwärtiger philosophischer Reflexion artikuliert wird, wie im Falle der Religionskritik durch *Ansgar Beckermann*. Der vorliegende Sammelband setzt in anregender Weise eine deutschsprachige Debatte über den rationalen Status religiöser Überzeugungen fort, die von Beckermanns diesbezüglichen Wortmeldungen stark beeinflusst ist.

In Beckermanns einleitendem Beitrag, der auf eine Einführung durch die Herausgeber folgt, wird moniert, dass christliche Vorstellungen von einem Eingreifen Gottes in den Weltlauf nicht durch empirische Belege gestützt seien. Angesichts des plausiblen epistemologischen Grundsatzes, dass nur das zu glauben ist, wofür man hinreichend gute Gründe hat, argumentiert Beckermann, dass die Abwesenheit ebensolcher Belege fatale Folgen für die rationale Rechtfertigung religiöser Positionen nach sich ziehe. Beckermann scheint zwar empirische Gründe mit Gründen simpliciter gleichzusetzen (23), was problematisch ist, doch seine Pointe besteht darin, dass empirische Belege für die Existenz Gottes zu erwarten wären, wären geläufige theistische Vorstellungen wahr. Umgekehrt spreche die Abwesenheit ebensolcher Belege gegen diese Vorstellungen.

Unumstritten ist, dass das Phänomen menschlichen Leidens einen außerordentlich starken empirischen Grund gegen die Wahrheit christlicher Grundüberzeugungen darstellt. Hierzu diskutiert *Katherine Dormandy* in ihrem interessanten und präzise argumentierenden Beitrag Beckermanns viel beachtetes anti-theistisches Argument aus dem Übel. Im Rahmen einer Untersuchung der jeweiligen relativen Wahrscheinlichkeiten des Theismus und des Naturalismus angesichts grausamen Leids schreibt Dormandy erstens beiden die gleiche Anfangswahrscheinlichkeit zu. Dann stellt sie fest, dass der Naturalismus einer Zusatzannahme bedürfe, um die Existenz des Leids erklären zu können, und zwar der Annahme, dass es naturalistisch zu erklärende Regelmäßigkeiten gebe, die die Entstehung bewussten Lebens ermöglichen, denn Leid impliziere die Existenz bewussten Lebens. In paralleler Weise benötige auch der Theismus eine Zusatzannahme, um die Existenz des Leids erklären zu können, nämlich die Annahme, dass es für jeden Fall von grausamem Leid eine moralisch annehmbare Erklärung gebe, die uns allerdings im Diesseits verborgen bleibe. Der Vergleich falle letztlich zugunsten des Naturalismus aus, was freilich nicht ausschließe, dass eine theistische Weltanschauung anhand anderweitiger Belege wahrscheinlicher gemacht werden und so die Oberhand gewinnen könne. In Dormandys Überlegungen scheint dieses Ergebnis darauf zurückzuführen zu sein, dass die Existenz des Leids die Wahrscheinlichkeit des Theismus „winzig klein“ erscheinen lasse (49), während die Wahrscheinlichkeit des Naturalismus angesichts der Existenz bewussten Lebens lediglich

„sehr klein“ sei (45). Demnach müsste „winzig klein“ wesentlich kleiner sein als „sehr klein“. Dormandy begründet dies damit, dass „Naturwissenschaftler [...] in der Lage [sind], eine Geschichte zu erzählen“, die die Annahme des Naturalismus stützt, dass es naturalistisch zu erklärende Regelmäßigkeiten gebe, die die Entstehung bewussten Lebens ermöglichen, während der Theismus „nur auf die bloß logische Möglichkeit der Kompatibilität mit [der Existenz des Leids] verweisen [kann]“ (50). Denn die Möglichkeit, dass Gott moralisch legitime Gründe für die Zulassung von grausamem Leid hat, sei wegen ihrer „Unvorstellbarkeit“ (57) weniger plausibel. Zugleich erwähnt Dormandy, dass ebendiese Möglichkeit „wesentlicher Bestandteil vieler religiöser Traditionen“ sei, in denen sie „durch Geschichten und Bilder dargestellt“ werde (ebd.). Es ist erstens nicht ganz klar, wie diese Möglichkeit gleichzeitig sowohl unvorstellbar als auch Gegenstand von Darstellungen sein kann. Zweitens dürfte man den innerchristlichen Ressourcen zur Plausibilisierung dieser Möglichkeit mehr abgewinnen können, als Dormandy es für möglich hält. Vielleicht liefe dann der Vergleich zwischen Naturalismus und Theismus doch auf eine Art Pattsituation hinaus.

Die Gegenüberstellung von Naturalismus und Theismus angesichts der Existenz bewussten Lebens einerseits und der Existenz des Übels andererseits bespricht auch *Christian Weidemann* in seiner Diskussion von Beckermanns Kritik am Fine-Tuning-Argument. Weidemann greift Beckermanns Behauptung auf, dass das Problem des Übels so überwältigend sei, dass es alle positiven Belege für die Existenz Gottes übertrumpfe (179). In seiner sorgfältigen und äußerst lesenswerten Analyse des Fine-Tuning-Arguments hält Weidemann diesem die extreme Unwahrscheinlichkeit der kosmischen Feinabstimmung im Falle der Nicht-Existenz Gottes entgegen und vermutet, „dass das – obschon natürlich beträchtliche – Gewicht des Problems des Übels nicht ausreicht, um eine theistische Erklärung der Feinabstimmung als unglaublich zurückzuweisen“ (180).

Ebenfalls zum Thema Leid präsentiert *Peter Schulte* eine Modifikation von Beckermanns logisch-normativem Argument gegen den Theismus. Er stellt eine abgewandelte Form des Instrumentalisierungsverbots als Prämisse auf: Die Erschaffung einer Welt, die zusätzlich zu den vielen „Glückspitzen“ (d. h. Menschen, die ein glückliches Leben führen) auch „Unglücksrabben“ (d. h. Menschen, die ein durch und durch unglückliches Leben führen) enthält, sei nicht moralisch vertretbar, da das in Kauf genommene Leiden der Unglücksrabben nicht in moralisch erlaubter Weise durch das Glück der Glückspitze aufgewogen werden könne. Sie stelle daher keine mögliche Option für einen theistisch verstandenen, moralisch perfekten Gott dar, weshalb die theistische Hypothese angesichts der vielen tatsächlichen Unglücksrabben unwahrscheinlich bzw. falsch sei. Die zentrale Prämisse impliziert folgendes Prinzip: „Die Tatsache, dass ein (möglicher) Mensch ein schlechtes Leben haben wird, ist ein starker Grund gegen seine Erschaffung [...]“ (145). Wenn unter „schlechtem Leben“ ein Leben verstanden wird, das von körperlichen und seelischen Leiden geprägt ist, ist diesem Prinzip aus christlicher Sicht nicht zuzustimmen, da das alle anderen Güter überragende Gut die Gemeinschaft mit Gott ist und nicht ein möglichst leidfreier und beglückender Lebensweg. Die Tatsache, dass ein (möglicher) Mensch ein schlechtes Leben haben wird, wenn dieses Leben letztendlich zur Gemeinschaft mit Gott führt, stellt für Gott nicht unbedingt einen Grund gegen die Erschaffung ebendieses Menschen dar (so darf man zumindest vermuten), weshalb das Argument keine dialektische Kraft gegenüber einer christlichen Position entfaltet. Schulte geht allerdings auch auf die Tatsache ein, dass manche Menschen laut christlicher Orthodoxie möglicherweise diese sinngebende Gemeinschaft mit Gott dauerhaft verfehlen. Von hier aus lässt sich ein anti-theistisches Argument konstruieren, das in Zweifel zieht, ob ein moralisch perfektes Wesen eine Welt erschaffen kann, in welcher manche Menschen die Gemeinschaft mit Gott verfehlen und dadurch in existentieller Weise scheitern.

*Franz von Kutschera* zeichnet in seinem Beitrag die Geschichte des Verhältnisses von Glaube bzw. Religion und Vernunft nach. Der „Ortlosigkeit Gottes im modernen Denken“ begegnet er mit dem Hinweis auf „überintentionale Erfahrungen“, in denen sich „die Einheit von Glaube und Vernunft wiederfinden [lässt], die im Übergang zum modernen Denken verlorengegangen ist“ (76).

*Herman Philipse* argumentiert, dass die epistemische Ebenbürtigkeit inkompatibler religiöser Überzeugungen dazu führe, dass ein Festhalten an ihnen nicht rational sei. Ob es ihm gelingt, die These von der epistemischen Ebenbürtigkeit zu untermauern, mag bezweifelt werden. Die maßgebende Inferenz, dass „[m]iteinander inkompatible Religionen epistemisch ebenbürtig [sind], da sie auf denselben Arten von vermeintlichen Wissensquellen beruhen [...]“ (111), ist jedenfalls falsch (*non sequitur*), woran die ganze Argumentation des Beitrags krankt.

*Winfried Löffler* schlägt vor, theistische Überzeugungen auf der Ebene von „Weltbildsätzen“ zu verhandeln. Im Unterschied zu den als Moore-Propositionen bekannt gewordenen Sätzen, die in ihrer weltbildtragenden Funktion der rationalen Kritik entzogen sind, sind Weltbildsätze dieser Art („Löffler-Propositionen“?) kritisier- und revidierbar. Sie sind außerwissenschaftliche Sätze, deren Wahrheit sowohl in wissenschaftlichen Praktiken als auch in lebensweltlichen Vollzügen implizit vorausgesetzt werden, ohne dass sie im strengen Sinn bewiesen werden könnten. Beispiel hierfür wäre die Unterscheidung zwischen Objekten und deren Eigenschaften oder die Annahme des Kausalprinzips bzw. des Prinzips vom zureichenden Grund, also Propositionen, die unseren kognitiven Praktiken unthematisiert zugrunde liegen, die aber durchaus im Zusammenhang mit Grundsatzfragen eines Diskurses explizit und zum Gegenstand rationaler Diskussion gemacht werden können: „Metaphorisch gesprochen, stellt das vor- und außerwissenschaftliche Weltbild das tragende und orientierende Gerüst dar, in das die spezielleren wissenschaftlichen Weltzugänge eingehängt sind und dem sie ihre Stabilität und ihren Wirklichkeitsbezug verdanken“ (96). Nicht nur sollten theistische Sätze als Weltbildsätze in diesem Sinne beschrieben werden, sondern nichtreligiöse Weltbildsätze können in Argumente für theistische Sätze einfließen, was Löffler beispielhaft am Kalam-Argument für die Existenz Gottes darlegt. Zum rationalen Status der Weltbildsätze weist er auf die Tatsache hin, dass die Affirmation von Sätzen bzw. Argumenten den Akt der subjektiven Zustimmung erfordert – zur objektiven Komponente der Gründe trete die subjektive Seite einer nicht erzwingbaren Gewissheit hinzu. Löffler unterstreicht nun, dass dies in besonderer Weise in den Grundlagendebatten eines jeden Diskurses von Bedeutung sei, denn hier würden Weltbildsätze verhandelt, die, obwohl durch einschlägige Gründe gestützt, nicht konklusiv gerechtfertigt werden könnten. Im Hinblick auf den Theismus folgert er, dass erfolgreiche „Argumente für theistische Sätze also zumindest [zeigen], dass theistische Sätze nicht irrational sind [...]“ (101), obwohl die Zustimmung zu ihnen dem Gläubigen ein gewisses Maß an freier Gewissheit abverlange. Es ist wohl richtig, dass Zustimmung in vielen Fällen ein freier Akt ist, und dies umso deutlicher, je unübersichtlicher und unschlüssiger die Beweislage ist. Doch zugleich gilt, dass Erkenntnissubjekte, sofern sie rational bleiben wollen, ihre freie Gewissheit proportional zu den vorhandenen Gründen gradieren und einem umstrittenen Satz unter Umständen eine geringere Wahrscheinlichkeit zuschreiben sollten. Dies gilt zum Beispiel, wenn es mehrere gleichwertig begründete, sich aber gegenseitig widersprechende Alternativen gibt, was unter Umständen die Urteilsenthaltung rational nahelegt. Löfflers Argumentation lässt offen, inwieweit eine handlungsleitende Zustimmung angesichts alternativer Weltbildsätze rational verantwortbar ist. Sein Verdikt, dass sich „die Rationalität und Verteidigbarkeit theistischer Überzeugungen [...] gut begründen [lassen]“ (103 f.) mithilfe von Argumenten, die auf Weltbildsätzen beruhen, mag zutreffen, wenn mit Rationalität nur die Abwesenheit „evidenter Unvernünftigkeit“ (104) anvisiert ist. Eine handlungsleitende Zustimmung verlangt jedoch mehr, soll sie rational begründet sein. Selbstverständlich kann eine Zustimmung auch angesichts unsicherer Evidenzen rational zulässig und sogar geboten sein – man denke an den Klimaschutz –, doch diese hängt dann von anderweitigen Überlegungen ab, zum Beispiel von dringenden praktischen Gründen. Vor diesem Hintergrund wäre eine vertiefende Analyse der Verortung von Weltbildsätzen im Überzeugungssystem des epistemischen Subjekts – unter Berücksichtigung der praktischen Signifikanz eines Weltbilds – wohl eine sinnvolle Weiterführung dieser vielversprechenden Diskussion. Löfflers Gedankengang ähnelt *Holm Tetens'* aufschlussreichen Überlegungen zu metaphysischen Überzeugungen, in deren Lichte wir „alle unsere sonstigen Überzeugungen über die Welt und uns selbst“ interpretieren und verstehen (152). Auch

Tetens betont, dass solche Überzeugungen, obwohl ihre Wahrheit nicht zweifelsfrei ausgewiesen werden könne, doch der rationalen Prüfung fähig seien. Verschiedene sich widersprechende Metaphysiken könnten durchaus in einen gemeinsamen Diskurs gebracht werden, denn darauf, „wie und warum sich die spezifischen inferenziellen Potentiale ihrer jeweiligen Metaphysiken unterscheiden“, könnten sich Anhänger konträrer Metaphysiken verständigen, was eine gemeinsame Argumentationsgrundlage schaffe und Inkommensurabilität verhindere (159). Auch hier stellt sich die Frage, inwieweit die Bevorzugung eines spezifischen metaphysischen Rahmenwerks eine rational begründete Wahl darstellt. Hierzu Tetens: „[I]n dem Maße, in dem es vernünftig ist, an einem normativ-praktischen Selbstverständnis und Selbstbild festzuhalten, in dem Maße ist es vernünftig, an den Unterstellungen festzuhalten, die für ebendieses Selbstverständnis konstitutiv sind“ (161). Dies wirft die Frage auf, worin die Vernünftigkeit eines Selbstverständnisses ihrerseits besteht und inwiefern diese Vernünftigkeit unabhängig von der Vernünftigkeit der diesem Selbstverständnis zugrundeliegenden metaphysischen Unterstellungen bestehen kann. Womöglich begibt sich Tetens hier in einen Zirkel, denn die Vernünftigkeit eines normativ-praktischen Selbstverständnisses, soll sie nicht lediglich eine Umschreibung für die subjektive Präferierbarkeit eines Selbstverständnisses sein, hängt sicherlich zum Teil davon ab, wie vernünftig die metaphysischen Annahmen sind, die dahinterstehen. Ä. WAHLBERG

KERN, UDO: *Der transzendente Aufklärer Meister Eckhart* (Rostocker Theologische Studien; 31). Berlin: LIT 2018. 393 S., ISBN 978-3-643-14047-0 (Paperback).

In seinem neuen Buch lenkt Udo Kern (= K.) den Fokus auf Meister Eckhart als Denker, betont dessen Nähe zur Aufklärung und Transzendentalphilosophie, vertritt aber problematische Thesen zu Kant als Protagonisten der „transzendentalen Aufklärung“ und als „Philosophen des Protestantismus“: „Wie stark der *Philosoph des Protestantismus* [scil. Kant] tatsächlich in seiner gesamten Philosophie protestantisch geprägt ist, ist trotz der bisher dazu vorliegenden Arbeiten in der philosophischen Zunft zu wenig bei der Hermeneutik des Kantischen Werkes berücksichtigt worden. Kants Sittlichkeit ist geprägt von knochenharter protestantischer Ehrlichkeit und Nüchternheit“ (22). Unbeachtet bleiben Friedrich Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus* (Berlin 1899), aber auch die nötigen Debatten: z. B. *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hrsg. von Norbert Fischer, Freiburg 2005; darin u. a. Albert Raffelt, „Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?“; Aloysius Winter, „Kann man Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen?“. Winter expliziert dort wohlbegründet die These zu Kant: „Daß es nicht gerechtfertigt ist, ihn den ‚Philosophen des Protestantismus‘ zu nennen, wie es vielfach geschehen ist, hat Werner Schultz 1960 überzeugend dargelegt, obwohl sich mancherlei Entsprechungen angeben lassen“ (34).

K. entfaltet sein für die Eckhart-Rezeption bedenkenswertes Thema in zwölf Kapiteln: 1. Transzendentele theontologische Menschenwürde; 2. Transzendentaler Sohn Gottes in der Bibel; 3. Transzendentaler Sohn Gottes bei Meister Eckhart; 4. Transzendentele Geburt: Ich bin der Sohn durch die Geburt des Wortes; 5. Transzendentele demütige Gnade: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin.“; 6. Transzendentele Einbrechen der Vernunft, der *regressus in deum* im Demütigsein; 7. Transzendentele Einssein: In der ersten Ursache stehendes Ich als *filius dei*; 8. Transzendentaler Gott, Nichts und die Kategorien des Seienden; 9. Transzendentele Weiselosigkeit: *ane wise*; 10. Der idealtypisch *in Christo* transzendental-vernünftig tugendhaft wissende Mensch; 11. Transzendentele *sunder warumbe*; 12. Transzendentele *conclusio*: Ledige Freiheit und fruchtbares Weibsein.

K. führt Ungleiche an (9–15): John Freely, Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Denis Diderot, G. W. F. Hegel, Franz Pfeiffer, Michel Henry, Werner Beierwaltes, Loris Sturlese, Kurt Flasch, Jürgen Habermas. Danach spricht er (mit Verweis auf seine früheren Arbeiten) explizit von Kant (16–27). Er erwähnt Johann Georg Hamanns „Kritik an Kants spekulativer reiner Vernunft“ in zwei Fragen, die „zwei essentielle Kantische Defizite“ betreffen: „1. Kann menschliches Denken als reines