

PHILIPSE, HERMAN, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford University Press 2012. XVI/372 S., ISBN 978-0-19-969753-3.

Über die publikumswirksamen Auftritte der sogenannten Neuen Atheisten drohte in den letzten Jahren vergessen zu gehen, dass der Atheismus auf eine respektable intellektuelle Geschichte zurückblicken kann. Ein Zeuge der Aktualität der Tradition eines argumentativen Atheismus ist der niederländische Philosoph Herman Philipse (= P.), der in seinem neuesten Buch „*God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*“ (= G.) wichtige Positionen der zeitgenössischen theistischen Religionsphilosophie kritisch untersucht.

Ein Spezifikum von G. ist die Einführung eines Entscheidungsbaums, der einen Überblick über die wichtigsten Möglichkeiten nachdenklicher Gläubiger gibt, sich zur Frage der Rationalität religiösen Glaubens zu verhalten. Dieser Entscheidungsbaum wird durch drei Dilemmata konstituiert. Das erste Dilemma besteht in der Alternative zwischen einer kognitivistischen und einer nonkognitivistischen Interpretation religiöser Sprache, fordert also zur Entscheidung zwischen einer Theorie, nach der auch in einer religiösen Sprache Wahrheitsansprüche formuliert werden und diese eine unersetzliche Rolle für den religiösen Glauben spielen, oder einer Theorie, die dies ablehnt. P. argumentiert, aufbauend auf seiner Kritik am sogenannten Wittgensteinianischen Fideismus, für die kognitivistische Anerkennung der prinzipiellen Möglichkeit und Bedeutsamkeit religiöser Wahrheitsansprüche. Im zweiten Dilemma steht der Kognitivist vor der Entscheidung zwischen der Ablehnung der Forderung nach positiven rational-rechtfertigenden Gründen für die Wahrheit des religiösen Glaubens oder der Akzeptanz dieser Forderung. In Auseinandersetzung mit Alvin Plantingas Aquinas/Calvin-Modell eines positiven Status religiöser Überzeugungen unabhängig von rechtfertigenden Gründen nimmt P. den Standpunkt des Evidentialismus ein, nach dem (auch) religiöser Glaube nur dann als rational gerechtfertigt gelten kann, wenn sich positive Gründe für seine Wahrheit formulieren lassen. Der evidentialistische Gläubige schließlich steht dem dritten Dilemma gegenüber, ob die Gründe für die Wahrheit des religiösen Glaubens den Gründen und Argumenten ähneln, die in den Wissenschaften vorkommen, oder ob sie von einer ganz eigenen Art sind. Nach P. nimmt eine Entscheidung für die zweite Möglichkeit den Argumenten der natürlichen Theologie in unserem v. a. durch die Naturwissenschaften geprägten Zeitalter jede Glaubwürdigkeit und damit Relevanz. Spätere Stellen im Text von G. machen klar, dass P. dies nicht bloß im Sinn eines pragmatischen Ratschlags versteht, sondern dass er tatsächliche Rationalität an die Akzeptanz der (natur-)wissenschaftlichen Methode(n) bindet (191). Religiöser Glaube kann daher nur dann als rational gelten, wenn sich gute Argumente für seine Wahrheit formulieren lassen, deren Form hinreichend wissenschaftlichen Argumentationsmustern gleicht. Als der wichtigste Vertreter dieser Position in der zeitgenössischen Philosophie gilt Richard Swinburne. Allerdings stehen natürliche Theologen wie Swinburne einem methodologischen Dilemma gegenüber, das P. als „Die Spannung“ („The Tension“) bezeichnet: Diese Spannung besteht zwischen der Anerkennung des paradigmatischen Charakters naturwissenschaftlicher Methodik für Rationalität einerseits und andererseits der Gefahr, dass sich unter diesen Bedingungen der Glaube an Gott als unbegründet erweist, was aus der Position des Gläubigen dafür spricht, die Argumente der natürlichen Theologie gerade nicht der Form naturwissenschaftlicher Methoden anzugleichen (90). Auch Swinburne kann diese Spannung nicht befriedigend auflösen, wie P. in seiner Auseinandersetzung mit dessen kumulativ probabilistischem Argument für die Existenz Gottes zu zeigen versucht, die den Großteil von G. ausmacht (95–337). Dabei konfrontiert der Autor speziell Swinburnes Position mit den drei Dilemmata des Entscheidungsbaums und bedient sich dabei der Methode der „subsidiären Argumentation“: Obwohl schon Swinburnes Versuch einer kohärenten gehaltvollen Explikation des Gottesbegriffs wegen der semantisch problematischen Konzeption Gottes als einer körperlosen Person und Swinburnes Inanspruchnahme der Analogielehre scheitert, unterstellt P. im Weiteren den semantischen Gehalt und die Kohärenz des theistischen Gottesbegriffs. Auf Grund fehlenden prognostischen Potenzials und der Immunisierungsversuche gegen das Problem des Lückenbüßer-Gottes komme der Theismus zwar nicht als eine Hypo-

these in Frage, die wissenschaftlichen Hypothesen in hinreichendem Maße ähnelt, aber P. unterstellt im Folgenden dem Theismus den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese, um im dritten Teil von G. zu zeigen, dass Swinburnes Versuch einer konkreten kumulativ-probabilistischen Begründung der Wahrheit des Theismus scheitert. Da keine guten Argumente für, aber ein gutes Argument gegen den Theismus spreche (v. a. das Argument aus dem Übel) und die mit Hilfe der Dilemmata des Entscheidungsbaums formulierten Einwände gegen jede Form von Gottesglauben sprechen würden, zieht P. als Fazit, dass ein starker universaler disjunktiver Atheismus die einzige intellektuell verantwortliche Position in der Gegenwart ist.

G. beeindruckt durch das hermeneutische Wohlwollen gegenüber den dargestellten Positionen (P. verteidigt etwa Plantinga gegen einige s. E. ungerechtfertigte Einwände) und den Reichtum an differenzierten Argumenten, die in einer allgemeinverständlichen Sprache dargestellt werden. Überzeugend weist P. auf Mängel nonkognitivistischer und nichtevidentialistischer Positionen hin und kann aufzeigen, dass Swinburne mit seinem Programm einer an den formal-quantifizierbaren Kriterien der Bestätigungstheorie orientierten kumulativen Argumentation für die Existenz des theistischen Gottes mehr verspricht, als er tatsächlich einlösen kann. Allerdings scheint mir an mindestens zwei Verzweigungen in P.s Entscheidungsbaum Widerspruch angebracht. Erstens ist seine gleich zu Beginn von G. formulierte These vom epistemischen Vorrang der natürlichen vor der offenbaren Theologie nicht zwingend. Die Überzeugung, eine Botschaft erhalten zu haben, kann durchaus als (unterstützender) Grund für die Überzeugung fungieren, dass es jemanden gibt, der eine solche Botschaft gesendet hat und bestimmte Eigenschaften besitzt. Auch P.s Skepsis gegenüber analogem Sprachgebrauch muss man nicht unbedingt teilen. P. selbst räumt ein, dass gewöhnliche, d. h. nichttheologische Begriffe wie etwa derjenige der (diachronen) personalen Identität typischerweise vage sind (116). Wenn dies so ist, kann aber nicht bereits die angebliche Vagheit analog verwendeter religiöser Sprache gegen den semantischen Gehalt des theistischen Gottesbegriffs und den Erfolg der natürlichen Theologie sprechen. Zudem besteht analoger Sprachgebrauch nur in der Abweichung vom vertrauten Standardgebrauch eines Terms, der in einer anderen, aber nicht völlig verschiedenen Weise gebraucht wird, als es gewöhnlich üblich ist, und nicht in der Auflösung aller syntaktischen oder semantischen Regeln. Der Wechsel einiger semantischer und syntaktischer Regeln im analogen Sprachgebrauch impliziert nicht notwendig die Entleerung des analogen Terms. Ich kenne den Sinn eines Terms, wenn ich dessen (ungefähren) Ort in dem Netz von Begriffen und die inferentiellen Beziehungen zwischen diesen Begriffen kenne, also weiß, welche Schlussfolgerungen aus dem Term möglich sind und welche nicht. Analoger Sprachgebrauch ist kein Freifahrtschein für semantischen Unsinn. Dies gilt auch für die analoge Anwendung des Personbegriffs auf Gott. Dass alle konkreten Vorkommnisse von Personen, die wir kennen, körperliche Wesen sind, kann nicht geleugnet werden. Aber allein daraus folgt noch nicht notwendig, dass der Besitz eines Körpers eine notwendige Bedingung dafür ist, eine Person zu sein. Zumindest prima facie können wir uns eine Person vorstellen, deren Wahrnehmung der Wirklichkeit bzw. Verwirklichung ihrer Absichten nicht durch einen Körper vermittelt sind, wie es bei dem theistischen Gott der Fall sein soll. Vor allem ist P.s Formulierung des dritten Dilemmas unbefriedigend, weil nicht erschöpfend. Neben den „Extrempositionen“ eines mehr oder minder am naturwissenschaftlichen Vorbild orientierten Rationalitätsideals und eines rein subjektiv konzipierten Verständnisses von Rationalität in religiösen Angelegenheiten gibt es noch den Mittelweg einer natürlichen Theologie, die zwar einerseits die Regeln der (deduktiven und induktiven) Logik anerkennt und von Argumenttypen Gebrauch macht, die auch in den Wissenschaften vorkommen (wie etwa dem Schluss auf die beste Erklärung), die sich aber andererseits nicht auf die formal-quantifizierbaren Argumenttypen der (Natur-)Wissenschaften und die Erklärung einzelner Phänomene beschränkt, sondern ihren eigentlichen Ort in der Bewertung von Weltanschauungen hat. Es geht einer solchen Art von natürlicher Theologie um die Rechtfertigung des Theismus gegenüber konkurrierenden metaphysischen Positionen im Sinn von Theorien, die sich alle um eine kohärente Darstellung der Wirklichkeit im Ganzen bemühen, in der die unterschiedlichen Bereiche der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens miteinander verbunden sind.

Nicht der Geltungsbereich der Naturwissenschaften, sondern derjenige der Metaphysik ist der angemessene Ort der Beurteilung der Rationalität religiöser Glaubensbekenntnisse. In diesem Kontext ist die angemessene Form von Erklärungen nicht das Hempel-Oppenheim'sche Modell kontrastiver wissenschaftlicher Erklärungen, sondern eher ein Vereinheitlichungsmodell der Erklärung, und die angemessene Begründungstheorie ist zumindest in diesem Kontext nicht foundationalistischer Art, wie bei Swinburne und P., sondern eine Kohärenztheorie epistemischer Rechtfertigung, für die der prädiktive Charakter von Erklärungshypothesen keine wesentliche Rolle spielt. Unter Berücksichtigung des richtigen Ortes der natürlichen Theologie fallen so wesentliche Grundlagen für wichtige prinzipielle Einwände P.s gegen die natürliche Theologie weg. Trotz dieser Einwände handelt es sich bei G. um ein lesenswertes Buch, das deutlich auf die Schwierigkeit wie auf die Unverzichtbarkeit des Projekts einer natürlichen Theologie in Zeiten der (natur-)wissenschaftlichen Vernunft hinweist. O. J. WIERTZ

HERRMANN, GÜNTER, *Gerechtigkeit!* Impulse für ein menschliches Rechtsleben (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 65). Berlin: Duncker & Humblot 2012. 167 S., ISBN 978-3-428-13736-7.

Das Ausrufezeichen hinter dem Titel drückt den paränetischen Charakter dieser Schrift aus; das Buch schließt mit fünf „Impulsen für Gegenwart und Zukunft“. Herrmann (= H.), der einen Band über Anthroposophie und Jurisprudenz bei Rudolf Steiner herausgegeben hat, unternimmt nach einem Leben als Justiziar, Intendant und Hochschullehrer den Versuch, das Verständnis von Gerechtigkeit um „grundlegende Aspekte“ zu erweitern. Er geht aus („A. Gerechtigkeit tut not“) vom Ergebnis einer Umfrage. Für 35 % der Befragten ist Gerechtigkeit der wichtigste Wert, aber zugleich erklären zwei Drittel, es gehe insgesamt eher ungerecht zu. Gegen den Rechtspositivismus gilt, dass bei jedem Gesetz zu fragen ist, ob es gerecht sei. Die weltweite Situation zeigt, dass das Thema Gerechtigkeit von einer „erschütternden Aktualität“ ist.

Auslöser der Frage nach der Gerechtigkeit („B. Rationale Aspekte der Gerechtigkeit“) ist erlittenes Unrecht. Aufgabe eines gerechten Rechts ist der Schutz vor willkürlicher Macht. Davon ist das Verhältnis zwischen zwei gleichstarken Partnern zu unterscheiden, die „Privatautonomie“, z. B. in der Wirtschaft; hier gilt das Prinzip der „Brüderlichkeit“. Die soziale Gerechtigkeit ist die Norm bei der Verteilung lebenswichtiger knapper Güter. Das Bundesverfassungsgericht spricht von einem Gestaltungsauftrag an den Gesetzgeber zum Ausgleich sozialer Gegensätze. Soziale Probleme sind nicht selten geistige Probleme; neben der materiellen Hilfe braucht es Hinweise, wie Menschen ihre Situation verbessern können. – Wann ist eine Entscheidung gerecht? Nach welchem Maßstab sind die Alternativen zu gewichten? Wie ist der Grundsatz *ius suum cuique tribuere* zu verstehen? Was fordert der Grundsatz der Gleichheit? Diese rationalen Elemente der Gerechtigkeit werden in unserem Rechtsleben tagtäglich praktiziert; dennoch gib es zu viele handwerkliche und inhaltliche Fehler. So ist es z. B. ein Skandal, wenn „eine Bauaufsicht nicht verhindert, dass tonnenweise Baustahl weiterverkauft“ und nicht in die U-Bahn-Schächte eingebaut wird (58).

Das rationale Argumentieren muss immer ein tragendes Element unseres Rechtslebens sein; dennoch können viele Fragen nicht abschließend auf diesem Weg beantwortet werden, „denn unser Wissen ist Stückwerk“ (1 Kor 13,9). Wo finden wir die wahre Gerechtigkeit („C. Gerechtigkeit – Urphänomen und Ideal in der geistigen Welt“)? H. zitiert Emil Brunner: „Wer im Ernst sagt ‚Das ist gerecht‘ [...] hat schon, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, an eine außermenschliche, höchste und letzte Instanz appelliert“ (61). „Wurzelt die Gerechtigkeit in der Geistigen Welt? Ist die wahre Gerechtigkeit eine geistige Wesenheit?“ (66). Wir können Gerechtigkeit als „Urphänomen“ erkennen und sie als Ideal anerkennen. Es gibt ein Gerechtigkeitsbewusstsein, das wie das Gewissen zur Individualität des Menschen gehört. H. verweist auf Thomas von Aquin, Rudolf Steiner, Benedikt XVI., der in seiner Rede vor dem Bundestag am 22.09.2011 vom „hörenden Herz“ (1 Kön 3,9) gesprochen hat, und auf die moderne Literatur zur emotionalen Intelligenz. Der Weg von den individuellen zu fundierten gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellungen einer pluralistischen Gesellschaft („D. Der