

Überlegungen zu einem neuen und bemerkenswerten Entwurf metaphysischen Denkens

Mit seiner Aufsatzsammlung zu zentralen Themenfeldern metaphysischen Denkens¹ eröffnet Friedrich Hermanni die neue, anspruchsvolle Schriftenreihe *Collegium Metaphysicum*, die er gemeinsam mit seinem Tübinger Institutskollegen Christoph Schwöbel und den beiden Münchner Philosophen Thomas Buchheim und Axel Hutter herausgibt und die inzwischen schon auf vier ansehnliche Bände angewachsen ist. Diese neue Schriftenreihe zur Metaphysik dokumentiert eindrucksvoll die neue, unübersehbare Aktualität des metaphysischen Denkens in der zeitgenössischen Philosophie.

Sowohl in thematischer Hinsicht als auch in ihrer begrifflichen und erkenntnismäßigen Klarheit und Präzision würde diese Monographie einem Fachphilosophen zur höchsten Ehre gereichen; umso erstaunlicher ist es daher, dass ihr Autor ein systematischer evangelischer Theologe ist.

F. Hermanni hat seine in diesem Werk zusammengefassten Versuche über letzte metaphysische Fragen, welche »die Welt als ganze, den Grund der Welt und den Platz des Menschen in der Welt« (Einleitung, S. 2) betreffen, in insgesamt *vier Teile* gegliedert:

In den drei Kapiteln des *ersten Teils* werden die drei von Kant unterschiedenen Grundformen philosophischer Gottesbeweise in der klassischen Metaphysik unter Berücksichtigung ihrer traditionellen und gegenwärtigen Kritik und Gegenkritik behandelt: Im *ersten Kapitel* das sog. kosmologische Argument, im *zweiten Kapitel* das sog. ontologische und im *dritten Kapitel* das sog. teleologische (bzw. nach

¹ Vgl. Friedrich Hermanni, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen* (= *Collegium Metaphysicum*, Bd. 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 251 S., ISBN 978-3-16-150622-2.

Kant auch physikotheologische) Argument für die reale Existenz Gottes.

Der *zweite Teil* »befasst sich mit der menschlichen Freiheit, den Übeln in der Welt und dem Verhältnis, in dem beide zum Gottesgedanken stehen« (Einleitung, S. 5). Er entwickelt im *vierten Kapitel* einen kompatibilistischen Wesensbegriff menschlicher Freiheit und erörtert im *fünften Kapitel* das Theodizeeproblem theistischer Überzeugungen.

Der dritte mit »Einheit und Zukunft der Person« überschriebene Teil geht im *sechsten Kapitel* der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Seele und dem Körper des Menschen nach und zieht im *siebten Kapitel* Konsequenzen aus seinem zuvor begründeten Lösungsvorschlag für das sog. Leib-Seele-Problem im Hinblick auf ein rational rechtfertigbares Verständnis des menschlichen Todes und einer postmortalen Existenz des Menschen.

Schließlich befasst sich der *vierte und letzte Teil* dieser Monographie mit den Wahrheitsansprüchen von Religionen und entwirft ein Begründungsmodell für die Beurteilung dieser Wahrheitsansprüche, das er als einen kritischen Inklusivismus bezeichnet und vor allem Hegels Religionsbegriff entlehnt.

Die argumentative und reflexive Dichte dieser Abhandlung legt eine Rekonstruktion ihrer Ergebnisse nahe, die ihrem skizzierten Aufbau folgt. Wir beginnen daher mit den Gottesbeweisargumenten des ersten Teils.²

Der kosmologische Gottesbeweis

Der kosmologische Gottesbeweis »geht von der Existenz oder von sehr allgemeinen Merkmalen der Welt aus und schließt mit Hilfe des Kausalprinzips oder des Satzes vom zureichenden Grund auf Gott

² Die Kapitel zum ontologischen Gottesbeweis und zum Wesen der menschlichen Freiheit sowie der vierte und letzte Teil dieser Abhandlung zu den Wahrheitsansprüchen der Religionen wird vom Vf. bereits ausführlich besprochen in: *Philosophisches Jahrbuch* 120 [2013], S. 440–445. Diese Teile werden in der vorliegenden Besprechung daher nur summarisch zusammengefasst.

zurück. Durch seinen empirischen Ausgangspunkt unterscheidet er sich von einem ontologischen und durch die Unbestimmtheit seiner Erfahrungsbasis von einem teleologischen Beweis.« (15) Er besitzt den Charakter eines deduktiven Arguments und kommt in genau drei Erscheinungsformen vor. Die erste ist die in der arabischen Theologie des Mittelalters entwickelte sog. *Kalam*-Version, »die ihren Namen der Bezeichnung für die arabische Scholastik verdankt.« (17) Sie geht von der Annahme aus, dass die Welt nur eine endliche Vergangenheit besitzt, und schließt daraus wie folgt:

- »1. Alles, was zu existieren beginnt, hat eine Ursache seiner Existenz (Kausalprinzip). 2. Nun hat aber das Universum zu existieren begonnen. 3. Also hat das Universum eine Ursache seiner Existenz.« (17)

Die erste Prämisse, »wonach alles, was entsteht, eine Ursache seiner Existenz besitzt« (ebd.), betrachtet F. Hermann zu Recht als eine Erfahrungstatsache. Begründungsbedürftig sei vielmehr der Untersatz dieses Syllogismus, »wonach das Universum irgendwann begonnen hat, zu existieren« (ebd.).

Als ein *empirisches* Argument für die endliche Vergangenheit der Welt prüft und verwirft F. Hermann die sog. Rotlichtverschiebung von Lichtwellen bei zunehmender Entfernung von der Lichtquelle, die lange Zeit als ein empirischer Beleg für die sog. Urknalltheorie in Verbindung mit dem kosmologischen Modell eines expandierenden Universums bewertet wurde; ihr Indiz-Charakter für eine endliche Vergangenheit des Universums werde von dem sog. Penrose-Hawking-Beweis gestützt, »dass das Universum vor begrenzter Zeit aus einer Anfangssingularität entstanden sein muss, falls die Schwerkraft stets als anziehende Kraft wirkt, wie die Allgemeine Relativitätstheorie behauptet.« (18). Diesem Befund widerspreche jedoch die sog. Inflationstheorie des amerikanischen Teilchenphysikers Alan Guth, nach der »das frühe Universum eine kurze Phase beschleunigter ›inflativer‹ Expansion durchlaufen« (19) habe und dabei die Gravitationskraft auch zeitweilig eine abstoßende Wirkung entfaltet haben müsse, damit sich das Universum mit zunehmender Geschwindigkeit zumindest vorübergehend ausdehnen konnte. Welche von beiden im Ergebnis kontradiktorischen Theorien Recht hat, könne von der As-

trophysik derzeit nicht empirisch entscheiden werden, so dass die von der *Kalam-Version* des kosmologischen Arguments getroffene Annahme einer endlichen Vergangenheit des Universums offen bleiben müsse.

Doch auch das vom *Kalam* entwickelte und von Kant reformulierte *apriorische* Argument für eine endliche Vergangenheit des Universums führt nach F. Hermann zu keiner Entscheidung dieser Frage. Dieses Argument sucht die entgegengesetzte Vorstellung einer unendlichen Vergangenheit des Universums in den Selbstwiderspruch zu führen. Es lautet in seiner Fassung bei Kant: Wenn die Welt keinen Anfang hätte, müsste bis zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine aktuell unendliche Reihe aufeinander folgender Weltzustände vollständig durchschritten werden können. Das aber ist unmöglich, weil eine aktuell unendliche Reihe nicht durch eine sukzessive Synthese, d. h. Schritt um Schritt, vollständig durchlaufen werden kann. Also muss die Welt einen Anfang ihrer Existenz haben. Der Autor hält dieses Argument zwar zu Recht für gültig (vgl. 20f.), doch er hält mit Kant auch das im Ergebnis entgegengesetzte Argument für eine unendliche Vergangenheit der Welt für beweisfähig, allerdings nur in einer von derjenigen Kants abstrahierten Form:

»Nehmen wir an, die Welt habe vor 15 Mrd. Jahren begonnen zu existieren. Wäre dieser Zeitpunkt für ihre Entstehung geeigneter als ein *späterer* Zeitpunkt? Offenkundig nicht! Nun gibt es aber stets einen zureichenden Grund dafür, warum etwas zu diesem und nicht zu einem späteren Zeitpunkt entsteht. Folglich kann zwar innerhalb der Welt etwas zu existieren beginnen, die Welt selbst aber muss eine unendliche Vergangenheit haben.« (22)

Dieses Argument hält der Autor unter Voraussetzung der Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund für korrekt (vgl. ebd.). Doch warum soll der Zeitpunkt für die Entstehung des Universums vor 15 Mrd. Jahren nicht geeigneter gewesen sein als ein späterer Zeitpunkt? Gerade unter Voraussetzung der Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund als einem metaphysischen Prinzip muss es einen solchen zureichenden Grund auch für den Zeitpunkt der Entstehung des Universums gegeben haben, selbst wenn wir diesen Grund nicht erkennen können. Folglich muss die Welt eine endliche Vergangenheit

haben, wodurch genau diese Annahme der *Kalam*-Version des kosmologischen Arguments bestätigt und nicht widerlegt wird.

Die zweite von F. Hermanns erörterte Version des kosmologischen Arguments ist diejenige der *tertia via* des Thomas von Aquin im Rahmen seiner *quinque viae*. Sie geht in zwei Beweisschritten vor:

Im ersten Beweisschritt nimmt Thomas (mit Aristoteles) an, dass vergängliche³ Entitäten zu irgendeinem Zeitpunkt tatsächlich nicht existieren. Da diese Eigenschaft bereits im Begriff einer vergänglichen Entität liegt, handelt es sich hier lediglich um ein analytisches Urteil. Wenn nun aber jede Entität vergänglich wäre, so schließt Thomas weiter, »dann würde irgendwann der Zeitpunkt kommen, an dem alle Dinge *zugleich* vergänglich (sc. richtig müsste es hier allerdings »vergangen« heißen) wären und mithin gar nichts existierte.« (25) Dieser Schluss ist jedoch, wie der Autor zutreffend bemerkt, keineswegs zwingend bzw. gültig. Denn aus »der Annahme, dass jedes Ding vergänglich ist und daher irgendwann vergangen sein wird, folgt nämlich keineswegs, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt alle Dinge zugleich vergangen sein werden und dass dieser Zeitpunkt im Falle der Ewigkeit schon eingetreten sein muss.« (ebd.) Allerdings steigt, wie der Autor ebenfalls zu Recht annimmt, die Wahrscheinlichkeit einer Existenzlücke »proportional mit der Dauer der Zeit, die vergeht, und umgekehrt proportional mit der Anzahl der vergänglichen Dinge.« (ebd.) Eine Existenzlücke wäre daher nur dann und genau dann schon sicher eingetreten, wenn »die Welt eine unendliche Vergangenheit besäße und wenn die Anzahl der vergänglichen Dinge jederzeit begrenzt wäre.« (26). Letztere Annahme ist, wie F. Hermanns zutreffend bemerkt, für Thomas auf Grund seines expliziten Ausschlusses einer aktuell unendlichen Menge charakteristisch, während er die Annahme einer unendlichen Vergangenheit der Welt ad absurdum führen will, sie aber paradoxerweise für seine Hypothese einer Existenzlücke der Entitäten in der Vergangenheit und damit für seinen ersten Beweisschritt zur Widerlegung der Annahme der Existenz ausschließ-

³ Hier übernehme ich Hermanns plausible Deutung von Thomas' Begriff desjenigen Seienden, das, weil es entsteht und vergeht, auch nicht sein kann, im Sinne einer vergänglichen und nicht im Sinne einer logisch kontingenten Entität, die zufälligerweise immer existieren könnte.

lich vergänglicher Entitäten implizit in Anspruch nehmen muss. Aus dieser daher in ihrem Gebrauch inkonsistenten Hypothese einer Existenzlücke der Entitäten in der Vergangenheit schließt Thomas dann allerdings zutreffend auf ihre Existenzlücke auch in der Gegenwart. Diese Konklusion aber wird durch die Evidenz der Existenz von Entitäten in der Gegenwart inhaltlich widerlegt. Folglich, so der letzte Schluss dieses ersten Beweisschrittes, können nicht alle Entitäten vergänglich sein, sondern es müsse außer den vergänglichen Entitäten auch etwas notwendig Seiendes geben.

Zu einem Gottesbeweis wird dieser erste Beweisschritt jedoch erst durch den zweiten Beweisschritt des kosmologischen Arguments bei Thomas. Dieser lautet wie folgt:

»(a) Es muss etwas notwendig Seiendes geben. (b) Jedes notwendig Seiende hat seine notwendige Existenz entweder durch eine äußere Ursache oder von sich selbst her. (c) Nun kann aber die Reihe der notwendigen Dinge, deren notwendige Existenz äußerlich verursacht ist, nicht bis ins Unendliche reichen. (d) Also muss es ein Seiendes geben, das von sich selbst her notwendigerweise existiert und das von allen Gott genannt wird.« (27)⁴

Der Autor widerspricht diesem Argument mit der Annahme, dass die notwendige Existenz einer unvergänglichen Entität nicht nur durch eine ihr äußerliche Ursache oder durch sie selbst, sondern auch durch eine ›ursachelose und logisch kontingente Urmaterie‹ verursacht worden sein könnte, d. h. mit dem Einwand, es handle sich bei Thomas' Angabe der beiden möglichen Ursachen für die notwendige Existenz einer unvergänglichen Entität in Wahrheit um eine unvollständige Disjunktion. Dieser Einwand übersieht jedoch, dass eine solche hypothetische Urmaterie wiederum nichts anderes als eine äußere Ursache für die notwendige Existenz der genannten unvergänglichen Entitäten sein könnte, auch wenn mit ihr die Reihe der Entitäten, deren

⁴ Analog zu den nicht sein könnenden als den vergänglichen Entitäten verstehe ich mit dem Autor unter den »notwendigen« auch die unvergänglichen Entitäten wie etwa die Himmelskörper, die Engel und die menschlichen Seelen, deren Existenz »einerseits notwendig (sc. im Sinne der Permanenz), andererseits aber bedingt und daher, logisch betrachtet, kontingent ist.« (27).

notwendige im Sinne ihrer unvergänglichen Existenz äußerlich verursacht ist, ihren Abschluss finden würde, weil sie selbst durch und aus sich selbst heraus unvergänglich existieren würde. Ob in der Materie-Energie nach heutigem physikalischen Wissen eine solche unverursachte und unvergängliche, aber logisch kontingente Urmaterie vorliegt, wie der Autor vermutet (vgl. 27, Anm. 33), wage ich zu bezweifeln.

Darüber hinaus kritisiert der Autor am zweiten Beweisschritt auch dessen Anwendung des logischen Verbots eines infiniten Regresses auf die Reihe der Ursachen für die notwendige Existenz einer unvergänglichen Entität, welche Ursachenreihe nach Thomas zu dem Typ einer hierarchisch geordneten Kausalreihe gehört, wie der Autor deutlich sieht. In einer hierarchisch geordneten Kausalreihe unvergänglicher Entitäten aber hängen nach Thomas »die Existenz und die existenzverursachende Tätigkeit jedes nachgeordneten Gliedes vom ersten Glied ab.« (29). Diese Annahme hält der Autor jedoch nicht für selbstevident, sondern ihrerseits für begründungsbedürftig, so dass Thomas die Möglichkeit einer unendlichen hierarchischen Kausalkette nicht ausschließen könne. F. Hermanni gibt aber immerhin zu, dass diese Annahme in Bezug auf endliche Kausalreihen mit einer begrenzten Anzahl von Gliedern unmittelbar gewiss ist (vgl. 30). Worum aber liegt diese Gewissheit begründet? Darin, dass eine endliche Kausalreihe ein erstes Glied besitzen muss, das bei einer hierarchischen Kausalreihe sowohl die Existenz als auch die existenzverursachende Tätigkeit aller späteren Glieder hervorbringen muss.

Die dritte vom Autor favorisierte Version des kosmologischen Arguments wurde von Leibniz und Samuel Clarke entwickelt. Sie geht von der universellen Gültigkeit des (metaphysischen) Prinzips des zureichenden Grundes aus, wonach es »für alles, was existiert, einen zureichenden Grund (sc. gibt), warum es überhaupt existiert und warum auf diese statt auf andere Weise.« (31) Folglich »hat auch die Welt einen zureichenden Grund ihres Daseins und Soseins« (ebd.), der jedoch nicht innerhalb der Welt liege. Denn wenn auch die Welt als die Reihe aller kontingenten Ursachen ins Unendliche zurückreichen würde, hätte sie dennoch den zureichenden Grund ihres Daseins und Soseins nicht in sich selbst, sondern in einem von ihr verschiedenen, außerweltlichen, seinsnotwendigen Wesen, welches nur dann

zureichender Grund für die Welt sein kann, wenn es den Grund seines Daseins in sich selbst enthält.

Dieser Beweisgang setzt eine definitive Antwort auf drei Fragen voraus, die der Autor daher auch im Einzelnen behandelt. Diese Fragen lauten:

»(1) Wäre mit der Erklärung jedes einzelnen kontingenten Dinges auch die ganze Reihe der kontingenten Dinge zureichend erklärt, so dass die Erklärung der Welt ohne einen außerweltlichen Grund auskäme? (2) Ist der Satz vom zureichenden Grund gültig und darf er auf die Welt als ganze angewendet werden? (3) Ist ein notwendig existierendes Wesen überhaupt denkbar, und ist man gegebenenfalls berechtigt, es mit Gott zu identifizieren?« (32 f.)

Die erste Frage spiegelt, wie der Autor nachweist, einen ursprünglich von David Hume gegen das kosmologische Argument erhobenen und von Paul Edwards im 20. Jahrhundert erneuerten Einwand wider. Dieser Einwand lässt sich durch den Hinweis auf Reihen entkräften, bei denen die Verbindung der einzelnen Elemente einen objektiven Grund hat.

Die zweite Frage nach der universellen Anwendbarkeit des Satzes vom zureichenden Grund betrifft die Achillessehne des ganzen Beweisgangs. Denn der Satz vom zureichenden Grund ist zwar ein fundamentales ontologisches, nicht jedoch ein selbstevidentes logisches Prinzip. Zwar stimme ich dem Autor darin zu, dass die Beschränkung der Anwendbarkeit dieses Grundsatzes auf innerweltliche Existenzen und die Bestreitung seiner Anwendbarkeit auf die Existenz der Welt als ganzer nicht plausibel ist, weil es sich »Beim Universum als Ganzem ... nämlich ebenso wie bei seinen Teilen um eine konkrete Entität (sc. handelt), die zeitlich strukturiert und Gegenstand empirischer Wissenschaft ist.« (38) Damit ist aber nur gezeigt, dass das Prinzip vom zureichenden Grund auf die Welt als ganze angewandt werden kann, nicht aber angewandt werden muss. Denn gegen die Anwendung dieses ontologischen Prinzips auf die Welt als ganze und damit auch gegen die Prämisse einer strikten universellen Gültigkeit dieses Prinzips und somit auch gegen die vom Autor favorisierte Version des kosmologischen Gottesbeweises kann m. E. der folgende Einwand erhoben werden: Das Prinzip vom zureichenden Grund impliziert in

seiner Anwendung auf die Welt als ganze bereits einen kosmologischen Gottesbeweis, sofern seiner Definition zufolge ein Grund nur dann zureichend ist, wenn er die Gesamtheit aller notwendigen Bedingungen für die Existenz einer Entität bzw. für das Eintreten eines bestimmten Ereignisses zumindest dem Vermögen nach bereits in sich enthält. Dabei wird die Unmöglichkeit eines infiniten Regresses in der Reihe dieser notwendigen Bedingungen und damit die endliche Vergangenheit der Welt schon vorausgesetzt. Darin aber tritt die vitiose Zirkularität dieser gleichwohl stärksten Version des kosmologischen Arguments deutlich hervor. Der Autor setzt die universelle Gültigkeit des Prinzips vom zureichenden Grund bereits voraus, hätte diese aber genau genommen erst noch begründen müssen, etwa mit Leibniz' Zurückführung dieses Prinzips auf das Wesen der Wahrheit, die aber ebenfalls nicht unproblematisch ist. Zumindest diesen Einwand muss sich diese gleichwohl starke Version des kosmologischen Gottesbeweises gefallen lassen.

Schließlich stellt sich der Autor auch dem fundamentalen Einwand gegen die Möglichkeit eines notwendig existierenden Wesens, eines *ens necessarium*:

»Ein *ens necessarium* müßte eines sein, dessen Existenz zu leugnen ein Widerspruch in sich selbst wäre, weil Existenz ein Element seines Begriffs ist. Nun kann aber jedes Wesen ohne Widerspruch als nichtexistierend gedacht werden. Folglich ist ein notwendig existierendes Wesen nicht widerspruchsfrei denkbar und mithin unmöglich.« (39)

Prima facie scheint dieser Einwand unwiderleglich zu sein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass er für das *ens necessarium* ein prädikatives Existenz-Verständnis in Anspruch nimmt, wonach Existenz eine qualitativ graduierbare Eigenschaft eines Begriffs ist. Diesem axiologischen Existenz-Verständnis der klassischen Metaphysik ist jedoch von Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis widersprochen und es ist schon von Kant durch ein nichtprädikatives, quantitatives, seit Frege genauer ein erfüllungstheoretisches Verständnis von Existenz im Sinne der Instantiierung eines Begriffs in der objektiven Wirklichkeit ersetzt worden. Dessen universelle Gültigkeit und die des Satzes vom zureichenden Grund vorausgesetzt,

kann es durchaus ein notwendig Existierendes geben, »obgleich die Existenz nicht als Element in seinem Begriff enthalten ist.« (41)

Naheliegend ist schließlich der dieses Kapitel abschließende Selbsteinwand, den sich der Autor gerade als Theologe macht: Wenn die Existenz Gottes von dieser dritten Version des kosmologischen Gottesbeweises tatsächlich gültig bewiesen werden könnte, würde damit der religiöse Glaube an Gott nicht überflüssig werden? Der Atheismus, so seine Antwort auf diesen Selbsteinwand, sei »ein tief verwurzelter tragischer Irrtum« (42), von dem Gott den Menschen durch seine Offenbarung bzw. den Glauben des Menschen an diese Offenbarung zunächst befreien müsse, damit Gottes »Wirklichkeit auch im Denken einsichtig werden« (ebd.) könne. Damit greift der Autor de facto ein Glaubensapriori für die intellektuell adäquate Einsicht in die Existenz und die Essenz Gottes auf, das in Anselm von Canterburys Formel der »fides quaerens intellectum« bzw. des »credo ut intelligam« eine gültige Gestalt gefunden hat. Dieses Apriori betrifft nach Anselm die existenziell-habituellen Voraussetzungen des Erkenntnisaktes, die durch den Glaubensvollzug gereinigt und gestärkt werden.

Das ontologische Argument

Mit meisterlicher Klarheit behandelt der Autor das ontologische Argument. Dabei rekapituliert er zunächst dessen Grundform bei Anselm von Canterbury, weist zu Recht dessen offenbarungstheologische bzw. fideistische Fehldeutung durch Karl Barth und dessen mystisches Missverständnis bei Anselm Stolz zurück und rekonstruiert die drei möglichen Einwände, die gegen den ontologischen Gottesbeweis sachlich überhaupt nur erhoben werden können und daher in der Geschichte der Kritik an diesem Gottesbeweis auch erhoben worden sind:

(1) Den erst seit Dieter Henrich so genannten, aber schon von Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* und nach ihm häufig erhobenen logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis, nach dem es einerseits widersprüchlich bzw. undenkbar und damit auch real unmöglich ist, Gott als dem einzigen Wesen, dessen Begriff

die wirkliche Existenz enthält, die wirkliche Existenz abzusprechen; dass es aber andererseits offen bleiben müsse, ob ein solches Wesen, dessen Begriff seine reale Existenz enthalte, auch wirklich real existiere. Bereits diese Formulierung des logischen Einwands macht dessen kontradiktorische Form und damit seine formale Wahrheitsunfähigkeit offensichtlich.

(2) Der zweite gegen das ontologische Argument schon von Gaunilo von Marmoutiers und ebenfalls von Thomas von Aquin erhobene und später von Descartes modifizierte Einwand ist gegen die widerspruchsfreie Denkbarkeit und damit zugleich gegen die Realmöglichkeit des Gehalts des ontologischen Gottesbegriffs gerichtet. In diesem Zusammenhang rekonstruiert Hermann den cartesischen Selbsteinwand der Undenkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs, dessen cartesische wie überhaupt neuzeitliche Fassung seine ursprünglich (anselmisch) noologische (als eine negative Denkregel der Unübertrefflichkeit) und damit auch seine negativ-theologische Bedeutungsdimension verloren hat. Denn der Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs könnte erst dann überhaupt selbstwidersprüchlich und damit denk- und realunmöglich sein, wenn nicht jede in diesem Begriff enthaltene vollkommene Eigenschaft mit jeder anderen widerspruchsfrei vereinbar wäre. Descartes hat diesen Selbsteinwand noch nicht befriedigend lösen können, wohl aber später, wie der Autor überzeugend aufweist, Leibniz.⁵ Denn Leibniz bestimmt Seinsvollkommenheiten wie Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte (des Willens) als einfache und rein positive Qualitäten, die sich »nicht in gedankliche Elemente auflösen« (54) lassen. Als irreduziblen Qualitäten aber müssen diese Seinsvollkommenheiten miteinander vereinbar sein, weil sie nur dann einander überhaupt widersprechen könnten, wenn sie in einander widersprechende gedankliche Elemente auflösbar wären. Damit dürfte dieser zweite Einwand der Undenkbarkeit des

⁵ Zu diesem Selbsteinwand Descartes' und seiner Lösung durch Leibniz vgl. Vf., *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis*, in: T. Buchheim, F. Hermann, A. Hutter, C. Schwöbel (Hgg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft (Collegium Metaphysicum, Bd. 4)*, Tübingen 2012, 269–271.

Gehalts des ontologischen Gottesbegriffs auch in seiner cartesischen Fassung widerlegt sein.

(3) Der dritte und zugleich sachlich stärkste Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis ist gegen dessen prädikatives Existenzverständnis gerichtet und erstmals von Kant formuliert worden. Die grundsätzliche Berechtigung dieses Einwands weist der Autor überzeugend nach, auch wenn er nicht darauf aufmerksam wird, dass Kants konkrete Begründung seines Einwands gegen das prädikative Existenzverständnis des ontologischen Arguments den Charakter eines vitiösen Zirkels besitzt.⁶

Im Ausgang von Leibniz entwickelt Hermanni eine eigene Version des ontologischen Arguments (vgl. 59–66), mit der sich der Vf. bereits andernorts kritisch auseinandergesetzt hat.⁷

Der teleologische Gottesbeweis

Der teleologische Gottesbeweis ist Gegenstand des dritten Kapitels dieses Werkes. Als vorbildlich darf die vom Autor unter Berücksichtigung moderner und aktueller naturwissenschaftlicher Überlegungen vorgenommene Rekonstruktion des Ausgangspunkts dieses Gottesbeweistyps gelten: Es ist die Feinabstimmung zwischen den Massen, den Grundkräften und weiteren Parametern der Elementarteilchen unseres lebensermöglichenden Universums, die schon deshalb erklärungsbedürftig ist, weil mit ihr eine äußerst geringe Ausgangswahrscheinlichkeit für ein lebensfreundliches Universum verbunden ist, für dessen Zustandekommen auf Grund seines besonderen Bedeutungsgehalts daher ein besonderer Grund vorliegen muss (vgl. 71). Drei konkurrierende Erklärungsmodelle hierfür erörtert der Autor im Folgenden: Erstens eine endgültige physikalische Theorie mit einer eindeutigen Vorhersage aller relevanten Parameterwerte, die allerdings bislang weder von dem sog. Standardmodell der Ele-

⁶ Vgl. Vf., *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis* (wie Anm. 5), 274 ff.

⁷ Vgl. hierzu die in Anm. 2 genannte Rezension des Vf.

mentarteilchenphysik noch von der sog. String-Theorie zur Beschreibung aller Elementarteilchen und Grundkräfte entwickelt werden konnte. Zweitens könne auch die sog. Viele-Welten-Hypothese mit ihrer Annahme einer sukzessiven Existenz (nach dem sog. Oszillationsmodell) vieler wirklicher Universen, in denen jeweils eine andere physikalische Theorie gelte, diese Erklärung nicht leisten, weil für den Umschlag der Expansion in eine Kontraktion des Universums durch die Gravitationskraft sehr viel mehr dunkle Materie vorhanden sein müsste als dies nach derzeitigen Schätzungen der Fall sei. Die zweite vom Autor diskutierte Version dieser Hypothese geht von einer realistischen Deutung der Quantenmechanik aus und schließt von der Möglichkeit vieler Universen mit jeweils unterschiedlichen physikalischen Bedingungen auf die Wirklichkeit eines Universums mit lebensfreundlichen Parameterwerten. Diese Deutung der Viele-Welten-Hypothese aber werde oft mit der Begründung abgelehnt, dass ihre Annahme gleichzeitig vieler, nicht beobachtbarer Universen gegen das Prinzip der ontologischen Sparsamkeit verstoße. Die dritte Version dieser Hypothese nimmt eine inflationäre Expansion des Universums nach dem sog. Big Bang an. Doch auch sie setze voraus, dass »die Parameterwerte eines Universums unabhängig von anderen Universen festgelegt werden« (81), so dass die lebensfreundlichen Parameterwerte in unserem Universum nicht zur Bestätigung dieser inflationären Version der Viele-Welten-Hypothese geeignet seien.

Die dritte, herkömmliche, sog. Planungshypothese scheint das Erklärungsdefizit sowohl einer noch nicht erreichten endgültigen physikalischen Theorie als auch der verschiedenen Versionen der Viele-Welten-Hypothese für die lebensfreundlichen Parameterwerte unseres Universums mit der Annahme eines intelligenten Planers, »der an der Entstehung von Leben interessiert ist« (85), beheben zu können, wie der Autor durch eine exemplarische Betrachtung sowohl der inflationären als auch der evolutionären Version (von L. Smolin) der Viele-Welten-Hypothese überzeugend nachweist. Weniger überzeugend erscheint mir aller-dings seine These einer unvermeidlichen Unbestimmtheit des planungshypothetischen Erklärungsmodells, an dem sich die Frage nach der Beweiskraft des teleologischen Gottesbeweises entscheidet. Er konzediert dem teleologischen Argument zwar, dass es von den lebensfreundlichen Parameterwerten unseres

Universums entweder unmittelbar oder mittelbar »auf die Existenz einer intelligenten und an der Entstehung von Leben interessierten Weltursache schließen« (88) lasse. Er bestreitet jedoch, dass dieses Argument in der Lage sei, »diese Weltursache in quantitativer, qualitativer und modaler Hinsicht näher zu bestimmen.« (ebd.) Genau diesen Anspruch aber erhebt die klassische Form des teleologischen Arguments. Was aber spricht für den Autor gegen die Legitimität dieses Anspruchs? Die Erklärungskraft der Planungshypothese werde, so der Autor, »nicht im geringsten vermindert, wenn dem Welturheber Eigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit oder vollkommene Güte fehlen, welche die Tradition Gott zugeschrieben hat.« (ebd.) Denn dieser Welturheber könnte »die Welt zum Beispiel deshalb geschaffen haben, weil er wie ein Ethologe das Verhalten von Lebewesen erforschen will und dazu auf Experimente angewiesen ist. In diesem Fall aber wäre sein Wissen begrenzt« (ebd.). Damit aber wäre das lebensfreundliche Universum Zufallsprodukt eines Experiments und als solches nicht nur nicht wahrscheinlicher, sondern angesichts der extremen Unwahrscheinlichkeit seiner Ausgangsbestimmungen auch sehr viel unwahrscheinlicher als ein Universum ohne Leben – in Abhängigkeit von dem Wissensgrad seines intelligenten Planers. Einen hinreichenden Grund für die bzw. eine absichtliche Planung der Entstehung des ausgezeichneten Bedeutungsgehalts von Leben und Intelligenz im faktischen Universum gäbe es dann nicht mehr. Damit aber würde die der Planungshypothese vom Autor selbst attestierte »Unvermeidlichkeit« wieder ad absurdum geführt. Mit anderen Worten: Die Planungshypothese führt im Ausgang von den spezifischen Parameterwerten unseres Universums auf die Wirklichkeit einer allwissenden und zudem mit Allmacht (zur Verwirklichung genau dieses Universums) und vollkommener Güte (zur Verwirklichung seiner bestmöglichen Beschaffenheit) ausgestatteten Weltursache zurück. Ob sie allerdings wirklich unvermeidlich ist, hängt letztlich von der Wertschätzung des Lebens und der Intelligenz im faktischen Universum ab.

Das Wesen der menschlichen Freiheit

Mit dem Wesen der menschlichen Freiheit ist das vierte Kapitel befasst. Es geht von dem in der heutigen Freiheitsdebatte oft diskutierten sog. Konsequenzargument aus, das die Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus nachweisen soll. Dieses besagt in seiner von P. van Inwagen formulierten Fassung, dass wir nur dann frei sind, wenn wir auch anders handeln könnten, als wir es tun; diese Möglichkeit aber werde vom Determinismus ausgeschlossen, der unsere Handlungen als Konsequenzen von Naturzuständen verstehe. Folglich seien Freiheit und Determinismus miteinander unvereinbar. Diesem philosophischen Konsequenzargument stellt der Autor dessen theologische Version an die Seite, in dem die unfehlbare Präsenz Gottes an die Stelle determinierender Naturgesetze tritt: Nach diesem theologischen Konsequenzargument folgt aus Gottes unfehlbarem Vorauswissen unseres Handelns zwingend, dass wir keine Freiheit besitzen.« (94) Von den drei Argumenten zur Lösung dieses Dilemmas zwischen der Freiheit des Menschen und dem unfehlbaren Wissen Gottes um die Zukunft, die der Autor erörtert, soll hier nur das erste genauer betrachtet werden:

Das erste, ursprünglich von Boethius entwickelte und später von Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin sowie von vielen anderen bedeutenden christlichen Autoren aufgenommene Argument löst dieses Dilemma durch den Hinweis auf den zeitfrei gegenwärtigen Charakter des göttlichen Wissens, das daher seinen Inhalten auch nicht zeitlich vorausgehen und diese nicht auf diese Weise determinieren könne. Dem Einwand des Autors, dass diese Antwort das Problem in Wahrheit nur verschieben würde, weil Gott nur dann ein sicheres Wissen aller zeitlichen Ereignisse besitzen könne, wenn diese sich wechselseitig determinieren würden, muss allerdings widersprochen werden: Denn die absolute Sicherheit und Allumfassendheit des göttlichen Wissens kann nicht – sonst wäre es nicht ein unübertreffliches, mithin göttliches Wissen – durch den (determinierten) Charakter der zeitlichen Ereignisse als seiner Inhalte bedingt sein. Vielmehr ist es als das zeitfrei gegenwärtige Wissen des schlechthin Unübertrefflichen selbst aus eigener Seinsmacht allumfassend und absolut sicher: Weder legt es auf Grund seiner Zeitfreiheit den von

ihm gewussten zeitlichen Zuständen per se eine determinierende Notwendigkeit auf noch kann es von diesen selbst determiniert sein. Vielmehr ist es gerade auf Grund seines eternalistischen Charakters kompatibel mit der Freiheit des Menschen. Es kann nämlich nicht – entgegen der Annahme des Autors – nur dann »unfehlbar vorherge-
wußt werden, was die Zukunft bringt« (97), »wenn das Spätere aus dem Früheren ableitbar ist« (ebd.). Vielmehr weiß Gott die determinierten Ereignisse als determinierte und die aus Freiheit hervorgegangenen als frei verursachte, d. h. in ihrem jeweiligen Seinsmodus. Andernfalls wäre sein Wissen nicht vollkommen selbstbestimmt bzw. unübertrefflich, wäre er selbst nicht Gott. Davon bleibt unberührt, dass wir unter denselben Umständen anders handeln können, als wir es faktisch tun bzw. getan haben, das aber heißt: Unsere Freiheit. Dass diese als Freiheit von Fremdbestimmung und Zufall und damit als Selbstbestimmung verstanden werden muss (vgl. 99), darin verdient der Autor jedoch Zustimmung; ebenfalls darin, dass er zwischen der (objektiven) Ereigniskausalität und der Akteurskausalität von Handlungssubjekten unterscheidet. Im Kern zustimmungswürdig erscheint mir auch sein »kompatibilistischer Vorschlag«, nach dem Freiheit mit den drei von ihm unterschiedenen Formen von Fremdbestimmung unverträglich ist, dem inneren Zwang, dem äußeren Zwang und der Manipulation. Freiheit von diesen drei Formen von Fremdbestimmung sowie Zufallslosigkeit kennzeichnen demnach negativ eine freie Handlung, die positiv von den eigenen Überzeugungen und Wünschen des individuellen Charakters einer Person, eines Selbst, bestimmt ist – diese vernünftige Kennzeichnung einer freien Handlung erscheint mir höchst plausibel.

Das Theodizeeproblem

Von vorbildlicher Klarheit und Präzision ist das dem Theodizeeproblem gewidmete fünfte Kapitel, das zwischen einem logischen und einem empirischen Theodizeeproblem unterscheidet. Das logische Theodizeeproblem besteht in der Vereinbarkeit zwischen den drei folgenden Annahmen:

- »(1) Es gibt Übel in der Welt.
- (2) Gott existiert, und er ist vollkommen gut.
- (3) Gott existiert, und er ist allmächtig und allwissend.« (117)

Nach den drei verschiedenen Arten des Übels, dem Bösen (*malum morale*), dem Leiden und Schmerz (*malum physicum*) und »der Störung des angemessenen Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen« (ebd.) durch das Wohlergehen des Bösen und das schlechte Ergehen des Schuldlosen, rekonstruiert der Autor die verschiedenen Versionen der Unvereinbarkeitsthese in Bezug auf die genannten Annahmen. Zunächst wird die Bestreitung der Annahme (1) mit einem retorsiven Argument verworfen: Gäbe es in Wahrheit keine Übel in der Welt, dann würde sich diese Annahme täuschen. Die Täuschung aber ist ein Übel, und zwar ein Erkenntnis-Übel. Folglich lässt sich die Existenz von Übeln in der Welt nicht einmal widerspruchsfrei bestreiten. In jedem möglichen Fall also gibt es Übel in der Welt. Die Unvereinbarkeitsthese kann sich daher nur auf die Annahme (1) oder die Annahme (2) oder auf beide Annahmen beziehen. Die letztere, atheistische Konsequenz hat bekanntlich Nietzsche am radikalsten gezogen, der sich das Bonmot Stendhals zu eigen gemacht habe: »Die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert.« (118)

Neben dieser atheistischen gibt es jedoch noch andere mögliche Konsequenzen aus der Unvereinbarkeitsthese, weil diese lediglich besagt, »dass eine der Annahmen falsch sein muss.« (ebd.) Es bleiben daher noch zwei mögliche Versionen der Unvereinbarkeitsthese übrig. Wenn man an der Allmacht Gottes festhält, »können Liebe und Güte allenfalls eine Seite Gottes sein, neben der es noch eine andere, dunkle Seite gibt« (119), so dass ein interner Dualismus in Gott zwischen seiner Güte und einer ihr entgegenwirkenden Kraft Gottes angenommen wird. Hält man jedoch an der vollkommenen Güte Gottes fest, dann muss man die Macht Gottes durch eine außer ihr bestehende Macht einschränken und damit einen externen Dualismus, im äußersten Fall sogar die völlige Ohnmacht Gottes annehmen. Für beide Varianten des Dualismus gibt es eine lange Tradition: So vertrete etwa der alttestamentliche Hiob im Dialog mit seinen Freunden einen internen Dualismus, ferner der spätmittelalterliche Voluntarismus, ebenso Jakob Böhmes naturphilosophische Spekulation mit der An-

nahme einer Grimmschicht in Gott, die Schelling in seiner Freiheitsschrift mit der Unterscheidung zwischen der Existenz Gottes und seinem Grund bzw. Ungrund rezipiert, und nicht zuletzt auch Heideggers Rede von einem immanent strittigen Sein. Zu den Vertretern eines externen Dualismus (Manichäismus, Gnosis, Teile der Apokalyptik etc.) würde ich im Unterschied zum Autor Platon gerade nicht rechnen, weil in dessen (ungeschriebener) Prinzipientheorie das Materialprinzip der unbestimmten Zweiheit kein einschränkendes Gegenprinzip zum Guten, sondern nur dessen Entfaltungsbasis darstellt.

Höchst aufschlussreich aber sind die Kritik des Autors an der Unvereinbarkeitsthese sowie seine eigene Lösung des logischen Theodizeeproblems: Die Vertreter der Unvereinbarkeitsthese gehen davon aus, dass die Existenz von Übeln in der Welt »und die Existenz eines zugleich allmächtigen und vollkommen guten Gottes sich gegenseitig ausschließen.« (121) Sie begründen diese Annahme mit den folgenden zwei Zusatzannahmen:

»(4) Ein vollkommen guter Gott würde jedes Übel verhindern, das er verhindern könnte.

(5) Ein allmächtiger Gott könnte jedes Übel verhindern, das er verhindern wollte.« (122)

Aus diesen Zusatzannahmen schließen die Theismuskritiker, »dass es keine Übel gäbe, wenn ein zugleich allmächtiger und vollkommen guter Gott existieren würde.« (ebd.) Da es aber Übel in der Welt gibt, könne nicht ein allmächtiger und zugleich vollkommen guter Gott existieren. Ein wahrhaft großes Verdienst des Autors besteht nun darin, zu zeigen, dass die Zusatzannahme (4) nicht zutrifft. Denn ein vollkommen guter Gott würde Übel nicht verhindern, wenn »durch deren Verhinderung Güter verloren gingen, deren Wert den Unwert dieser Übel übersteigt.« (122) Dabei wäre allerdings ein allmächtiger und allwissender Gott nicht an Regeln gebunden, »durch die Übel mit größeren Gütern faktisch verknüpft sind.« (ebd.) Denn er könnte auf Grund seiner Allmacht und Allwissenheit diese Güter verwirklichen, »ohne die Übel in Kauf zu nehmen.« (ebd.) Deshalb müsste der »Zusammenhang zwischen Übeln und größeren Gütern ... vielmehr logisch notwendig sein, so dass es logisch unmöglich wäre, diese Güter zu realisieren, ohne die Übel zuzulassen oder zu bewirken.« (ebd.)

Daher trifft der Autor die folgende Zusatzannahme für die Vereinbarkeit der Annahme (1) bis (3):

»(6) Es ist logisch möglich, dass die Übel vom allmächtigen und vollkommen guten Gott deshalb nicht verhindert werden, weil ihre Zulassung mit größeren Gütern und/oder der Abwesenheit größerer Übel in logisch notwendiger Weise verknüpft ist.« (ebd.)

Welches größere Gut aber könnte mit der Zulassung moralischer Übel logisch notwendig verknüpft sein? Die analytische Religionsphilosophie der Gegenwart (insb. Plantinga und Swinburne) hat als Antwort auf diese Frage die sog. Free-Will-Defense-Theorie entwickelt. Diese besagt, dass »Gott die faktischen Übel nicht hätte verhindern können, ohne die Freiheit von Geschöpfen einzuschränken oder aufzuheben, deren Wert den Unwert der Übel übersteigt.« (123) Der Wert der Freiheit aber ist dieser Theorie zufolge an ihren indeterministischen Charakter geknüpft. Diesen glaubt der Autor jedoch mit seiner Annahme widerlegt zu haben, dass Freiheit als Selbstbestimmung den Determinismus nicht ausschließe, sondern selbst »ein bestimmter Typ von Determination« (ebd.) sei, woraus er folgert, dass ein allmächtiger Gott ausschließlich solche Vernunftwesen hätte erschaffen können, »von denen er wusste, dass sie ihre Freiheit nie missbrauchen.« (ebd.) Es ist also sein oben kritisierendes Freiheitsverständnis als einer Form von Determination, welches ihn das indeterministische Freiheitsverständnis der Vertreter der Free-Will-Defense-Theorie ablehnen lässt. Der Autor folgert daher zu Unrecht, dass Gott »das moralisch Böse und dessen leidvolle Konsequenzen (sc. hätte) verhindern können, ohne jene kreatürliche Freiheit einzuschränken oder aufzuheben, die einen Wert besitzt.« (124) Denn vernünftige Selbstbestimmung stellt weder einen Fall von äußerem noch von innerem Zwang noch auch eine Manipulation und schon gar kein Zufallsprodukt dar. Damit sind das deterministische Freiheitsverständnis des Autors und seine Konsequenzen auch und gerade nach seiner eigenen, durchaus vorbildlichen Kriteriologie freier Handlungen streng genommen widerlegt. Außerdem wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor als das mit der Zulassung von Übeln logisch notwendig verbundene höhere Gut nicht nur die freiheitliche Selbstbestimmung vernunftbegabter Wesen, sondern als deren Ziel- und

Zweckursache auch die sittliche Güte und personale Liebe dieser Wesen genannt hätte, um deretwillen ein vollkommen guter Schöpfergott alle moralischen Übel zulässt, weil ihr Wert deren Unwert ungleich überragt.

Für seine Lösung des logischen Theorieproblems greift der Autor auf die bedeutende Tradition optimistischer Weltdeutung im abendländischen Denken und darüber hinaus (z. B. bei Al-Ghazali im Islam) zurück, die der wirklichen Welt einen unübertrefflichen Wert zuerkannt hat, der etwa nach Augustinus gerade darin besteht, »die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit zu enthalten.« (126) Unter dem Titel einer »No-Better-World-Defense« vertritt und begründet der Autor zum Nachweis einer Verträglichkeit der Existenz von Übeln in der Welt mit der Existenz eines theistischen Gottes die folgende Annahme:

»(7) Wenn die Welt von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott geschaffen wurde, dann ist sie in unübertrefflicher Weise gut. Die Übel in der Welt sind in diesem Fall konstitutive Bestandteile ihres unübertrefflichen Gutseins, und Gott hat daher einen moralisch hinreichenden Grund, sie zuzulassen.« (127)

Als nahezu vorbildlich darf die vom Autor in Form einer *reductio ad absurdum* gegebene Begründung dieser Annahme gelten: Wäre diese Welt nicht unübertrefflich gut – hier müsste der Autor allerdings angemessener davon sprechen, dass die Welt in ihrer Art, d. h. als Schöpfung Gottes, unübertrefflich gut ist, nicht jedoch im absoluten Sinne dieses Wortes, in dem Gott alleine gut ist –, dann hätte Gott eine – in ihrer Art, ist zu ergänzen, – unübertrefflich gute Welt entweder nicht schaffen können – was seiner Allmacht widerspräche; oder er hätte eine solche Welt nicht schaffen wollen – was der vollkommenen Güte seines Willens widersprechen würde; »oder er hätte nicht erkannt, welche von den möglichen Welten unübertrefflich gut ist« (ebd.) – was seinem Allwissen widerspräche. M. a. W.: Weil Gott selbst, wenn er existiert, unübertrefflich gut sein muss, kann die von ihm geschaffene Welt nur in ihrer Art unübertrefflich, d. h. die beste aller möglichen Welten sein. Folglich »müssen die Übel in dieser Welt unverzichtbare Bestandteile ihrer (sc. artspezifischen) unübertreff-

lichen Güte sein. Denn durch das Fehlen eines dieser Übel wäre die Welt nicht mehr dieselbe, sondern eine andere, die entweder schlechter wäre als die geschaffene oder zwar deren Gütegrad erreichen würde, dafür aber andere Nachteile hätte. Folglich hätte ein theistischer Gott einen moralisch hinreichenden Grund, um die Übel in der Welt nicht zu verhindern, und daher sind die Annahmen (1) bis (3) zweifellos logisch miteinander vereinbar.« (127 f.) Erwähnenswert sind auch die Erläuterungen des Autors zu seiner Annahme (7): Etwa sein Begriff einer möglichen Welt als der »Menge aller Sachverhalte, die synchron und diachron zusammenbestehen können« (128), wobei er den Sachverhalt als Inhalt einer Proposition bestimmt, von dem man sagen könne, dass er besteht oder nicht besteht. Analog konstruiert er seinen Begriff einer wirklichen Welt als der »Gesamtheit aller Sachverhalte, die bestehen, bestanden haben und bestehen werden, also alles, was der Fall ist, war und sein wird.« (128) Unter Voraussetzung der Gültigkeit dieser Definitionen gibt es zwar mehrere mögliche Welten, jedoch nur eine wirkliche Welt. Denn die Annahme der Koexistenz zweier möglicher Welten führt zu der absurden Konsequenz, dass dann mindestens ein Sachverhalt zugleich bestehen und nicht bestehen würde, was aber unmöglich ist.

Nicht zu folgen vermag ich dem Autor allerdings in seiner Unterscheidung zwischen der Bedeutung einer unübertrefflich guten und der bestmöglichen Welt. Gerade weil die Welt unter Voraussetzung der Gültigkeit eines theistischen Gottesbegriffs nur in ihrer Art, nämlich als Schöpfung Gottes, nicht jedoch im absoluten Sinne dieses Wortes, unübertrefflich gut ist, ist sie die beste aller möglichen Welten. Denn nicht nur absolute, sondern auch artspezifische, relative Unübertrefflichkeit kann rein logisch gesehen nur einmal instantiiert bzw. verwirklicht sein. Zustimmungswürdig ist allerdings der Hinweis des Autors, dass diese Qualifizierung der Welt als unübertrefflich gut nicht bedeutet, dass es innerhalb dieser Welt keinen Vollkommenheitsfortschritt geben könne – etwa in sittlicher Hinsicht.

Zwei Selbsteinwände gegen seine gelungene Lösung des logischen Theodizeeproblems erhebt und beantwortet der Autor: Der erste Einwand hält die Notwendigkeit für einen theistischen Gott, die bestmögliche Welt zu schaffen, für eine Einschränkung seiner Freiheit. Diesem indifferentistischen Begriff göttlicher Freiheit hält der Autor

völlig zu Recht entgegen, dass die »unverbrüchliche Treue zu sich selbst ... keine Restriktion göttlicher Freiheit, sondern ihr Wesen« (131) sei. Genauer müsste man noch davon sprechen, dass diese moralische Notwendigkeit Gottes, die bestmögliche Welt zu schaffen, eine durch sein Wesen bedingte und keine ihn determinierende Notwendigkeit darstellt, weil Gott alles, was er will und tut, in vollkommener Übereinstimmung mit seinem Wesen vollzieht. In seinem ihm eigenen Wesen aber ist Gott schlechthin, d. h. in jeder möglichen Hinsicht, unübertrefflich. Deshalb muss auch sein Handeln ad extra unübertrefflich gut sein; und genau deshalb müssen auch seine Wirkungen in ihrer Art unübertrefflich gut sein. Andernfalls würde Gott sich in seinem Handeln selbst widersprechen und damit sich selbst aufheben, was bei einem unübertrefflichen Wesen unmöglich ist.

Nach dem zweiten, übrigens de facto oft erhobenen Einwand ist es logisch unmöglich, »dass eine unübertrefflich gute oder die bestmögliche Welt etwas Schlechtes einschließt. Denn jede mögliche Welt W , die ein Übel enthält, ist schlechter als eine mögliche Welt*, die dieses Übel nicht enthält und ansonsten mit W identisch ist. Über jeder möglichen und nicht übelfreien Welt ist daher eine andere möglich, die besser ist als sie. Folglich muss eine unübertrefflich gute oder die bestmögliche Welt übelfrei gut sein, und umgekehrt kann es sich bei der wirklichen Welt, da in ihr Schlechtes vorkommt, unmöglich um eine wertmaximale oder die wertoptimale mögliche Welt handeln.« (131 f.).

Gegen diesen Einwand macht der Autor unter Hinweis auf R. Chrisholm zu Recht auf die Möglichkeit aufmerksam, dass »eine mögliche Welt W gerade aufgrund eines schlechten Sachverhalts einen höheren Gesamtwert besitzen (sc. kann) als eine mögliche Welt W^* , die diesen Sachverhalt ausschließt und ansonsten mit W identisch ist.« (132). Denn eine Verbindung von Sachverhalten, als welche die Welt vom Autor im Anschluss an den frühen Wittgenstein definiert worden ist, die einen schlechten Sachverhalt enthält, kann einen höheren Gesamtwert besitzen als diejenige Verbindung, »in welcher der schlechte Sachverhalt durch den ihm entgegengesetzten guten oder wertneutralen ... ersetzt wird.« (ebd.)

Von dem logischen Theodizeeproblem unterscheidet der Autor

mit großer Feinsinnigkeit und Klarsichtigkeit das von ihm so genannte empirische Theodizeeproblem. Unter diesem versteht er die Annahme, dass es unter den faktischen Übeln in der Welt solche gibt, ohne welche die Welt besser wäre. Dieser empirische, nicht logische Einwand geht von der Überzeugung aus, »dass die wirkliche Welt nicht unübertrefflich gut und eine bessere möglich ist.« (134) Diese Überzeugung ließe sich aber nur dann begründen, wenn man über gültige und verbindliche Kriterien verfügen würde, »anhand derer der Wert möglicher Welten zu bemessen wäre.« (134). Der Autor listet sechs der in der bisherigen Ideengeschichte sehr häufig genannten Kriterien auf, um dann allerdings festzustellen, dass keine einheitliche Bewertungsfunktion vorliegt, aus der sich »alle Umrechnungsfaktoren zwischen den an verschiedenen Kriterien bemessenen Werten ergäben« (135), weil die Bestimmung einer solchen Bewertungsfunktion die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten würde.

Die dem empirischen Theodizeeproblem zugrundeliegende Annahme besitzt zwei Formen, weil ein theistischer Gott Übel auf mindestens zweifache Weise verhindern könnte:

»Erstens könnte er die Gesetze, die an der Entstehung von Übeln beteiligt sind, zeitweise außer Kraft setzen (Wunder), und zweitens könnte er die Welt statt durch die an der Entstehung von Übeln beteiligten durch andere Gesetze ordnen.« (133) Gegen die erste Version des empirischen Theodizeeproblems, welche eine Optimierung dieser Welt durch eine zeitweilige Suspension ihrer natürlichen Gesetze in Form von Wundern als möglich annimmt, wendet der Autor zu Recht ein, dass die Übelformen von Leiden und Sterben notwendige Faktoren der Evolution des Lebens sind, durch deren Verhinderung in Form von Wundern höherentwickelte Lebewesen einschließlich des Menschen gar nicht hätten entstehen können. Er macht zweitens geltend, dass Gott zur Verhinderung aller in der Welt vorkommenden Übel die an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze so oft außer Kraft setzen müsste, »dass von einem gesetzlich geregelten Zusammenhang zwischen Ereignissen nicht mehr die Rede sein könnte. Nun ist die Welt für erkenntnisfähige Subjekte aber nur dann erkennbar, wenn ihr Ereignisverlauf durch allgemeine Regeln bestimmt ist. Die Erkennbarkeit der Welt ist wiederum eine notwendige Voraussetzung

für ein zweckrationales« (137) und damit auch für ein moralisch qualifizierbares Handeln dieser Subjekte. Es ist daher zumindest höchst zweifelhaft, dass »eine bessere Welt entstünde, wenn Gott alle in der wirklichen Welt eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde.« (138) Doch auch eine gelegentliche Suspension der Gültigkeit natürlicher Gesetze zur Verhinderung ihrer schlimmsten Übel würde die wirkliche Welt keineswegs notwendigerweise besser machen: »Denn wenn in W (sc. der wirklichen Welt) eingeschlossene Ereignisse durch momentane Suspension von Gesetzen verhindert würden, käme es aufgrund veränderter Antezedenzbedingungen und der ansonsten unangetasteten gesetzlichen Struktur der Welt zu einer – möglicherweise sogar erheblichen – Veränderung des gesamten zukünftigen Ereignislaufs.« (139) Aus dieser Einsicht zieht der Autor den uneingeschränkt zustimmungswürdigen Schluss, dass »sowohl die theismuskritische Annahme, dass die Welt besser wäre, wenn einige Übel durch Wunder ausgeschlossen würden, als auch die theistische Gegenannahme die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten« (140) überschreiten.

Die zweite Form des empirischen Theodizeeproblems, die die Möglichkeit einer Optimierung der wirklichen Welt durch eine Substitution der an der Entstehung faktischer Übel beteiligten Gesetze durch andere annimmt, wird vom Autor zu Recht mit dem im Prinzip gleichen Argument zurückgewiesen: Denn die Substitution von Gesetzen würde in noch höherem Maße als ihre zeitweilige Suspension den gesamten Ereignisverlauf der Welt und damit ihre Gesamtstruktur verändern. Der ursprüngliche und der veränderte Ereignisverlauf der Welt aber sind »aufgrund unserer prinzipiell beschränkten Kenntnis ihrer Antezedenzbedingungen nicht prognostizierbar und folglich einer vergleichenden Bewertung nicht zugänglich« (142). Dasselbe gilt für »die in unserem Universum geltenden Parameterwerte, die an der Entstehung von Übeln beteiligt sind« (ebd.), zumal bereits die kleinste Veränderung dieser Parameterwerte die Bio- und Anthropogenese auf unserem Planeten und damit einen hohen Wert dieser wirklichen Welt vereiteln hätten. Umgekehrt könne aber, so der Autor, die Feinabstimmung unseres Universums zumindest nicht zwingend als »empirischer Beleg für dessen unübertreffliche Güte in Anspruch genommen werden.« (ebd.) Er gesteht zwar zu, dass mög-

liche Welten, die keine Formen von Leben enthalten, einen geringeren Wert als die wirkliche Welt besitzen, und zwar unter Voraussetzung der Gültigkeit der Wertkriterien der Formen- und Artvielfalt sowie der Existenz vernünftiger und moralitätsfähiger Wesen. Solange jedoch nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich in anderen möglichen Welten Leben entwickeln könnte und solange nicht sicher erkannt werden kann, wie sich der Wert dieses möglichen Lebens zu dem des wirklichen Lebens in unserer Welt verhält, ist ein eindeutiger empirischer Beleg für die unübertreffliche Güte dieser wirklichen Welt als einer Schöpfung Gottes nicht möglich – darin stimme ich dem Autor zu, so dass ich auch sein Resümee zum empirischen Theodizeeproblem teile:

»Die mit dem theistischen Gottesbegriff notwendig verknüpfte Annahme, dass der Wert der wirklichen Welt durch den Wert keiner anderen möglichen Welt übertroffen wird, ist auf empirischem Wege nicht widerlegbar, aber eben auch nicht begründbar. ... Folglich ist das empirische Theodizeeproblem im Unterschied zum logischen weder in theistischem noch in theismuskritischem Sinn entscheidbar und muss deshalb offenbleiben.« (143)

Der Schlussbemerkung des Autors, dass seine No-Better-World-Defense mit einem heftigen moralischen Vorwurf rechnen müsse, der »inzwischen zum festen Bestandteil der deutschsprachigen Theodizeedebatte gehört« (144), und zwar mit dem Zynismus-Vorwurf gegenüber dem namenlosen Leiden der Menschheit, kann man sich nur anschließen, weil sie ein realistisches Licht auf die diesbezügliche Debattenkultur wirft. Nicht weniger Zustimmung verdient schließlich auch seine Beurteilung dieses Vorwurfs:

»Solche moralischen Verwerfungen wären dann und nur dann berechtigt, wenn zuvor auf theoretischer Ebene gezeigt würde, dass es unter den faktischen Übeln solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte und die deshalb gegen dessen Existenz sprechen. Da in der deutschsprachigen Gegenwartsdebatte aber kaum nennenswerte Anstrengungen unternommen werden, diesen Nachweis zu erbringen, liegen den mit großer Selbstverständlichkeit erhobenen Verharmlosungsvorwürfen offenbar theorieexterne Motive zugrunde. Es gehört hierzulande zum guten Ton, Theorien des Bösen, die dessen Sinnlosigkeit nicht für ausgemacht halten, von vorneherein als sinn-

lose und böse Theorien zu diskreditieren. Einer theoriescheuen moralischen Überheblichkeit dieser Art ist mit Argumenten nicht beizukommen. Daher bleibt nur zu hoffen, dass sie sich auf Dauer von selbst erledigt.« (ebd.)

Das Leib-Seele-Problem

Das sechste Kapitel ist dem sog. Leib-Seele-Problem gewidmet, bei dem der Autor zwei beherrschende Richtungen oder »Konfessionen« gegeben sieht: Den Dualismus, der neben dem Physischen auch Nicht-Physisches wie Seelen oder zumindest mentale Zustände als gegeben annimmt und das Verhältnis zwischen beiden entweder als interaktionistisch (es gibt eine Wechselwirkung zwischen beiden grundverschiedenen Seiten) oder als epiphänomenalistisch (das Nicht-Physische ist nur eine unwirksame Begleiterscheinung des Physischen) bestimmt; und der quantitativ stärkere Physikalismus bzw. Materialismus, der ausschließlich physische Dinge und Zustände gelten lässt.

Am Dualismus lobt der Autor, dass er das Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen beachtet, nach dem »mentale Zustände wie Überzeugungen, Empfindungen und Willensakte Gründe für unser unabsichtliches Verhalten und für unsere Handlungen sein können.« (160) Er kritisiert jedoch insbesondere am interaktionistischen Dualismus, dass dieser »das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt« (149) nicht beachte, nach dem für die Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge geeignet sind. Dieses Prinzip scheint mir allerdings nur dann ausnahmslos und unbedingt zu gelten, wenn ausschließlich empirische und damit physikalisch identifizier- und beschreibbare Erklärungen physikalischer Vorgänge zugelassen werden. Damit schließt dieses Prinzip aber genau genommen die Möglichkeit einer Einwirkung mentaler, nicht physikalisch beschreibbarer Ursachen auf physikalisch beschreibbare Vorgänge prinzipiell und von vorneherein aus, ohne diese Möglichkeit jedoch mit zweifelsfreien Gründen widerlegt zu haben. Argumentationslogisch handelt es sich dabei um einen Zirkelschluss im vitiosen Sinne des Wortes und

damit um eine formale Selbstimmunisierungsstrategie. Deshalb kann ich dieses Prinzip nicht teilen, wohl aber das oben genannte Prinzip der Erklärungsrelevanz mentaler Zustände, welches das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt konterkariert, so dass beide Prinzipien strikt genommen nicht miteinander verträglich sind. Das vom Autor ebenfalls geteilte dritte Prinzip, nach dem es nicht möglich ist, mentale Zustände durch physische zu erklären, verdient aufgrund der ontologischen Verschiedenheit zwischen mentalen und physischen Entitäten und Ereignissen zweifellos Zustimmung.

Auf diesem Hintergrund stellt der eigene, »heterodoxe Vorschlag« des Autors zur Lösung des Leib-Seele-Problems eine echte Überraschung dar. Dieser besteht aus zwei Teilen, einer nicht-physikalistischen Identitätstheorie und einem sog. epistemischen Parallelismus. Die nicht-physikalistische Identitätstheorie des Autors besagt, dass mentale und physische Zustände in dem Sinne des Wortes miteinander eins sind, dass »ein und dasselbe, was dieser konkrete mentale Zustand ist, ... aus anderer Perspektive auch dieser konkrete physische Zustand« (161) ist. Beide, der konkrete mentale und der konkrete physische Zustand, koinzidieren demnach in einem ihnen zugrundeliegenden Dritten, das von ihnen zu unterscheiden und nicht, wie in der physikalistischen Identitätstheorie, mit einem der beiden Relata, hier dem Physischen, identisch ist. Das beiden Zustandsarten zugrundeliegende Dritte setzt der Autor einerseits nicht schon mit Persönlichkeit gleich: Denn wenn der Ausdruck »mentale Zustände« nur alle Formen subjektiven Erlebens einschließt, »dann sind auch Lebewesen, die wohl kaum als Personen gelten können, durch beide Arten von Prädikaten beschreibbar.« (163) Andererseits spricht er in seiner Erläuterung des zweiten, erkenntnistheoretischen Teils seines »heterodoxen Vorschlags« in Bezug auf das physischen und mentalen Zuständen zugrundeliegende Dritte von einer Person, für die beide Zustandsarten charakteristisch seien: »Aus der Perspektive der ersten Person, durch die jeder einen privilegierten, für andere zunächst verschlossenen Zugang zu sich selbst hat, werden personale Zustände als Wünsche, Überzeugungen und Empfindungen erlebt und können psychologisch beschrieben werden. Aus der Perspektive der dritten Person dagegen, die prinzipiell jedem offen steht, erscheinen sie als physische oder neuronale Zustände und können naturwissenschaft-

lich beschrieben werden.« (163) Diesem Parallelismus der Erfahrung entspreche ein Parallelismus der Erklärung: Mentale Zustände wie etwa der Entschluss, zu einem Zahnarzt zu gehen, erlauben sowohl eine naturwissenschaftliche Erklärung in Form einer bestimmten neuronalen Aktivität als auch eine psychologische Erklärung in Form eines heftigen Zahnschmerzes als eines bestimmten subjektiven Erlebens. Die entscheidende Bestätigung seines heterodoxen Vorschlags sieht der Autor in dem Umstand, dass dieser mit allen drei der von ihm als gültig erachteten, oben genannten Prinzipien konform gehe (vgl. 164 ff.). Der Grundansatz dieser nicht-physikalistischen Identitätstheorie mit ihrem epistemischen Parallelismus dürfte schon deshalb zutreffend sein, weil sowohl mentale als auch physische Zustände einem Erlebnissubjekt zugesprochen werden müssen. Sie müssen daher Zustände an ein und derselben individuellen Trägersubstanz sein, der sie zukommen. Deren ontologische Dignität als »Person« bleibt in dem vorliegenden Entwurf allerdings erheblich unterbestimmt.

Zum Verständnis des Todes und der Auferstehung des Menschen

Das vorletzte sechste Kapitel des vorliegenden Buches ist der Thematik des Todes und der christlichen Auferstehungshoffnung gewidmet. Dabei rekonstruiert der Autor zunächst die traditionelle christliche Standardmodellvorstellung von Tod und Auferstehung: Die christliche Theologie verstehe den Tod als Trennung einer immateriellen (Geist-) Seele vom Leib, wobei die unsterbliche Geistseele in einem unkörperlichen Zwischenzustand nach dem Tod existiere, »bis Gott den Körper am Jüngsten Tag auferweckt, ihn verherrlicht und mit der Seele wiedervereinigt.« (168) Die frühere Annahme, dass dieser Zwischenzustand den Charakter eines Wartezustands besitze, in dem die Seelen auf ihr künftige Seligkeit oder Verdammnis warten, habe Papst Benedikt XII. durch das von ihm 1336 promulgierte Dogma abgelöst, dass die Seelen der Gläubigen und Getauften bereits unmittelbar nach ihrem Tod und damit vor ihrer Wiederannahme ihrer Leiber und dem allgemeinen Gericht im Himmel der seligmachenden Schau Gottes teilhaftig seien. Während die altprotestantische Orthodoxie

dieser Auffassung weitgehend folgte, habe Luther die sog. Seelenschlafhypothese vertreten, nach der sich die Seele zwischen Tod und Auferweckung in einem tiefen, traumlosen Schlaf befinde. Im Rahmen des Standardmodells sei die Frage nach dem Grund für die Unsterblichkeit der Geistseele des Menschen unterschiedlich beantwortet worden: Vom Mainstream der katholischen Kirche mit der Annahme einer natürlichen, ihr von Gott eingeschaffenen Unsterblichkeit, während sie von der lutherischen Orthodoxie ausschließlich mit der biblischen Offenbarung begründet und als rational nicht beweisbar beurteilt worden sei. In diesem Zusammenhang bedarf die Kritik, die der Autor an einer Begründung Platons für die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele (im Phaidon) übt (vgl. 175), einer Korrektur: Denn die von Platon angenommene Einfachheit der menschlichen (Geist-) Seele impliziert nicht nur ihre Unteilbarkeit, sondern auch ihre substantielle Unveränderlichkeit und damit wesentliche Unvergänglichkeit. Mit souveräner Klarheit charakterisiert der Autor anschließend das Verhältnis des sog. Standardmodells zu Platon und zum Neuen Testament, allerdings mit einer Ausnahme: Denn die äußerste Todesfurcht Jesu in Gethsemane zumindest auch auf dessen »illusionsloses Bewusstsein«, mit Leib und Seele sterben zu müssen, zurückzuführen (vgl. 176), stellt eine Vereinnahmung Jesu für die vom Autor mit zahlreichen insbesondere evangelischen Theologen favorisierte Ganztodtheorie dar, nach der beim Tod der ganze aus Leib und Seele bestehende Mensch stirbt. Gegen das sog. Standardmodell und damit für die Ganztodtheorie führt der Autor vor allem zwei Argumente an: Dieses Modell gehe von einem Substanzdualismus von Leib und Seele aus, der nicht nur »der biblischen Gesamtsicht menschlicher Existenz« (177) widerspreche, sondern auch im Hinblick auf eine Seelensubstanz weder empirisch nur transzendental verifizierbar sei, weil das logische Einheitsprinzip des »Ich denke« nicht als ein selbständiges Wesen, eine Seelensubstanz, aufgefasst werden dürfe. Dem ist zuzustimmen, nicht aber der vom Autor mit Kant daraus abgeleiteten Schlussfolgerung, dass die Annahme einer Seelensubstanz »auf einer unberechtigten Verdinglichung des transzendentalen Selbstbewusstseins« (178) beruhe. Dagegen sprechen schon das Alter und die gewaltige kulturelle Verbreitung der Vorstellung von einer Seelensubstanz im Menschen. Das zweite ge-

gen die Leib-Seele-Vorstellung, deren christliche, unplatonische Ausprägung antidualistisch ist, wie der Autor selbst weiß, gerichtete Argument ist die Anwendung des oben bereits kritisierten Prinzips der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt. Denn aus ihr folgt, dass es den Vertretern des Leib-Seele-Dualismus bislang nicht gelungen sei, »überzeugende empirische Belege für die von ihnen vorausgesagten Lücken in den Kausalabläufen neurophysiologischer Vorgänge zu liefern.« (ebd.) Dies ist auch gar nicht verwunderlich. Denn etwa ein interaktionistisches Leib-Seele-Modell könnte auf Grund der kategorialen Verschiedenheit der körperlichen und der seelischen Sphäre auch gar keine empirischen, d. h. physikalisch beschreibbaren, Belege für das Gegebensein einer Seelensubstanz, sondern nur für die neurophysiologischen Abläufe im Körper liefern.

Die von ihm vertretene Ganztodtheorie steht, das sieht der Autor sehr genau, vor der Schwierigkeit, die diachrone personale Identität zwischen dem verstorbenen und dem von Gott auferweckten Menschen begründen zu müssen, die für die christliche Auferstehungshoffnung konstitutiv ist. Zu Recht lehnt er eine materialistische Begründung dieser Identität ab, nach der »für die im Eschaton bewahrte Identität einer Person neben der Fortexistenz ihrer Seele nach dem Tod« (180) auch eine Identität zwischen den materiellen Bestandteilen ihres irdischen und ihres Auferstehungsleibes gegeben sein muss. Diese These setzt der Autor zunächst dem sog. »Kannibalenproblem« aus, das entsteht, wenn ein bedauernswerter Mensch von einem Kannibalen gefressen wird und Gott beide am Jüngsten Tag auferwecken will: »Welchem Auferstehungsleib ordnet er diejenigen materiellen Bestandteile zu, die zum irdischen Leib des einen wie des anderen gehört haben?« (ebd.) Nach der traditionellen Theologie (Augustinus, Thomas von Aquin) »werden sie dem Auferstehungsleib derjenigen Person zugeschlagen, zu deren irdischem Leib sie zuerst gehört haben.« (180 f.). Daraus aber hat die traditionelle Theologie gefolgert, dass zwischen den materiellen Bestandteilen der irdischen und der verherrlichten Leiber in einigen Fällen nur eine Teilidentität bestehen könne. Doch auch gegen diese eingeschränkte Variante einer materialistischen Begründung der diachronen personalen Identität lässt sich, so der Autor, der sog. Verdopplungseinwand erheben, nach dem es verschiedene Auferstehungsleiber einer Person geben könnte, und

zwar auf Grund der molekularen und atomaren Veränderungen, denen der irdische Leib eines Menschen ausgesetzt ist. Dieser Einwand führt zu einer Modifikation der materialistischen Begründung der diachronen personalen Identität von dem Modell einer materiellen Identität hin zu dem einer materiellen Kontinuität. Nach diesem Modell muss zwischen dem irdischen Leib und dem Auferstehungsleib eines Verstorbenen zumindest eine materielle und kausale Kontinuität bestehen. Diese Kontinuität wird etwa von P. van Inwagen begründet mit einem wundersamen Eingreifen Gottes, mit dem dieser Teile des Leichnams vor dem Zerfall schützt. Dagegen argumentiert der Autor sowohl mit biblischen, insbesondere paulinischen, als auch mit einleuchtenden natürlichen Gründen: Denn ein Leichnam könne auf Grund seiner substantiellen Verschiedenheit von einem menschlichen Organismus nicht die zeitübergreifende Identität der menschlichen Person begründen. Anstelle dieser zu Recht abgewiesenen materialistischen Begründung entfaltet der Autor im Folgenden seine »anamnetische Lösung« des besagten Identitätsproblems: Diese besteht darin, dass das allwissende Gedächtnis Gottes jene Funktion übernimmt, welche die unsterbliche Geistseele des Menschen im Standardmodell wahrnimmt, nämlich die Funktion eines Garanten für die Identität zwischen dem verstorbenen und dem auferweckten Menschen. Dabei dürfe allerdings die Auferstehungshoffnung nicht durch den Gedanken vom Weiterleben des Menschen im Gedächtnis Gottes ersetzt werden, wie der Autor zu Recht mit einem kritischen Seitenblick auf die neuere evangelische Theologie betont. Vielmehr sei das Gedächtnis Gottes nur die notwendige Bedingung für die Auferstehung der Verstorbenen. Unter Voraussetzung der Gültigkeit der Ganztodhypothese erscheint diese anamnetische Begründung des Autors prima facie als höchst plausibel: Vermag sie doch die fortdauernde Beziehung Gottes zu den Verstorbenen und noch nicht Auferweckten überzeugend zu begründen (vgl. 185). Er gibt auch seine Inspirationsquelle für dieses Begründungsmodell an: Die These von Hans Jonas, dass die Vergangenheit nur im Gedächtnis Gottes gegenwärtig sein kann, »weil alle Aussagen über Vergangenes auf ewig wahr oder falsch bleiben.« (186) Einen möglichen Verdopplungseinwand gegen sein eigenes Begründungsmodell widerlegt der Autor zu Recht mit dem Eineindeutigkeitsprinzip personaler Identität: »Eine

Person kann nur mit einer einzigen künftigen Person identisch sein und umgekehrt« (188). Aber den folgenden Einwand gegen seine Ganztodhypothese in Verbindung mit seiner anamnetischen Begründung diachroner personaler Identität dürfte der Autor schwerlich widerlegen können: Stürbe der ganze Mensch im Tod mit Leib und Seele, dann gäbe es nach seinem Tod nicht mehr eine seinsmäßige, eine wirkliche Identität zwischen der verstorbenen und der auferweckten Person, die aber für den christlichen Auferstehungsglauben konstitutiv ist, weil dieser an die Auferweckung der Toten glaubt; es gäbe vielmehr – gemäß dem anamnetischen Modell des Autors – zunächst nur noch eine Entsprechung zwischen der vergangenen irdischen und der gleichsam innergöttlichen Seinsweise einer Person als Gedanke im Geiste Gottes. In dieser ihrer innergöttlichen Seinsweise als Gedanke im Gedächtnis Gottes aber wäre die verstorbene Person nicht mehr sie selbst, sondern mit Gott selbst identisch, weil die Gedanken Gottes Gott selbst sind. Außerdem bedürfte es nach diesem anamnetischen Modell bei der Auferweckung des Verstorbenen einer völligen Neuschöpfung desselben durch Gott. Gott müsste dieselbe Person in einer anderen, verklärten Seinsweise in einer creatio ex nihilo neu erschaffen. Eine Neuschöpfung aber bringt notwendigerweise etwas wesenhaft Neues hervor, sonst wäre sie keine creatio ex nihilo. Ein Mensch in seiner verklärten bzw. verherrlichten Seinsweise aber besitzt kein anderes Wesen, keine neue individuelle Substanz als in seiner vergangenen irdischen Seinsweise; folglich kann es eine solche Neuschöpfung einer verstorbenen Person durch Gott aus seinem bloßen Wissen um sie heraus nicht geben. Diese und weitere argumentative Probleme entstehen aus der Ganztodhypothese in Verbindung mit dem anamnetischen Modell des Autors und entfallen im sog. Standardmodell, das mir daher ungleich besser geeignet erscheint, die christliche Auferstehungshoffnung gleichsam anthropologisch zu begründen.

Die Wahrheitsansprüche der Religionen

Der vierte und letzte Teil dieser Aufsatzsammlung beschäftigt sich mit der Frage, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen und ihr

Verhältnis zueinander zu beurteilen sind. Wer religiöse Wahrheitsansprüche nicht für generell unberechtigt hält, hat idealtypisch drei Antwortmöglichkeiten: Ein religionstheologischer Exklusivismus nimmt an, »dass die Wahrheitsansprüche nur einer Religion berechtigt sind, und bestreitet die aller anderen Religionen. Für einen religionstheologischen Inklusivismus dagegen sind die Wahrheitsansprüche mehrere Religionen berechtigt, in höchstem Maße aber nur die einer einzigen. Nach Auffassung eines religionstheologischen Pluralismus schließlich sind die Wahrheitsansprüche von mehr als einer Religion in höchstem Maße berechtigt.« (192) Nach einer kurzen Diskussion von drei im wissenschaftlichen Diskurs gegen diese Klassifikation religionstheologischer Antwortmöglichkeiten vorgebrachten Einwänden scheidet der Autor den Exklusivismus aus seinen weiteren religionstheologischen Erörterungen aus, weil er eine exklusivistische Sonderbehandlung der eigenen Religion auf Grund zahlreicher bestehender Ähnlichkeiten zwischen den Religionen nicht rechtfertigen könne. Es folgt eine präzise Rekonstruktion und plausible Kritik des religionstheologischen Grundgedankens der pluralistischen Religionstheologie John Hicks:

Das Anliegen des Autors, ein sachlich angemessenes Verständnis des Unendlichen im religiösen Verhältnis gewahrt zu wissen, verdient ungeteilte Zustimmung. Dieses sieht er in Hegels Begriff des Unendlichen als der in sich differenzierten Einheit seiner selbst und des Endlichen gegeben, weil das Unendliche sich selbst und zugleich das Endliche, d. h. die endliche Welt im Allgemeinen und das endliche Bewusstsein im Besonderen, umfassen müsse, um wahrhaft unendlich zu sein. Wenn aber das endliche Bewusstsein ein wesentliches Moment des Unendlichen selbst sein muss und wenn Religion das endliche Bewusstsein einer unendlichen Wirklichkeit ist, dann müsse Religion ein wesentliches Moment des Unendlichen selbst, und zwar das Bewusstsein sein, welches ein unendliches Bewusstsein durch die Vermittlung des endlichen Bewusstseins von sich selbst hat, m. a. W.: Religion müsse das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes durch die Vermittlung des endlichen Geistes sein. Dieser spekulative Religionsbegriff Hegels, den sich der Autor aus verständlichen sachlichen Gründen zu eigen macht, ist unbeschadet seiner systematischen Geschlossenheit allerdings nicht geeignet, das faktische Selbstverständ-

nis der Religionen zu rekonstruieren, das eine Philosophie der (faktischen) Religionen jedoch nicht ignorieren darf, wenn sie einen akzeptanzfähigen Beitrag zur Verständigung und Aussöhnung zwischen den Religionen leisten will.

Nun liegt dieser Religions-Begriff nach Hegel allen positiven Religionen insofern zugrunde, als diese nichts anderes als unterschiedliche Selbstbewusstseinsstufen des absoluten Geistes sind. Damit schließt Hegels spekulative Deutung der Religionen einen religions-theologischen Exklusivismus, wie der Autor zu Recht betont, aus, weil nach ihr der unendliche, absolute Geist in allen Religionen wirksam ist, da er in ihnen von sich selbst weiß. Hegels spekulativer Theorie der Religionsgeschichte, die ihr zufolge der absolute Geist von den anfänglichen Stufen bis zur höchsten Stufe seines vollkommenen Selbstbewusstseins in der absoluten, offenbaren Religion des Christentums notwendigerweise durchläuft, gibt der Autor deshalb einen Vorzug gegenüber allen anderen inklusivistischen Modellen, weil sie kein dogmatischer Inklusivismus sei, »der die Wahrheit der eigenen Religion bloß voraussetzt, die anderen Religionen nach der Nähe zur eigenen bemisst und der deshalb von anderen Religionen mit gleichem dogmatischen Recht zurückgewiesen werden kann« (211). Sie stelle vielmehr einen »kritischen Inklusivismus« dar, der »alle Religionen danach bewertet, in welchem Maße sie dem Begriff der Religion gerecht werden, der ihnen zugrunde liegt.« (210f.)

Für eine von ihm vorgeschlagene Aktualisierung dieses kritischen Inklusivismus der Hegelschen Religionstheorie für die religionstheologische Debatte der Gegenwart konzidiert der Autor allerdings einen dreifachen Revisionsbedarf des Hegelschen Konzepts: Dessen veraltetes Bild der einzelnen Religionen, insbesondere der orientalischen; zweitens die Notwendigkeit einer Einbeziehung der von Hegels System nicht berücksichtigten Religionen und drittens Hegels Konstruktionsprinzip einer fortschreitenden Höherentwicklung der universalen Religionsgeschichte, das durch eine Vielzahl von Partialgeschichten abgelöst werden müsste. Letzteres scheint mir allerdings mit Hegels aus seinem Religionsbegriff abgeleiteten Konzept einer Selbstbewusstwerdungsgeschichte des absoluten Geistes in der Religionsgeschichte kaum vereinbar zu sein. Die Vorzüge von Hegels Theorie der Religionen liegen für den Autor darin, dass sie sowohl

die Existenz von Religion als auch die konkrete Vielzahl von Religionen durch ihre Zurückführung auf eine unendliche Wirklichkeit, auf die sich alle Religionen beziehen, zu begründen vermag; sie liegen auch darin, »die unterschiedlichen Vorstellungen der Religionen vom Unendlichen als zutreffende Beschreibungen gelten zu lassen.« (213) Hier allerdings scheint mir ein Einspruch geboten: Denn diese unterschiedlichen Vorstellungen werden in Hegels Religionstheorie einer rigorosen Bewertung unterzogen, und zwar am Kriterium des Maßes ihrer Erfüllung des (wahren) Begriffs der Religion. Dass genau dieser Begriff von Religion allen Religionen konstitutiv zugrunde liegt, diese aus Hegels Geistmetaphysik abgeleitete spekulative Grundvoraussetzung der Hegelschen Religionstheorie kann von dieser nicht empirisch ausgewiesen und belegt werden. Deshalb muss Hegels spekulative Religionstheorie das faktisch-empirische Selbstverständnis der konkreten Religionen im Grunde ignorieren und ist daher auch für eine religionswissenschaftliche Beschäftigung mit den Religionen, die dieses Selbstverständnis zu rekonstruieren sucht, weitgehend irrelevant. Trotz dieser erheblichen Einschränkung besitzt Hegels »kritischer Inklusivismus« für eine christliche Theologie der Religionen dennoch ein eminentes Inspirationspotential. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das große Verdienst dieses Beitrags.

Im Ganzen gesehen handelt es sich bei dieser Aufsatzsammlung zweifelsohne um einen der bedeutendsten systematischen Beiträge zu zentralen Themenfelder metaphysischen Denkens in unserer Gegenwart.