

Winfried Löffler

Gott als die beste Erklärung der Welt:

Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis

I. GOTT UND DIE TRADITIONEN ANALYTISCHEN PHILOSOPHIERENS

Im Rahmen dieses Bandes zur Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts sollte ein Blick in die verschiedenen Traditionen analytischen Philosophierens nicht fehlen: Gerade auf diesem Bereich ist in den letzten Jahrzehnten eine massive Renaissance religionsphilosophischer Untersuchungen zu beobachten, die teilweise auch interessante Neuansätze hervorgebracht haben. Als den vermutlich bekanntesten europäischen Exponenten, der direkt die Frage der Existenz und der Eigenschaften Gottes thematisiert, greife ich Richard Swinburne (geb. 1934) heraus.

Freilich: Es ist nicht leicht abzugrenzen, was eigentlich „analytische“ Philosophie ausmacht. Eine Standardantwort lautet, es sei die Wende zur Sprache, der *linguistic turn*. Fragt man weiter, worin denn dieser bestehe, so fällt die Antwort bereits zwiespältig aus – es lässt sich nämlich eine *ideal-* bzw. *formalsprachliche* von einer *normalsprachlichen* Tradition unterscheiden. Obgleich bei fast allen Autoren Motive aus beiden Traditionen zusammenwirken, kann man den Unterschied etwa so festmachen: Die formalsprachliche Richtung sieht in der Anwendung künstlicher, formaler Sprachen, besonders jener der verschiedenen Logiken, eine Art Schlüssel zur Wirklichkeit; als paradigmatisches Beispiel wird hier immer wieder auf Russell und seinen Aufsatz „On Denoting“ (1905) verwiesen, der verschiedene unklare Formen der Bezugnahme auf existierende und nichtexistierende Objekte („der gegenwärtige König von Frankreich“, „ein Mann“ etc.) dadurch in ihrer Bedeutung zu klären versuchte, dass er sie auf eine Form der Prädikatenlogik zurückführte. Autoren der normalsprachlichen Linie (etwa Wittgenstein, Austin und die Oxforder Schule der „ordinary language philosophy“) legen ihr Augenmerk dagegen auf die Vielfalt der alltags- und bereichssprachlichen Sprachverwendungsweisen, auf die Vielfalt dessen, was man mit der Sprache außer dem Faktenbehaupten und -bestreiten noch alles tun kann, aber auch auf die vielfältigen Wege, wie uns die Alltagssprache narrt und Scheinprobleme aufbindet. Ein gutes Ergebnis philosophischer Analyse liegt aus dieser Sicht z. B. dann vor, wenn verschiedene teils ähnliche, teils unähnliche Redeweisen in eine übersichtliche Darstellung eingeordnet werden können. Diese beiden Traditionen also machen den sachlichen Kern des *linguistic turn* aus, und in erster Näherung kann man auch heute noch sagen, „analytisch“ philosophiere man dann, wenn man deutlichere sachliche Anleihen bei mindestens einer dieser Traditionen macht. In diesem groben Bild wären bei näherer Betrachtung noch etliche Differenzierungen von Traditionsrichtungen und Affi-

nitäten zu anderen Richtungen möglich. Von „der“ analytischen Philosophie sollte man tunlichst also nicht mehr sprechen; die verschiedenen Schulen analytischer Philosophie dominieren heute quantitativ gesehen nicht nur in der philosophischen Landschaft der angelsächsischen Länder, Israels und Skandinaviens, sondern auch im deutschsprachigen Raum. Mit dem revolutionären Impetus der Anfangsjahrzehnte ist auch die klare Abgrenzbarkeit verloren gegangen.

Innerhalb der analytischen *Religions*philosophie lässt sich im 20. Jahrhundert eine Verschiebung von formalsprachlichen zu normalsprachlichen Tendenzen und in jüngerer Zeit wieder zurück beobachten. Den Ausgang bildeten die *formalsprachlich* begründeten Sinnlosigkeitsverdachte gegenüber aller Metaphysik und auch der religiösen Rede, etwa bei Carnap.¹ Metaphysische und religiöse Sätze hätten keinen kognitiven Sinn, so hieß es, und zwar deshalb nicht, weil sie entweder syntaxwidrige Sprachkonstrukte sind oder weil keine Verifikations- oder zumindest Bestätigungsmethode für solche Sätze angebar ist. Schon Carnap deutete jedoch die Vermutung an, solche Sätze könnten vielleicht einen anderen, z. B. emotionalen, Sinn haben – bekannt ist sein Diktum: Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit. Diese Vermutung nun wurde von *normalsprachlich* geprägten Philosophen in vielfacher Richtung näher entfaltet: Religiöse Sätze seien in Wahrheit, von ihrer logischen Tiefengrammatik her, Ausdrücke eines grundlegenden Weltgefühls, einer Lebensform, Ausdrücke der Selbstverpflichtung oder der Einladung anderer zu einer bestimmten Lebenspraxis, Ausdrücke von Hoffnungen, Wertsetzungen, gruppenpsychologischen oder sozialen Idealzuständen und anderem mehr.² Diese Deutung religiöser Sätze genießt nach wie vor hohen Kredit, beileibe nicht nur unter analytischen Philosophen und überhaupt nicht nur in der Philosophie. Soweit ich sehe, hat sie auch in der Theologie eine bedeutende Karriere gemacht. Kritisch anzumerken ist allerdings, dass diese Deutung eine Suspendierung epistemologischer und ontologischer Fragen der Religion begünstigt hat, die *religionsphänomenologisch* nicht ganz unproblematisch ist. Religiöse Gläubige verbinden mit ihren Aussagen eben auch gewisse ontologische Geltungsansprüche, auch wenn deren genauer Inhalt oft schwer zu präzisieren sein mag, und sie haben für ihre Überzeugungen typischerweise auch irgendwelche Gründe.

Seit drei Jahrzehnten machen sich jedoch massive Gegenbewegungen bemerkbar. Es gibt einen regelrechten Boom an analytischer Literatur zum Gottesbegriff und zu den Gottesbeweisen, zu Gottes Handeln in der Welt und zum Problem des Übels, zur Erkenntnistheorie religiöser Meinungen etc. Als vermutlich bekannteste Namen seien hier Richard Swinburne, William Alston, Alvin Plantinga und William Lane Craig erwähnt. Bei diesen Autoren macht sich das Erbe der *formalsprachlichen* Tradition wieder deutlicher bemerk-

¹ Eine nützliche Zusammenstellung der wichtigsten Texte bietet Carnap 2004.

² Immer noch gut brauchbar als Übersichten sind Kaempfert 1983, Dalferth 1974 und Muck 1967/1999. Aus der neuen Literatur siehe Laube.

bar. Und bei aller berechtigter Kritik im Einzelnen haben diese Autoren das Verdienst, einige wichtige systematisch-philosophische Fragen rehabilitiert zu haben.

2. RICHARD SWINBURNE : EIN KURZPORTRÄT

Ein Markstein dieser neueren Entwicklung ist Richard Swinburnes Buch *The Existence of God* (1979, erweitert 1991, zweite Auflage 2004. Die Erstauflage wurde auch ins Deutsche übersetzt: *Die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam 1987). Swinburnes Œuvre überspannt ein weites Gebiet, von der Wissenschaftstheorie über die Philosophie des Geistes und die allgemeine Ontologie bis eben hin zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie. Und dort geht es neben der Frage nach Gott und seinen Eigenschaften auch um Themen wie das Problem des Übels, die Möglichkeit von Offenbarung und Inkarnation, von moralischer Verantwortung, von Buße und Versöhnung.³ Insgesamt geht es Swinburne um einen umfassenden Ausweis der Vernünftigkeit des Christentums angesichts der Anfragen der Gegenwartsphilosophie ebenso wie des Weltbildes, das die Naturwissenschaften nahezu liegen scheinen. Allerdings: Theologen haben auf sein Werk mit teilweise vehementer Kritik reagiert. Viele irritiert der Anthropomorphismus in Swinburnes Gottesbild (Gott lebt in der Zeit und er plant seine Handlungen nach recht menschlichen Moralmaßstäben und Nutzenkalkülen). Damit verbunden, irritiert viele auch Swinburnes philosophische Lösung für das Problem des Übels in der Welt, die zwar klassische Argumente aufgreift, aber dennoch manchem als geradezu zynisch erscheinen mag: Gewisse physische Übel in der Welt sind nötig, damit unsere freien Entscheidungen überhaupt einen Unterschied nach mehr oder minder gut machen können, und das moralische Übel ist die unausweichliche Folge, wenn es ernsthaft freie Wesen gibt. Der Kern des Theodizeeproblems sei eher das Ausmaß des Übels, und dazu meint Swinburne, insgesamt spreche dieses Ausmaß nicht gegen die Existenz eines gütigen Gottes.

Auch Swinburnes expliziter Leib-Seele-Dualismus irritiert viele, nicht nur deshalb, weil er philosophisch eine Minderheitenmeinung darstellt, sondern auch, weil er theologisch weder unbedenklich noch erforderlich ist.

Lassen wir diese kritischen Anfragen aber einstweilen beiseite und konzentrieren wir uns auf die Gottesfrage im engeren Sinne. Swinburne betrachtet die Existenz Gottes als eine Art großräumige wissenschaftliche Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit im Lichte verschiedenster Erfahrungsbelege eingeschätzt werden kann. Damit unterscheidet sich Swinburnes Denken von den traditionellen Gottesbeweisen in zumindest drei Punkten:

³ Wichtigste Monographien: *Space and Time* (1968), *An Introduction to Confirmation Theory* (1973), *The Coherence of Theism* (1977), *Faith and Reason* (1983), *The Evolution of the Soul* (1986), *Responsibility and Atonement* (1989), *Revelation: From Metaphor to Analogy* (1992), *The Christian God* (1994), *Providence and the Problem of Evil* (1998), *Epistemic Justification* (2001), *The Resurrection of God Incarnate* (2003).

Erstens sind Swinburnes Argumente induktiv, sie etablieren nur eine Wahrscheinlichkeit, dass Gott existiert; anders gesagt, Gott ist nicht notwendigerweise anzusetzen, sondern nur die vorläufig beste, aber prinzipiell austauschbare Erklärung für die Welt. Zweitens möchte Swinburne nicht mit synthetisch-apriorischen Grundsätzen operieren, besonders nicht mit dem metaphysischen Kausalprinzip („jedes kontingente Seiende hat eine entsprechende Wirkursache“). Im Gegenteil, Swinburne hält die traditionellen deduktiven Argumente für Gottes Existenz (etwa die „fünf Wege“ bei Thomas oder sonstige Kontingenzargumente wie bei Leibniz) fraglos für gescheitert, weil die Annahme der Nichtexistenz Gottes mit der Existenz unserer Welt, wie sie eben ist, durchaus logisch vereinbar sei. Drittens kritisiert Swinburne an der traditionellen philosophischen Gotteslehre, dass man die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Argumente bislang übersehen und damit der Religionskritik unnötige Angriffsflächen eröffnet habe.

Freilich lehnt Swinburne die traditionellen deduktiven Argumente nicht rundweg ab. Er rekonstruiert sie jedoch als probabilistische Argumente und gibt durchaus zu, dass sie *isoliert betrachtet* jeweils nur schwach sind. Verbindet man sie jedoch zu einem Kumulativargument, sieht es anders aus. Solche Kumulativargumente sind u. a. aus dem gerichtlichen Bereich wohlbekannt: Richter haben sich angesichts einer Anzahl von Indizien eine Meinung über ein Geschehen zu bilden. Diese Meinung ist dann zwar nicht deduktiv aus den Indizienbeschreibungen ableitbar, sie erscheint aber doch sehr oft als gut begründet. Schon Basil Mitchell, Swinburnes Vorgänger in Oxford, hatte diese Technik des Kumulativarguments auf die Frage der Existenz Gottes angewandt, und die Vorgeschichte solcher Überlegungen ließe sich zumindest bis Kardinal Newman ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Ob man eine allgemeine Logik hinter solchen Kumulativargumenten angeben kann, ist bis heute umstritten. Mitchell hatte diese Frage bewusst offengelassen.⁴ Swinburnes Buch kann nun als der Versuch gelesen werden, genau diese logische Rekonstruktion zu liefern. An einigen Stellen bedient er sich dazu einer Theorie der Hypothesenbestätigung, deren formale Struktur der Wahrscheinlichkeitskalkül ist. Und er kommt abschließend zu dem Ergebnis, dass die epistemische Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes im Lichte der Belege höher als 0,5 sei; der auf 1, die volle Gewissheit, fehlende Rest ist das Betätigungsfeld für den persönlichen Glauben. Dieses moderate Ergebnis könne, so Swinburne, attraktiv für den Gläubigen erscheinen: es ist einerseits nicht irrational, an Gott zu glauben – wir glauben ja auch sonst öfters an nicht vollständig gesicherte Theorien –, andererseits werde dem theologischen Rationalismus ausgewichen und dem persönlichen Glauben ein legitimer Ort bewahrt.

Ich hatte weiter oben von kritischen Anfragen an Swinburne berichtet; durchwegs waren das *externe* Kritiken, d. h. die Adäquatheit von Swinburnes Thesen wurde aufgrund anderweitiger Maßstäbe kritisiert. Vermutlich sind etliche dieser Kritikpunkte durchaus stichhaltig, in den Abschnitten 5 und 6 dieses Beitrags soll aber exemplarisch vorgeführt

4 Mitchell 1973.

werden, dass man Swinburne auch *intern* bzw. *immanent*, d. h. im Rahmen seiner eigenen Voraussetzungen kritisieren kann. Ich möchte Ihnen nämlich zeigen, dass Swinburnes Überlegungen de facto auf ein wesentlich stärkeres Ergebnis hinsteuern: die Existenz Gottes hätte eine Wahrscheinlichkeit von annähernd 1, wenn wir Swinburnes Argument ernst nehmen. Ich möchte allerdings *nicht* behaupten, dass dieses Ergebnis religiös gesinnten Philosophen sonderlich willkommen sein sollte; eher sollte man darin einen Hinweis auf fragwürdige Punkte in Swinburnes Argumentation sehen. Nebenbei wird sich zeigen, dass Swinburne den traditionellen Gottesbeweisen doch näher ist, als ihm vielleicht lieb ist.

Als Einschränkung muss weiters vorausgeschickt werden, dass auch Swinburne selbst in der zweiten Auflage seines Buches (2004) auf eine wesentlich stärkere Konklusion hinsteuert, allerdings wohl aus anderen Gründen: Swinburne macht nun u. a. deutlichere Voraussetzungen darüber, dass ein Gott im Sinne des Theismus beinahe zwangsläufig eine Welt hervorbringen müsse. Dies würde – in Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretischem Rahmen – den Erklärungswert und damit die Gesamtwahrscheinlichkeit des Theismus erhöhen. Allerdings mag manchen LeserInnen diese (fast an Emanationsthesen erinnernde) Position wohl aus theologischen Gründen unplausibel erscheinen. Meine Überlegungen beziehen sich also auf die auch in deutscher Sprache verfügbare Erstauflage (und an einem Punkt auf einen Anhang zu ihr in der englischen Nachauflage 1991). Auch einige weitere Änderungen im Detail würden eine detailliertere Analyse der Neuauflage nötig machen, die den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

3. WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE HINTERGRÜNDE:

BESTÄTIGUNGSTHEORIE, PROBABILISMUS UND „BAYESIANISCHER“ PROBABILISMUS

Dass manche Hypothesen besser und manche schlechter mit der Erfahrung vereinbar scheinen, das gehört zu den Grundintuitionen hinter der wissenschaftlichen Tätigkeit überhaupt. Viele würden noch etwas weiter gehen und eine inhaltsreichere These akzeptieren: nämlich die, dass manche Hypothesen stärker und manche schwächer durch die Erfahrung *gestützt* oder *bestätigt* werden. Ob unsere spontanen Annahmen solcher Stützungsbeziehungen einer bestimmten Logik folgen (oder ihr zumindest idealerweise folgen sollten), ob es also so etwas wie eine *Bestätigungstheorie* gibt, ist seit Jahrhunderten umstritten.⁵ Sie ist Teil einer umfassenderen Frage, nämlich der nach einer möglichen allgemeinen Logik für die vernünftige Meinungsbildung und -revision angesichts von Erfahrungszuwachs. Eine der Traditionen von Antwortversuchen auf diese Frage – sie reicht bis in die Zeiten von Pascal und Huygens zurück – geht von der zentralen Idee aus, dass Meinungen, Überzeugungsgrade u. dgl. in irgendeiner Weise auf Wahrscheinlichkeiten abbildbar sein

⁵ Für eine Einführung siehe die entsprechenden Kapitel in Schurz (2006) und Lambert/Brittan (1991).

müssen und dass Prozesse der Meinungsbildung und -revision dementsprechend mittels Anwendungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung rekonstruierbar sein sollten. Nennen wir diese Tradition – einer verbreiteten Terminologie folgend – *Probabilismus*. Dass das Wort „wahrscheinlich“ zur Umgangssprache und ein wenig Wahrscheinlichkeitsrechnung heute zum Gymnasialstoff gehört, das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Probabilismus kein fragloser Gemeinplatz ist, sondern eine gewichtige philosophische These. Und es ist zu ergänzen, dass sich von Francis Bacon über John Stuart Mill bis Karl Popper eine ebenso gewichtige Gegenströmung hinzieht, die den Konnex von Meinungen und Wahrscheinlichkeiten ablehnt.

Wie dem auch sei: Dem Probabilismus haftet seit jeher eine gewisse Zweideutigkeit an, ob man ihn nun deskriptiv oder normativ verstehen sollte: Liefert der Probabilismus eher eine Beschreibung und Erklärungsmodell dafür, was in unserem Denken *faktisch* vorgeht, insbesondere ein Modell dafür, wie unser Erkennen mit unserem praktischen Entscheiden und Bewerten zusammenhängt, oder geht es eher um den normativen Vorschlag einer Logik, der vernünftige Subjekte dabei folgen *sollten*? Und ist der subjektive und historische Kontext, in dem sich Meinungsbildung und -revision notgedrungen immer abspielen, ein wesentlicher Teil des Modells oder ist er möglichst auszublenden? – Als „bayesianisch“ werden probabilistische Ansätze der Bestätigungstheorie dann bezeichnet, wenn sie auf diese letzteren Fragen etwa folgende fünf Punkte zur Antwort geben: (1) Bestätigung ist die Zunahme der subjektiven, epistemischen Wahrscheinlichkeit einer Hypothese; (2) Die Bestätigung ist abhängig vom neuen Erfahrungsmaterial und der bisherigen Einschätzung der Hypothesenwahrscheinlichkeit; (3) die beteiligten Wahrscheinlichkeiten sind subjektiv und haben einen weiten Spielraum. Nur zur Ausklammerung gänzlich irrationaler subjektiver Wahrscheinlichkeitszuordnungen gibt es ein ganz schwaches Kriterium (auf das ich hier nicht näher eingehe).⁶ Daher vertreten Bayesianer (4): dass langfristig, angesichts derselben Erfahrungsbelege, die Wahrscheinlichkeitsurteile verschiedener Beobachter konvergieren werden, so unterschiedlich sie anfangs auch gewesen sein mögen (dies ist das vielapostrophierte „washing out of prior probabilities“, d. h. das „Herauswaschen“

6 Dies ist das sogenannte „Dutch book-Kriterium“: Man darf seinen Meinungen keine solchen Wahrscheinlichkeiten zuordnen, dass man, wenn man darauf zu wetten gezwungen wäre, gegen einen gewitzten Wettgegner in jedem Fall verlieren würde (so eine Wettkonstellation nennt man ein Dutch book). Ein sehr simples Beispiel für einen Verstoß gegen das Kriterium: Eine irrationale Person habe unter ihren Meinungen (vielleicht ohne es zu bemerken) auch die folgenden: „Der Yeti existiert“ und „Der Yeti existiert nicht“. Beiden Meinungen ordnet sie die Wahrscheinlichkeit 0,75 zu, d. h. sie würde 3:1 auf jede dieser Meinungen wetten. 3:1 wetten bedeutet, dass sie ihrer Meinungen so sicher ist, dass sie 3 Werteinheiten riskieren würde, um eine zusätzliche dazuzugewinnen. Solche Personen sind ein lohnendes Opfer für einen gewitzten Wettgegner: Er müsste nämlich nichts anderes tun, als beide dieser Wetten anzunehmen und jeweils 1 dageganzusetzen. Existiert der Yeti, verliert er aus der ersten Wette 1 Einheit und gewinnt aus der zweiten Wette 3 dazu. Existiert der Yeti nicht, gewinnt er aus der ersten Wette 3 Einheiten und verliert aus der zweiten 1 Einheit. Wie immer also die Wette ausgeht, immer verdient der Wettgegner 2 Einheiten.

der Anfangswahrscheinlichkeiten). Damit räumt der Bayesianismus den persönlichen und historischen Kontextbedingungen der wissenschaftlichen Tätigkeit einen deutlichen Platz ein, ohne in einen unplausiblen Relativismus oder Kontextualismus zu verfallen. (5) die mathematische Struktur zur Handhabung der Wahrscheinlichkeiten ist der klassische Wahrscheinlichkeitskalkül, insbesondere verschiedene Versionen des darin ableitbaren sogenannten „Bayesschen Theorems“ (benannt nach Thomas Bayes [1702–1761]).

Ich versuche im Folgenden ganz kurz, das Bayessche Theorem zumindest intuitiv ein wenig zu plausibilisieren. In einer seiner einfachsten Versionen hat es folgende Gestalt:

$$P(h/e \& k) = \frac{P(h/k) \times P(e/h \& k)}{P(e/k)}$$

Dabei bezeichnet $P(x/y)$ ganz allgemein die bedingte Wahrscheinlichkeit von x angesichts eines gegebenen y , h steht für Hypothesen, e für Indizien (evidence) und k für das Hintergrundwissen (knowledge). Das Theorem scheint tatsächlich unsere Vorgangsweise bei derartigen Wahrscheinlichkeitseinschätzungen zu explizieren: Es geht insgesamt um $P(h/e \& k)$, also um die sogenannte *Nachwahrscheinlichkeit* der Hypothese, gegeben die Indizien und das Hintergrundwissen. Das ist der Term links vom Gleichheitszeichen. Zum Term rechts: Wenn die Hypothese schon vorgängig, d. h. ohne neue Indizien wahrscheinlich ist, dann steigert das natürlich auch ihre Nachwahrscheinlichkeit, die *Ausgangswahrscheinlichkeit* $P(h/k)$ steht daher im Zähler des rechten Terms. Ebenso steht $P(e/h \& k)$ im Zähler, die Erwartbarkeit der Indizien bei gegebener Hypothese und gegebenem Hintergrundwissen. Denn wenn die Indizien besonders aufgrund der fraglichen Hypothese zu erwarten waren, steigert dies natürlich die Hypothesenwahrscheinlichkeit. $P(e/k)$ dagegen, die Wahrscheinlichkeit der Indizien schon aufgrund des Hintergrundwissens, steht im Nenner. Ein hohes $P(e/k)$ würde die Nachwahrscheinlichkeit also senken. Denn Indizien, die schon rein aufgrund unseres Hintergrundwissens mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten sind, sind uninteressante Indizien und tragen zur Hypothesenbestätigung nur wenig bei. Umgekehrt sind Indizien, die rein vom Hintergrundwissen her kaum zu erwarten wären, also ein niedriges $P(e/k)$ haben, gute Indizien.

Veranschaulicht an einem Krimi-Beispiel, wie sie auch Swinburne gerne benützt: am Tatort eines Einbruchs wurden Schuhabdrücke der Größe 47 gefunden. Das sei das Indiz e . Die Hypothese h sei, dass Jones, 2,13 m groß und Träger von 47er-Schuhen, den Einbruch begangen hat. Das Hintergrundwissen k umfasse unser allgemeines Wissen über die Durchführung von Einbrüchen, das Zustandekommen von Schuhabdrücken, die Verteilung von Schuhgrößen in der Bevölkerung etc. $P(e/k)$ ist sehr niedrig – dass zufällig 47er-Schuhe am Tatort gefunden würden, ist sehr nach allgemeinem Hintergrundwissen sehr unwahrscheinlich. Umgekehrt ist $P(e/h \& k)$ recht hoch: wenn Jones der Täter war, dann lässt das 47er-Schuhabdrücke am Tatort erwarten. Wenn nun die Ausgangswahrscheinlichkeit von Jones'

Täterschaft, also $P(b/k)$, nicht gerade extrem klein oder gar null ist, dann wird die Nachwahrscheinlichkeit $P(b/e \ \& \ k)$ ziemlich groß werden. 47er-Schuhabdrücke sind ein gutes Indiz, das die Hypothese stark bestätigt. Wären dagegen Abdrücke der Größe 43 gefunden worden und hätte Jones diese Größe, würde dies die Hypothese seiner Täterschaft nur ganz schwach bestätigen. $P(e/k)$ im Nenner wäre ziemlich hoch, denn Abdrücke der häufigen Größe 43 finden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit an verschiedensten Plätzen. Der Wert des Bruches, d. h. die Nachwahrscheinlichkeit der Hypothese, würde dadurch insgesamt kleiner.

4. SWINBURNES KUMULATIVARGUMENT

Kommen wir jetzt zu den wesentlichen Schritten von Swinburnes Argumentation. In einer ganz untechnischen Form kann man sie wie folgt zusammenfassen:

1. Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist so lange zu trauen, als ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (das sind die sog. *Principles of Credulity* bzw. *Testimony*).
2. Einige religiöse Gläubige machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden.
3. Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, sofern die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (aus [1] und [2]).
4. Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich.
5. Sechs allgemeine Züge der Welt werden am besten durch die Existenz Gottes erklärt, und daher sind sie (wenngleich schwache) Belege für Gottes Existenz: (a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die erkennbare Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Bedürfnissen einerseits und Umweltgegebenheiten andererseits; (e) (möglicherweise) das Vorkommen von Wundern; (f) die auffällige Feinabstimmung etlicher grundlegender Naturkonstanten (ohne die es keine stabilen Atomkerne gäbe, damit kein Leben auf Kohlenstoffbasis etc.).
6. Die Existenz und das Ausmaß des Übels in der Welt stellen dagegen keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar, da ein Gott (im Sinn der traditionellen theistischen Konzeption) durchaus gute Gründe haben könne, eine Welt wie die unsere zu schaffen.
7. Neben dem Übel gibt es keine weiteren signifikanten Belege, die gegen Gottes Existenz sprechen.
8. Also ist Gottes Existenz nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse (wenngleich auch vielleicht kleine) Wahrscheinlichkeit (aus [5], [6] und [7]).
9. Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, d. h. Gottes Existenz ist wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz (aus [3] und [8]). Das bedeutet, dass die Exis-

tenzwahrscheinlichkeit irgendwo zwischen 0,5 und 1 liegt, und der auf 1 fehlende Raum ist das Betätigungsfeld des persönlichen Glaubens.

Freilich könnte man sehr viel zu jeder der Prämissen sagen, ich konzentriere mich aber auf zwei Punkte: die Rechtfertigung von These (5) und den Schritt von (5), (6) und (7) auf (8). Dies sind die Stellen, wo bestätigungstheoretische Überlegungen ins Spiel kommen (siehe Swinburne 1973 und 1987, Kap. 3–6, 14). Swinburne versteht sein Argument nicht als zwingend stichhaltig, sondern lediglich als den Vorschlag einer „besten Erklärung“ für bestimmte Eigenschaften der Welt. Als eine solche Erklärung ist sie immer noch offen für persönliche Zustimmung oder Ablehnung – Verhältnisse also, wie sie etwa auch in peripheren und unsicheren Gebieten der Naturwissenschaften herrschen.

Nebenbei sei erwähnt, dass die in These (5) erwähnten sechs Merkmale lediglich der Begründung dienen sollen, dass die Hypothese der Existenz Gottes *nicht höchst unwahrscheinlich* ist (siehe Schritt [8]); also ruht der entscheidende Teil der Beweislast eigentlich auf der religiösen Erfahrung und auf Swinburnes erkenntnistheoretischen Glaubwürdigkeitsprinzipien (*Principle of Credulity / of Testimony*). Man ersieht dies leicht an den Schritten (2) und (9), die die wesentliche argumentative Klammer im Argument bilden. Die religiöse Erfahrung ist also nicht ein siebter, gleichrangiger Beleg zusätzlich zu den sechs anderen.

5. EIN IMMANENTER EINWAND GEGEN DAS ARGUMENT

Bevor ich zu meinem Einwand gegen Swinburnes Argument komme, sollte ich ein mögliches Grundsatzbedenken entkräften, das meine Interpretation von Swinburnes Buch treffen könnte. Ich unterstelle im folgenden Kapitel nämlich, dass sich sein Vorgehen als – wenngleich atypischer – Bayesianismus verstehen lässt. Mit dieser Deutung bin ich nicht allein, sondern z. B. in der guten Gesellschaft von John Earman in seiner führenden kritischen Bayesianismus-Studie (Earman 1992, 154). Erwähnt sei dies deshalb, weil Swinburne die Einordnung als subjektivistischer Bayesianer zurückweisen und darauf insistieren würde, dass die beteiligten Wahrscheinlichkeiten nicht subjektiv, sondern völlig objektiv sind. Ich teile dagegen *erstens* die traditionelle Auffassung, dass objektive Wahrscheinlichkeiten irgendwie mit relativen Häufigkeiten zu tun haben müssten und damit mit wiederholbaren Ereignissen. *Zweitens* teile ich aber auch Swinburnes Abneigung gegen Spekulationen über multiple Universen. Universen als per definitionem einzige Objekte sind daher – ebenso wie ihre Schöpfer – keine vielversprechenden Anwendungsfelder für objektive Wahrscheinlichkeiten. Sätze wie der obige Schritt (6) handeln daher wohl nicht von objektiven Wahrscheinlichkeiten, sondern von subjektiven.

Auf dem Hintergrund dieser Interpretation soll im Folgenden in mehreren Anläufen ein Argument entwickelt werden, demzufolge Swinburnes Kumulativargument de facto auf eine wesentlich stärkere Konklusion hinausläuft.

a) Ein erster Anlauf: Versuchsweise Abschätzungen

Wahrscheinlichkeitsbehauptungen können qualitativ sein („Hypothese x ist wahrscheinlich“), sie können komparativ sein („Hypothese x ist wahrscheinlicher als Hypothese y “) und sie können quantitativ sein („Hypothese x hat die Wahrscheinlichkeit 0.8“). Swinburne stellt klar, dass sein Gebrauch von Wahrscheinlichkeiten nur komparativ und nicht etwa quantitativ ist. Für die Zwecke seines Arguments braucht es also keine genauen Zahlen – es genügen ein paar deutliche Größenunterschiede zwischen den einzelnen Termen, die ins Bayessche Theorem eingehen. Im Folgenden sei aber einmal probeweise untersucht, was passiert, wenn wir genau dies tun, also den Termen einige willkürliche Zahlen zuordnen, Zahlen, die im Lichte der Absichten Swinburnes als vernünftig und fair erscheinen könnten. Aus Gründen der Kürze übernehme ich dabei ein Theorem von Swinburne, das einen wesentlichen Schritt seines Gedankengangs wiedergibt (1987, 401). Es folgt ziemlich direkt aus dem Bayesschen Theorem.⁷ Sei h die fragliche Hypothese (hier: der Theismus), seien e die gebotenen Belege und k unser allgemeines Hintergrundwissen, dann berechnet sich $P(h/e \ \& \ k)$ nach folgendem Bruch:

$$P(h/e \ \& \ k) = \frac{P(e/h \ \& \ k) \times P(h/k)}{\{P(e/h \ \& \ k) \times P(h/k)\} + P(e \ \& \ \neg h/k)}$$

Schätzen wir ein wenig die Größen der Terme ab. Im Bruch auf der rechten Seite ist $P(e \ \& \ \neg h/k)$ (rechts unten im Nenner) die bei weitem kleinste Wahrscheinlichkeit, während $P(h/k)$ und $P(e/h \ \& \ k)$ wesentlich größer sind: denn relativ zu unserem allgemeinen Hintergrundwissen sei es extrem unwahrscheinlich, dass z. B. ein komplexes physikalisches Universum (e), aber kein Gott existiert ($\neg h$). Die Ausgangswahrscheinlichkeit von Gottes Existenz, also $P(h/k)$, oder der Existenz eines komplexen Universums, gegeben Gottes Existenz, also $P(e/h \ \& \ k)$, sind wesentlich größer. Der Grund ist laut Swinburne der folgende. Das wesentliche Kriterium für Wahrscheinlichkeitsbeurteilungen ist die Einfachheit. Nun ist Gott aber in gewisser Hinsicht höchst einfach: seine Eigenschaften und Fähigkeiten sind nicht irgendwie limitiert, sondern unendlich: Gott ist allmächtig, allwissend, ewig, omnipräsent und allgütig. Mit der Nullausprägung und der Unendlich-Ausprägung von Eigenschaften ist jedoch eine gewisse Einfachheit verbunden, die limitierte Ausprägungen nicht haben: Wäre etwa Gottes Wissen und Macht irgendwie beschränkt, würde das nach

⁷ Der Beweis lautet etwa wie folgt:

- | | |
|---|--------------------|
| 1. $P(h/e \ \& \ k) = P(e/h \ \& \ k) \times P(h/k) / P(e/k)$ | Bayessches Theorem |
| 2. $P(e/k) = P(e \ \& \ h/k) + P(e \ \& \ \neg h/k)$ | Eliminationsregel |
| 3. $P(e \ \& \ h/k) = P(e/h \ \& \ k) \times P(h/k)$ | Konjunktionsaxiom |
| 4. $P(h/e \ \& \ k) = P(e/h \ \& \ k) \times P(h/k) / \{P(e/h \ \& \ k) \times P(h/k) + P(e \ \& \ \neg h/k)\}$ | Aus 1, 2, 3 |

einer Erklärung schreien, warum genau diese Beschränkung besteht und nicht eine andere. Gottes Unendlichkeit dagegen macht ihn zu einem vergleichsweise einfachen Gegenstand, und daher ist $P(h/k)$ relativ groß im Vergleich zu $P(e \& \neg h/k)$. Dass ein komplexes Universum wie das unsere existieren könnte, aber kein Gott, diese Wahrscheinlichkeit ist verschwindend gering. Andererseits hat $P(e/h \& k)$ doch eine gewisse Höhe: Einmal angenommen, Gott existiert, dann ist die Existenz eines Universums wie des unsrigen gar nicht so unwahrscheinlich. Soviel zur Abschätzung der Größenunterschiede der Terme in unserem Theorem.

Wir bemerken weiters, dass der Zähler und der erste Summand im Nenner identisch sind, und zwar $[P(e/h \wedge k) \times P(h/k)]$. Setzen wir Y für dieses Produkt ein, so erhalten wir:

$$P(h/e \& k) = \frac{Y}{Y + P(e \& \neg h/k)}$$

Die LeserInnen ahnen nun vielleicht schon, was passiert: Swinburne schätzt, wie erwähnt, den Term $P(e \& \neg h/k)$ im Nenner des Bruches als sehr, sehr klein ein. Aber mit sehr kleinen Werten für diesen Term konvergiert der Zahlenwert für den gesamten Bruch rapide gegen 1, wie man an den beispielhaften Berechnungen in Tabelle 1 sieht. [$P(h/k)$ und $P(e/h \& k)$ seien dabei gleichermaßen mit 0,01 angenommen, zumindest für den Moment):

$P(h/k)$ (Annahme)	$P(e/h \& k)$ (Annahme)	$P(e \& \neg h/k)$ (Beispiele)	$P(h/e \& k)$
0,01	0,01	0,0001	0,5
0,01	0,01	0,00008	0,555...
0,01	0,01	0,00005	0,666...
0,01	0,01	0,00003	0,7692307...
0,01	0,01	0,00001	0,909090...
0,01	0,01	0,000001	0,99009900...
0,01	0,01	0,0000001	0,999000999000...
0,01	0,01	0,00000001	0,9999000099990000...

Tabelle 1

Wenn wir also Swinburnes Intuition teilen, dass $P(e \& \neg h/k)$ extrem klein ist, dann sieht es günstig aus für den Theismus. Je kleiner wir diesen Wert annehmen, desto näher kommen wir an eine Wahrscheinlichkeit 1.

Freilich mag man sofort einwenden, dass eine Ausgangswahrscheinlichkeit von 0,01 für den Theismus viel zu hoch gegriffen sei, etwa angesichts des Übels in der Welt, und dass die bisherige Berechnung damit in verborgener Weise parteilich für den Theismus sei. Allerdings ändert sich nicht viel, wenn wir $P(h/k)$ auf z. B. 0,0001 senken; der schnelle Anstieg beginnt dann lediglich etwas später (Tabelle 2). Das macht aber nicht viel aus. Denn $P(e$

$\& \neg h/k$) ist nach Swinburnes Einschätzung ja wirklich extrem klein sein. So werden wohl ohnehin eher die unteren Zeilen der Tabelle relevant sein:

P (h/k)	P (e/h & k)	P (e & $\neg h/k$)	P (h/e & k)
0,0001	0,01	0,0001	0,0099009...
0,0001	0,01	0,00008	0,0123456...
0,0001	0,01	0,00005	0,0196078...
0,0001	0,01	0,00003	0,0322580...
0,0001	0,01	0,00001	0,0909090...
0,0001	0,01	0,000001	0,5
0,0001	0,01	0,0000001	0,9090909...
0,0001	0,01	0,00000001	0,99009900...

Tabelle 2

Zusammengefasst: Wenn wir die Korrektheit von Swinburnes Formalismus unterstellen und seine Einschätzung über signifikante Wahrscheinlichkeitsunterschiede teilen, dann dürfte die Existenz Gottes eine Wahrscheinlichkeit von fast 1 haben und nicht nur 0,5.

b) Ein zweiter Anlauf: Bayesianismus ernstgenommen

Dieses Argument wird nicht jeden überzeugen. Zu viel scheint von den gewählten Zahlen abzuhängen, und vielleicht sind sie ja immer noch unplausibel. Daher hier ein zweites Argument; es geht von einer geringfügigen Adaptierung von Swinburnes Argumentationsstrategie aus.

Wie erwähnt, kombiniert Swinburne sechs verschiedene Belege und verwertet sie kumulativ. Bemerkenswert ist dabei, dass der zuletzt genannte Beleg (die erstaunliche „Feinabstimmung“ der Naturkonstanten) erst in einem Anhang zur ansonsten unveränderten erweiterten Auflage des Buches 1991 herangezogen wird.⁸ Interessanterweise wird jedoch die Gelegenheit nicht ausgenutzt, diese „new evidence“ als bestätigenden Beleg zu benutzen. Denn an sich würde man ja erwarten, dass eine Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit bereits nach der ersten Auflage ca. $\frac{1}{2}$ war, durch ein derart erstaunliches neues Indiz wie

⁸ Wie stark dieses Feinabstimmungsargument wirklich ist, ist eine weitergehende Frage, die hier dahingestellt bleiben muss. Das Grundproblem dabei ist, relativ zu welchem Vergleichsmaßstab wir die Abstimmung der Naturkonstanten denn als unwahrscheinlich oder wahrscheinlich einschätzen könnten. Da wir nur dieses eine Universum und keine Vergleichsklasse zur Verfügung haben, sind solche Vergleiche eher spekulativer Natur. Zur ersten Orientierung in dieser Frage siehe die – allerdings von einem Verteidiger des Feinabstimmungsarguments besorgte – Anthologie von Manson 2003.

die Feinabstimmung im Kosmos massiv bestätigt wird. Es ändert sich allerdings zwischen der 1. Auflage und der erweiterten Auflage nichts an Swinburnes Endurteil über die Wahrscheinlichkeit des Theismus. In der 2. Auflage 2004 wird das Feinabstimmungsargument dann in die Reihe der sonstigen Belege eingearbeitet, und es gibt keine Hinweise, dass aufgrund dieses neuen Arguments der Theismus seit 1979 wahrscheinlicher geworden wäre.⁹

Diese Beobachtungen entspringen und dienen nicht etwa nur einer bibliophilen Freude am Detail; sie sind insofern höchst überraschend, als ein zeitlicher Aspekt ja ein entscheidender theoretischer Bestandteil der Bayesianischen Bestätigungstheorie ist.¹⁰ Dieser zeitliche Aspekt wird ausgedrückt durch sogenannte *Konditionalisierungsregeln*, in einfachster Version etwa so:

$$\text{Konditionalisierungsregel: } P(h/e \ \& \ k)_{\text{alt}} = P(h/k)_{\text{neu}}$$

d. h. die „neue“ Ausgangswahrscheinlichkeit, die wir für unsere zukünftige Hypotheseneinschätzung im Lichte zukünftiger Belege nützen, ist ihre „alte“ Nachwahrscheinlichkeit, d. h. ihre Nachwahrscheinlichkeit im Lichte des zuletzt erhaltenen Erfahrungsbelegs, und so weiter. Im Folgenden möchte ich untersuchen, was passiert, wenn wir diesen zeitlichen Aspekt des Bayesianismus ernst nehmen und auf Swinburnes Argument anwenden.

Meine Grundidee ist dabei, Swinburnes Bündel von Belegen für Gottes Existenz gleichsam aufzuschneiden und so zu tun, als hätten wir sie alle in zeitlicher Abfolge gewonnen (ich benenne die Belege daher mit e_1 bis e_7).¹¹

Als intuitive Hinführung wieder ein kriminalistisches Beispiel: Nehmen wir an, wir müssten einen Täter aus einer riesigen Personenmenge überführen, etwa aus der Weltbevölkerung. Und nehmen wir an, sechs (zugegeben schwache) Indizien deuten auf die Schuld von Herrn Müller hin, etwa Autotype, Haarfarbe, Augenfarbe des Täters und noch drei ähnliche. Außerdem gebe es noch einen etwas unsicheren Zeugenbericht (entfernt vergleichbar der religiösen Erfahrung bei Swinburne). Wenn man diese sieben Belege in sieben Etappen zur Neuberechnung der Nachwahrscheinlichkeit von h benutzt – immer unter der Annahme, dass $P(e \ \& \ \neg h/k)$ ziemlich klein ist –, dann kommen wir zu einer

9 Die eingangs erwähnte neuartige These, dass Gott eine Welt mit hoher Wahrscheinlichkeit schaffen musste, liegt auf einer ganz anderen Ebene.

10 Und, nebenbei gesagt, die wissenschaftsgeschichtlich durchaus bedeutsame Bestätigung aufgrund von „old evidence“ ist für sie ein hartnäckiges theoretisches Problem. Zum „old evidence-problem“ siehe Earman 1992, Kap. 5, Howson & Urbach 1993², Kap. 15 g, und Löffler 1999.

11 Zulässig erscheint das deshalb, weil bei Swinburne der Inhalt der theistischen Hypothese ja von Beginn an klar definiert ist und sich im Lichte neuer Belege nichts mehr an ihrem Inhalt ändert. (Ich erwähne das deshalb, weil es nicht nur im normalen Wissenschaftsbetrieb oft anders ist, sondern auch z. B. bei den klassischen „fünf Wegen“ bei Thomas: Dort stehen die Eigenschaften Gottes ja gerade nicht von Anfang an fest, sondern sie werden im Lauf der Argumente erst konstruktiv eingeführt. Siehe etwa Siegart 1998.)

wesentlich höheren Nachwahrscheinlichkeit als bloß ca. 0,5. So wie sieben voneinander unabhängige, wenngleich schwache Indizien normalerweise einen sehr starken Verdacht gegen eine Person begründen, so würden sie auch ein ziemlich starkes Argument für den Theismus bilden – vielleicht eben ein zu starkes. In Tabelle 3 sind die Wahrscheinlichkeiten für die jeweiligen „Belege ohne Gott“ $P(e_{1-7} \& \neg h/k)$ willkürlich mit einem Zehnmillionstel ($0,0000001/10^{-7}$) angenommen, viel niedriger also als die Wahrscheinlichkeit dieser Belege, falls Gott existiert $P(e_{1-7}/h \& k)$, die (eher bescheiden) mit einem Hunderttausendstel ($0,00001/10^{-5}$) angesetzt werden. Die Ausgangswahrscheinlichkeit von Gottes Existenz sei (ebenso bescheiden) mit einem Hunderttausendstel ($0,00001/10^{-5}$) angenommen. Parteilichkeit für den Theismus wird man diesen Zahlen kaum vorwerfen können.¹²

nach dem ...	$P(h/k)$	$P(e_{1-7}/h \& k)$	$P(e_{1-7} \& \neg h/k)$	$P(h/e_{1-7} \& k)$
1. Beleg	0,00001	0,00001	0,0000001	0,000999000999...
2. Beleg	0,000999000999...	0,00001	0,0000001	0,090826521344...
3. Beleg	0,090826521344...	0,00001	0,0000001	0,900819745968...
4. Beleg	0,900819745968...	0,00001	0,0000001	0,989020879219...
5. Beleg	0,989020879219...	0,00001	0,0000001	0,989990199196...
6. Beleg	0,989990199196...	0,00001	0,0000001	0,989999901990...
7. Beleg	0,989999901990...	0,00001	0,0000001	0,989999999019...

Tabelle 3

Wir erhalten ein Resultat wie zuvor: die Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz konvergiert rasant gegen 1.¹³

c) Ein Gegeneinwand und seine Zerstreuung

Freilich – ein Einwand liegt auf der Hand: Jemand könnte sagen, dass die „späteren“ Belege doch nicht mehr interessant sind, weil sie uns nicht mehr so überraschend erscheinen. Angenommen etwa, man hätte bereits die folgenden beiden Belege für mein theistisches Argument benützt: die Existenz eines komplexen, geordneten Universums und die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen. Aber gegeben ein geordnetes Universum mit bewusst-

¹² Ich überspringe Swinburnes detailliertes Argument, warum die Existenz und das Ausmaß des Übels keine entscheidenden Einwände gegen Gottes Existenz bilden bzw. gegen die Wahrscheinlichkeit, dass er ein Universum ähnlich dem unsrigen schaffen könnte.

¹³ Die Konvergenz könnte vielleicht noch schneller als in diesem vereinfachten Modell eintreten, und zwar aus dem folgenden Grund: Da $P(h/k)$ mit jedem Schritt steigt, muss $P(\neg h/k)$ entsprechend sinken. Also muss $P(e_{1-7} \& \neg h/k)$ ebenso mit jedem Schritt sinken. Aus Einfachkeitsgründen habe ich hier aber angenommen, dass $P(e_{1-7} \& \neg h/k)$ für das gesamte Argument gleich bei $0,0000001$ bleibt.

seinsbegabten Wesen darin, dann werden wir wohl auch eine Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen dieser Wesen und der Umwelt erwarten können, und damit natürlich auch die Feinabstimmung der Naturkonstanten. Wer das nicht tut, der scheint den häufigen Trugschluss zu begehen, voneinander *abhängige* Indizien so zu behandeln, als wären sie voneinander *unabhängig*. Technisch gesehen heißt das, dass das anfangs (mit 0,000001) verschwindend kleine $P(e \mathcal{E} - b/k)$ nach den ersten Schritten auf einen wesentlich höheren Wert ansteigt – und folglich steigt der Nenner stark an, und insgesamt liegt der Wert des Bruches damit wohl nicht mehr nahe bei 1.

Zu diesem Einwand ist Folgendes zu sagen: Zugegeben, wir neigen dazu, die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen mit Ordnung im Universum zu assoziieren, damit wohl auch mit der Feinabstimmung seiner Grundkräfte etc. Dies geschieht ganz einfach wegen der Vertrautheit mit unserer faktischen Welt, in der all dies der Fall ist – ja es bedarf sogar einiger intellektueller Anstrengung, sich eine Welt vorzustellen, in der es anders ist. Dennoch: man *kann* das tun, man kann sich Welten vorstellen, in denen einige dieser Merkmale fehlen, denn eine *begriffliche* Verbindung zwischen diesen Merkmalen der faktischen Welt gibt es nicht. Also liegt in der Betrachtung unserer sechs oder sieben Belege als voneinander unabhängig kein Fehler.¹⁴

6. WAS IST PROBLEMATISCH AN SWINBURNES ARGUMENT?

Es scheint also, dass Swinburnes Prämissen eine wesentlich stärkere Konklusion als beabsichtigt erlauben. Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes liegt im Lichte der Belege nicht nur etwas über 0,5, sondern nahe bei 1, also nahe der völligen Gewissheit. Das wäre ein überaus bemerkenswertes Resultat, denn in den religionsphilosophischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte haben sich auch die Verfechter von Argumenten für Gottes Existenz im Durchschnitt eher vorsichtig gezeigt, was die Stärke ihrer Konklusionen angeht. Soll man als religionsfreundlich gesinnter Philosoph mit diesem Resultat glücklich sein? Haben wir damit endlich das lang gesuchte zwingende Argument für Gottes Existenz vor uns? Vermutlich nicht. Das Resultat ist eher als ein Hinweis zu lesen, dass in der Konzep-

¹⁴ Und falls einer darin liegt, dann belastet er natürlich auch Swinburnes ursprüngliches Argument. Dieser Gegenstand vermag vielleicht noch nicht zu überzeugen. Es gibt allerdings auch noch einen zweiten, technischen Gegeneinwand. Sollte es doch eine begriffliche oder zumindest probabilistische Abhängigkeit zwischen diesen verschiedenen Belegen geben, dann existiert diese Abhängigkeit ganz unabhängig davon, wie die Welt ins Dasein gelangte. Wenn es Gott war, der die Welt mit ihren bewusstseinsbegabten Wesen erschuf, dann steigt z. B. die Wahrscheinlichkeit, dass er auch eine Feinabstimmung im Universum schuf. Also beeinflusst eine erhöhte Wahrscheinlichkeit der „später einbezogenen“ Belege nicht nur den Nenner von Swinburnes Theorem, sie erhöht auch den Wert von $P(e/h \mathcal{E} k)$, und dieser Term erscheint im Zähler *und* im Nenner. Also wird ein Ansteigen von $P(e \mathcal{E} - b/k)$ im Nenner teilweise durch das Ansteigen von $P(e/h \mathcal{E} k)$ im Zähler kompensiert. – (Der ausführliche Beweis mag hier ausgeklammert bleiben.)

tion von Swinburnes Argument etwas schiefgegangen ist. In den abschließenden Bemerkungen möchte ich diese Vermutung etwas konkretisieren.

a) Ästhetischer und moralischer Objektivismus als Voraussetzung

Einige der Teilüberlegungen aus Schritt 5 setzen voraus, dass es objektive, unabhängig von der Existenz der Welt bestehende und auch für Gott geltende ästhetische und moralische Werte gibt. Deutlich wird dies etwa an Swinburnes Thesen, Ordnung sei intrinsisch schön (1987, 146ff.), und die Zahlenwerte Null und Unendlich hätten eine Natürlichkeit, Schlichtheit und Schönheit, die anderen Werten fehle (1987, 120, 393). Weiters sei es in sich gut, wenn Wesen (wie die Tiere) existieren, die offensichtlich ihr Dasein (Nahrungsaufnahme, Fortbewegung, Fortpflanzung) im Wesentlichen genießen. Ebenso ist die Existenz von bewusstseinsbegabten Lebewesen, die die Welt erkennen und teilweise beeinflussen und sogar mit Gott in Kontakt treten können, in sich gut (1987, 206–214). Ein extremes Beispiel für Swinburnes ästhetischen und moralischen Objektivismus ist die These, dass den Tieren durch die Erschaffung des Menschen und Tieren Formen der Kooperation und interessanter Arbeit ermöglicht werden, die ihnen ansonsten verschlossen blieben, ebenso wie den Menschen durch die Erschaffung der Tiere neue Formen der Freundschaft erschlossen werden. Alle diese Möglichkeiten sind in sich gut und ein Grund, eine Welt wie die unsere zu erschaffen. – Es ist fraglich, ob es für solche Vorstellungen von ästhetischen und moralischen Werten eine personenunabhängige Begründung gibt oder ob sie nur die Wertewelt eines bestimmten Personenkreises zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Kultur widerspiegeln.

b) Das Problem der unabschätzbaren Wahrscheinlichkeiten

Der entscheidende Einwänd gegen Swinburnes Argument richtet sich aber gegen seine Wahrscheinlichkeitszuordnungen. Was könnten denn vernünftige Kriterien zur Einschätzung der epistemischen Wahrscheinlichkeit von, sagen wir, e bei gegebenem (b und k) sein? Oder von e bei gegebenem (k , aber $\neg b$)? Was wäre also eine vernünftige epistemische Wahrscheinlichkeit dafür, dass, unter der Annahme, dass Gott existiert, er auch bewusstseinsbegabte Wesen schaffen wird? Oder ein feinabgestimmtes Universum eher als ein anderes oder vielleicht gar ein völlig chaotisches? Und was ist eine vernünftige epistemische Wahrscheinlichkeit dafür, dass ein Universum wie das unsere ganz zufällig, ohne Gottes Eingreifen in Existenz gelangen könnte? All das scheint doch extrem schwierig abzuschätzen. Bekannt ist das *bon mot* von Niels Bohr, demzufolge Prognosen eine schwierige Sache sind, speziell die für die Zukunft; man könnte hinzufügen, dass auch die Retrodiktior äußerst heikel wird, sobald man sich auf Vorgänge vor der Existenz des Universums bezieht. Der einzige Ausweg scheint dann die Voraussetzung eines großen Wissensbestandes über das Wesen Gottes und seine Handlungsmotive zu sein, und damit verbunden jene

stark objektivistische Konzeption ästhetischer, moralischer, methodologischer und anderer Werte, wie sie Swinburne vertritt. Erst aufgrund solcher Werte könnte man dann nicht nur partielle Voraussagen über Gottes Handeln treffen, sondern auch die Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz (zumindest komparativ) beurteilen. Tatsächlich ist Swinburnes Buch voll von Bemerkungen in dieser Richtung. Spezielle Beachtung verdient dabei seine aprioristische Konzeption der Einfachheit. Wie er selbst hervorhebt (1987, 67), ist *simplex sigillum veri* (etwa: Einfachheit ist ein Zeichen für Wahrheit) ein zentrales Motiv seines Buches. Es sind Einfachheitsüberlegungen, die das primäre Kriterium zur Beurteilung von Wahrscheinlichkeiten darstellen, etwa auch zur Beurteilung der Existenzwahrscheinlichkeit eines unendlichen und in diesem Sinne einfachen Wesens wie Gott.

Es ist nun allerdings schwer zu sehen, dass nicht die Vertrautheit mit unserer Welt, wie sie eben ist, solche Einfachheits- und Wahrscheinlichkeitsspekulationen beeinflussen wird. Wir können kaum anders, als solche Wahrscheinlichkeiten anhand unserer Welt, wie sie eben ist, zu beurteilen. Vor allem werden auch weltanschaulich-religiöse Hintergrundannahmen solche Beurteilungen beeinflussen. Eine Person mit theistisch geprägter Weltanschauung mag ihre Wahrscheinlichkeiten vielleicht so zuordnen, wie Swinburne dies skizziert. Anders Denkende können hier allerdings – da die Wahrscheinlichkeiten subjektiv sind – mit gutem Recht anders denken, der Appell an Einfachheitsüberlegungen dürfte also keine weltanschauungsübergreifende argumentative Kraft haben.

Soweit ich sehe, trifft sich diese Einschätzung übrigens auch mit den Resultaten der wissenschaftstheoretischen Debatte der letzten Jahrzehnte um das Einfachheitskriterium. Stark vereinfacht hat diese Debatte erbracht, dass es objektive Maßstäbe für die Einfachheit von Hypothesen nicht zu geben scheint.¹⁵ Die behauptete Einfachheit einer Hypothese stellt sich meist als die Vertrautheit der Hypothesenbenützer mit ihr heraus, und diese ist wiederum abhängig von der Wahl einer Bezugssprache, eines Begriffsrahmens etc. Mir scheint, dass hier – im Bereich von Swinburnes Einfachheitsannahmen und ihrer Abhängigkeit von unklaren Hintergrundannahmen – das Grundproblem von Swinburnes Ansatz liegt. Dass verschiedene Personen ihre Wahrscheinlichkeitszuordnungen unterschiedlich verteilen, scheint jedenfalls eine immanente Grenze zu sein, der sich eine probabilistische Gotteslehre im Stile Swinburnes bewusst bleiben sollte.

c) Ein getarntes Kontingenzargument?

Man kann aus dieser Abhängigkeit des Arguments vom weltanschaulichen Hintergrund aber wohl noch etwas lernen, und zwar in einem allgemeineren religionsphilosophischen Punkt. Wie erwähnt, lehnt Swinburne es ja an sich ab, Argumente für Gottes Existenz auf Prinzipien wie jenes vom zureichenden Grund oder das metaphysische Kausalprinzip aufzubauen. Stattdessen schlägt er eben die Umformulierung in Wahrscheinlichkeitsargumente

¹⁵ Zur ersten Orientierung über die Einfachheits-Debatte siehe Baker 2004.

vor. Wenn man also immer wieder liest, Swinburne sei der zeitgenössische Fortsetzer der traditionellen Gottesbeweise, so stimmt das nur sehr bedingt: sein Denken hat – zumindest oberflächlich betrachtet – mit der Physikotheologie und den *design arguments* des späten 17. und des 18. Jahrhunderts wesentlich mehr gemein als etwa mit den Scholastikern.

Dennoch: Wenn man Swinburnes Argument näher betrachtet, so dürfte es doch wieder auf ein großangelegtes Argument aus der Kontingenz der Welt hinauslaufen. Zunächst wird dieser Verdacht durch unsere Beobachtung genährt, dass Gottes Existenz fast zur Gewissheit werden müsste, wenn man Swinburnes Prämissen ernst nimmt.

Aber auch an einigen einzelnen Punkten, vor allem im Wege über seine Einfachheitsurteile, scheint der Inhalt dieser traditionellen Prinzipien doch wieder durch die Hintertür eingeschleust zu werden. Beispielsweise scheinen Urteile wie „ $P(e/h \ \& \ k)$ ist viel größer als $P(e/\neg h \ \& \ k)$ “ oder „ $P(h/k)$ ist viel größer als $P(e/\neg h \ \& \ k)$ “ den Gehalt dieser Prinzipien in verdeckter Form zu enthalten, probabilistisch maskiert und hauptsächlich begründet mit dem Verweis auf „Einfachheit“. Im Grunde bedeuten solche Behauptungen aber doch, dass diese Fakten kaum ohne einen zureichenden Grund bzw. eine entsprechende Ursache existieren können.

Wie gesagt: Dass verschiedene Personen ihre Wahrscheinlichkeitszuordnungen unterschiedlich verteilen, scheint eine Grenze probabilistischer Ansätze in der Gotteslehre à la Swinburne zu sein. Auf der anderen Seite: wenn es wirklich so ist, dass traditionelle Ideen wie das Kausalprinzip so hartnäckig sind, dass sie auch in Swinburnes probabilistischer Theologie in verdeckter Form wieder auftauchen, dann ist das vielleicht ein Hinweis für ihre bleibende Relevanz. Vielleicht sind solche Ideen ja sogar unverzichtbar für eine Religionsphilosophie, die auch ihren metaphysischen Ambitionen nachkommen möchte. Und es könnte lohnend sein, solchen Prinzipien und ihrer Rolle auch in den modernen Wissenschaften nachzugehen. Aber das wäre schon wieder ein anderes, sehr weitläufiges Thema.

7. LITERATUR

- Baker, Alan: Simplicity, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/simplicity/>, 2004.
- Carnap, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hrsg. von Th. Mormann. Hamburg: Meiner 2004.
- Dalferth, Ingolf U. (Hrsg.): *Sprachlogik des Glaubens*. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. München: Kaiser 1974.
- Earman, John: *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*. Cambridge/Mass. – London: MIT Press 1992.
- Howson, Colin/Urbach, Peter: *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*. La Salle: Open Court 1993².

- Kaempfert, Manfred (Hrsg.): Probleme der religiösen Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Lambert, Karel / Brittan, Gordon G.: *Eine Einführung in die Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: De Gruyter 1991.
- Laube, Martin: *Im Bann der Sprache*. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. Berlin – New York: De Gruyter 1998.
- Löffler, Winfried: Eine vermutlich unerwünschte Konsequenz von Swinburnes probabilistischer Gotteslehre, in: Ansgar Beckermann / Christian Nimtz (Hrsg.), *Argument und Analyse*. Paderborn: mentis 2002, 474–484 (elektronische Publikation <http://www.gap-im-netz.de/gap4Konf/Proceedings4/Proc.htm> 2002).
- Manson, Neil (Hrsg.): *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. London/New York: Routledge 2003.
- Mitchell, Basil: *The Justification of Religious Belief*. London: Macmillan 1973.
- Muck, Otto: Zur Logik der Rede von Gott, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 89 (1967), 1–28. Nachdruck in O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung*. Philosophische Untersuchungen. Innsbruck – Wien: Tyrolia 1999, 14–44.
- Schurz, Gerhard: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- Sieglwart, Geo: „Et hoc dicimus Deum“. Eine definitionstheoretische Betrachtung zu SthIq2a3, in: Friedo Ricken (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1998, 85–108.
- Swinburne, Richard. 1979 (revised edition 1991, 2004²). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press; dt. *Die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam 1987.
- . 1973. *An Introduction to Confirmation Theory*. London: Methuen.