



[Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Frankfurt am Main – Virtueller Leseraum](#)

[Heinrich Watzka SJ](#)

www.sankt-georgen.de/leseraum/watzka2.pdf

Glaubt der, der an Gott glaubt, dass Gott existiert?

Eine sprachphilosophische Überlegung zur Verzahnung von Existenzpräsupposition und Ontologie in den klassischen Gottesbeweisen

erschienen in: Rainer Berndt (Hg.): *Vernünftig?*, Würzburg 2003, 305-319

Das Selbstverständnis christlicher Theologie ist seit den Vätern von dem Anspruch geprägt, den eigenen Glauben vor dem Forum der Vernunft, d.h. der Philosophie ihrer Zeit rechtfertigen zu können. Es beginnt sich dabei sehr schnell die Auffassung durchzusetzen, dass die Hauptlast dieser Aufgabe den Gottesbeweisen zuwächst, wie sie im abendländischen Denkens erstmals im zehnten Buch von Platons *Nomoi* und dem Buch Lambda der aristotelischen *Metaphysik* vorgelegt wurden. Ohne jene Beweise, schreibt Thomas von Aquin, "wird jede Betrachtung über die göttlichen Dinge mit Notwendigkeit zunichte gemacht".¹ Der entscheidende Beitrag der Philosophie für die Theologie und die Sache des Glaubens wird in dem Lehrstück einer natürlichen Theologie gesehen, deren Rückgrat die Beweise der Existenz Gottes aus den Wirkungen Gottes in der Natur sind.² Es hat bis heute den Anschein, als binde der christliche Glaube sein Schicksal an das der antiken und mittelalterlichen Metaphysik und Kosmologie.

Klaus Müller hat jüngst davor gewarnt, das Rationalitätspotential der natürlichen Theologie, auch der traditionellen Gottesbeweise, gering zu veranschlagen oder sogar als der Sache der Theologie abträglich hinzustellen, dies freilich unter der

¹ "Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur." (*Summa contra gentiles* I, 9)

² Das 'ontologische Argument' Anselms fügt sich nicht in das kosmologische Schema; es hatte in Thomas von Aquin aber auch einen prominenten Kritiker. - Die philosophische Gotteslehre erschöpft sich natürlich nicht in der Beantwortung der Frage 'An Deus sit?'. Neben den Gottesbeweisen war der Traktat über die Gott mit philosophischen Mitteln zuschreibbaren Eigenschaften ('Quid Deus sit?') von Bedeutung.

Voraussetzung, dass man die Idee eines Beweises nicht mit dem szientistischen Vorurteil seiner Voraussetzungslosigkeit, Lückenlosigkeit und Erzwingbarkeit verwechselt.³ Die Gottesbeweise haben wie alle anderen Beweise auch ihre Voraussetzungen. Die fundamentalste Voraussetzung ist, dass einer an die Existenz Gottes glaubt: "Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgernder Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene prädiskursive oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden."⁴ Gottesbeweise können gar nicht, so Müller, die vorgängige Option der Betreffenden für eine religiöse Welt- und Selbstbeschreibung ersetzen, so wenig ihre Ablehnung einer nicht-religiösen Option der Betreffenden hinsichtlich ihrer Welt- und Selbstbeschreibung gleichkommt. Gottesbeweise wären missverstanden, würden sie als Fundamente für unseren Glauben 'von außen' in Anspruch genommen. Ihr Gebrauch ist primär intern: sie dienen der reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden bzw. Theologietreibenden mit philosophischen Mitteln und nur sekundär dem Disput zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden über das Dasein Gottes, wobei auch dann dem anderen die eigene Position keineswegs aufgezwungen, sondern im Rahmen der mir zur Verfügung stehenden intellektuellen Mitteln als rational annehmbar ausgewiesen werden soll.

Abgesehen von der hier vorgenommenen "Relevanzbeschränkung" der Gottesbeweise auf ihre interne Verwendung innerhalb eines Glaubensmilieus stellt sich die Frage, ob ihre von Müller veranschlagte *explikative* Rolle, im Sinne der "begrifflichen Entfaltung" einer "bereits gegebenen Erfahrung",⁵ ihr mittelalterliches Verständnis trifft. In Müllers Lesart haben die Beweise den Zweck, der Gottesgewissheit der Glaubenden im Medium einer metaphysischen Weltbeschreibung plausiblen Ausdruck zu verleihen. Das Dasein Gottes, zu der uns die Konklusion führen wird, ist das vordem Bekannte und längst Gewisse: "es wird nichts neu eingeführt".⁶ Dies ist im Falle der Glaubenden auch nicht falsch. Dennoch muss Thomas aus systematischen Gründen darauf insistieren, dass die Gewissheit der Glaubenden hinsichtlich der Existenz Gottes aus einer anderen epistemischen Quelle fließt als dem Glaubensgehorsam, selbst dann, wenn die Mehrzahl der Glaubenden jene Gewissheit aus dem Glauben hat. Aus der Perspektive des natürlichen Menschen - einer notwendigen Abstraktion - führen überhaupt erst die Beweise zu jener Gewissheit, die der gläubige Mensch als geschenkt ansieht.⁷ Auf dem Feld der Gottesbeweise muss

³ MÜLLER 2001, S. 45

⁴ MÜLLER 2001, S. 46

⁵ MÜLLER 2001, S. 46f

⁶ MÜLLER 2001, S. 56

⁷ Thomas spricht davon, dass der durch die natürliche Vernunft einsehbare Teil der natürlichen Theologie den vielen "mit Recht" zu glauben vorgelegt wird: "...veritas divinatorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur." (*Summa contra gentiles*, I, 4)

die interne Perspektive des Glaubenden mit der externen Perspektive einer nur den eigenen Imperativen gehorchenden Intellektualität in die Balance gebracht werden.

Gleich eingangs seiner *Summa theologiae* weist Thomas die Auffassung zurück, dass die Existenz Gottes etwas durch sich Bekanntes sei: "Weil wir nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes für uns nicht selbstverständlich, muss vielmehr bewiesen werden aus den Wirkungen Gottes, die zwar der Ordnung der Natur nach später als die Ursache, also weniger selbstverständlich, unserem Erkennen aber früher gegeben als die Ursache, also leichter zugänglich sind."⁸ Thomas geht selbstverständlich davon aus, dass der Mensch eine natürliche Gotteserkenntnis besitzt. Die Erkenntnis Gottes, die mit unserer Natur gegeben ist, ist unser Verlangen nach dem Glück: "Der Mensch... erkennt Gott von Natur aus so, wie er von Natur aus nach ihm verlangt. Der Mensch verlangt von Natur aus nach ihm, insofern er von Natur aus nach dem Glück verlangt, das eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Gutsein hat."⁹ Wir können selbstredend nur nach dem verlangen, wovon wir eine Kenntnis haben. Die Kenntnis Gottes aufgrund unseres geschöpflichen Glücksstrebens gelangt über eine vage und konfuse Vorstellung Gottes nicht hinaus. Was unser Glücksstreben angeht, so ist es eine offene und unter Philosophen stets kontrovers diskutierte Frage, worin das Glück des Menschen besteht. Objektiv gesehen, besteht es in der Erkenntnis Gottes; aber nicht jeder, der nach dem Glück strebt, ist sich dessen bewusst, dass die Erkenntnis Gottes sein natürliches Strebeziel auszeichnet. Er könnte aus Unkenntnis nach anderen Gütern verlangen. "So braucht also nicht Gott selbst, in sich betrachtet, von Natur aus dem Menschen offenbar zu sein, sondern nur eine Ähnlichkeit mit ihm. Daher muss der Mensch durch die in den Wirkungen entdeckten Ähnlichkeiten zur Gotteserkenntnis auf dem Weg der Schlussfolgerung gelangen."¹⁰

Thomas sagt nicht, dass das, was mit der Vernunft an Gott erkennbar ist, nur auf *diesem* Weg zur Gewissheit führt. Die Gehalte der natürlichen Theologie können entlastend für die vielen, die von wissenschaftlicher Bildung und Forschung ausgeschlossen sind, und auch aus Rücksicht auf unsere Fehlbarkeit im Argumentieren und Urteilen, Gegenstand des Glaubens sein. Dadurch, dass wir von vielen Wahrheiten über Gott, die im Prinzip der natürlichen Vernunft zugänglich sind, durch die heilige Schrift Kenntnis haben, ist die nachträgliche reflexive Einholung solcher Gewissheiten im Medium der Philosophie nicht obsolet geworden.¹¹ Obwohl also die Mehrzahl der Christen im Glauben, d.h. kraft 'übernatürlicher Eingebung', von der

⁸ "Sed quia nos non scimus de Deo quid est, [haec propositio: *Deus est*] non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus." (*Summa theologiae* I, q2 a1)

⁹ "Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinitatis bonitas." (*Summa contra gentiles* I, 11)

¹⁰ "Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per similitudinem in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat." (*Summa contra gentiles* I, 11)

¹¹ Vgl. *Summa contra gentiles* I, 4

Existenz Gottes überzeugt ist, bleibt es eine Aufgabe der natürlichen Theologie, das Dasein Gottes aus seinen Wirkungen zu beweisen. Es ist für Thomas und die ganze Tradition völlig selbstverständlich, dass (I.) der *religiöse* Glaube an Gott den *ontologischen* Glauben an die Existenz Gottes impliziert, und dass (II.) die Vernünftigkeit des Glaubens entscheidend davon abhängt, dass die im religiösen Glauben präsupponierte Existenz Gottes einer Nachprüfung standhält, die vom Gläubigen wie vom nicht Nichtgläubigen nachvollziehbar sein muss. Im Folgenden möchte ich die II. These auf sich beruhen lassen, jedoch Zweifel in bezug auf die I. These anmelden. Glaubst du, der an Gott glaubt, dass Gott existiert?

Ontologische Verpflichtungen

Unterstellen wir für einen Augenblick, dass die von Aristoteles als Desiderat empfundene und von Thomas als selbstverständlich angesehene allgemeine *Seinswissenschaft* sich zwischenzeitlich an allen Universitäten als anerkannte Disziplin etabliert hat.¹² Da sie schlechthin von allem (Seienden) handelt, fällt zweifellos Gott in ihren Bereich, vorausgesetzt er existiert. Es ist die Aufgabe dieser obersten Disziplin, die *ontologischen* Voraussetzungen unseres empirischen wie religiösen Glaubens transparent zu machen und gegebenenfalls zu rechtfertigen. Mit jeder Tatsachenbehauptung gehen wir "ontologische Verpflichtungen" ein,¹³ das heißt technisch ausgedrückt: wir tragen dafür Sorge, dass der Individuenbereich aller gebundener Variablen unserer Satzformeln¹⁴ eine nicht-leere Menge darstellt und dass somit *et-*

¹² In diese Richtung weisen beispielsweise Bemühungen der Wiederbegründung einer *Ontologie* auf der Grundlage der Ergebnisse der Sprachanalyse. Unter Ontologie wird hier in Übereinstimmung mit der Tradition jene philosophische Disziplin verstanden, "die dem nachgeht, was es gibt, und Auskunft über das Wesen und die Natur von allem erteilt." (RUNGGALDIER/ KANZIAN, S. 14) Die Anregung ging paradoxerweise von dem 'Erzempiristen' Quine aus: "A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: 'What is there?' It can be answered, moreover, in a word - 'Everything'... There remains room for disagreement over cases; and so the issue has stayed alive down the centuries." (QUINE 1980a, S. 1)

¹³ "Ich halte... jene bequeme Denkweise, nach der wir abstrakte Termini auf jegliche Weise ungehindert verwenden können, ohne dadurch die Existenz irgendeines abstrakten Gegenstands anzuerkennen, für höchst bedauerlich... [I]n der Tat muss sich jeder - ob er an der Frage der abstrakten Gegenstände Interesse hat oder nicht - für die Existenzimplikationen zumindest einiger Redezusammenhänge interessieren; deshalb müssen zumindest einige der anscheinend Bezug nehmenden Redewendungen vorläufig für bare Münze genommen werden, und sei es auch nur als Schritt in Richtung auf eine schließliche Grenzziehung zwischen dem, was für bare Münze und dem, was nicht für bare Münze genommen werden soll." (QUINE 1980b, S. 213) Wenn Quine von abstrakten Gegenständen spricht, hat er Aussagen wie 'Er hat eine seltene Tugend' vor Augen. Was für abstrakte Termini wie 'Tugend' gilt, gilt a fortiori für den Begriff 'Gott'.

¹⁴ "Insofern wir uns an [die kanonische] Notation [unserer Sätze] halten, sind die Gegenstände, deren Zulassung wir zu verstehen geben wollen, genau diejenigen, die wir zum Bereich der Werte rechnen, auf die sich die gebundenen Variablen der Quantifikation beziehen... Einen Satz in die kanonische Notation der Quantifikation zu paraphrasieren, heißt vor allen Dingen, seinen ontischen Gehalt explizit

was existiert, über das wir dieses oder jenes präzisieren. Wenn wir der religiösen Rede nicht von vornherein jeglichen kognitiven Gehalt und den religiösen Sprechern nicht jegliche Rationalität absprechen wollen, müssen wir auch auf dem Feld des theistischen Glaubens gewisse Existenzannahmen ins Kalkül ziehen. Damit betritt auch der religiös Glaubende die Bühne der Ontologie.

Oder doch nicht? Der Wittgensteinschüler Norman Malcolm hat in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt dafür plädiert, das Implikationsverhältnis zwischen den Sätzen 'X glaubt an Gott' und 'X glaubt an die Existenz Gottes' zu lockern oder sogar als nichtexistent anzusehen.¹⁵ Während der eine Begriff, 'Glaube an Gott', völlig unproblematisch sei, sei ihm unklar, was mit dem Begriff 'Glaube an die Existenz Gottes' gemeint sei. Der Begriff 'Glaube an Gott' besitzt eine zwischenmenschliche Analogie. Man kann an seinen Freund, seine Frau, seinen Arzt etc. glauben. Dieser Glaube beinhaltet, dass ich mich auf den anderen verlassen, ihm trauen, ihm etwas zutrauen kann. 'Glaube an Gott' kann bedeuten, dass wir ihm bedingungsloses Vertrauen entgegenbringen, muss es aber nicht bedeuten. Auch von einem Menschen, dessen Gottesbeziehung durchgängig von Furcht bestimmt ist, würden wir sagen, er glaube an Gott. Wenn ich anfangs, einen Menschen zu fürchten, habe ich den Glauben an ihn verloren, während im Falle der Gottesbeziehung der Glaube auch die Form der Furcht annehmen kann,¹⁶ wenngleich viele Theologen heute von einer deprivierten Form des Glaubens sprechen würden. Der Glaube an Gott muss sich nicht immer als Vertrauen artikulieren; er kann ebenso Ehrfurcht, Scheu, Angst, Panik, Bestürzung, Groll oder sogar Hass¹⁷ sein. Hier stößt die Analogie der zwischenmenschlichen Beziehung an ihre Grenze. Von Bedeutung für unsere Frage ist, dass der *Glaube an Gott* notwendig eine Art des Involviertseins, Aufgerufenenseins, Betroffen- und Berührtseins, d.h. eine emotionale und ethische Reaktion impliziert. Ich kann mich nicht zu Gott verhalten, wie ich mich zu einem Beweis, einer Theorie, einem Naturphänomen, einem politischen Ereignis, einem Kunstwerk, ja sogar zu einem menschlichen Gegenüber verhalten kann. In den zuletzt genannten Fällen steht es mir immer frei, den Anspruch, der in solchen Begegnungen an mich ergehen kann, zu ignorieren, selbst wenn ich mich dabei schuldig mache. Gott gegenüber habe ich die Freiheit der Distanznahme nicht, - das ist keine moralische oder psychologische, sondern eine ontologische Feststellung. "Der Glaube an Gott schließt immer irgendeine affektive Haltung oder Einstellung mit ein, wenn er wirklich Gott zum Objekt haben soll, und diese Einstellung reicht von ehrfürchtiger Liebe bis zu rebellischem Trotz."¹⁸

zu machen, denn die Quantifikation ist ein Mittel, in allgemeiner Weise von Gegenständen zu reden." (QUINE 1980b, S. 417f)

¹⁵ MALCOLM 1966, S. 106; MALCOLM 1977, S. 211f

¹⁶ Vgl. Jes 11,2 und Ps 111,10; gemeint ist natürlich *timor*, 'Furcht', nicht 'Angst' im Sinne der seit Heidegger gebräuchlichen Unterscheidung.

¹⁷ Im Rahmen einer heutigen Psychopathologie des religiösen Glaubens; aus der Sicht der Tradition ist Gott für den Menschen kein mögliches Objekt des Hasses.

¹⁸ "Belief in God will involve some affective state or attitude, having God as its object, and those attitudes could vary from reverential love to rebellious rejection." (MALCOLM 1966, S. 107. Übers. H.W)

Wir sind nun geneigt zu sagen, dass eine Person, die an Gott glaubt, auch glaubt, dass Gott existiert. Diese Unterstellung bereitet keine Schwierigkeiten, solange die Termini 'Glaube an Gott' und 'Glaube an die Existenz Gottes' als synonym aufgefasst werden. Aber die Tendenz, die aus diesem Satz spricht, geht dahin zu meinen, dass einer an die Existenz Gottes glauben könne, ohne an Gott zu glauben. Worin liegt laut Malcolm der Fehler in diesem Umkehrschluss? "So wie ich es verstehe, sind wir versucht zu denken, man könne glauben, dass Gott existiere, ohne zur gleichen Zeit irgendeine gefühlsmäßige Einstellung gegenüber Gott zu zeigen. Der Glaube, dass er existiert, steht an erster Stelle, und die affektive Einstellung kann später hinzukommen oder auch unterbleiben. Mit dem Glauben an Gottes Existenz wäre keinerlei affektives Verhältnis zu ihm impliziert, während umgekehrt ein affektives Verhältnis zu Gott den Glauben implizierte, dass er existiert."¹⁹ Für Malcolm ist es undenkbar, dass man die jüdisch-christliche Auffassung Gottes als des Schöpfers und Richters bejaht und lediglich an seine Existenz glaubt, ohne Ehrfurcht, Liebe, Bestürzung, Dankbarkeit etc. zu bezeugen. Malcom hat eine begriffliche, keine psychologische Unmöglichkeit vor Augen.²⁰ Man kann sich zu Recht fragen, was einer glaubt, der leidenschaftslos, kühl, distanziert an die Existenz Gottes glaubt, ohne irgendeine der Reaktionen zu zeigen, die wir unter der Bezeichnung 'an Gott glauben' zusammenfassen? Was wäre die Lebensform, in die dieser Glaube eingebettet wäre?

Was Malcolm an der Tradition der natürlichen Theologie missfällt, ist in seinen Augen die Tendenz, die Frage nach der Existenz Gottes als die alles entscheidende Frage hinzustellen. Wenn diese Frage erst einmal beantwortet sei, werde sich in einem zweiten Schritt klären lassen, was die angemessene ethische, religiöse Haltung gegenüber jenem Wesen sei, von dem wir mit Sicherheit wissen, dass es existiert. Bedenken dieser Art führen Malcolm dazu, ein Implikationsverhältnis zwischen dem Glauben an Gott und dem Glauben an die Existenz Gottes schlicht zu negieren. Wird der Glaube, dass Gott existiert, als logisch unabhängig von jeder Art, ihm Reverenz, Ehrfurcht, Liebe etc. zu erweisen, angesehen, dann ist dieser Glaube ein Pseudoglaube. Der Satz 'X glaubt an die Existenz Gottes' ist dann entweder sinnlos, oder dieser Satz ist synonym mit dem Satz 'X glaubt an Gott', dann liegt aber kein Implikationsverhältnis vor.

Man muss den Anhängern der natürlichen Theologie zugute halten, dass sie in ihrer großen Mehrheit niemals einer Entkoppelung ihrer Argumente von der religiösen Lebensform das Wort geredet haben. Die Erfüllung der 'ontologischen Verpflichtung', die Existenzpräsuppositionen ihres Glaubens methodisch durchsichtig zu machen, korrespondierte stets mit der Anerkennung der 'religiösen Pflicht', Gott die Ehre zu erweisen. Insofern gehen Malcolms Vorwürfe ins Leere. Aber die Beweis-

¹⁹ "As I understand it, we are supposed to think one could believe that God exists but at the same time have no affective attitude toward God. The belief that he exists would come first and the affective attitude might or might not come later. The belief that he exists would not logically imply any affective attitude toward him, but an affective attitude toward him would logically imply the belief that he exists" (MALCOM 1966, S. 107. Übers. H.W.)

²⁰ "I am discussing logic, not psychology." (MALCOM 1966, S. 107)

strategie, die die natürliche Theologie einschlug, hatte eben doch die logische Unabhängigkeit des (ontologischen) Glaubens an die Existenz Gottes vom (religiösen) Glauben an Gott zur Voraussetzung. Und hatte sie nicht Recht, diese Voraussetzung zu machen? Sind die Sprechakte des Betens, Bittens, Lobpreisens, Klagens etc. nicht tatsächlich von der Annahme getragen, dass Gott existiert. Kann ich wirklich glauben, dass er meine Gebete erhört, mich trägt und leitet, meine Sünden vergibt etc., ohne zu glauben, dass es ihn gibt? Gibt es eine religiöse Verpflichtung, die der "ontologischen Verpflichtung" (Quine) ausweichen könnte? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten?

Existenzfragen als Wissensfragen?

Stanley Cavell stellt in seinen Arbeiten über den späten Wittgenstein einen instruktiven Zusammenhang zwischen einer religiösen Sprachpraxis, der Verwendung der physikalischen Alltagssprache (Ding-Ereignis-Sprache) und der intersubjektiven Praxis der Zuschreibung seelischer Zustände in der 2. und 3. (grammatischen) Person herstellt. In den drei genannten Fällen haben wir es mit einer problematischen Form von Existenzpräsupposition zu tun. Cavell schreibt sinngemäß: "Ich bin nicht der *Meinung*, dass der andere eine Seele hat; oder dass die Welt existiert; oder dass da Gott ist."²¹

Wir hatten die Frage aufgeworfen, ob ein Glaubender Aussagen über Gott machen kann, ohne die Existenz Gottes zumindest implizit mitzubehaupten. In bezug auf den lebensweltlichen Gebrauch der physikalistischen Alltagssprache könnte man eine analoge Frage stellen: Glaubst du, der die Sprache verwendet, um Aussagen über Bäume, Häuser, Sonnenfinsternisse, Flutkatastrophen etc. zu machen, an die Existenz raum-zeitlicher Dinge bzw. an die Realität der Außenwelt? Und im Hinblick auf die Verwendung der psychologischen Wörter in der 2. und 3. Person ließe sich fragen: Glaubst du, der anderen Personen aufgrund äußerer Kriterien (Benehmen, Physiognomie, Umstände etc.) innere Zustände wie Schmerzen, Kummer, Eifersucht, Traurigkeit etc. zuschreibt, dass der andere eine Seele hat? Habe ich je darüber nachgedacht, dass ich mich über meine Lage fundamental täuschen könnte: dass ich ein "Gehirn im Tank"²² bin; dass ich von Automaten umgeben bin; dass die anderen immer heucheln und nie die Gefühle haben, die sie mir gegenüber kundtun? Wittgenstein rät, uns vorzustellen, dass wir uns über einen Freund unterhalten und die Bemerkung machen: 'Er ist kein Automat': "Was wird hier mitgeteilt, und für wen wäre es eine Mitteilung? Für einen *Menschen*, der den Andern unter gewöhnlichen Umständen trifft? Was *könnte* es ihm mitteilen! (Doch höchstens, dass dieser sich immer wie ein Mensch, nicht manchmal wie eine Maschine benimmt.) 'Ich glaube, dass er kein Automat ist' hat, so ohne weiteres, noch gar keinen Sinn. Meine

²¹ Vgl. CAVELL 1989, S. 50

²² Hilary Putnams zeitgemäße Adaptation der Descartes'schen Fabel des *genius malignus*, der mich über alle meine Wahrnehmungen fortwährend täuschen könnte. (PUTNAM 1982, S. 21ff)

Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, dass er eine Seele hat.“²³ Und Wittgenstein könnte im gleichen Atemzug fortfahren: ‘Ich bin nicht der *Meinung*, dass die Welt existiert’. Cavell generalisiert Wittgensteins ‘grammatische’ Beobachtungen in *The Claim of Reason* folgendermaßen: “Unser Verhältnis zur Welt im Ganzen oder ganz allgemein zu den Anderen ist kein Spezialfall von Wissen, wenn unter Wissen Gewissheit verstanden werden soll.”²⁴ Wenn unser Verhältnis zur Welt, zu den Mitmenschen, und wenn wir wollen, zu Gott, kein Verhältnis des Wissens ist, ist es dann ein Verhältnis des Vertrauens oder der Anerkennung? Unsere Kriterien für die ‘Schmerzen’ des anderen, oder überhaupt für das Sosein der Dinge sagen uns nichts über deren Existenz, sondern bestimmen lediglich deren (begriffliche) Identität: “Kriterien sind ‘Kriterien für das So-Sein von etwas’, nicht in dem Sinne, dass sie uns über die Existenz eines Dings belehren, sondern über so etwas wie dessen Identität, nicht über sein Sosein, sondern über sein So-sein. Kriterien regulieren nicht den Gewissheitsgrad von Urteilen, sondern die Anwendung von Begriffen, die in den Urteilen vorkommen.”²⁵ Wir verfügen einfach nicht über zusätzliche Kriterien, die uns in Stand setzen würden, mit metaphysischer Sicherheit die Grenze zwischen ‘real’ und ‘halluziniert’, ‘real’ und ‘vorgetäuscht’, ‘belebt’ und ‘unbelebt’ mit zu ziehen.²⁶

Wir neigen dann zu Beteuerungen wie ‘Ich weiß, dass ich zwei Hände habe’, ‘Es gibt physikalische Gegenstände’, ‘Die Welt besteht nicht erst seit 4500 Jahren’, ‘Ich bin sicher, dass sich hinter der nächsten Tür kein Abgrund auftut’, ‘Ich weiß, dass meine Frau Gefühle für mich hegt’. Es lassen sich Situationen ausdenken, in denen es Sinn machen würde, so etwas zu sagen.²⁷ Werden diese Sätze jedoch mit metaphysischer Betonung vorgetragen, laufen sie ins Leere. Welche Untersuchung sollte mich darüber belehren können, dass ‘ich real bin’ (einen Körper habe); dass die Dinge in meiner Umgebung nicht geträumt sind, sondern ‘wirklich existieren’; dass die Dinge nicht mit der Zeit verschwinden; dass meine Mitmenschen Gefühle für mich hegen? Ich zweifle nicht an alledem, aber nicht, weil ich mich von der Wahrheit dieser Sätze überzeugt hätte, d.h. alle Zweifel ausgeräumt hätte, sondern weil das Nichtzweifeln die Grundlage meines Glaubens und meiner Interaktionen

²³ *Philosophische Untersuchungen*, Teil II, S. 495

²⁴ “Our relation to the world as a whole, or to others in general, is not of knowing, where knowing construes itself as being certain.” (CAVELL 1979, S. 45. Übers. H.W.)

²⁵ “Criteria are ‘criteria for something’s being so’, not in the sense that they tell us of a thing’s existence, but of something like its identity, not of its *being* so, but of *ist being so*. Criteria do not determine the certainty of statements, but the application of the concepts employed in statements.” (CAVELL 1979, S. 45. Übers. H.W.)

²⁶ Das ist die Tragödie Davids, des Roboterjungen in Stanley Kubricks und Steven Spielbergs Film “A.I.” (‘Künstliche Intelligenz’). Obwohl David beinahe alle Verhaltensmerkmale eines Elfjährigen erfüllt und verzweifelt ein ‘wirklicher Junge’ sein will, wird ihm die Anerkennung verweigert. Der Film lässt keinen Zweifel daran, dass ein so fortgeschrittener Roboter wie David eine ‘Seele’ hat.

²⁷ Z.B.: ich wache nach einem langwierigen chirurgischen Eingriff auf und kann meine Glieder weder spüren noch betätigen noch wegen des Verbandes in Augenschein nehmen; ich verwickle mich in eine Diskussion mit einem eingefleischten Idealisten; ich widerspreche einem fundamentalistischen Bibelleser; ich habe die Tür vorher inspiziert; ich kenne meine Frau.

abgibt. Im alltäglichen Sprachspiel, sagt Wittgenstein, sind Zweifel nicht vorgesehen: "Dass ich ohne Skrupel das Wort 'Hand' und alle übrigen Wörter meines Satzes gebrauche, ja dass ich vor dem Nichts stünde, sowie ich auch nur versuchen wollte, zu zweifeln - zeigt, dass die Zweifellosigkeit zum Wesen des Sprachspiels gehört, dass die Frage 'Wie weiß ich...' das Sprachspiel hinauszieht oder aufhebt."²⁸ Damit will Wittgenstein nicht gesagt haben, dass Zweifel nicht möglich sind. Aber die Gewissheit und Sicherheit, die wir im alltäglichen Umgang mit Dingen, Menschen, Ereignissen an den Tag legen, beruht nicht darauf, dass wir die Existenz der Außenwelt, die Realität des Fremdpsychischen,²⁹ oder um einer Empfehlung Descartes' zu folgen, das Dasein Gottes bewiesen hätten, sondern darauf, dass wir schlicht nicht zweifeln. Man ist versucht zu sagen: 'Bestimmte Sätze müssen vom Zweifel ausgenommen sein',³⁰ etwa: 'dass physikalische Gegenstände existieren', 'dass der andere eine Seele hat', (wichtig für den religiös Glaubenden) 'dass Gott existiert'. Aber wenn wir uns so ausdrücken, erwecken wir den Anschein, als hätten wir doch wieder eine mehr oder weniger gesicherte *Meinung* zum Besten gegeben. Wir täuschen uns dann über den Status dieser Sätze: Um empirische Sätze kann es sich nicht handeln; handelt es sich deswegen um metaphysische Sätze?

Unmittelbarer Realismus

Aus der Analogie des religiösen Sprachspiels mit dem alltäglichen Sprachgebrauch, d.h. der Ding-Ereignis-Sprache und dem 'Spiel' mit den psychologischen Wörtern in der 2. und 3. grammatischen Person, lässt sich folgende Lehre ziehen. In allen drei Fällen ist die Einstellung der Teilnehmer am 'Spiel' (Wittgenstein) von einem unmittelbaren, direkten Realismus geprägt. Es wird in der Regel nicht angezweifelt, dass das durch die sinnliche Wahrnehmung gegebene Ding 'real', der Seelenausdruck der Mitmenschen 'authentisch', das Gegenüber der gläubigen Welt- und Selbstbeschreibung 'da' ist. Die Abwesenheit der Zweifel ist das Lebenselement dieser 'Spiele'. Erst nachdem der neuzeitliche Idealist, der seine metaphysischen Doktrinen (Phänomenalismus, Solipsismus, Substanzdualismus, Substanzenmonismus, transzendentaler Idealismus, Sinnesdatenontologie etc.) unter dem Vorzeichen einer universell gewordenen Skepsis ausgearbeitet hat, auf den Plan getreten ist, sieht sich der Alltagsrealist genötigt, seine natürliche Einstellung zur Welt, zum Anderen und zu Gott mit Hilfe metaphysischer Sätze aufzustützen: '[Doch!] Es gibt physikalische Gegenstände', 'Der Andere hat eine Seele', 'Gott existiert'. Was uns im Fall der Ding-Ereignis-Sprache und des interpersonalen Gebrauchs der Wörter für seelische Realitäten bis jetzt nicht gelungen ist, ja was bisher kaum ernsthaft versucht worden

²⁸ *Über Gewissheit* § 370

²⁹ Man müsste heutzutage ergänzen: die *Seelenlosigkeit* intelligenter Maschinen, um nur keinen Zweifel aufkommen zu lassen!

³⁰ Vgl. *Über Gewissheit* § 628

ist:³¹ Einen Beweis für die Realität der Außenwelt oder die Existenz einer Form von Bewusstsein, die mir nicht direkt zugänglich ist,³² zu führen, das soll im Fall des religiösen Glaubens in bezug auf das Dasein Gottes die erste und vornehmste Aufgabe der Theologie und einer ihr verpflichteten Philosophie sein.

Die Frage, ob Gott existiert, kann innerhalb der religiösen Lebensform durchaus virulent sein. Ungläubige oder Distanzierte artikulieren ihre Kritik an der religiösen Lebensform oft in der Weise, dass sie die Existenz Gottes bestreiten. In beiden Fällen ist man versucht, die Frage nach der Existenz Gottes als 'externe Frage' neu aufzurollen, nachdem sie als 'interne Frage' in die Sackgasse geraten ist. Die Unterscheidung von 'extern' und 'intern' wurde von Rudolf Carnap in der Absicht eingeführt, ontologischen Festlegungen im Sinne Quines aus dem Weg zu gehen bzw. die Frage unserer Ontologie rein pragmatisch handhaben zu können. Carnap macht geltend, dass sich Fragen wie 'Gibt es Zahlen, Eigenschaften, Klassen, Propositionen, Universalien?', 'Gibt es physikalische Gegenstände?' nur dann sinnvoll formulieren lassen, wenn wir auf einen begrifflichen Rahmen zurückgreifen können, innerhalb dessen sich auch diskutieren lassen: "Wenn jemand über eine neue Art von Gegenständen Aussagen machen möchte, muss er in seine Sprache ein neues System von Sprechweisen entsprechend neuer Regeln einführen; wir werden diese Maßnahme einfach Konstruktion eines sprachlichen *Rahmens* für die entsprechenden Gegenstände nennen."³³ Dies vorausgesetzt, führt Carnap seine berühmte Unterscheidung von 'intern' und 'extern' ein: "Wir sind fortan gezwungen, zwei Arten von Fragen auseinanderzuhalten: zum einen Fragen hinsichtlich der Existenz gewisser Gegenstände der neuen Art *innerhalb des Rahmens*; diese Fragen wollen wir *interne Fragen* nennen; zum anderen Fragen hinsichtlich der Existenz oder der Realität des *Systems von Gegenständen in seiner Gänze*; wir können hier von *externen Fragen* sprechen."³⁴ Beispiele für interne Fragen innerhalb des Rahmens unserer physikalischen Alltagssprache sind Fragen wie: 'Liegt da ein Blatt Papier auf meinem Schreibtisch?', 'Hat König Artus wirklich gelebt?', 'Sind Einhörner und Centauren wirkliche Wesen oder Fabelwesen?'. Diese Fragen lassen sich innerhalb unseres Rahmens mehr oder weniger definitiv beantworten. Es handelt sich um empirische

³¹ Eine mir bekannte Ausnahme ist George Edward Moore, Wittgensteins Lehrer und älterer Kollege in Cambridge, der um 1930 Titel wie '*Proof of an External World*' publizierte. Die von mir an Wittgenstein angelehnten Argumente verdanken sich seinerseits der Auseinandersetzung mit Moores Thesen, die in *Über Gewissheit* ihren Niederschlag gefunden haben.

³² Die Skepsis gegenüber dem Fremdpsychischen muss nicht immer auf die ontologische Frage hinauslaufen: 'Ist der andere, als beseeltes Wesen, real?'. Die Skepsis existiert auch in ihrer praktischen Spielart, wenn wir füreinander ein Rätsel sind oder zum Rätsel werden: 'werde ich ihn je verstehen?', 'ist sie mir treu?', 'ich kann mich ihr nicht verständlich machen!'.

³³ "If someone wishes to speak in his language about a new kind of entities, he has to introduce a system of new ways of speaking, subject to new rules; we shall call this procedure the construction of a linguistic *framework* for the new entities in question." (CARNAP 1970, S. 206. Übers. H.W.)

³⁴ "And now we must distinguish two kinds of questions of existence: first, questions of the existence of certain entities of the new kind *within the framework*; we call them *internal questions*; and second, questions concerning the existence or reality *of the system of entities as a whole*, called *external questions*." (CARNAP 1970, S. 206. Übers. H.W.)

Fragen, für die es empirische Testverfahren gibt. Von solchen internen Fragen müssen 'externe Fragen' wie beispielsweise die Frage nach der Realität der Ding- und Ereigniswelt im Fall der physikalischen Alltagssprache oder nach der Realität der Zahlen, Klassen, Mengen für die Mathematik unterschieden werden. Die Bezeichnung 'extern' macht darauf aufmerksam, dass uns zur Beantwortung dieser Fragen der begriffliche Rahmen fehlt. Solange wir uns innerhalb irgendeines Rahmens bewegen, schlucken wir mit unseren wahrheitsfähigen Aussagen bestimmte Existenzannahmen sozusagen mit hinunter. Es gibt keinen Rahmen, der ontologisch neutral wäre. Auf der anderen Seite wissen wir in vielen Fällen nicht, wie ein Rahmen zweiter Stufe aussehen könnte, innerhalb dessen wir die ontologischen Verpflichtungen, die wir uns mit der Inanspruchnahme eines Rahmens einhandeln, diskutieren, geschweige denn einlösen könnten. Aus Carnaps Sicht bleibt uns nichts anderes übrig, als die Fragen, die die Ontologie unseres Rahmens betreffen, pragmatisch anzugehen. Derjenige Rahmen ist gerechtfertigt, der uns erlaubt, fruchtbare Theorien zu formulieren, die uns in Stand setzen, möglichst treffsicher künftige Ereignisse vorherzusagen.

* * *

Die Kenner der Tradition könnten an dieser Stelle einwenden, dass es in Bezug auf die Frage nach dem Dasein Gottes einen solchen Rahmen, wenngleich in unterschiedlichen Versionen, gibt: die antike Kosmologie und Metaphysik,³⁵ die Logik,³⁶ die praktische Philosophie,³⁷ die Subjektphilosophie.³⁸ Jene Frage ist in Wahrheit keine *externe* Frage. Sie wird zwar mit universellem Anspruch gestellt, d.h. sie transzendiert hinsichtlich ihrer Verstehensvoraussetzungen und Einlösungsbedingungen jede partikuläre Lebensform, auch die religiöse Lebensform, hört damit aber nicht auf, eine *interne* Frage zu sein. Ihr Rahmen ist gewissermaßen die eine menschliche Lebensform, die unter dem Primat der Vernunft steht. Der Anspruch geht dahin, dass die Frage als theoretische (wissenschaftliche) Frage für jeden *erstens* verstehbar, *zweitens* von Interesse, *drittens* innerhalb eines grundbegrifflichen Rahmens rational entscheidbar sei. Ob dieses Projekt tatsächlich durchführbar ist, oder ob es je durchgeführt wurde, darf bezweifelt werden.

³⁵ Man denke an die *quinque viae* des Thomas: *Summa theologiae* I, q2 a3.

³⁶ Die 'ontologischen' Argumente Anselms und Descartes', die zum Grundgedanken haben, dass der, der Gott denkt, d.h. einen angemessenen Begriff von Gott hat, notwendig denken muss, dass Gott existiert, so dass die Bestreitung seines Existierens als Widerspruch aufgedeckt werden kann; vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, Lateinisch/ Deutsch, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt ²1984, S. 85-87; René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III und VI.

³⁷ Kants Postulate der 'reinen praktischen Vernunft': Gott, Freiheit, Unsterblichkeit; vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 219ff.

³⁸ Rahners Aufweis des Ziels der Transzendenzbewegung menschlicher Subjektivität in *Hörer des Wortes*, München 1940, S. 79-87.

Der Verfechter der Tradition muss sich noch nicht geschlagen geben. Er könnte darauf hinweisen, dass im Bereich des Sprechens über raum-zeitliche Dinge sowie über die 'inneren' Zustände anderer Personen Forderungen nach diesbezüglichen Existenzbeweisen deswegen nicht laut werden, weil niemand, der bei Sinnen ist, die Existenz der Außenwelt oder des Fremdpsychischen ernsthaft in Frage stellt. Die Existenz Gottes ist demgegenüber ein wirklich strittiges Datum, andernfalls wäre es unerklärlich, warum viele Zeitgenossen nicht an Gott glauben. Das Auf und Um jeder vernunftgemäßen Apologetik des Glaubens ist eben doch der rationale Aufweis, dass Gott existiert. Da ließe sich nur dagegenhalten: Warum versucht man es nicht mit Argumenten, die die Vernünftigkeit der religiösen Lebensform in ihrer Gänze in den Blick nehmen? Warum kapriziert man sich auf das epistemologisch schwächste Glied in der 'Beweiskette', den Nachweis des Daseins Gottes? Isoliert von irgendeiner religiösen oder ethischen Lebensform ist die Frage nach der Existenz Gottes eine Scheinfrage.

Literatur

- Rudolf CARNAP, "Empiricism, Semantics, and Ontology", in: ders., *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago²1970.
- Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York 1979.
- Stanley CAVELL, *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque 1989.
- Norman MALCOLM, "Is it a Religious Belief that 'God exists'?", in: John HICK (Hg.), *Faith and the Philosophers*, New York 1966.
- Norman MALCOM, "The Groundlessness of Belief", in: ders., *Thought and Knowledge*, Ithaca, N.Y. 1977.
- Klaus MÜLLER, *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg 2001.
- Hilary PUTNAM, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte [Reason, Truth and History, dt.]*, Frankfurt/ Main 1982.
- Willard van Orman QUINE, "On what there is", in: ders.: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. ²1980a.
- Willard van Orman QUINE, *Wort und Gegenstand [Word and Object, dt.]*, Stuttgart 1980b.
- Edmund RUNGALDIER/ Christian KANZIAN, *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn 1998.
- THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*, Pars prima, Tomus I, Rom 1940.
- THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden*, Erster Band, Buch I, hg. v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt, Darmstadt 1987.
- Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/ Main 1984.
- Ludwig WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/ Main 1984.