

Zu Richard Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise

1. Einleitung

Die Fundamentaltheologie kann nicht auf die klassischen Fragen verzichten, »ob Gott sei« und »was Gott sei«, wie auch Richard Schaeffler in seiner dreibändigen *Philosophischen Einübung in die Theologie* feststellt (333).¹ Diese philosophischen Fragen sind theologisch vital. Denn sie betreffen, Schaeffler zufolge, erstens den Unterschied zwischen Wirklichkeit und bloßer Fiktion und zweitens die Grenze zwischen »angemessenem und irregeleitetem Verständnis des Heiligen« (333). Schaefflers Hauptthese im Bezug auf diese beiden Fragen nach Gott lautet, dass eine in seinem Sinne weiterentwickelte Transzentalphilosophie sie besser beantworten könne als die klassische Metaphysik mit ihren Gottesbeweisen (334). Schon aufgrund ihrer historischen und religiösen Dignität will Schaeffler die Gottesbeweise aber nicht einfach aufgeben, sondern behauptet, dass sie sich im Rahmen einer erweiterten Transzentalphilosophie reinterpretieren lassen, und zwar unter Wahrung ihres Anliegens, auf die beiden Gottesfragen der Fundamentaltheologie zu antworten. Schaefflers Reinterpretationen der Gottesbeweise werden so zu einem Prüfstein der genannten Hauptthese.

Bevor ich mich diesem Prüfstein zuwende, sei kurz etwas über die beiden Grundfragen der Fundamentaltheologie vorausgeschickt. Schaeffler fasst die erste Frage, ob Gott sei, als Frage nach dem Wirklichkeitsbezug religiöser Rede von Gott auf. Ist ein Gott, oder sitzt die Rede von ihm einer reinen Fiktion auf? Nach meinem Dafürhalten erfasst Schaeffler damit den zentralen Punkt der ersten Frage. Das kann ich von der zweiten Frage nur eingeschränkt sagen. Was Gott sei, ist

Zu Richard Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise

klassischerweise eine Frage nach den Eigenschaften Gottes: Ist er allmächtig, allgütig und allwissend? Was heißt es überhaupt, allmächtig zu sein oder allwissend oder allgütig? Wie passen diese Eigenschaften untereinander zusammen, wie mit der Vorstellung der Personalität und wie mit dem Faktum des Übels? – Schaeffler dagegen fasst die Frage, was Gott sei, mit Bezug auf das Subjekt religiöser Akte auf. Sie wird so zur Frage nach der Grenze zwischen »angemessenem und irregeleiteten Verständnis des Heiligen«. Das ist schon eine Akzentverschiebung, denn mit dem »Heiligen« meint Schaeffler den originären Gegenstand religiöser Verehrung, wie er phänomenologisch von der Verehrungspraxis ausgehend in den Blick kommt. In Husserlscher Terminologie spricht er auch vom »noumenalen Korrelat« des religiösen Aktes.

Dass dieses Heilige angemessen oder irregeleitet verstanden werden kann, führt im Übrigen eine normative Dimension ein, die über dasjenige hinausgeht, was von der Intention des religiösen Aktes phänomenologisch fassbar ist. Was angemessen oder unangemessen, richtig oder falsch verstanden werden kann, muss die ihm zugeschriebenen Eigenschaften unabhängig von dem Akt der Zuschreibung besitzen – oder muss zumindest irgendetwas Entsprechendes besitzen, das den Grund dafür abgeben kann, dass ein Verständnis richtig oder falsch, angemessen oder unangemessen ist. Man könnte dies mit einem Schlagwort »theologischen Realismus« oder »Objektivismus« nennen, wenn man darunter die These versteht, dass der Wahrheitswert einiger religiöser Kernüberzeugungen von der extramentalen Wirklichkeit abhängt, die wiederum wenigstens zum Teil nicht diskursabhängig ist. Keine Frage, diese Position ist mir äußerst sympathisch. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass, wenn meine Beobachtung stimmt, an dieser Stelle gewichtige Voraussetzungen gemacht werden, die mit einer erweiterten Transzentalphilosophie im Gefolge Kants schwer vereinbar zu sein scheinen.

Nun aber zurück zu der Frage nach der Reinterpretation der Gottesbeweise im Kontext einer erweiterten Transzentalphilosophie à la Schaeffler. Warum ist hier überhaupt eine Reinterpretation nötig? Schließt man sich Kants Fundamentalkritik an, so haben die Gottesbeweise keine Chance, ihr eigentlich intendiertes Beweisziel zu erreichen, nämlich die Existenz Gottes zu beweisen.² Schaeffler formuliert etwas schwächer als Kant, dass zumindest »Zweifel« bestünden,

¹ Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*. Zweiter Band: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Freiburg 2004 (weiterhin im Text zitiert durch Seitenangaben in Klammern).

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Hg. von

ob die klassische Metaphysik das »An Deus sit?« beantworten könne. Er fügt aber über Kant hinausgehend noch hinzu, dass selbst wenn sie es könnte, außerdem noch Zweifel bestehen, »ob damit wirklich diejenige Wirklichkeit getroffen wird, die im religiösen Kontext ›Gott‹ genannt wird« (333).³ Aus diesen zwei Gründen werden die Gottesbeweise von Schaeffler aus ihrer Rolle bei der Beantwortung der beiden klassischen Fragen der Fundamentaltheologie, ob Gott sei und was Gott sei, herausgenommen. Die Beantwortung dieser Fragen findet ihm zufolge vielmehr »durch die wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung« statt (335). Die Gottesbeweise haben in Schaefflers Ansatz also nicht mehr ihre angestammte Funktion, sondern erhalten eine neue Aufgabe, die noch näher zu bestimmen sein wird.

Fragen wir zunächst, warum dieses Vorhaben der Mühe überhaupt wert ist. Wenn man sich Kants Auffassung so weitgehend anschließt wie Schaeffler, warum dann nicht die Gottesbeweise einfach auf den Schrottplatz der Philosophiegeschichte werfen? – Schaeffler behauptet, die Gottesbeweise seien unverzichtbar für die Theologie, auch wenn dies neu gezeigt werden müsse. Er wertet die lange Geschichte dieser Argumente ähnlich, wie Kant die Geschichte der Transzentalienlehre gewertet hat: Dass sich ein Gedanke so lange erhalten habe, sei schon Grund genug, um eine Untersuchung seines Ursprungs durchzuführen, und berechtere überdies zu der Vermutung, dass ihm tatsächlich eine Verstandesregel zugrunde liege, die nur »falsch gedolmetscht« worden sei (334, vgl. KrV B 113). Wir werden also im Folgenden darauf zu achten haben, wo angeblich der Fehler gelegen hat und wie eine »richtige Dolmetschung« aussehen könnte.

Jedenfalls liegt die Bedeutung der reinterpretierten Gottesbeweise für Schaefflers Ansatz in Folgendem: In der Transzentalphilosophie Kantischer Prägung besteht die Funktion von Postulaten darin, Erfahrung dadurch zu ermöglichen, dass sie den Grund benennen, »der die Aufhebung der Vernunft-Dialektik möglich macht« (335). Die klassischen Gottesbeweise korrespondieren dem, insofern man sie als »Vor-

der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abtheilung: Werke. Band 3, Berlin 1911, 1–552, A 602/B 632 u. A 630/B 658 (weiterhin zitiert als KrV).

³ Vgl. zu diesem zweiten Zweifelpunkt das berühmte Diktum Martin Heideggers aus *Identität und Differenz*, vor dem Gott der Philosophie könne der Mensch weder beten, noch ihm opfern, vor ihm aus Scheu ins Knie fallen, musizieren oder tanzen (Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70).

zeichnungen« von Programmen zum Erwerb solcher Erfahrung auffassen kann (335). Dazu müssen sie aber eben »im Licht der Postulate neu gedolmetscht« werden (335).

Bevor ich erläutere, wie das funktioniert, möchte ich kurz die Annahmen zusammenfassen, die wir, Schaeffler folgend, bis hierher gemacht haben sollen:

1. Nach Kant können die Gottesbeweise ihr Beweisziel nicht erreichen.
2. Die klassischen Fragen der Fundamentaltheologie, ob Gott sei und was er sei, können »durch wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung« beantwortet werden.
3. Die Gottesbeweise lassen sich als Vorzeichnungen von Programmen zum Erwerb religiöser Erfahrung reinterpretieren.
4. Ein gewisser theologischer Realismus wird in dem Sinne beansprucht, dass wenigstens manche religiöse Überzeugungen so zu interpretieren sind, dass ihre Wahrheit unabhängig von der Existenz eines Subjekts ist, das diese Überzeugungen hat.

2. Die Reinterpretation am Beispiel des kosmologischen Gottesbeweises

Im Folgenden konzentriere ich mich auf den kosmologischen Gottesbeweis. Aus Zeitgründen muss ich mich auf einen Weg beschränken. Dass es gerade der kosmologische ist, hat zwei sachliche Gründe: Er gilt, so sagt Schaeffler selbst, als der »argumentativ ›stärkste‹ der Gottesbeweise« (345). Und zweitens sieht man hier besonders gut den Kerngedanken der Schaefflerschen Reinterpretation, auf den Schaeffler bei der Diskussion der anderen Beweise häufig zurückkommt.

Der kosmologische Gottesbeweis existiert in verschiedenen Varianten.⁴ Sein Kern ist jeweils in etwa das Folgende: Alle Bewegung oder Veränderung in der Welt hat eine Ursache. Bei diesen Ursachen kann

⁴ Der Ausdruck »kosmologischer Gottesbeweis« wird für Verschiedenes gebraucht. Ich verwende ihn im Kontext dieses Aufsatzes so, wie ihn Schaeffler meines Erachtens nach gebraucht, nämlich im Sinne der ersten beiden Wege in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Kant nennt »kosmologisch« dagegen eine Beweisführung, die Leibniz »e contingentia mundi« nannte, und die eher dem dritten Weg des Thomas entspricht (Kant, KrV, A 604–605/B 632–633). Dass Schaeffler sich vornehmlich auf den ersten und zweiten Weg bezieht, entnehme ich u.a. seiner Kritik, der kosmologische

man wieder nach ihren Ursachen fragen usw. Daraus ergeben sich Ursachenketten. Diese können nicht ins Unendliche gehen (sog. Regressausschluss), sondern führen auf eine erste Ursache. Diese wird schließlich mit Gott identifiziert.⁵

Diese Identifikation von Erstursache und Gott läuft theologisch über den Schöpfungsbegriff: Gott ist nach christlichem Glauben der »Schöpfer des Himmels und der Erde«. Wird Schöpfung als Kausalverhältnis gefasst, so ist mit der ersten Ursache aller Ursachenketten der Schöpfer erreicht.

In dieser Form hat das kosmologische Argument eine Reihe von argumentativen Lücken, die ich in meinem Beitrag nicht bestreiten will: Die ausnahmslose Geltung des Kausalprinzips, den Ausschluss eines unendlichen Regresses, das Zusammenlaufen der verschiedenen Ursachenketten in einer Erstursache und schließlich die Identifikation der Erstursache mit Gott unabhängig von theologischen Voraussetzungen. Diese vier Prämissen müssten eigens begründet werden.

Schaeffler geht es nun aber nicht um diese Lücken, sondern um Folgendes:

1. Das Beweziel des kosmologischen Beweises so zu reformulieren, dass es auch durch eine »Lehre von den Vernunftpostulaten« erreicht werden kann (336) und
2. den Beweisweg als Erfahrungsprogramm »neu zu dolmetschen«.

Das Beweziel und das religiöse Interesse an dem Beweis formuliert Schaeffler so:

Das Beweziel des ›kosmologischen Gottesbeweises‹ der klassischen Metaphysik lässt sich auf die Formel bringen: Die Welt, die uns in der Erfahrung gegeben ist, ist so beschaffen, daß sie nur als Schöpfung Gottes angemessen verstanden werden kann. Das religiöse Interesse an diesem Gottesbeweis beruht darauf, daß er den Gottesbegriff in einen Zusammenhang stellt, der weit über das spezielle Gebiet religiöser Erfahrung hinausgreift und ›die Welt‹, das Ganze unserer Erfahrungsgegenstände betrifft. Dieser Beweis leitet dazu an, denjenigen Gott, von dem der Glaube spricht, in allem, was uns begegnet, und zwar auch in ganz profanen Zusammenhängen, als den Schöpfer aller Dinge wiederzuerkennen (336).

Beweis sei abhängig von der aristotelischen Physik – was unmittelbar nur für die *prima* und *secunda via* einsichtig ist.

⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, p.I q.2 a.3; Ders., Summa Contra Gentiles, I.I c.13.

Das Hauptziel ist also zu zeigen, dass die erfahrbare Welt nur als Schöpfung Gottes angemessen verstanden werden kann.

Wie und in welcher Form kann Schaeffler dieses Beweziel im Rahmen seiner Transzentalphilosophie erreichen? Er verweist dazu auf die Vielheit verschiedener Welten, die Welt der erfahrbaren Naturwirklichkeit bzw. der Forschungsgegenstände, die Welt der Handlungszwecke und -normen, die Welt der ästhetischen Erfahrung und die Welt der religiösen Erfahrung. Diese Vielheit ist ein Problem, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil es eine Interferenz zwischen diesen Welten gibt, die irgendwie die Struktur der Einzelwelten stören oder gefährden soll – Schaeffler spricht gelegentlich auch von »zerstören« und »zusammenbrechen« (337). Dadurch würde die objektive Geltung von Erfahrung problematisch, weil genau diejenige geordnete Struktur gestört wird, mit Hilfe derer das Subjekt die Gegenstände der Erfahrung konstituiert und so seine subjektiven Erlebnisse in objektiv gültige Erfahrung transformiert (343). Zweitens, weil es der Vorstellung der Welt als eines geordneten Gesamtzusammenhangs aller Inhalte unseres Denkens widerspreche (337). Die Vorstellung der Welt ist eine regulative Idee, d. h. sie ist für uns eher Aufgabe als Gabe. Sie verlangt vom epistemischen Subjekt die Integration all dessen, was ihm begegnet, in einen geordneten Zusammenhang (nach Maßgabe der Verstandesregeln). Deshalb ist es ein Problem, wenn die durch Erfahrung konstituierte Welt in eine Vielheit von Welten zersplittert, denn die Teilwelten beanspruchen gewissermaßen schon diejenige Totalität, die eigentlich der Gehalt der regulativen Idee einer Welt ist (337). Daher erscheine auch die eine Erfahrungswelt für die andere als ein »realitätsfernes Konstrukt« (343).

In gut kantischer Manier soll nun die Dialektik der Vernunft aufgehoben werden, und zwar durch Vernunftpostulate wie etwa das Folgende: Man wird auf verschiedene Weise von dem, was einem begegnet, in Anspruch genommen und baut daraus verschiedene Erfahrungswelten auf. Diese Pluralität von Weisen, in Anspruch genommen zu werden und Welten aufzubauen, muss als Abbild oder Gegenwarts-gestalt einer einzigen Inanspruchnahme angesehen werden, in der man von einem gemeinsamen Einheitsgrund der verschiedenen Erfahrungswelten zur Antwort herausgefordert wird. Etwas leichter verständlich könnte man vielleicht näherungsweise sagen, man solle die Vielfalt unserer Erfahrungswelten dadurch zu einer Welt zusammenhalten, dass man die unterschiedlichen Formen des Inanspruchgenom-

menseins durch die verschiedenen Erfahrungswelten letztlich auf eine Form des Inanspruchgenommenseins durch einen einheitlichen Grund dieser Welten ansieht, nämlich Gott.⁶ Die entsprechende Verstandesregel lautet einfach: Breche die Frage nach dem einheitlichen Grund der Welt nicht ab – auch dann nicht, wenn deine Erfahrungen auf disparate Erfahrungswelten hinzudeuten scheinen!

Sowohl das Postulat als auch die Verstandesregel sind Formen, wie man nach Schaeffler das Ziel des kosmologischen Arguments in neuer Form einlösen kann. Dass die kosmologischen Argumente dieses Ziel nicht erreichen konnten, macht diese Neudolmetschung nötig. Und Schaeffler erklärt schließlich auch, warum die kosmologischen Argumente klassischerseits nicht erfolgreich sein konnten: weil sie nämlich den gesuchten Einheitsgrund der disparaten Erfahrungswelten mit einem Begriff aus *einer* der Erfahrungswelten in den Griff zu bekommen versuchten (Ursache – Erstursache), wohingegen dieser Grund für die Einheit der verschiedenen Erfahrungswelten gerade nicht aus einer dieser Erfahrungswelten genommen werden könnte.

Was also ist statt der ersten Ursache zu suchen, wenn man der Verstandesregel folgt? Wie lässt sich das Gottespostulat des Einheitsgrundes überhaupt einlösen? Um das zu beschreiben, verwendet Schaeffler eine philosophisch überaus reichhaltige Metapher, nämlich die vom Lesen im Buche der Welt.⁷ Diese Metapher lässt sich sowohl in religionsphilosophischer als auch in transzentalphilosophischer Hinsicht ausdeuten. Religionsphilosophisch gedeutet bietet sie eine Lösungsmöglichkeit für das Problem, dass das Heilige eigentlich nicht Gegenstand der religiösen Erfahrung ist, sondern nur in Gegenständen erfahrbar wird, die ansonsten ziemlich beliebig sein können. Gott als

⁶ Kant selbst hat in dem von ihm »physikotheologisch« genannten Beweis in ähnlicher Weise ein Einheitspostulat gesehen. Dieser Beweis verdiene, obwohl er nicht schlüssig sei, »jederzeit mit Achtung genannt zu werden«, denn er »erweiter[e] unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist« (Kant, KrV, A 623/B 651).

⁷ Das »Buch der Natur« ist eine alte philosophische Metapher, die man mindestens bis zu Augustinus zurückverfolgen kann, vgl. Augustinus, *De genesi ad litteram*. In: Migne, Patrologia Latina 34 (Opera omnia 3,1), 219. Ich vermute, dass Schaeffler mit seiner Abwandlung zum »Buch der Welt« die Problematik des Naturbegriffs und damit verbunden die Dualität zu einem inneren oder geistlichen Buch vermeiden möchte. Vgl. aber auch Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981; Heribert M. Nobis, Art. »Buch der Natur«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. I, Basel 1971, Sp. 957–959.

Autor der Bücher ist in der Regel kein Gegenstand in diesen Büchern, er gehört nicht zu ihrem Inhalt. Und doch ist er als der Autor aufs engste mit diesem Inhalt verbunden.

Transzentalphilosophisch ist das Lesen ein Bild für die epistemischen Leistungen des Subjekts, das das ihm Begegnende, seine Erlebnisse, in Erfahrung transformiert und dabei Leistungen wie eine Gegenstandskonstitution erbringt, die außerhalb des ihm Begegnenden (des Textes) stattfinden. Das Buch hingegen ist die Instanz, an der vorgefasste Meinungen überprüft werden müssen und sich bewähren oder als revisionsbedürftig zeigen. Das Buch ist die für das Urteil maßgebliche und in diesem Sinne objektive Instanz. Es ist der Grund dafür, dass die subjektive Konstitutionsleistung (des Lesens) objektiv gültige (Lese-) Erfahrungen hervorbringen kann.

Und nun sollte klar sein, was statt der ersten Ursache zu suchen ist: Es ist der Autor des Buches der Welt. Ihn kann man aber nicht wie jemanden suchen, von dem im Buch der Welt die Rede ist, sondern nur mittelbar, nur indirekt, nur dadurch, dass die Bücher seine Handschrift tragen und er in den Inhalten der Bücher seine Spuren hinterlassen hat.

Wenn ich noch einmal versuche, diesen Gedanken nicht-religiös zu formulieren: Schaeffler möchte das Problem der Spannung zwischen der Einheitlichkeit der Welt und der Pluralität von Erfahrungswelten gewissermaßen dadurch lösen, dass er (vom Subjekt aus betrachtet) »hinter« den Welten einen gemeinsamen Ursprung oder ein gemeinsames Urbild dieser Welten postuliert. Dieses Postulat soll erklären, wie die Einheit der Welt mit der Pluralität der Erfahrungswelten vermittelt werden kann. Es soll dadurch bewährt werden, dass sich in den verschiedenen Welten »Handschriften« und »Spuren« dieser letzten Wirklichkeit ausmachen lassen, d. h. wohl ähnliche Strukturen und inhaltliche Verknüpfungen zwischen den Erfahrungswelten. So werden interessanterweise die prima facie negativen Interferenzen zwischen den Welten positiv umgedeutet zu Belegen für die Einheitlichkeit. Das Postulat sei überdies notwendig, da sonst die Aufgabe der regulativen Idee der Welt unlösbar, die Einordnung einzelner Erlebnisse unvollständig und ihre Verwandlung in objektive Erfahrung letztlich unmöglich würde.

3. Schaefflers Vergleich zwischen Reinterpretation und »Original«

Wie eingangs angedeutet ist Schaeffler der Ansicht, dass die Gottesbeweise ihr genuines Beweisziel nicht erreichen können. Es ist daher viel gewonnen, wenn man (1) das Beweisziel anderweitig erreicht und (2) den Beweisen selbst neuen Sinn geben kann.

Schaeffler hebt als Vorteil seiner Interpretation hervor, dass sie die wichtigsten Intentionen der Gottesbeweise und derjenigen, die sie wertschätzen, mindestens genau so gut erfülle wie der Originalbeweis. Zu diesen Intentionen gehört die Befriedigung folgender drei religiösen Interessen:

1. Einen intellektuellen Zugang zu Gott zu eröffnen, der den religiösen Akt von irrationalen Gefühlen und dem Verdacht des Subjektivismus befreit. Dies leiste die transzentalphilosophische Reinterpretation vor allem dadurch, dass sie religiöse Erfahrung ganz analog zu sonstiger Erfahrung behandelt. Da auch die Transformation religiöser Erlebnisse in religiöse Erfahrung unter Anwendung von Verstandesregeln erfolge, sei damit eine »innere Rationalität« religiöser Erfahrung aufgewiesen (345). Schaeffler spricht hier auch von Kriterien, um solche Erfahrung von irrationalen Erlebnissen zu unterscheiden.
 2. Einen Zugang zum Sprechen von Gott auch für Menschen ohne religiöse Erfahrung zu eröffnen (346). Dies leiste der transzentalphilosophische Zugang, indem er eine Beschreibung von Struktur und Eigengesetzlichkeit religiöser Erfahrungen biete, die auch von denjenigen, die diese Erfahrungen nicht selbst gemacht haben, nachvollzogen werden kann.
 3. Den Gottesbegriff in einen weiten Zusammenhang auch außerhalb spezifisch religiöser Erfahrung zu stellen (336). Während dieser Zusammenhang beim kosmologischen Argument auf das kausale Bild der Natur beschränkt ist, wird er bei Schaefflers Bild vom Autor der Weltenbücher auf die gesamte Welt ausgedehnt. Dies ist überdies im Sinne der christlichen Schöpfungslehre.
- Schaeffler sieht einen wichtigen Unterschied zwischen seiner Reinterpretation und dem originalen kosmologischen Argument darin, dass die Suche nach einer Ersten Ursache für die Naturerscheinungen zu etwas führe, was durch die kausale Vermittlung »weit weg« vom Subjekt der Erfahrung liegt. Der Autor des Weltenbuchs hingegen sei ihm

wesentlich »näher«, da er in jedem seiner Bücher, sprich in jeder der Erfahrungswelten gegenwärtig sei (343). Das Anliegen Schaefflers ist klar erkennbar: den »garstig breiten Graben« zwischen dem sogenannten »Gott der Philosophen« und dem »Gott der Religion« zu überbrücken und damit auch im Bereich der Philosophie dem Gott der Religion näher zu bleiben. Religiöse Erfahrung der Gegenwart Gottes soll philosophisch interpretierbar sein.

Einen weiteren Vorteil seiner Reinterpretation sieht Schaeffler darin, dass sie nicht dem Fehler verfällt, den transzentalphilosophisch geforderten Einheitsgrund mit einem Begriff aus einer der Erfahrungswelten zu beschreiben. Dadurch dass der Grund für die Einheit der Erfahrungswelten diesen Welten nicht angehört, sichert Schaeffler die Transzendenz Gottes. Dass die Erstursache den innerweltlichen Ursachen gegenüber transzendent ist, scheint demgegenüber weniger klar zu sein.

Schließlich zählt Schaeffler noch ganz allgemein das Vermeiden von offenkundigen Fehlern der traditionellen Argumente als Vorteil seiner Reinterpretation. Als Beispiel dafür nennt er vor allem die Probleme, die durch die Herauslösung des Beweises aus dem Kontext der aristotelischen Physik entstehen.

4. Diskussion

Im Folgenden möchte ich fünf Fragen diskutieren, die sich in der bisherigen Darstellung schon als zentral für mein Thema herauskristallisiert haben. Zunächst ist dies die gerade zuletzt behandelte Frage nach der Abhängigkeit der klassischen thomatischen Gottesbeweise von der aristotelischen Physik. Vermeidet die transzentalphilosophische Reinterpretation tatsächlich alle Probleme der klassischen Argumente (4.1)? Handelt man sich mit einem transzentalphilosophischen Ansatz nicht u.U. zusätzliche Schwierigkeiten ein (4.2)? Warum müssen wir die klassischen Argumente dann überhaupt aufgeben (4.3)? Schließlich werde ich Schaefflers zentrale Metapher vom »Lesen im Buche der Welt« noch einmal genauer unter die Lupe nehmen (4.4), bevor in einem letzten Punkt (4.5) das Problem der Reichweitedifferenz zwischen Originalbeweisen und Reinterpretation angesprochen wird.

4.1 Abhängigkeit von der aristotelischen Physik

Wie die logische Analyse der thomatischen Argumente zeigt, besteht das von Schaeffler markierte Problem tatsächlich: Mehrere Prämissen der *prima via* hängen von der aristotelischen Physik ab.⁸ Wenn Schaeffler betont, dass diese Abhängigkeit in seinem transzentalphilosophischen Rahmen nicht mehr besteht, mag man jedoch zwei Fragen stellen. Erstens: Ist die Abhängigkeit in der Reinterpretation tatsächlich verschwunden? Und zweitens: Handelt man sich nicht neue Schwierigkeiten dadurch ein, dass man als Fundamentaltheologe nun statt der aristotelischen Physik eine kantische Transzentalphilosophie »mitkaufen« muss? Während die zweite Frage im folgenden Abschnitt aufgegriffen wird (4.2), soll es hier um die erste Frage gehen. Ist die Abhängigkeit von der aristotelischen Physik überhaupt verschwunden?

Da Schaeffler die Beweisintentionen anders einlöst als im Originalbeweis, ist es kein Wunder, dass die aristotelische Physik bei seinem »Beweisersatz«, dem Postulat eines Einheitsgrundes, keine sichtbare Rolle spielt. Eine analoge Abhängigkeit bleibt jedoch etwas versteckt bestehen. Um dies zu sehen, muss man sich zunächst klar machen, dass die Abhängigkeit des Originalbeweises vor allem an zwei Stellen besteht: zunächst dort, wo der infinite Regress ausgeschlossen wird. Die Ursachenketten können nicht ins Unendliche gehen, weil die aristotelische Physik nur endlich viele Schritte in der Vertikalen bis zu den Himmelssphären, ihren Bewegern und dem letzten unbewegten Begeher kennt. Fällt diese Physik, so fällt die Begründung für die Endlichkeit der Ursachenketten.

Diese Schwäche aber bleibt bestehen, wenn der Beweis als Programm zum Erwerb religiöser Erfahrung gedolmetscht wird. Wie kann man jemals von den Spuren des Einheitsgrundes auf diesen Einheitsgrund zurückschließen, wie von der Handschrift auf ihren Urheber, wie

⁸ Dies gilt ganz besonders für das Zulaufen verschiedener Ursachenketten auf einen Punkt sowie für den beanspruchten Ausschluss eines infiniten Regresses. Vgl. dazu Joseph M. Bochenski, Die fünf Wege. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 36 (1989), 234–265, 248; Johannes Bendiek, Zur logischen Struktur der Gottesbeweise. In: Franziskanische Studien 38 (1956), 1–38, 14; Jan Salamucha, The Proof Ex Motu for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas' Arguments. In: Anthony Kenny (Hg.): Aquinas: A Collection of Critical Essays, London 1969, 175–213.

von einer Erfahrung des Heiligen auf das Heilige als dem Erfahrenen, wenn man nicht ausschließen kann, dass es unendlich viele Zwischenstufen gibt?

Die zweite Abhängigkeit besteht beim Originalbeweis dort, wo von der Existenz erster Elemente in jeder Ursachenkette zu einem ersten Element aller Ursachenketten übergegangen wird: das Eindeutigkeitsproblem. Auch diese Abhängigkeit bleibt in veränderter Form bestehen. Dieser Punkt wird unten im Abschnitt zur Metapher vom Lesen im Buche der Welt gezeigt (Abschnitt 4.4). Jedenfalls scheint es mir nicht klar zu sein, dass die erweiterte Transzentalphilosophie tatsächlich die Schwächen der klassischen Argumente vermeiden kann.

4.2 Transzentalphilosophie versus klassische Metaphysik

Ist die Transzentalphilosophie in irgendeinem Sinne »besser« als die klassische Metaphysik? Und was ist überhaupt »die klassische Metaphysik«? Dies sind ernstzunehmende Fragen, die man nicht einfach durch leere Standardfloskeln wie »Man kann doch nicht hinter Kant zurück!« erledigen kann. Was ist der Gütemaßstab? Wie soll man verschiedene Philosophien miteinander vergleichen? Und was ist genau das Vergleichsobjekt? Ist es das Zerrbild mittelalterlicher Metaphysik, das ihre Verächter in der Neuzeit aufgebaut haben? Oder geht es um diejenigen Fragen und Theorien, denen sich selbst die analytische Philosophie nicht verschließen konnte und die, aller harten Polemik ihrer Gründerväter zum Trotz, heute ein aktives Feld kritischer, philosophischer Betätigung darstellen?

Diese Frage gewinnt eine besondere Schärfe dadurch, dass gerade die Transzentalphilosophie eine Reihe gewichtiger Annahmen macht, die zum Teil nur geringe Anfangsplausibilität haben. Vor dem Hintergrund eines gewissen, begrenzten Pluralismus philosophischer Methoden, Ansätze und Standpunkte halte ich den häufig anzutreffenden apologetischen Verweis auf den Systemcharakter grundsätzlich schon für akzeptabel – auch wenn die Transzentalphilosophen selbst in der Regel nicht dafür bekannt sind, einem solchen begrenzten Pluralismus zuzustimmen. Meiner Ansicht nach gilt jedoch: Wenn wir die fundamentaltheologischen Herausforderungen auch im transzentalphilosophischen Kontext einlösen können, umso besser. Aber ich sage »auch«, denn der Superioritäts- oder gar Exklusivitätsanspruch,

mit dem Transzentalphilosophie gern auftritt, wäre eigens zu diskutieren – wofür hier nicht der Raum ist.

Einer der wichtigsten Vorteile der transzentalphilosophischen Methode einer Strukturanalyse religiöser Erfahrung, ist in Schaefflers Augen, dass sie »auf unmittelbarere und deutlichere Weise als die klassische Metaphysik einen Zugang zu einem personalen Gottesverständnis« finde (334). Damit verbindet sich der weitere Vorteil, dass sie nicht nur dieselben Gottesprädikate wie die klassische Metaphysik »zurückgewinne«, sondern auch »diesen Prädikaten ihre speziell religiöse Bedeutung sicher[e]« (334). Während die Erfüllung einer Reihe religiöstheologischer Intentionen bei Schaeffler tatsächlich vorzüglich gelingt (s. auch unten, Abschnitt 4.4), stellt sich hier eine andere Frage: Ist das, was die Transzentalphilosophie hinsichtlich der fundamentaltheologischen Anforderungen zu leisten vermag, eigentlich wirklich eine Antwort auf die Frage »An Deus sit«? Nach Schaefflers Schilderung ist es die Aufgabe der Transzentalphilosophie, Kriterien für religiöse Erfahrung zu ermitteln. Kriterien aber entscheiden die Frage, ob es Gott gibt oder seine Annahme sinnvoll ist, nicht, sondern gehören zu den Voraussetzungen einer solchen Entscheidung. Da sie nicht über ihr eigenes Erfülltsein entscheiden können, haben sie konditionalen Charakter. Oder soll die »wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung« (335) doch mehr als nur Kriterien herausbringen? Es scheint mir also eine gewisse Diskrepanz zwischen der philosophisch verteidigten Kriteriengewinnung und der fundamentaltheologisch angefragten kriteriell geleiteten Entscheidung zu bestehen.

Ein ähnlicher Punkt zeigt sich auch noch im Zusammenhang von Schaefflers Behauptung, dass die Transzentalphilosophie die Frage, ob Gott sei, in folgender Weise beantworte: »Daß Gott sei, wird durch die religiöse Erfahrung hinlänglich verbürgt, falls diese von jenen Deformationen frei bleibt, deren Quelle, deren Eigenart und deren Folgen sich transzentalphilosophisch bestimmen lassen« (409). Die nicht-degenerierte religiöse Erfahrung soll also die Existenz Gottes verbürgen. Darin liegt ein ausgesprochenes apriorisches *Pro* für die Sachhaltigkeit religiöser Erfahrungen, das ein Gegner wohl bestreiten könnte. Man vergleiche in der modernen Religionsphilosophie die von der Kritik Russells und Flews ausgegangene Beweislastdebatte.⁹ Hier lässt

⁹ Antony Flew, *The Presumption of Atheism and Other Essays*, London 1976. Vgl. auch Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 134–137.

sich zwar einwenden, dass insbesondere in Flews Darstellung von der Annahme ausgegangen wird, dass religiöse Überzeugungen vor dem Hintergrund einer *tabula rasa* gerechtfertigt werden müssten, was unrealistisch ist. Aber eine mit der Erfahrung des Versagens von Gläubergemeinschaften oder der Theodizeeproblematik gefüllte *tabula* ist vielleicht auch kein besserer Ausgangspunkt für den Theismus. Ich bin mir nicht sicher, welche Position hier auf die Dauer verteidigt werden kann. Es ist wohl damit zu rechnen, dass ein apriorisches *Pro* für den Theismus nicht zustimmungsfähig ist. Mindestens aber müsste es begründet werden.

4.3 Aufgabe der klassischen Gottesbeweise in ihrem ursprünglichen Sinn?

Hier möchte ich auf die vier Annahmen zurückkommen, die wir am Ende des einleitenden Teils festgehalten hatten:

1. Nach Kant können die Gottesbeweise ihr Beweisziel nicht erreichen.
2. Die klassischen Fragen der Fundamentaltheologie, ob Gott sei und was er sei, können »durch wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung« beantwortet werden.
3. Die Gottesbeweise lassen sich als Vorzeichnungen von Programmen zum Erwerb religiöser Erfahrung reinterpretieren.
4. Ein gewisses Maß an theologischem Realismus.

Während ich den theologischen Realismus durchaus für verteidigbar halte, würde ich bei den anderen drei Punkten einige Fragezeichen anbringen. Ob die Kantische Kritik tatsächlich so durchschlagend ist wie behauptet, halte ich nicht für ausgemacht. Weder ist seine Reduktion der kosmologischen auf die ontologische Beweisform zwingend, noch die grundsätzliche Ablehnung von Existenz als größermachender Eigenschaft. Das aber wäre eine ausführliche Auseinandersetzung wert.¹⁰

Doch auch wenn man Kants Auffassung nicht folgt, wird man

¹⁰ Zu Kant und der Gottesfrage in der Philosophie vgl. auch Christian Tapp, *Gottewahn? – Die Philosophie zwischen Atheismus und Theologie*. In: Albert Franz / Clemens Maaß (Hg.), *Diesesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg 2011, 87–118, hier v.a. 107–111.

doch zugeben müssen, dass die Beweise durch seine Kritik begründeten Zweifeln ausgesetzt sind. Dagegen steht die Beobachtung, mit welcher Begeisterung sowohl religiöse, als auch gerade nicht-religiöse Menschen sich mit diesen Beweisen auseinandersetzen, um zu versuchen, sich dadurch über eine sehr bedeutsame Lebensfrage klarer zu werden. Der positive Impetus Kants, dass ein Gedanke, der sich lange erhalten hat, besondere Aufmerksamkeit verdient und Grund zu der Annahme gibt, dass er eine gültige Verstandesregel enthält, die nur falsch gedolmetscht worden ist, sollte auch hier angewendet werden. Schaeffler hat dies in bemerkenswerter Weise getan, indem er versucht hat, den ehrwürdigen, klassischen Argumenten unter den ganz anderen Rahmenbedingungen der Transzentalphilosophie neuen Sinn zu geben. Dabei behauptet er ganz zu Recht, dass dieser neue Sinn grundsätzlich den religiösen Intentionen der klassischen Gottesbeweise entspricht (vgl. unten Abschnitt 4.4).

Die Annahmen 2. und 3. hatten wir schon angesprochen: Ich bin nicht überzeugt, dass die Schaefflersche Reinterpretation tatsächlich die Frage »An Deus sit?« in dem Umfang beantwortet, wie sie gestellt wurde und wird. Sicher ist ein Gottespostulat im Kontext eines ausgearbeiteten transzentalphilosophischen Systems mehr als eine bloße Behauptung. Aber sie ist sozusagen nur soweit gedeckt, wie ertens das transzentalphilosophische System insgesamt als »wahr« angesehen wird und dieses Postulat zweitens innerhalb des Systems alternativlos ist. Und das apriorische *Pro* für den Theismus, das Schaeffler dadurch setzt, dass er die Frage nach der Existenz Gottes durch nicht-degenerierte religiöse Erfahrung beantwortet sieht, wird eben umstritten bleiben.

Sicher ist das Problem der Vielfalt der Erfahrungswelten und ihres Zusammenhangs ein echtes Problem. Schaeffler bemüht sich konsequent um dessen Lösung durch das Postulat vom Einheitsgrund. Allerdings ist dieses Postulat eben ein Postulat. Angesichts der Zersplitterung unserer Erfahrungen in scheinbar getrennte Erfahrungswelten ist der Wunsch nach etwas, dass die Einheit dieser Erfahrungswelten als einer Welt verbürgt, naheliegend. Aber wie viel spricht dafür, dass die Wirklichkeit diesem Wunsch entspricht? Das Argument der Bedrohung der Gegenstandskonstitution ist höchstens so plausibel wie der Gesamtansatz, der Gegenstände als Produkte des epistemischen Subjekts ansieht. Doch selbst innerhalb dieses Ansatzes ist nicht klar, warum nicht eine Pluralität von relativ selbständigen strukturierten Teil-

welten für die Gegenstandskonstitution ausreichen kann. Irritationen und lokale Widersprüche zwischen den Teilwelten werden schließlich auch bei einer globalen Zusammenfügung zu einer Welt nicht automatisch beseitigt – und doch ist nie die Rede davon, dass die Gegenstandskonstitution auch unter den Bedingungen der Einheit der Welt gefährdet sei.

4.4 Sinn und Grenzen der Metapher vom Lesen im Buche der Welt

Wie ich schon angedeutet habe, ist mir Schaefflers Verwendung der philosophisch reichhaltigen Metapher vom »Lesen im Buche der Welt« sehr sympathisch. Hier wird ein Denkmodell dafür gefunden, dass das Heilige nicht unmittelbar als Gegenstand der Erfahrung auftritt, ohne dass es im anderen Extrem eine rein subjektive Deutungskategorie würde. Wie ein Buch objektiv von einem Autor geschrieben ist, ohne dass man dies im Buch selbst nachlesen kann, so ist es möglich, einen objektiven Weltenautor anzunehmen, auch wenn dieser in der Welt nicht vorkommt.

Die Metapher hat noch einen weiteren positiven Aspekt: Sie fordert auf, nicht nur nach dem Autor des Buches zu fahnden, sondern im Buch der Welt auch tatsächlich zu lesen. Damit beinhaltet sie einen Appell, sich der wissenschaftlichen Forschung, der ästhetischen Erfahrung, dem sittlichen Handeln usw. zu widmen und diese Dinge nicht zugunsten eines vermeintlich höheren Eigenwerts einer religiösen Sonderwelt zu relativieren.

Es knüpfen sich aber einige Schwierigkeiten an die Metapher vom Lesen im Buche der Welt. Ich möchte vier davon besprechen. Zunächst: Ist die Rede von *einem* Buch eigentlich korrekt? Müsste es angesichts der Vielfalt unserer Erfahrungswelten nicht eigentlich »Bücher der Welt« heißen? Wird durch den Genitiv »der Welt« nicht schon ein Einheitsgrund vorausgesetzt, der doch eigentlich erst aufzuweisen wäre? Der Punkt von Schaefflers Postulat ist wohl, hinter den vielen Büchern den einen Autor wiederzuerkennen. Es macht nach Schaeffler den Kundgabe-Sinn von Texten aus, Äußerungen eines bestimmten Autors zu sein. Wir kennen aber beide Fälle: sowohl den Fall, dass mehrere Bücher von einem Autor stammen, als auch den Fall, dass mehrere Bücher von mehreren Autoren stammen. Es ist also die Frage, wie viel Argumentationslast dieses Bild eigentlich tragen soll. Soll es irgendwie

zeigen oder plausibel machen, dass man mit der Annahme eines einzigen Autors am besten fährt? Das wäre ein überzogener Anspruch. Denn solange man nicht die Prämisse, dass es *eine* Welt bzw. *ein* Autor sein muss, schon hineinsteckt in das Bild mit den Büchern, solange bleibt es denkbar, dass die Vielheit der Bücher sich einer Vielheit von Autoren verdankt. Ähnlichkeiten in der Handschrift lassen sich auf Beziehungen zwischen den Konditionierungsbedingungen zurückführen – Ähnlichkeiten in den »Handschriften« der »Weltenbücher« vielleicht auf Beziehungen zwischen den verschiedenen Autoren, nicht unbedingt aber auf deren Identität. Das Bild allein vermag nichts beizutragen, was für die Annahme eines einzigen Autors spricht. Dies ist im Übrigen das oben angedeutete zweite Beispiel dafür, wie die Probleme der Originalbeweise (hier: *eine* Erstursache) auch in der Reinterpretation (hier: *ein* Autor) erhalten bleiben.¹¹

Die zweite Schwierigkeit hat mit etwas zu tun, das auf den ersten Blick als Vorteil der Reinterpretation erscheint: Dass die Gottesbegegnung wie die Begegnung mit dem Autor durch das Lesen in dessen Büchern nur transzendent oder mittelbar erfolgt, klingt theologisch sehr begrüßenswert. Dass man ihn (mit Ausnahme autobiographischer Passagen wie der Inkarnation?) nicht innerhalb des Textes finden kann, ebenso. Was aber verbürgt dann seine Wirklichkeit? Setzt nicht die Rede von einem Buch schon die Existenz eines Autors voraus? Wird also durch dieses Bild, in dem eine Welt als ein Buch aufgefasst wird, nicht die eigentliche Intention des kosmologischen Arguments dadurch konterkariert, dass genau das, was das ursprüngliche Argument zeigen wollte, hier stillschweigend »eingeschmuggelt« wird? Es ist zwar nicht Schaefflers Absicht, dass die reinterpretierten Gottesbeweise das »An Deus sit?« beantworten sollen. Dies ist vielmehr die Aufgabe seiner Gesamttheorie religiöser Erfahrung. Dennoch bleibt festzuhalten, dass an dieser Stelle eine der religiösen Intentionen der Gottesbeweise durch die Reinterpretation selbst nicht mit abgedeckt wird.

Mit dem Bild der Autorschaft ist außerdem, drittens, die Funktion der Transzendenzsicherung verbunden. Schaeffler zufolge wahrt die Rede vom Einheitsgrund hinter den verschiedenen Erfahrungswelten diese Transzendenz besser als die Rede von einer Erstursache. Hier scheint jedoch der Hinweis wichtig, dass auch eine Erstursache außer-

¹¹ Zum Eindeutigkeitsproblem siehe auch Christian Tapp, Die Einzigkeit Gottes im Proslogion des Anselm von Canterbury. In: Philosophisches Jahrbuch 119 (2012), 15–25.

halb der kausal bestimmten Erfahrungswelt der Naturgegenstände liegen muss. Sonst nämlich müsste man auf diese Ursache wiederum das Kausalprinzip anwenden und nach ihren Ursachen weiterfragen. Auch in der klassischen Argumentform wird also die Transzendenz Gottes gegenüber der Erfahrungswelt sehr wohl gewahrt.

Ein vierter und letzter Punkt zur Metapher des »Buches der Welt« betrifft die angeblich größere Nähe zwischen Autor und Leser als zwischen Erstursache und verursachtem Geschöpf. Es klingt zunächst plausibel: Während das Ende einer riesig langen Kausalkette einfach »weit weg« ist, scheint der Schritt von einem Buch zu dessen Autor, der sich darin verewigt hat, wesentlich kürzer zu sein. Mir kommt es vor, dass dieser Unterschied nur ein gefühlter, aber kein realer ist. Würde es sich beim kosmologischen Argument nur um diachrone Kausalketten handeln, hätte die Rede von »Entfernung« eine relativ klare, zeitliche Bedeutung und der Punkt wäre vielleicht nachvollziehbar. Namhaften Vertretern dieses Arguments, allen voran Thomas von Aquin, ging es aber stets auch um die *conservatio*, die Erhaltung im Sein. Außerdem ist die metaphorische Rede von der »Entfernung« nur auf den ersten Blick überzeugend. Wenn ich, bildlich gesprochen, auf einer Reihe von Podesten stehe, die sich wiederum auf einer Reihe von Stockwerken eines hohen Gebäudes befindet, sodass die Stabilität meiner Position letztlich am Fundament dieses Gebäudes hängt, dann ist mir dieses Fundament innerlich sehr nahe – vielleicht sogar näher als der Autor eines Buches, dessen Handlung mich so fasziniert und das so fesselnd geschrieben ist, dass ich mich um die Frage nach dem Autor und dessen Handschrift kaum kümmere. (Ich füge in Klammern hinzu, dass ich Argumentationen dieser Art nur begrenzten Wert beimesse. Ich habe sie trotzdem vorgeführt, um zu zeigen, wie man auch die Schaeffler entgegengesetzte intuitive Einschätzung evozieren kann.)

4.5 Eine Reichweitendifferenz

Ein anderer Punkt betrifft eine Reichweitendifferenz. Sowohl das Postulat (Erfahrungsweltenpluralität als Gegenwartsweisen der Inanspruchnahme durch den Einheitsgrund) als auch die Verstandesregel (Breche Frage nach Einheitsgrund nicht ab!) sind bei Schaeffler wesentlich weiter gefasst als die Frage nach Kausalketten, die bei einer Erstursache enden. (Sollte man unsere ästhetische Erfahrung kausal

rekonstruieren können? Welcher Zusammenhang sollte zwischen Kau-salketten und unserer moralischen Erfahrung bestehen?) Und darauf weist Schaeffler auch ausdrücklich hin: Hier geht es um wesentlich mehr als um das Spezialproblem des Abschlusses der Physik durch einen »metaphysischen« letzten Baustein. Es geht, metaphysisch ge-sprochen, um das Problem der Einheit der Welt, deren Bereiche mit ihren Eigengesetzlichkeiten nur als Erscheinungsgestalten der »Ge-setzgebung des Einheitsgrundes« angesehen werden sollen.

Wenn das stimmt, ist jedoch die Frage, ob man diese viel weitergehende Aufgabenstellung den Gottesbeweisen auflasten sollte. Schaefflers Kritik ist nämlich, dass kosmologische Argumente die von ihm mit der Einheit der Welt angezielte Aufgabenstellung nicht lösen können. Aber müssen sie das überhaupt? Muss man von einem Gottesbeweis die Lösung eines anderen, metaphysischen Grundproblems fordern? Dieser Punkt wird unten, bei der »dritten Intention« wieder aufgegriffen.

Der Nachweis, dass die transzentalphilosophische *Relecture* erfolgreicher ist, setzt daran an, dass mit einem Gottesbeweis wie dem kosmologischen viel weitergehende theologische Intentionen verbunden werden, als vom Argument her eigentlich nötig wäre. Schaeffler nennt drei Intentionen: Erstens soll ein intellektueller Zugang zu Gott geschaffen werden, damit der religiöse Akt nicht der Irrationalität preisgegeben wird; zweitens soll auch für Menschen ohne religiöse Erfahrung die Möglichkeit des Sprechens über Gott bereitgestellt werden; und drittens soll das Gottesverhältnis auf das ganze Leben und nicht nur auf Teilebereiche bezogen werden. Auf diese drei Intentionen, die den kosmologischen Beweis für den religiösen Menschen interessant machen sollen, wird im Folgenden näher einzugehen sein.

Die erste Intention – ein Zugang des Intellekts zur Welt religiöser Erfahrung, um diese als rational auszuweisen – kann ich grundsätzlich unterschreiben, möchte aber hinzufügen, dass es in der Religionsphilosophie noch eine Reihe von respektablen Versuchen gibt, die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen nicht via der Existenz Gottes zu zeigen. Dieses Ziel wäre also in begrenztem Umfang auch anders zu erreichen, und Gottesbeweise sind nur ein Mittel unter anderen. Außerdem ist nicht klar, dass die Gottesbeweise dafür hinreichen, denn es könnte ja auch sein, dass sie die Existenz eines Wesens aufweisen, das mit gewissen Überzeugungen, die in den Religionen vertreten werden, gerade nicht kompatibel ist. Gottesbeweise könnten so eine reinigende

Funktion für die gläubige Selbstvergewisserung haben, weil sie bestimmte Aspekte des Gottesbildes, von archaischen Restbeständen bis zu Selbstmissverständnissen, ausschließen.

Der zweiten Intention, nämlich einen Zugang zur Gottesrede auch für Nicht-Religiöse zu schaffen, kann ich mich nur vollkommen anschließen. Ich glaube auch, dass dies die Hauptmotivation für die derzeitige Renaissance der Gottesbeweise in der weltweiten Philosophie-Szene ist.

Zur dritten Intention – Bezug des Gottesverhältnisses auf alle Lebensbereiche statt auf partikuläre. Dieser Punkt hängt mit Schaefflers Eingangsbemerkung zusammen, nach der es das Beweisziel des kosmologischen Gottesbeweises sei, dass die Welt nur als göttliche Schöpfung angemessen begriffen werden könne. Hier habe ich nach Lektüre von Schaefflers Ausführungen schon arge Bauchschmerzen, dass man einem kurzen Argument mit einem spezifischen Beweisziel, nämlich die Existenz Gottes zu beweisen, etwas auflädt, was deutlich über das hinausgeht, was das Argument tragen kann. Schöpfung bezeichnet christlich ja ein bestimmtes Verhältnis Gottes zur Welt. Dieses Verhältnis auszubuchstabieren ist bis heute, so weit ich sehe, eine immer noch offene Aufgabe für die Theologie. Man hat die kausalen Konzeptionen vielleicht etwas vorschnell, nämlich ohne geeignete Nachfolger zu haben, verabschiedet. Die Rede von einem »Grund der Wirklichkeit«, die man in der Theologie heute stattdessen meist findet, ist notorisch unklar. Wenn man nun vom kosmologischen Gottesbeweis verlangt, nicht nur die Aufforderung zum Lesen im Buche der Welt zu transportieren, sondern gleich die ganze Beziehung zwischen Autor, Werk und Leser zu klären, verlangt man zu viel.

Es ist von daher auch problematisch, das »Versagen« von Gottesbeweisen im Bezug auf eine transzentalphilosophische Betrachtung festzustellen, und zwar in zwei Hinsichten: Erstens, weil man eine weit ausladende und weit ausgebauten Theorie wie die Transzentalphilosophie hier mit einem winzigen Theoriebruchstück einer scholastischen Metaphysik vergleicht. Und zweitens, weil umgekehrt der systemunabhängige Wert transzentalphilosophischer Theoriebruchstücke erst noch zu diskutieren wäre. Selbst wenn man die schlichte Setzung eines Einheitsgrundes für die dispartaten Erfahrungswirklichkeiten akzeptiert, verbürgt sie nicht viel mehr als das reine »Dass«, dass es nämlich eine Einheit z. B. zwischen religiöser Erfahrung und Naturerfahrung gibt. Worin diese besteht, wie sie im Einzel-

nen aussieht und was die vielbeschworenen Interferenzen zwischen den einzelnen Erfahrungswelten sind, darüber erfährt man kaum etwas. Das gilt in ähnlicher Weise für den Zusammenhang zwischen Mathematik und Natur. Der Kantische Erklärungsansatz, dass die Arithmetik als Wissenschaft der Zahl letztlich eine Wissenschaft der Zeit, und da diese eine Anschauungsform, die Arithmetik letztlich eine Angelegenheit der rein subjektiven Seite der Erkenntnis ist, erklärt nicht, warum sich die widerständigen Gegenstände, die uns begegnen, ausgerechnet nach diesen quantifizierbaren Gesetzen verhalten. Hier kann man den Eindruck gewinnen, es werde einfach in das Subjekt gesteckt, was in seinem Zusammenhang mit den anderen Erfahrungswelten eigentlich einer Erklärung bedürfte.

5. Resümee

Die Transzentalphilosophie ist eine historisch bedeutende philosophische Strömung, die bis heute neue Anhänger findet.¹² Insofern ist es unbedingt zu begrüßen, dass Richard Schaeffler hier eine Bresche für die Religion geschlagen hat. Religiöse Erfahrung als Erfahrungsbereich sui generis ist damit auch innerhalb eines transzentalphilosophischen Rahmens etabliert und zugleich ist die wichtigste Aprirenquelle religiöser Erfahrung, nämlich die Vergegenständlichung des Heiligen, ausgeschaltet.

Schaeffler vermag die von ihm genannten religiösen Intentionen, die mit der Beschäftigung mit dem kosmologischen Argument häufig verbunden werden, zu einem Gutteil wirklich einzulösen: Sein philosophischer Ansatz schafft einen intellektuellen Zugang zu Gott, der religiöse Erfahrung als Frucht einer rationalen Betätigung ansieht, die die

¹² Die Transzentalphilosophie steht heute vor allem im Fokus des Interesses von Philosophiehistorikern, während die Anzahl der systematisch mit dieser Methodik arbeitenden Philosophen eher überschaubar ist (vgl. in diesem Band den Beitrag von Bernd Irlenborn, Transzentalphilosophische und analytische Rede von Gott). Die Rezeption von transzentaler Methodik und transzentalphilosophischen Thesen im Rahmen der Theologie oder einer theologienahen Metaphysik ist demgegenüber weiterhin stark. Verwiesen sei für den englischen Sprachraum vor allem auf den einflussreichen Ansatz von Bernard Lonergan; für den deutschen Sprachraum auf die transzendentale Metaphysik von Rahner, Coreth, Muck und anderen, und auf die vielen Strömungen, für die transzentalphilosophische Thesen einen hohen Stellenwert haben, wie die Letztbegründungs- oder die Anerkennungsthematik.

Strukturen der religiösen Erfahrungswelt auch dem »Nichteingeweihten« nachvollziehbar macht und die den religiös erfahrenen Gott zugleich in Beziehung zur universalen Welt setzt. All dies sind Punkte, an denen ein religiöses *animal rationale* nur größtes Interesse haben kann.

Kritischer ist die Frage zu sehen, ob die transzentalphilosophische Reinterpretation der Gottesbeweise tatsächlich besser ist als die Originalargumente. Es wurde gezeigt, dass gewisse problematische Annahmen erhalten bleiben, die im originalen Kontext durch die aristotelische Physik abgedeckt waren, wie der Regressausschluss oder die Eindeutigkeitsannahme. Andere angebliche Vorteile der transzentalphilosophischen Variante stellten sich als scheinbar heraus: Die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt wird von den klassischen Argumenten genauso gut gewahrt wie seine Nähe zum Subjekt der Erfahrung. Das größte Problem aber scheint mir zu sein, dass die Umdeutung der Gottesbeweise in Programme zum Erwerb religiöser Erfahrung zwar einen Beitrag, aber kaum eine Antwort auf die fundamentaltheologische Frage »An Deus sit?« bereithält. Das Postulat eines Einheitsgrundes ist als Postulat höchstens so gut fundiert wie die Transzentalphilosophie als ganze. So ist die Reinterpretation der Gottesbeweise in einer erweiterten Transzentalphilosophie zwar ein echter Gewinn, aber kein Ersatz für die klassischen Argumente.

Bernd Irlenborn /
Christian Tapp (Hg.)

Gott und Vernunft

SCIENTIA & RELIGIO

Bernd Irlenborn
Christian Tapp (Hg.)

Gott
und
Vernunft

Neue Perspektiven zur
Transzentalphilosophie
Richard Schaefflers

VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER 

SCIENTIA & RELIGIO

Band 11

Herausgegeben von

Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Bernd Irlenborn /
Christian Tapp (Hg.)

Gott und Vernunft

Neue Perspektiven zur
Transzentalphilosophie
Richard Schaefflers

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Diese Arbeit wurde unterstützt durch Druckkostenzuschüsse der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Bank für Kirche und Caritas e.G., Paderborn.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48562-0

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Transzentalphilosophie heute	
<i>Richard Schaeffler</i> Religionsphilosophie und Philosophische Theologie von transzendentalem Ansatz	26
<i>Bernd Irlenborn</i> Transzentalphilosophische und analytische Rede von Gott	36
2. Gottesrede in der gegenwärtigen Transzentalphilosophie	
<i>Richard Schaeffler</i> »Freiheit, die frei macht« – Zur Weiterentwicklung eines transzendentalen Gottesbegriffs	68
<i>Rainer Hohmann</i> Transzendentales Denken Gottes als Erstphilosophie oder als dialogische Erfahrungstheorie?	94
<i>Kai G. Sander</i> Ist der transzentalphilosophisch verstandene Gott ein selbstgemachter Gott? Fundamentaltheologische Anmerkungen zur transzentalphilosophischen Gottesrede bei Richard Schaeffler	119

3. Schaefflers neue Deutung der Gottesbeweise	
<i>Christian Tapp</i>	
Zu Richard Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise	134
<i>Bernd Irlenborn</i>	
Transzendentale Hermeneutik der Gottesbeweise	156
4. Schaefflers Konzept der religiösen Erfahrung	
<i>Andreas Hansberger</i>	
Religiöse Erfahrung in analytischer und transzental- philosophischer Sicht	176
<i>Christian Weidemann</i>	
Logischer Egoismus oder unvertretbare Individualität? Richard Schaeffler über religiöse Erfahrung	194
5. Religiöse Pluralität in Schaefflers Philosophie	
<i>Bernhard Nitsche</i>	
Religiöse Pluralität und Wahrheit im transzentalen Denken Richard Schaefflers	224
<i>Andreas Koritensky</i>	
Pluralität und Perspektive. Richard Schaefflers Deutung der religiösen Vielfalt	240
6. Schaefflers Bestimmung von Glaube und Vernunft aus konfessioneller Sichtweise	
<i>Johannes Zachhuber</i>	
Richard Schaefflers Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Ein Interpretationsversuch aus protestantischer Perspektive	256
<i>Burkhard Neumann</i>	
Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Richard Schaeffler. Beobachtungen und Anmerkungen aus katholischer Sicht	271

7. Zur Theorie des Gebets als Sprachhandlung	
<i>Thomas Deutsch</i>	
Perspektiven des Dialogs. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gebetslehre Richard Schaefflers	284
<i>Stefan Walser</i>	
Der doxologische Aspekt der Gebetslehre Richard Schaefflers . .	301
Literatur	321
Autoren	335
Personenregister	337