

Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie: Swinburne, Mackie, Wittgenstein

Von Friedo RICKEN SJ (München)

Die Forderung, daß Religion sich vor der Vernunft müsse rechtfertigen können, wird nicht nur seit den Vorsokratikern von der sich als Aufklärung verstehenden Philosophie erhoben; sie ergibt sich ebenso aus dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Mit dem zehnten Buch von Platons „Nomoi“ und dem Buch Lambda der „Metaphysik“ beginnt die Auffassung sich durchzusetzen, die Hauptlast dieser Aufgabe hätten die kosmologischen Gottesbeweise zu tragen; sie seien das Fundament der Vernünftigkeit des Glaubens. „Quo non habito“, schreibt Thomas von Aquin in der „Summa contra gentiles“ von den Gottesbeweisen (I 9), „omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur“. Es scheint, der christliche Glaube binde sein Schicksal an das der griechischen Metaphysik. Der entscheidende Beitrag der Philosophie zur Theologie, so wird das Verhältnis dieser beiden Disziplinen gesehen, sind die Gottesbeweise.

Im folgenden geht es mir darum, das Verhältnis von drei Begriffen zu klären: religiöser Glaube, Theologie, Gottesbeweise. Dazu diskutiere ich drei Autoren, die in einem weiten Sinn der analytischen Philosophie zuzurechnen sind. Richard Swinburne verteidigt den Theismus der drei abrahamitischen Religionen mit den Mitteln der Wissenschaftstheorie, John Leslie Mackie bezieht als Antwort auf Swinburne eine erklärte atheistische Position und Ludwig Wittgenstein plädiert für einen religiösen Glauben ohne Beweise. Ich beginne mit vier Themen, wie Thomas von Aquin das Verhältnis von Glaube, Theologie und Gottesbeweisen sieht. Sie sollen die Lehre der Tradition in Erinnerung rufen, die Fragestellung klären und Vergleichsmaßstäbe und erste Unterscheidungen an die Hand geben.

I.

These 1: Die Notwendigkeit der Gottesbeweise ergibt sich für Thomas daraus, daß er den Wissenschaftsbegriff der „Zweiten Analytiken“ für die Theologie übernimmt. Diese wissenschaftstheoretische Konzeption ist jedoch nicht konsistent.

Thomas handelt über die Gottesbeweise im Zusammenhang der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei. Er braucht die *quinque viae*, um die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu sichern. Dabei setzt er den Wissenschaftsbegriff der „Zweiten Analytiken“ des Aristoteles voraus. Danach ist Wissenschaft ein

von in sich einsichtigen, unbeweisbaren Prämissen ausgehendes deduktives System von Aussagen. Wie jede Wissenschaft kann die Theologie ihre Prinzipien nicht beweisen, sondern sie kann nur ausgehend von ihren Prinzipien, den Glaubensartikeln, argumentieren (S. th. I q. 1 a. 8 c). Den erkenntnistheoretischen Einwand, im Unterschied etwa zu den Prinzipien der Arithmetik oder Geometrie seien die Glaubensartikel nicht in sich einsichtig, kann Thomas nur theologisch beantworten: Sie seien für Gott einsichtig, und die Theologie glaube sie, weil sie von Gott geoffenbart seien (S. th. I q. 1 a. 2 c).

Nach den „Zweiten Analytiken“ muß jede Wissenschaft außer den in sich einsichtigen Prinzipien zwei weitere Voraussetzungen machen, die sie nicht beweisen kann. Sie muß erstens die Bedeutung der Wörter kennen, mit denen sie arbeitet, und sie muß zweitens die Existenz der Gegenstände annehmen, von denen sie handelt.¹ Die zweite dieser Voraussetzungen will Thomas durch die fünf Wege sichern. Diese Gottesbeweise sind kein wissenschaftlicher Beweis im Sinne der „Zweiten Analytiken“, denn ein solcher würde, wie Thomas hervorhebt, eine Kenntnis des Wesens Gottes voraussetzen;² terminus medius der fünf Wege ist aber lediglich eine Nominaldefinition des Wortes ‚Gott‘ (S. th. I q. 2 a. 2 a d 2). Die Gottesbeweise zeigen nicht, *warum* Gott existiert, sondern nur, *daß* er existiert (S. th. I q. 2 a. 2 c).³

Betrachten wir diese Ausführungen auf dem Hintergrund der „Zweiten Analytiken“, so wird ein Bruch in ihnen deutlich. Die Gottesbeweise sollen die Existenz des Gegenstands der Theologie sichern, indem sie von einer philosophischen Nominaldefinition des Wortes ‚Gott‘ ausgehen und zeigen, daß das Definiens existiert. Aber von dieser Nominaldefinition führt kein Weg der (philosophischen) Erkenntnis zu den Aussagen der Theologie, da diese auf den geoffenbarten Glaubensartikeln beruhen. Man könnte behaupten, dieser Dualismus sei dadurch überwunden, daß die Kennzeichnungen ‚die erste Ursache‘ und ‚der Gott der Offenbarung‘ denselben Referenten haben. Das ist richtig, aber es löst das Problem deshalb nicht, weil das bereits eine theologische Aussage ist.

These 2: Die Theologie muß sich für den Aufweis ihrer Rationalität mit einem schwachen Begründungsbegriff begnügen.

In S. c. g. I 3 zitiert Thomas einen der methodologischen Grundsätze der „Nikomachischen Ethik“: „disciplinati [...] hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit“.⁴ Der Modus des Aufweises sei nicht bei jeder Wahrheit derselbe, und Thomas unterscheidet bei dem, was wir über Gott bekennen, zwei solcher Modi.⁵ Ich nenne sie den starken und den

¹ Anal. post. A 10, 76 a 31–36.

² S. th. I q. 1 a. 7 vd. qd. non 1; S. th. I q. 2 a. 2 vd. qd. non 2; S. c. g. I 12; vgl. Anal. post. A 3, 72 b 18–25; A 4, 73 a 34 f.; B 3, 90 b 24 f.

³ Vgl. Anal. post. A 13, 78 a 23.

⁴ Ethic. Nic. I 1, 1094 b 23–25.

⁵ S. c. G. I 3: „Quia vero non omnis manifestandae veritatis modus est idem [...]: necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam demonstrandam. Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus.“

schwachen Begründungsbegriff. Den starken Begründungsbegriff finden wir in den fünf Wegen. Es handelt sich um deduktive Beweise, in denen aus der Existenz der Welt auf Gott als deren notwendige Bedingung geschlossen wird.⁶ Was hier interessiert, ist der schwache Begründungsbegriff, mit dem die Theologie sich begnügen muß. Ich stelle aus Thomas einige Kennzeichen zusammen. Die Wahrheiten des Glaubens dürfen den Wahrheiten der natürlichen Vernunft nicht widersprechen (S. c. g. I 7). Die Einwände, die von Nichtgläubigen gegen die Glaubensartikel vorgebracht werden, müssen sich lösen lassen (S. th. I q. 1 a. 8 c). Es lassen sich Wahrscheinlichkeitsgründe sammeln, die aber nicht ausreichen, die Glaubenswahrheiten zu beweisen oder in sich einsichtig zu machen (S. c. g. I 8). Thomas kennt einen instrumentalen Gebrauch der Philosophie innerhalb der Theologie (S. th. I q. 1 a. 5 ad 2). Die Philosophie als der Theologie untergeordnete Disziplin kann die Glaubensaussagen entfalten und in eine Beziehung zueinander bringen. Sie kann sie durch Analogien verdeutlichen. Bis zu einem gewissen Maß lassen Glaubenswahrheiten sich in einer philosophischen Sprache, z. B. der der Ontologie, rekonstruieren. Aber eine solche Rekonstruktion bleibt immer nur eine Annäherung an das die Vernunft übersteigende Geheimnis.

Bei dem, was Thomas zur Rationalität der Theologie sagt, ist zu unterscheiden zwischen theologischen Aussagen über den Wissenschaftscharakter der Theologie und im eigentlichen Sinn epistemologischen Aussagen. So beruft Thomas sich z. B. auf die Unterscheidung der „Zweiten Analytiken“ zwischen dem, was bekannter für uns, und dem, was an sich bekannter ist, um den geringen Gewißheitsgrad theologischer Aussagen zu erklären.⁷ Aber das ist trotz der erkenntnistheoretischen Terminologie eine theologische Aussage. Als Antwort auf die Frage nach der Rationalität der Theologie bleiben nur der schwache Begründungsbegriff und der Begriff der Offenbarung, bei dem wir wiederum zwischen dem theologischen und dem erkenntnistheoretischen Begriff unterscheiden müssen. Erkenntnistheoretisch betrachtet ist die Berufung auf die Offenbarung ein Autoritätsargument, und Autoritätsargumente sind nach Thomas die schwächste Art von Argumenten (S. th. I q. 1 a. 8 ad 2).

These 3: Die Gottesbeweise erreichen nach Thomas das religiöse Phänomen nicht.

Das wird deutlich, wenn wir den Gottesbegriff der fünf Wege dem Gottesbegriff gegenüberstellen, von dem die „Summa theologiae“ ausgeht. Durch die Gottesbeweise erkennen wir nur Gottes Beziehung zu den Geschöpfen (S. th. I q. 12 a. 12 c). Der erste Artikel der „Summa theologiae“ begründet die Notwendigkeit der Theologie damit, daß der Mensch auf Gott als auf ein Ziel ausgerichtet sei, das die Fassungskraft der Vernunft übersteige. Thomas zitiert als Beleg die Stelle Jes. 64, 3, mit der Paulus am Anfang des ersten Korintherbriefs den In-

⁶ Vgl. die Definitionen von E. Morscher in: F. Ricken (Hg.) *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie* (Stuttgart 1991) 77–81, und die Einleitung des Herausgebers ebd. 11 f.

⁷ S. th. I q. 1 a. 5 ad 1; Aristoteles, *Anal. post.* A 2, 71 b 33–72 a 5; vgl. *Met.* a 1, 993 b 11.

halt seiner Verkündigung zusammenfaßt: „Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.“⁸ In dem Artikel über den ontologischen Gottesbeweis fragt Thomas, ob jeder Mensch eine natürliche Gotteserkenntnis habe. Wir haben von Natur, so die Antwort, eine konfuse Gotteserkenntnis, und zwar ist sie uns durch die allgemeine, inhaltlich nicht bestimmte Vorstellung der Glückseligkeit gegeben; „homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem“.⁹ Beide Stellen ordnen den Gottesbegriff einem praktischen Kontext zu. Die anfanghafte, konfuse Gotteserkenntnis ist nicht in den intellektuellen Vollzügen des Menschen, sondern in seinem Streben impliziert. Thomas wendet sich gegen ein rationalistisches Gottesverständnis. Wir wissen, so lautet seine Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises, von Gott nicht, was er ist (S. th. I q. 2 a. 1 c), und in S. c. g. I 5 heißt es: „Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est“. Von Gott als dem Ziel seines Lebens kann der Mensch nur durch die Offenbarung Kenntniss erhalten.¹⁰

These 4: Die natürliche Gotteserkenntnis ist nach Thomas zu unsicher, als daß der Mensch auf ihr sein Leben aufbauen könnte.

Ist die Einsicht in die Gültigkeit der Gottesbeweise nach Thomas notwendige Bedingung für die Gewißheit des Glaubens? Ist die Gewißheit des Glaubens so stark wie die Überzeugungskraft der Gottesbeweise? Diese Frage wird von Thomas sowohl am Beginn der „Pars prima“ als auch im Traktat „De fide“ eindeutig verneint. Die natürliche Gotteserkenntnis ist zu unsicher, als daß der Mensch auf ihr sein Leben aufbauen könnte. Auch das, was der Mensch grundsätzlich durch seine Vernunft von Gott erkennen kann, muß geoffenbart und im Glauben angenommen werden. Thomas geht davon aus, daß die Frage nach der Existenz Gottes unter den Philosophen immer kontrovers und die menschliche Vernunft hier immer dem Irrtum ausgeliefert sein wird.¹¹

Der gelebte und das Leben tragende Glauben kann sich also nicht auf deduktive Gründe stützen; er kann vielmehr auch was die Existenz Gottes angeht nur im Sinn des schwachen Begründungsbegriffs rational sein. Die Gründe, die für den Glauben angeführt werden, so schreibt Thomas im Traktat „De fide“ (S. th. II 2 q. 2 a. 10 ad 2), seien keine Beweise, sondern sie hätten lediglich die Aufgabe, Hindernisse des Glaubens zu beseitigen, indem sie zeigten, daß der Glaube nichts Unmögliches zum Inhalt habe. Aber sind diese schwachen Gründe ausreichend, um die Glaubensgewißheit zu rechtfertigen? Worauf beruht nach Thomas die Gewißheit des Glaubens?

Thomas betont den Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem Glücks-

⁸ S. th. I q. 1 a. 1 c; vgl. 1 Kor. 2, 9.

⁹ S. th. I q. 2 a. 1 ad 1; vgl. S. c. g. I 11.

¹⁰ S. th. I q. 1 a. 1 c; S. c. g. I 5.

¹¹ S. th. I q. 1 a. 1 c; S. th. II 2 q. 2 a. 4 c; S. c. g. I 4.

streben des Menschen. Eigentlicher Gegenstand des Glaubens sei das, wodurch der Mensch glücklich werde.¹² Er sieht, unter Berufung auf Hebr. 11, 6, alle Glaubensartikel in den beiden Glaubenswahrheiten von der Existenz und der Vorsehung Gottes impliziert. In Gottes Sein und seinen Eigenschaften bestehe das Glück (*beatitudo*) des Menschen, und durch die Vorsehung werde er zum Glück geführt (S. th. II 2 q. 1 a. 7 c). Der Mensch findet, so kann man interpretieren, in der Offenbarung die Entfaltung und Bestimmung der in seinem natürlichen Glücksstreben implizierten konfusen Gottesvorstellung.

Thomas unterscheidet zwischen einer äußeren und einer inneren Ursache der Glaubenszustimmung. Beispiele für die äußere Ursache sind Wunder oder die Überzeugungskraft der Menschen, die die Glaubensbotschaft verkünden. Entscheidend ist hier die These des Thomas, die äußere Ursache sei für die Glaubenszustimmung nicht hinreichend. Es bedürfe deshalb einer inneren Ursache, des inneren Instinkts oder der Gnade, durch die Gott zur Zustimmung bewege.¹³ Hier zieht Thomas der Rationalität des Glaubens eine deutliche Grenze.

II.

Richard Swinburnes Religionsphilosophie ist der Versuch, mit Hilfe eines wissenschaftstheoretischen Instrumentariums die Vernünftigkeit eines orthodoxen christlichen Glaubens zu zeigen. Er fragt zunächst, was die Aussage ‚Gott existiert‘ bedeutet und ob sie in sich kohärent sei. Seine These ist, die Inkohärenz der Aussage könne nicht bewiesen werden.¹⁴ Aufgrund verschiedener induktiver Argumente, die sich gegenseitig stützen sollen, kommt er in einem zweiten Schritt zu dem Ergebnis, es sei insgesamt wahrscheinlicher, daß es einen Gott gibt als daß es ihn nicht gibt.¹⁵ Schließlich versucht er, mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsargumenten die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens zu zeigen.¹⁶ Ich beginne mit Swinburnes drittem Schritt und frage, welche Aufgabe den Gottesbeweisen in der Glaubensbegründung zukommt.

Unter einer Religion versteht Swinburne ein System, das Heil (*salvation*) anbietet. Notwendige Bedingungen dafür sind: Die Religion muß ein tiefes Verständnis des Wesens der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt bieten; sie muß den Menschen zu einem Leben führen, das in höchstem Maß lebenswert ist; sie muß ihm die Vergebung Gottes für seine moralische Schuld vermitteln; sie muß die Fortsetzung und Vertiefung eines erfüllten diesseitigen Lebens in einem glücklichen Leben nach dem Tod gewährleisten (FR, 128). Das zuletzt ge-

¹² S. th. II 2 q. 2 a 5 c: „Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur.“ Vgl. S. th. II 2 q. 4 a. 3 c: „actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem.“

¹³ S. th. II 2 q. 6 a. 1 c; S. th. II 2 q. 2 a. 9 ad 3.

¹⁴ *The Coherence of Theism* (Oxford 1977) (im folgenden: CTh).

¹⁵ *The Existence of God* (Oxford 1979) (im folgenden: EG).

¹⁶ *Faith and Reason* (Oxford 1981) (im folgenden: FR).

nannte, jenseitige Element des Heils, so behauptet Swinburne mit Berufung auf Thomas' Lehre von der *beatitudo*, sei das wichtigste und schließe alle anderen ein (FR, 136).

Eine Religion bestehe aus einem Weg und einem Glaubensbekenntnis. Unter einem „Weg“ versteht Swinburne „einen Lebensstil, eine Sammlung von Handlungstypen“. Die für den christlichen Weg charakteristischen Gebote und Verbote fänden sich in der Bergpredigt und den Paulusbriefen (FR, 125). Das Glaubensbekenntnis habe die Aufgabe, es wahrscheinlich zu machen, daß der Weg tatsächlich zu dem verheißenen Ziel führt (FR, 143). Das Schema, nach dem Swinburne den religiösen Glauben deutet und das seinem Rationalitätsbegriff zugrunde liegt, ist also das von Mittel und Zweck. Ein Mensch folgt dem von einer Religion vorgeschriebenen Weg, um die von der Religion verheißenen Ziele zu erlangen (FR, 160). Dieses Verhalten ist aber nur dann vernünftig, wenn eine Wahrscheinlichkeit besteht, daß dieser Weg tatsächlich zu dem gewünschten Ziel führt. Swinburne unterscheidet zwischen dem religiösen Glauben (*faith*) und dem allgemeinen epistemischen Begriff des Glaubens (*belief*). Ein *belief* ist die mentale Einstellung einer Person zu einer Proposition, aus der sich logisch notwendige Folgerungen ergeben für die Art und Weise, wie diese Person ihre Ziele verwirklicht. Die Proposition, auf die sich ein *belief* bezieht, hat also eine Mittel-Zweck-Relation zum Inhalt. Wenn ich glaube, daß es wahrscheinlicher ist, daß die linke und nicht die rechte Straße nach London führt und es mein einziges Ziel ist, nach London zu kommen, dann wähle ich notwendigerweise die linke und nicht die rechte Straße (FR, 26 f.). Ein religiöser Glaube ist vernünftig, wenn der in ihm enthaltene *belief* vernünftig ist. Wir müssen daher nach den Rationalitätskriterien für einen *belief* fragen.

Ein Glaube (*belief*) ist vernünftig, wenn der, der ihn hat, aus epistemischen Gründen berechtigt ist, ihn zu haben. Dabei werden die epistemischen Gründe externen, pragmatischen Gründen entgegengestellt, z. B.: Ich hänge einer Auffassung, für die es keinerlei Begründung gibt, nur deshalb an, weil sie mir Seelenruhe schenkt. Ein Glaube kann falsch und dennoch vernünftig sein. So war es z. B. zu bestimmten Zeiten der Wissenschaftsgeschichte vernünftig, ein geozentrisches Weltbild anzunehmen. Es gibt verschiedene Arten der epistemischen Rechtfertigung, und Swinburne unterscheidet entsprechend fünf Arten von Rationalität, die ein Glaube haben kann.

Rationalität₁ fordert lediglich eine interne Kohärenz. Ein Glaube ist rational₁, wenn die Person an ihn dieselben epistemischen Maßstäbe legt, wie an alle ihre anderen Überzeugungen. Swinburne unterscheidet zwischen Basisüberzeugungen und induktiven Standards, d. h. Maßstäben, die wir anlegen, um aus den Basisüberzeugungen induktive Schlüsse zu ziehen. Dieser schwache Rationalitätsbegriff fordert also lediglich, daß nicht mit zweierlei Maß gemessen wird. Er sagt nichts aus über die Richtigkeit der epistemischen Maßstäbe, die eine Person verwendet. Genau diese Forderung wird in Rationalität₂ erhoben. Der Grad der Überzeugung, mit dem eine Person ihre Basispropositionen hält, muß gerechtfertigt sein, und ihre induktiven Standards müssen objektiv richtig sein. Der neue Gesichtspunkt, der bei Rationalität₃ hinzukommt, ist, ob die Untersuchung, die

der Zustimmung vorangeht und auf der sie beruht, adäquat ist. Diese Adäquatheit ist eine Funktion verschiedener Größen. Davon sei hier nur eine genannt: die Bedeutung, die ich der Sache beimesse, um die es geht. Wenn ich z. B. sicher bin, daß von der Richtigkeit meiner Annahme das Leben eines Menschen abhängt, so führt nur eine Untersuchung, die nach meinem eigenen Urteil mit der größtmöglichen Sorgfalt angestellt wurde, zu einem Glauben, der rational₃ ist. Es kann aber sein, daß ich eine Nachforschung für adäquat halte, ohne daß sie es tatsächlich ist. Eine Glaube ist rational₄, wenn die Sorgfalt, die ich im einzelnen Fall anwende, meinen eigenen Adäquatheitsmaßstäben entspricht. Hier bleibt noch offen, ob das, was ich für adäquat halte, tatsächlich adäquat ist. Rationalität₅ ist gegeben, wenn die Adäquatheitskriterien, die ich anwende, objektiv richtig sind.

Für den religiösen Glauben (belief) fordert Swinburne die Rationalität₃. Nur sie, nicht aber die höheren Stufen, sei in die Hand des Menschen gegeben. Ein Glaube ist rational₃, wenn die Person, die ihn hat, annimmt, er sei rational₅ (FR, 72). Von diesem Rationalitätsbegriff ausgehend, möchte ich die elementare Frage stellen, ob es nach Swinburne vernünftig ist, einen religiösen Glauben zu haben. Ein Glaube ist rational₅, wenn er auf Nachforschungen beruht, die dem Gewicht entsprechen, das die Person, die diesen Glauben hat, der Sache, um deren Vewirklichung es geht, zumißt. Die Vernünftigkeit des Glaubens hängt also ab von der Vernünftigkeit der Annahme, dem zu realisierenden Ziel komme eine große Bedeutung zu. Der Glaube ist vernünftig, wenn die Zustimmung zu einer Mittel-Ziel-Proposition vernünftig ist, und diese ist nur vernünftig, wenn es sich um ein vernünftiges Ziel handelt. Was aber sagt Swinburne zur Vernünftigkeit der Zustimmung zu der Proposition, die das Ziel zum Inhalt hat? Der von Swinburne entwickelte Rationalitätsbegriff reicht per definitionem nicht aus, um die Vernünftigkeit der Annahme des Ziels zu beurteilen. Es ist für einen Menschen vernünftig, so argumentiert Swinburne, den Weg einer Religion zu gehen, „wenn er die Ziele erstrebt, die sie anbietet. Er wird die Ziele einer Religion nur dann anstreben, wenn er einen Grund dazu hat, und der kann nur darin bestehen, daß er diese Ziele will oder der Ansicht ist, sie seien es überaus wert, daß man sie verfolge (z. B. weil er moralisch verpflichtet ist, sie zu erstreben)“. (FR, 142) Ob man das Ziel erstrebt, hängt davon ab, ob man es will oder ob man es für wertvoll hält. Eine moralische Verpflichtung, dieses Ziel zu erstreben, kann Swinburne nicht aufzeigen (vgl. FR, 78). Die Religion, so läßt Swinburnes Position sich zusammenfassen, bietet eine Jenseitsvorstellung an. Für den, der sich für sie entscheidet, ist es vernünftig, den Weg dieser Religion zu gehen, wenn es wahrscheinlich ist, daß dieser Weg zum Ziel führt. Die Vernünftigkeit der Religion ist also lediglich eine hypothetische.

Die Schwäche dieser Position wird deutlich, wenn man sie mit Thomas, auf den Swinburne sich beruft, und Kant vergleicht. Bei beiden kommt, wie bei Swinburne, der Glückseligkeit im Jenseits eine entscheidende Funktion für die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens zu. Aber im Unterschied zu Swinburnes Externalismus hat die Glückseligkeit bei Thomas und Kant eine starke handlungstheoretische Verankerung. Sie ist, wie Kant in der Dialektik der zweiten

Kritik und Thomas am Anfang der „*Secunda secundae*“ zeigt, eine Voraussetzung, die wir notwendig machen müssen, wenn unser sittliches Handeln sinnvoll sein soll. Eine solche Notwendigkeit wird bei Swinburne nicht aufgewiesen; es bleibt vielmehr dem einzelnen überlassen, sich für das von der Religion angebotene jenseitige Heil zu entscheiden. Von hier aus legt sich eine Kritik an Swinburnes Religionsbegriff nahe. Der Begriff der Religion, so möchte ich behaupten, ist vom Begriff des Sinns und nicht von dem des Heils her zu entwickeln. Der Begriff des Sinns schließt den des Heils ein. Ohne Heil kann es keinen Sinn geben, aber die Verheißung des religiösen Glaubens darf nicht, wie Swinburne es mit seinem Bild des Weges und seinem Rationalitätsbegriff akzentuiert, allein in einem transzendenten Heil gesehen werden, das dem Handeln äußerlich bleibt wie der Zweck dem Mittel. Es geht ebenso um ein immanentes Ziel des Handelns. Der religiöse Glaube steht in der Spannung von Immanenz und Transzendenz. Er kann auf einen praktischen Transzendenzbegriff nicht verzichten. Aber er darf das menschliche Handeln nicht in der Weise entleeren und entwerten, daß er es zum bloßen Mittel einer jenseitigen Erfüllung degradiert.

Wenden wir uns nun Swinburnes Ausführungen über die Rationalität eines Glaubensbekenntnisses zu. Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit eine Person ihren religiösen Glauben für rational, halten kann? Swinburne führt seine Überlegungen am Beispiel des christlichen Glaubensbekenntnisses durch. Wie läßt sich zeigen, daß dem christlichen Glaubensbekenntnis eine größere Wahrscheinlichkeit zukommt als den mit ihm konkurrierenden Religionen? Der Prozeß umfaßt drei Schritte. Erstens einen Beweis, daß die Existenz Gottes in einem gewissen Ausmaß wahrscheinlich ist. Der Beweis braucht nicht zu zeigen, daß die Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als seine Nichtexistenz. Es genügt eine ernstzunehmende Wahrscheinlichkeit, daß Gott existiert. Denn mit dieser Wahrscheinlichkeit ist die Chance gegeben, daß ich durch den Weg einer theistischen Religion das Heil erlange, und die Bedeutung des Gutes, das hier auf dem Spiel steht, erfordert, daß ich einen Vergleich der theistischen Glaubensbekenntnisse anstelle, um den wahrscheinlicheren Weg herauszufinden. Der zweite Schritt soll zeigen, daß unter Voraussetzung der Existenz Gottes die Wahrheit des christlichen Credo wahrscheinlicher ist als die Wahrheit eines anderen theistischen Glaubensbekenntnisses. Der dritte Schritt besteht in dem Beweis, daß die Wahrheit des christlichen Credo als Ganzem wahrscheinlicher ist als die einer nicht-theistischen religiösen Lehre (FR, 175).

Der Vergleich der theistischen Glaubensbekenntnisse läuft für Swinburne auf die Frage hinaus, welches von ihnen die Offenbarung Gottes sei. Wenn Gott existiere, dann sei aufgrund apriorischer Gründe zu erwarten, daß er sich offenbare. Wir müssen also nach geschichtlichen Beweisgründen dafür suchen, daß die Offenbarung tatsächlich stattgefunden hat, und Swinburne nennt als solche Beweisgründe (*evidence*) den Inhalt der Botschaft und die Wunder (FR, 180 f.). Wunder sind nach Swinburne eine notwendige Bedingung für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft. Er ist hier erheblich fundamentalistischer als Thomas von Aquin. Von ihrem Inhalt her erweist die Lehre sich als Offenbarung, wenn sie tief und wahr ist. Auf den Gesichtspunkt der Tiefe geht Swinburne nicht weiter

ein. Kriterien der Wahrheit sind: erstens, daß die Lehre nichts enthalten darf, was evidentermaßen sittlich falsch ist; zweitens der vage Maßstab, der Teil der Lehre, der nachgeprüft werden kann, müsse wahr sein; drittens die Bestätigung durch die Erfahrung und Reflexion des Gläubigen (FR, 183 f.). Diese Kriterien ließen sich aber nur auf einen Teil der Botschaft anwenden. Für den Teil der Botschaft, der sich mit ihrer Hilfe nicht nachprüfen lasse, seien sie lediglich eine schwache Stütze; für seine Bestätigung seien Wunder unerlässlich.

Betrachten wir diesen Prozeß kritisch, so ist zunächst die Tatsache festzustellen, daß der erste Schritt in ihm die Gottesbeweise sind. Swinburne braucht die Gottesbeweise, um zum Vergleich der Glaubensbekenntnisse zu motivieren. Denn mit der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes sei die Chance gegeben, daß ich durch den Weg einer theistischen Religion das Heil erlange. Setzt man Swinburnes Rationalitätsbegriff voraus, so ist das konsequent gedacht. Ich möchte aber bestreiten, daß man ohne diese Voraussetzung den Gottesbeweisen eine solche grundlegende Funktion in der Erkenntnisordnung zuweisen muß. Es genügt, ein anthropologisches Sinndefizit zu erfahren oder aufzuzeigen, um vernünftigerweise motiviert zu sein, das Sinnangebot der Religionen zu prüfen.

Wenn dem Vergleich der Glaubensbekenntnisse bereits ein Gottesbeweis vorausgehen muß, so ist zu fragen, wie wir zu dem für diesen Beweis erforderlichen Gottesbegriff kommen. Diese Frage rührt an einen zentralen Punkt des Swinburneschen Ansatzes. Swinburne eröffnet seine religionsphilosophische Trilogie mit zwei Definitionen. „Unter einem Theisten verstehe ich einen Menschen, der glaubt, daß es einen Gott gibt. Unter einem ‚Gott‘ versteht er so etwas wie eine ‚Person ohne Körper (d. h. einen Geist), der ewig ist, frei, fähig alles zu tun, alles weiß, vollkommen gut ist, der der eigentliche Gegenstand der Verehrung und des Gehorsams der Menschen ist, den Schöpfer und Erhalter des Universums.“ (CTh, 1)¹⁷ Diese Definition Gottes wiederholt Swinburne am Anfang seines Buches über die Existenz Gottes. Die Proposition ‚Gott existiert‘ sei logisch äquivalent mit der Proposition „es existiert eine Person (d. h. ein Geist), die ewig ist, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut, und der Schöpfer aller Dinge“ (EG, 8).

Ein solcher Gottesbegriff, das ist mein Einwand gegen Swinburnes Vorgehen, kann nicht vorausgesetzt werden, um sich überhaupt auf die Auseinandersetzung mit einem Glaubensbekenntnis einzulassen. Wir haben nicht zunächst einen metaphysischen Gottesbegriff und dann zusätzlich ein Glaubensbekenntnis, sondern wir haben zunächst das Ganze eines Glaubensinhalts. Hier ist auf die Forderung Wittgensteins zu verweisen, die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung, d. h. in ihren ursprünglichen Lebenszusammen-

¹⁷ Vgl. CTh, 2: „This book is concerned with sentences which purport to affirm the existence of a being with one or more of the following properties: being a person without body (i. e. a spirit), present everywhere, the creator and sustainer of the universe, a free agent, able to do everything (i. e. omnipotent), knowing all things, perfectly good, a source of moral obligation, immutable, eternal, a necessary being, holy, and worthy of worship.“

hang zurückzuführen.¹⁸ Nach Charles S. Peirce ist ‚Gott‘ ein Wort der Alltagssprache. Wörter der Alltagssprache seien vage, und zwar „unveränderlich vage“, d. h. sie können nur durch ihre Vagheit ihre Funktion erfüllen. Wenn wir versuchen, präzise Äquivalente an ihre Stelle zu setzen, so berauben wir sie damit ihrer Funktion. Die genau definierten Begriffe können die Zwecke, denen die Wörter der Alltagssprache dienen, nicht erfüllen. Eine Präzisierung des Gottesbegriffs könne deshalb dazu führen, daß ein Mensch seinen Glauben an Gott für unbegründet halte.¹⁹ Erinnert sei nicht zuletzt an Thomas' Lehre, daß Gottes Wesen für uns ein Geheimnis ist.

Es soll hier in keiner Weise bestritten werden, daß es notwendig sein kann, diesen vagen und in vielfache Bezüge verflochtenen Gottesbegriff zu präzisieren. Ein Beispiel sind die Nominaldefinitionen, die Thomas aus den Beziehungen der Schöpfung zu Gott gewinnt und von denen er in den *quinque viae* ausgeht. Aber es scheint mir wichtig, dabei ein Zweifaches zu beachten. Erstens handelt es sich hier um Rekonstruktionen, die lediglich einen Aspekt herausgreifen und präzisieren. Deshalb kann ein solcher definierter Gottesbegriff niemals vorgängig zum Ganzen eines religiösen Glaubens gegeben sein; er ist als Rekonstruktion immer sekundär. Zweitens dienen diese Rekonstruktionen einem internen Gebrauch im Sinne des schwachen Thomasischen Rationalitätsbegriffs. Sie zeigen die Widerspruchsfreiheit des Glaubens, sei es in sich, sei es zu Bereichen des menschlichen Wissens.

Es ist also durchaus legitim, wenn Swinburne aus der Tradition der drei abrahamitischen Religionen einen Gottesbegriff rekonstruiert. Was ich angreife, ist die Abfolge seiner Schritte beim Aufweis der Vernünftigkeit eines theistischen Glaubensbekenntnisses. Wir können nicht in der Weise vorgehen, daß wir einen Gottesbegriff voraussetzen, die Existenz dieses Gottes beweisen und dann nach der geschichtlichen Offenbarung fragen. Der Teil ist nicht vor dem Ganzen, sondern das Ganze ist vor dem Teil. Wir haben zunächst das Ganze eines religiösen Glaubens als umfassende Sinndeutung des menschlichen Daseins. Hier sind Swinburnes Kriterien der Tiefe, der Übereinstimmung mit unseren sittlichen Intuitionen und der Deutungskraft, die sich mit zunehmender Erfahrung und Reflexion zeigt, wichtig. Nur dieses Ganze kann die Glaubenzustimmung tragen. Ein rekonstruierter Gottesbegriff und der entsprechende Gottesbeweis können nicht das Fundament sein, das alles andere trägt. Ihnen kommt nur eine interne Funktion im Sinne des schwachen Thomasischen Rationalitätsbegriffs zu.²⁰

¹⁸ Philosophische Untersuchungen, § 116.

¹⁹ *Answers to Questions Concerning My Belief in God*, in: *Collected Papers* 6.494–496.

²⁰ Vgl. P. Weingartner in Ricken (Hg.) (s. o. Anm. 6) 52: „Aber auch dieses schwächere Resultat scheint wichtig zu sein. Besonders dann, wenn man der Ansicht ist, daß es sich beim Menschen nicht nur um ein Wissen um die Existenz Gottes, sondern mindestens auch um ein Glauben an die Existenz Gottes handelt. Dann ist es nämlich außerordentlich wichtig, Gründe anzugeben, die Hindernisse an den Glauben aus dem Weg räumen. Und das wird im besonderen Maß dadurch bewerkstelligt, daß gezeigt wird, daß das zum Glauben Vorgelegte nicht widerspruchsvoll ist.“

III.

Mackie und Swinburne waren Freunde. Sie haben während vieler Jahre miteinander über die Existenz Gottes diskutiert. In seiner Erwiderung auf Mackies postum erschienenen Werk „The Miracle of Theism“²¹ entschuldigt Swinburne sich dafür, daß er dem Freund nicht das letzte Wort gelassen habe.²² Mackies Buch trägt den Untertitel „Arguments for and against the existence of God“, und es bringt eine Kritik traditioneller und moderner Argumente für den Theismus. Es versteht sich insbesondere als Antwort auf Richard Swinburnes „The Existence of God“ und auf Hans Küngs „Existiert Gott?“ Am meisten verpflichtet ist Mackie der Religionskritik von David Hume. Mackie entwickelt keine Metakritik der philosophischen Theologie in dem Sinn, daß er nachzuweisen versuchte, die theologische Sprache sei sinnlos oder der Gottesbegriff sei in sich widersprüchlich. Er will vielmehr zeigen, daß die von ihm dargestellten Argumente für die Existenz Gottes nicht schlüssig sind. Ich werde zunächst Mackies allgemeine Argumentationsstrategie skizzieren und auf Voraussetzungen seiner Religionskritik hinweisen. Dann werde ich auf seine Kritik am ontologischen Argument eingehen, weil diese für die Frage der Konsistenz des Gottesbegriffs wichtig ist.

Mackie geht aus von Swinburnes Gottesbegriff, den er auf der ersten Seite seines Buches zustimmend zitiert. In ihm sieht er die zentralen Lehren des traditionellen Theismus zusammengefaßt. Ebenso stimmt er Swinburnes Analyse der religiösen Sprache in CTh Kap. 4 bis 6, auf die hier nicht eingegangen wurde, zu (WTh, 12). Wie Swinburne hält er induktive Argumente für die Existenz Gottes grundsätzlich für möglich (WTh, 14 f.); die Kontroverse geht darum, ob solche Argumente tatsächlich eine Wahrscheinlichkeit für die Existenz Gottes zeigen können. Mackie gebraucht Swinburnes Gottesbegriff als starren Maßstab, den er an religionsphilosophische und theologische Versuche anlegt. Was diesem Maßstab nicht entspricht, ist für ihn ein Rückzug des traditionellen Theismus vor philosophischen und naturwissenschaftlichen Einwänden. Ausdrücklich fallen unter dieses Verdikt William James und Paul Tillich (WTh, 364), und wir dürfen annehmen, daß es Karl Rahner oder Wolfhart Pannenberg nicht besser ergehen würde. Wie eng dieser Maßstab ist, wird deutlich an Mackies Diskussion von John Leslies „extremen Axiarchismus“, einer Theorie, die an Platons Lehre von der Idee des Guten anknüpft. Hier werden Ansätze, welche die Tradition immer als einander ergänzend betrachtet hat, voneinander getrennt. Wenn man das Prinzip des schöpferischen Wertes als Gott bezeichne, so habe man den Inhalt des theistischen Glaubens geändert. Der extreme Axiarchismus sei „eine grundverschiedene Alternative und [...] ein Konkurrent zum Theismus, mit einer erlesenen Ahnenreihe, die [...] bis auf Platons Vision der Idee des Guten zurückreicht“ (WTh, 372).

²¹ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God* (Oxford 1982) (im folgenden: MTh); dt.: John Leslie Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Aus dem Englischen übers. von Rudolf Ginters (Stuttgart 1985) (im folgenden: WTh).

²² R. Swinburne, Mackie, *Induction and God*, in: *Religious Studies* 19 (1983) 385–391, 385.

Mackie wählt für die Widerlegung des Theismus einen direkten und einen indirekten Weg. Der direkte Weg ist die Kritik der Argumente für die Existenz Gottes. Wie Swinburne wägt er am Ende seines Buches die Wahrscheinlichkeiten für und gegen den Theismus ab. Entscheidend in dieser Abwägung ist seine Auffassung, daß der Theismus nichts erkläre, weil, wie die Kritik am ontologischen Argument zeige, die Existenz Gottes eine „nackte, unerklärte Tatsache“ (WTh, 400) sei, die wiederum einer Erklärung bedürfe. Diese direkte Widerlegung wird ergänzt durch eine reduktionistische Erklärung der Tatsache des religiösen Glaubens. Mackie ist sich bewußt, daß die Genese einer Überzeugung nicht die Frage beantwortet, ob die Überzeugung selbst wahr oder falsch ist. Durch ein zwingendes Argument für die Existenz Gottes könne die naturalistische Erklärung der Genese des religiösen Glaubens sogleich beiseite gefegt werden. Da es aber kein solches Argument gebe, helfe sie, die atheistische Position zu stärken (WTh, 401).

Mit Hume ist Mackie sich „des Beharrungsvermögens der Religion gegenüber der rationalen Kritik [...] bewußt“ (WTh, 21). Ein Anhänger einer nichtreduktionistischen Position könnte behaupten, Mackie sehe, daß die Religion ein lebensweltliches Phänomen ist. Mackie spricht von dem „hartnäckige[n] Gefühl, es müsse doch etwas daran sein, daß so viele Menschen so fest – und manchmal so inbrünstig – geglaubt haben und daß religiöses Denken und religiöse Organisation sich als so zählebig und unausrottbar erwiesen haben“ (WTh, 401). Das genetische Argument soll dieses „hartnäckige Gefühl“ zerstören. „Religion“, so lautet die reduktionistische Erklärung, „wird es wahrscheinlich so lange geben, wie es die sie stützenden psychologischen und soziologischen Kräfte gibt“. (WTh, 21) Diese indirekte Widerlegung ist, wie Swinburnes Argument für den Theismus, ein Konvergenzargument. Mackie kritisiert die reduktionistischen Theorien von Hume, Feuerbach, Marx und Freud. Dennoch weise jede von ihnen auf Faktoren hin, welche zusammengenommen die Entstehung der Religion erklären (WTh, 20, 314). Mackie glaubt, das traditionelle Argument aus dem *desiderium naturale* spreche eher gegen als für die Wahrheit des Theismus. Das natürliche Bedürfnis nach einem religiösen Glauben erkläre nämlich, „weshalb religiöse Überzeugungen entstehen und bestehen bleiben, weshalb sie auch dann noch so hartnäckig verbreitet, eingeschärft und verteidigt werden, [...] wenn es keinen guten Grund mehr für die Annahme gibt, daß sie auch wahr sind“ (MTh, 314).

Ob eine reduktionistische Erklärung des religiösen Glaubens möglich ist und ob etwa Platon, Peirce und James oder Marx und Freud das Phänomen besser gesehen haben, kann hier nicht entschieden werden. Hinweisen möchte ich aber auf das erkenntnistheoretische Problem, das sich in Mackies indirektem Argument zeigt. Es geht um den Stellenwert natürlicher Gewißheiten und den Skeptizismus. Mackie spricht Anselms Verfahren der *fides quaerens intellectum* seine Anerkennung aus. William James habe gezeigt, daß wir auf verschiedensten Wissensgebieten in dieser Weise vorgehen müssen. Wir gehen aus von natürlichen und überkommenen Überzeugungen, z. B. der Existenz einer materiellen Welt oder anderer Personen. Wir dürfen es aber nach Mackie nicht bei diesen natürli-

chen Überzeugungen belassen, denn diese seien zahlreichen skeptischen Einwänden ausgesetzt. „To rebut scepticism, faith or natural belief must seek understanding, reasoned support.“ (MTh, 6 = WTh, 17; vgl. WTh, 339–341) Gerade die beiden von Mackie angeführten Beispiele lassen fragen, in welchem Ausmaß natürliche Überzeugungen sich begründen lassen. Welcher Art sind die Gründe, die wir für sie anführen können? Wo stößt der Spaten auf Urgestein, an dem er sich umbiegt? Lassen natürliche Überzeugungen sich anders als wiederum durch natürliche Überzeugungen begründen? Mit welchen Begriffen von ‚Begründung‘ und ‚Vernunft‘ können wir hier arbeiten? Mackies Skeptizismus gegenüber natürlichen Überzeugungen wird nicht zuletzt aus seiner Ethik deutlich, wo er zugibt, das natürliche Denken und die natürliche Sprache enthielten einen ethischen Kognitivismus, aber zugleich behauptet, diese eingewurzelte natürliche Überzeugung sei falsch.²³

Kehren wir jetzt zu Mackies Abwägung der Wahrscheinlichkeiten für den Theismus und den Atheismus am Ende seines Buches zurück. „Wie groß die Ausgangsunwahrscheinlichkeit der nackten, unerklärten Tatsache, daß es eine Welt gibt, auch sein mag, weitaus unwahrscheinlicher ist immer noch die theistische Behauptung, es gebe als nackte, unerklärte Tatsache einen Gott, der die Macht habe, eine Welt zu erschaffen.“ (WTh, 400) Weshalb ist für Mackie die Existenz Gottes eine „nackte, unerklärte Tatsache“? Er verweist dafür auf seine Kritik am ontologischen Argument. Will er damit sagen, der Begriff eines notwendig existierenden Wesens, der dem ontologischen Argument und dem Kontingenzbeweis zugrunde liegt, sei inkonsistent? Mackies entscheidende Überlegungen finden sich in seiner Auseinandersetzung mit Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis (WTh, 69–81) und mit Leibniz' Fassung des Kontingenzbeweises (WTh, 130–139).

„Sein“, so lautet Kants bekannte Kritik, „ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen, an sich selbst“. (KrV, A 598) Was Kant hier meine, habe Frege in die seither weithin akzeptierte klare Antwort gefaßt, ‚existieren‘ sei durch einen Quantor wiederzugeben. Mackie weist jedoch mit Recht darauf hin, daß Quantoren-Analyse heute umstritten ist, und er läßt die Möglichkeit offen, daß ‚existieren‘ *auch* als Prädikatsausdruck gebraucht werden könne. Wenn Existenz aber Prädikat sein könne, dann sei ein Seiendes denkbar, dessen Wesensbegriff seine Existenz enthält, d. h. der Begriff eines notwendig existierenden Wesens könne widerspruchsfrei gedacht werden. Damit ist aber nach Mackie noch nicht die Frage beantwortet, ob es ein solches notwendig existierendes Wesen (Existenz als Prädikat) tatsächlich gibt (Existenz als Quantor). Mackies Kritik am ontologischen Argument beruht also auf der Unterscheidung zwischen Existenz als Prädikat und Existenz als Quantor. Es sei kein Widerspruch, einem im Sinne des Prädikats notwendig existierenden Wesen die Existenz im Sinne des Quantors zu bestreiten. Selbst wenn der Begriff eines Gegenstandes dessen Existenz einschlosse,

²³ J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth 1977) 48 f.

so bliebe dennoch die Frage offen, ob es einen solchen Gegenstand tatsächlich gebe; denn das Urteil, es gebe ihn nicht, würde selbst unter dieser Voraussetzung keinen Widerspruch enthalten.

Wie sind diese beiden Existenzbegriffe genauer voneinander zu unterscheiden? Nur wenn eine Unterscheidungsrücksicht genannt werden kann, ist die Widerspruchsfreiheit gesichert. Mackie nennt ein formales, syntaktisches Kriterium. Gibt es darüber hinaus ein materiales Unterscheidungskriterium? Ein Widerspruch läßt sich nur vermeiden, wenn wir den Existenzquantor als epistemischen Begriff verstehen. ‚Es gibt kein F‘ bedeutet: ‚das Prädikat F ist nicht instantiiert‘, d. h. wir kennen keinen Gegenstand, der das Prädikat F instantiiert. Diese Aussage ist von der weitergehenden Aussage zu unterscheiden: ‚Das Prädikat F kann nicht instantiiert werden.‘ Wird das zugestanden, so sind Mackies Aussagen jedoch zu modifizieren. Man kann Mackie darin zustimmen, daß selbst, wenn der Begriff eines Gegenstandes dessen Existenz einschließt, dennoch die Frage offenbleibt, ob es einen solchen Gegenstand tatsächlich gibt. Dagegen kann man nicht behaupten, das Urteil, es gebe ihn nicht, würde keinen Widerspruch enthalten.

Mackie gibt Leibniz' Fassung des Kontingenzbeweises folgendermaßen wieder: Die Welt als ganze sei kontingent und bedürfe daher eines zureichenden Grundes außerhalb ihrer selbst. „Das heißt, es muß einen zureichenden Grund für die Welt geben, der *etwas anderes* sein muß als die Welt. Dieser muß ein notwendiges Wesen sein, das den zureichenden Grund seiner eigenen Existenz in sich enthält.“ (WTh, 131 f.) Mackie stellt an dieses Argument zwei kritische Fragen. Erstens: „Woher wissen wir, daß alles einen zureichenden Grund haben muß?“ Auf sie möchte ich nicht eingehen. Zweitens: „Wie kann es ein notwendiges Wesen geben, das sich selbst zureichender Grund ist?“ (WTh, 132) Lasse diese Frage sich nicht befriedigend beantworten, so folge daraus, daß die Dinge keinen zureichenden Grund haben können. Der zureichende Grund sei das *ens realissimum*, dessen Wesen die Existenz in sich einschließt. Die entscheidende Frage ist nun, ob die Kritik des ontologischen Arguments zugleich den Kontingenzbeweis aufhebt. Nach Mackie ist das bei seiner Kritik des ontologischen Arguments insofern nicht der Fall, als sie nicht bestreitet, daß der Begriff eines Seienden, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, konsistent sei. Dennoch versucht er, den Kontingenzbeweis über das ontologische Argument zu Fall zu bringen. Schauen wir uns seine Beweisführung an.

Die Kontingenz der Welt wird von Mackie zugestanden. Etwas existiere genau dann kontingent, wenn es auch nicht existieren könnte. Lege man diesen Kontingenzbegriff zugrunde, so könne man aus der Kontingenz jedes Teils auf die Kontingenz des Ganzen schließen. Der Kontingenzbeweis scheitere aber daran, daß es logisch nicht unmöglich sei, daß das notwendige Wesen nicht existiere. Da auch beim Begriff des notwendigen Wesens die Frage gestellt werden müsse, ob dieser Begriff auch instantiiert sei,

„wäre auch die Existenz selbst eines Seienden, dessen Wesen die Existenz einschließt, nicht schon aus sich selbst heraus klar. Es könnte nämlich sein, daß es ein solches Wesen nicht gibt. Dieses ‚könnte‘ drückt wenigstens eine begriffliche Möglichkeit aus [...] Die Existenz eines solchen Wesens ist nicht logisch notwendig; es existiert nicht in allen logisch möglichen Welten.“ (WTh, 134)

Hier liegt eindeutig eine Verwechslung zwischen einer logischen und einer epistemischen Möglichkeit vor. Mackie hat völlig recht, wenn er schreibt, es könnte sein, daß es ein notwendig Existierendes nicht gibt. Aber dieses ‚könnte‘ drückt nicht eine logische, sondern eine epistemische Möglichkeit aus. Es besagt, daß wir (ohne eine weitere Beweisführung oder grundsätzlich aufgrund der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens) nicht wissen (können), ob dieser Begriff instantiiert ist. Der Begriff eines solchen Seienden schließt es aber aus, daß ein solches Seiendes nicht existiert. Das heißt aber nichts anderes, als daß es logisch unmöglich ist, daß ein solches Seiendes nicht existiert. Ich sehe nicht, mit welchem anderen Begriff von ‚logisch‘ oder ‚begrifflich‘ man in diesem Zusammenhang arbeiten kann. Wenn also gezeigt wurde, daß der Begriff instantiiert ist, dann ist damit die notwendige Existenz dieses Seienden gezeigt.

IV.

Eine „kosmologische Gottesvorstellung, abgeleitet von den Begriffen Ursache oder Unendlichkeit“, so schreibt Norman Malcolm über Ludwig Wittgenstein, „hätte ihn abgestoßen. Gottes-‚Beweise‘ und Versuche, der Religion *rationale* Grundlagen zu geben, konnte er nicht ausstehen“. ²⁴ Wittgenstein war der Auffassung, hier bedürfe es keines Beweises. ²⁵ Damit sind bereits die grundlegenden Unterschiede gegenüber Swinburne und Mackie markiert. Wittgenstein würde Hume und Mackie zugestehen, daß es eine rationale Begründung der Religion nicht gibt. Dadurch würde das Phänomen Religion für ihn jedoch in keiner Weise angetastet. Die Bemerkungen zu Frazer, ²⁶ nach dessen Ansicht Magie und Religion eine mißglückte Form der Naturwissenschaft sind, zeigen, wie entschieden Wittgenstein Humes und Mackies Reduktionismus abgelehnt hätte. Aber nicht weniger scharf kritisiert er in den „Lectures on Religious Belief“ Pater O’Hara, der, wie Swinburne, den Glauben mit den Methoden der Wissenschaft begründen will. „Ich würde sagen: wenn das religiöser Glaube ist, dann ist er nichts als Aberglaube.“ ²⁷

²⁴ N. Malcolm, Erinnerungen an Ludwig Wittgenstein. Mit einer biographischen Skizze von Georg Henrik von Wright und Wittgensteins Briefen an Norman Malcolm. Aus dem Englischen von Claudia Frank und Joachim Schulte (Frankfurt a. M. 1987) 97.

²⁵ R. Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche. Mit einer Einleitung von Norman Malcolm, übers. von Joachim Schulte (Frankfurt a. M. 1987) 148.

²⁶ J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Cambridge 1890). – Ich zitiere Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer nach: Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. und übers. von Joachim Schulte (Frankfurt a. M. ²1991).

²⁷ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett (Oxford 1966) 57, 59 (im folgenden: LC). – Vgl. R. Rhees (Hg.) (s. o. Anm. 25) 133: Drury erzählt Wittgenstein, er lese gerade F. R. Tennant, *Philosophical Theology* (vol. II: *The World, the Soul and God* [Cambridge 1930]). Tennant liebe es, den Aphorismus von Butler zu zitieren: „Wahrscheinlichkeit ist die Richtschnur des Lebens.“ Wittgenstein habe erwidert: „Können Sie sich vorstellen, Augustinus würde sagen, die Existenz Gottes sei ‚höchst wahrscheinlich!‘“

Swinburne arbeitet mit einem univoken Begriff von ‚belief‘. Die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens besteht für ihn in der Vernünftigkeit des in ihm enthaltenen zweckrationalen belief. Dagegen kommt es Wittgenstein auf den Unterschied des religiösen belief gegenüber anderen Formen des belief an. „Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen. Ein leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Auffassung.“²⁸ Diese Aufzeichnung von 1947, die den Einfluß Kierkegards²⁹ verrät, nennt zwei Wesenszüge des religiösen Glaubens, die Wittgenstein in den „Lectures on Religious Belief“ wiederholt hervorhebt. Erstens: Im Unterschied zu den anderen Formen des belief, in denen es um einzelne Sachverhalte geht, ist Inhalt des religiösen Glaubens eine Sicht des gesamten Lebens, ein gelebter Horizont, eine letzte Richtschnur allen Handelns, ein Wertmaßstab, nach dem der Glaubende sein Tun und Leiden beurteilt, ein Bild, das er immer vor Augen hat und das ihn beständig ermahnt. Zweitens: Während der epistemische Operator ‚Ich glaube‘ sonst eine eingeschränkte Gewißheit ausdrückt, ist der religiöse Glaube für Wittgenstein nicht „weniger sicher als die Überzeugung von einer mathematischen Wahrheit“ (VB, 140). Er ist ein „unerschütterlicher“ Glaube. Er ist der „festeste“ Glaube, weil der Mensch aufgrund dieses Glaubens Dinge wagt, die er aufgrund weitaus besser begründeter Annahmen nicht wagen würde (LC, 54). Durch den Glauben, so ein Bild Wittgensteins, verändert sich das Kräftespiel. Der Glaubende stützt sich nicht mehr auf die Erde, sondern er hängt „am Himmel“. „Anzusehen ist freilich der Hängende wie der Stehende, aber das Kräftespiel in ihm ist ja ein ganz anderes, und er kann daher ganz anderes tun, als der Stehende.“ (VB, 69)

Auf welche Gründe kann ein solcher Glaube sich stützen? Wir erhalten von Wittgenstein zunächst eine negative Antwort. Es sind weder historische Gründe noch Vernunftgründe. Die „Lectures on Religious Belief“ wiederholen die traditionelle Lehre, daß die Gewißheit der historischen Ereignisse, auf denen das Christentum beruht, nicht ausreicht, um die Gewißheit des Glaubens zu rechtfertigen. Die historische Gewißheit könnte mich nicht dazu bewegen, mein ganzes Leben zu ändern. Das Christentum

„beruht nicht auf einer historischen Basis in dem Sinn, daß der gewöhnliche belief an historische Fakten als Fundament dienen könnte. Hier haben wir einen belief an historische Fakten vor uns, der von einem belief an gewöhnliche historische Fakten verschieden ist. Noch mehr, sie werden nicht als historische, empirische Aussagen behandelt. Die Menschen, die gläubig waren, meldeten nicht den Zweifel an, den wir gewöhnlich bei jeder historischen Aussage anmelden.“ (LC, 57)

„Der Glaubende hat zu diesen Nachrichten *weder* das Verhältnis zur historischen Wahrheit (Wahrscheinlichkeit) *noch* das zu einer Lehre von ‚Vernunftwahrheiten‘. Das gibt’s.“ (VB, 68)

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hg. von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman (Frankfurt a. M. 1977) 122 (im folgenden: VB).

²⁹ Vgl. die Bemerkungen Drury's, in: Rhees (Hg.) (s. o. Anm. 25) 130–132.

Wie ist das Verhältnis aber dann zu denken? Bevor wir dem nachgehen, ist auf eine weitere Schwierigkeit hinzuweisen. Es ist nach den „Lectures on Religious Belief“ nicht so, daß der Gläubige und der Nichtgläubige kontradiktorische Aussagen für wahr hielten. Beide widersprechen einander nicht. Sie bewegen sich auf verschiedenen Ebenen. Daß sie einander nicht widersprechen, beruht nicht darauf, daß sie einander nicht verstehen. „Meine normale Sprachtechnik verläßt mich. Ich weiß nicht, ob ich sagen soll, daß sie einander verstehen oder nicht.“ (LC, 55) Damit ist der religiöse Glaube offensichtlich dem vernünftigen Diskurs und jeder Kritik entzogen. Der Gläubige und der Nichtgläubige können nicht über die Wahrheit von Glaubensaussagen diskutieren, und sie sind nicht imstande, die Voraussetzungen einer solchen Auseinandersetzung dadurch zu schaffen, daß sie miteinander den Gebrauch der religiösen Sprache klären. Solche Thesen lassen die Rede vom ‚Wittgensteinschen Fideismus‘³⁰ als berechtigt erscheinen.

Ich möchte Wittgensteins Anliegen zunächst an einem Beispiel erläutern.

„Ich lese: ‚Und niemand kann Jesum einen Herrn heißen, außer durch den Heiligen Geist.‘ [1 Kor. 12, 3] – Und es ist wahr: ich kann ihn keinen *Herrn* heißen; weil mir das gar nichts sagt [...] Und das könnte mir nur etwas sagen, wenn ich *ganz* anders lebte.“ (VB, 68)

Das Wort ‚Herr‘ steht für eine Relation. Die Beziehung, die es ausdrückt, ist kein allgemein zugängliches, objektives Faktum, sondern sie ist eine Frage der persönlichen Entscheidung und des Lebens. Was der Satz ‚Jesus ist Herr‘ bedeutet, ist unabhängig von dieser gelebten Beziehung nicht zugänglich. Paulus beschreibt diese Beziehung in einer theologischen Sprache. Die religiöse Sprache arbeitet mit Bildern, aber ein Bild ist nutzlos, solange nicht mit dem Bild die Technik gelehrt wird, wie das Bild anzuwenden ist (LC, 63).

Die Frage nach der Begründung und Diskursfähigkeit einer Überzeugung kann nur gestellt werden, wenn zuvor geklärt ist, in welchem Lebensbereich diese Überzeugung zu Hause ist. Von diesem ursprünglichen Zusammenhang hängt es ab, in welchem Ausmaß, mit welchen Mitteln und mit welcher Genauigkeit eine Begründung möglich ist. Das hat nichts mit Fideismus, Relativismus und Immunisierungsstrategien zu tun; es geht vielmehr um die Eigenständigkeit der Phänomenbereiche und die damit verknüpfte vielfache Bedeutung des Wortes ‚Vernunft‘.³¹ Die „Lectures on Religious Belief“ skizzieren das Vorgehen anhand eines ausgefallenen Beispiels. Ist es legitim, sich für die Überzeugung, es gebe ein jüngstes Gericht, auf einen Traum zu berufen? Es wären etwa folgende Fragen zu stellen: In welchem argumentativen Zusammenhang steht der Hinweis auf den Traum? Er wäre völlig verfehlt, wenn die betreffende Person argumentierte, ihr Freund so und so und ihr Großvater hätten denselben Traum gehabt und glaubten jetzt an das Jüngste Gericht. Welchen Inhalt oder Eindruck hebt die Person hervor? Sie könnte etwa sagen: ‚Jetzt weiß ich genau, wie es beim Jüng-

³⁰ K. Nielsen, Wittgensteinian Fideism, in: *Philosophy* 42 (1967) 191–209.

³¹ Vgl. Aristoteles, *Ethic. Nic.* I 1, 1094 b 19–27.

sten Gericht zugehen wird', oder: 'Es wird in etwa 2000 Jahren stattfinden'. In beiden Antworten wird eine religiöse Aussage mit der Voraussage eines historischen Ereignisses verwechselt. Welche moralische Einstellung kommt in der Berufung auf den Traum zum Ausdruck? Zum Beispiel 'Dem und dem wird es beim Jüngsten Gericht schlecht ergehen'. Aber wie wäre es, wenn die Person sich auf Erfahrungen wie Schrecken und Hoffnung beriefe? Würden wir sie als Grund gelten lassen? Auch das wäre nach Wittgenstein verfehlt, wenn wir davon ausgingen, daß die Wörter 'belief' und 'Grund' hier ihre gewöhnliche Bedeutung hätten (LC, 61 f.).

Aber in welchem Sinn können Erfahrungen Gründe sein? Selbst wenn sie es für die betreffende Person sein sollten: Können ihre Erlebnisse für mich Gründe sein? Das führt zurück zu der oben offengelassenen Frage, welches Verhältnis der Glaubende zu den historischen Berichten der Evangelien hat. Wir sahen, daß es weder das Verhältnis zu einer historischen Wahrheit noch das zu einer Vernunftwahrheit ist. Wie ist es aber dann zu denken? Ich versuche, einige Andeutungen Wittgensteins zu einem Mosaik zusammzusetzen. – Wie kommt ein Mensch zur Überzeugung von der Existenz Gottes?

„Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen [...], sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie ein Sinnesindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten*.“ (VB, 161 f.)

Wieder liegt der Nachdruck auf der negativen, abgrenzenden Aussage. Wittgenstein verweist auf die Notwendigkeit der Erfahrung, aber er distanziert sich zugleich von einem fundamentalistischen Verständnis der ‚religiösen‘ Erfahrung. Die Erkenntnis Gottes ist auch nicht in der Weise zu denken, daß wir aufgrund von Erfahrungen eine Hypothese bilden, der dann ein bestimmter Grad an Wahrscheinlichkeit zukommt. – Der nächste Text zeigt, welche Funktion die Berichte der Evangelien für diese Erfahrung haben.

„Das Christentum ist keine Lehre [...], sondern eine Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs im Leben des Menschen. Denn die ‚Erkenntnis der Sünde‘ ist ein tatsächlicher Vorgang, und die Verzweiflung desgleichen und die Erlösung durch den Glauben desgleichen.“ (VB, 59)

Der religiöse Glaube setzt einen hermeneutischen Prozeß voraus. Die Berichte der Schrift sind im Licht der eigenen Erfahrungen und die eigenen Erfahrungen im Licht der Schrift zu deuten. Wir verstehen die Schrift, wenn wir die Erfahrungen, von denen sie spricht, im eigenen Leben wiederfinden. Der zitierte Text rechnet zu den tatsächlichen Vorgängen auch die Erlösung durch den Glauben. Hier sieht Wittgenstein eine unauflösbare Einheit von Entscheidung und Erfahrung, und hier ist der Ort der unerschütterlichen Gewißheit, durch welche der religiöse Glaube sich vom gewöhnlichen belief unterscheidet. Die Gewißheit des Glaubens beruht auf der Erfahrung der Erlösung, und die Erfahrung der Erlösung ist nur durch die Gewißheit des Glaubens möglich. Die Erlösung wird von Wittgenstein mit einer an Pascal erinnernden Formulierung als anthropologische Erfahrung beschrieben.

„Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll – so brauche ich *Gewißheit* – nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewißheit ist der Glaube. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein Herz, meine Seele braucht, nicht mein spekulierender Verstand [...] Was den Zweifel bekämpft, ist gleichsam die *Erlösung*. Das Festhalten an *ibr* muß das Festhalten an diesem Glauben sein.“ (VB, 69)

Es dürfte deutlich geworden sein, daß Wittgensteins Behauptung, der Nichtgläubige und der Gläubige könnten einander nicht widersprechen, nicht als ein flacher Fideismus verstanden werden darf. Sie ergibt sich daraus, daß Glaubensaussagen nur dadurch Sinn und Gewißheit erhalten, daß sie durch ein komplizierten Prozeß von Erfahrung, Interpretation und Entscheidung in das Leben eines Menschen verwoben sind:

„In der Religion müßte es so sein, daß jeder Stufe der Religiosität eine Art des Ausdrucks entspräche, die auf einer niedrigeren Stufe keinen Sinn hat.“ (VB, 66)

Der Glaube „durch dick und dünn“ kann nur „das Resultat eines Lebens“ sein (VB, 67). Wittgenstein fragt, wie uns der Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ beigebracht werde, und er antwortet mit einem Vergleich. Um Wörter uns geläufiger Sprachen zu erklären, genügen einige wenige Beispiele und Erklärungen. Mit einer „ungeheuer langen Beschreibung“ könnten wir nichts anfangen.

„Aber wie, wenn wir so eine Beschreibung des Gebrauchs eines assyrischen Worts vorfänden? Und in welcher Sprache? Nun, in einer anderen uns bekannten.“ (VB, 156)

Die Bedeutung des Wortes ‚Gott‘ kann nur in einem unabschließbaren Prozeß von Erfahrung und Interpretation gelernt werden.

Mit dem Begriff der Erfahrung erhebt sich jedoch der Reduktionismusverdacht. Eine Religionsphilosophie, die diesen Namen verdient, kann auf einen Transzendenzbegriff nicht verzichten. Kann Wittgensteins Ansatz dieser Forderung genügen? Ich möchte die These vertreten, daß der Erfahrungsbegriff in den Aufzeichnungen, die ich herangezogen habe, letztlich vom Erfahrungsbegriff der „Lecture on Ethics“ her zu verstehen ist. Das setzt freilich eine Kontinuität in Wittgensteins Werk voraus. Die „Lecture on Ethics“ nennt drei Erfahrungen (*experience*), die sich, wie Wittgenstein zu zeigen versucht, nicht in einer sinnvollen Sprache formulieren lassen und die wir nur, so gewagt der Ausdruck ist, als Transzendenzenerfahrungen bezeichnen können: das Staunen über die Existenz der Welt, die Erfahrung einer absoluten Sicherheit und die Erfahrung der Schuld.³² Auch der „Tractatus“ kennt eine *Kontingenzvorstellung* und eine *Kontingenzerfahrung* (6.45), wenn auch keinen *Kontingenzbegriff*. In Wittgensteins späteren religionsphilosophischen Bemerkungen tauchen die drei Erfahrungen der „Lecture on Ethics“ immer wieder auf. Religion und Aberglaube unterscheiden sich dadurch, daß der Aberglaube aus Furcht entspringt und eine Art falscher Wissenschaft ist, während Religion „ein Vertraun“ ist (VB, 136). Eine Aufzeichnung von 1950 verbindet die beiden ersten Erfahrungen zu einer Einheit. Wenn der Glaubende frage ‚Woher ist alles, was ich sehe?‘, so verlange er mit

³² Ludwig Wittgenstein, A Lecture on Ethics, in: The Philosophical Review 74 (1965) 3–12. Dt. s. o. Anm. 26.

dieser Frage keine kausale Erklärung. Er drücke durch diese Frage vielmehr seine Einstellung zu allen Erklärungen aus.

„Es ist die Einstellung, die eine bestimmte Sache ernst nimmt, sie aber dann an einem bestimmten Punkt doch nicht ernst nimmt, und erklärt, etwas anderes sei noch ernster.“

Diese Einstellung relativiert nicht nur alle Erklärungen, sondern auch Widerfahrnisse des Lebens. Sie sind ernst, aber „in einem tiefern Sinn“ „kommt's darauf gar nicht an“ (VB, 160 f.).

Was kann die Philosophie nach Wittgensteins Auffassung für den religiösen Glauben leisten? Die überzeugendste Interpretationslinie, die ich kenne, ist die von Wittgensteins Freund M. O'C. Drury. Nach ihm ist Wittgensteins Philosophie wie die Kants eine *via negativa*. Die Aussage des „Tractatus“, die Philosophie solle „das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen“ (4.114), gelte auch für die „Philosophischen Untersuchungen“. Ihre Aufgabe bestehe darin, die latente Metaphysik, die allen Naturwissenschaften und sogar den Formulierungen der Umgangssprache zugrunde liege, bloßzustellen und aus dem Wege zu räumen.³³ Die Philosophie hat also die Aufgabe, an eine Grenze zu führen und das Urgestein der Religion offenzulegen.

Wittgensteins Philosophie der Religion hat entscheidende Anregungen von William James erhalten.³⁴ Für beide ist die Ablehnung des Reduktionismus charakteristisch, wobei für sie die *Fundierung* der Religion durch eine philosophische, begriffliche Metaphysik auch eine Form des Reduktionismus ist. Ich glaube, daß sie in diesem Punkt nicht weit von Thomas entfernt sind, und ich möchte ihnen hierin voll zustimmen. Gegen einen internen Gebrauch der Philosophie im Dienst des religiösen Glaubens hätte Wittgenstein nichts einzuwenden, solange wir uns dabei bewußt sind, daß es sich um Rekonstruktionen handelt, die als solche niemals das Phänomen erschaffen können.

Philosophie kann den religiösen Glauben nicht ‚begründen‘. Ihr kommt immer nur die Rolle der ancilla zu. Sie hat die Aufgabe, das Phänomen des religiösen Glaubens zu beschreiben und gegen die verschiedensten Reduktionismen zu schützen. Sie fragt nach dem Verhältnis des religiösen Glaubens zu anderen Formen und Inhalten der menschlichen Erkenntnis. Sie versucht eine konsistente begriffliche Rekonstruktion des religiösen Weltbildes. Sie hat die Aufgabe, zu zeigen, daß allein der religiöse Glaube dem Menschen ein Verständnis seiner selbst geben kann, das ihm nicht nur als erkennendem, sondern auch als sittlich handelndem und fühlendem Wesen gerecht wird.³⁵

³³ Rhees (Hg.) (s. o. Anm. 25) 126 f.; vgl. M. O'C. Drury, Letters to a Student of Philosophy, in: Philosophical Investigations 6 (1983) 76–102, 159–174.

³⁴ Vgl. den Brief an Russell vom 22. Juni 1912, in: Ludwig Wittgenstein, Briefwechsel, hg. von B. F. McGuinness u. G. H. von Wright (Frankfurt a. M. 1980) 17 f.

³⁵ Hans Michael Baumgartner hat mich in der Diskussion darauf hingewiesen, daß in dieser Aufzählung die Religionskritik als Aufgabe der Philosophie fehlt. Wenn man der Religion den Status eines nicht reduzierbaren Phänomens zugesteht, dann kann Religionskritik nur in der Unterscheidung zwischen echter Religion und Pseudoreligion bestehen. Dafür müßte man auf die im Text genannten Kriterien zurückgreifen. In diesem Sinne hat die philosophische Rekonstruktion eines religiösen Glaubens immer auch eine kritische Funktion.