

„UND NICHT WAHR IST'S DASS DAS LEBEN
UNS BETRÜGT“
ZUM WIRKLICHKEITSPROBLEM
ALS EINEM PROLEGOMENON
EINER PHILOSOPHISCHEN GOTTESLEHRE

REINHOLD ESTERBAUER

Der tschechische Dichter Jan Skácel stellt einem seiner Gedichte den Vers voran, mit dem auch diese Überlegungen überschrieben sind. Dass das Leben und seine Erfahrung uns betrügen, sei nicht wahr, schreibt er.¹ Ich meine, dass dieser Satz auch für die philosophische Gotteslehre zentrale Bedeutung hat. Zum einen verweist der Vers darauf, dass das Leben als Wahrheitsgrund Geltung beansprucht, zum anderen darauf, dass man seiner Erfahrung trauen kann. Die Forderung, dass das philosophische Fragen nach Gott von der Erfahrung auszugehen habe, also die Wirklichkeit vor dem Begriff ernst nehmen müsse, steht freilich vor dem Problem, welche Erfahrungsweise und damit welches Wirklichkeitsverständnis man als Ausgangspunkt für solche Überlegungen wählen soll – ob tatsächlich die Unmittelbarkeit der Erfahrung des Lebens dafür die Grundlage abgeben oder ob nicht wissenschaftliche Empirie Wirklichkeit adäquater erfassen kann.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass man die Gottesfrage philosophisch sinnvoll stellen und über sie reflektieren kann, wenn man dabei Skáčels Vers Aufmerksamkeit schenkt und von der konkreten Lebenswirklichkeit ausgeht. Meine These wird sein, dass man einer erfahrungsbezogenen philosophischen Gotteslehre weder einen konstruktivistischen noch einen Wirklichkeitsbegriff zugrunde legen kann, der Wirklichkeit als materiales Netz von Ursachen versteht. Vielmehr scheint mir der Bezug auf die Lebenswelt und deren

¹ Das kurze Gedicht lautet in der Übersetzung von Reiner Kunze so: „und nicht wahr ist's daß das leben uns betrügt / weil das schicksal eine münze ist die lange fällt / ob der adler fällt oder der kopf / wird sich zeigen wenn sie auf der erde liegt“ (SKÁCEL, Jan. *Wundklee. Gedichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, S. 22).

Anerkennung als nicht hintergebar Grund für die philosophische Gottesfrage entscheidend zu sein.

Der Wirklichkeitsbegriff ist in der Philosophie bekanntlich alles andere als unumstritten.² Die im Deutschen mögliche Unterscheidung zwischen *Wirklichkeit* und *Realität* vergrößert das Bedeutungsfeld noch. Die folgenden Überlegungen gehen nicht von einer fertigen Begriffsdefinition aus, sondern fassen den Begriff weit, weil es gilt, unterschiedliche Wirklichkeitskonzeptionen gegeneinander abzuwägen. Ziel ist es, ein tragfähiges und der Gottesfrage entsprechendes Verständnis von Wirklichkeit zu gewinnen. Dazu gehe ich von Thomas' und Kants Forderung nach dem Erfahrungsbezug der philosophischen Gotteslehre aus. Danach unterscheide ich zwei heute gängige Wirklichkeitsbegriffe und beziehe sie auf die Gottesfrage. Dabei wird sich zeigen, dass unterschiedliche Auffassungen von Subjektivität und Objektivität die Gottesfrage qualifizieren und ihrer Beantwortung spezifische Deutungsrahmen vorgeben. Abschließend werde ich versuchen, das Konzept der Lebenswelt als ein Wirklichkeitsverständnis vorzustellen, von dem aus nach Gott zu fragen sich lohnt.

1. Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff in Bezug auf den Versuch, Gott philosophisch zu denken

Die Kritik am ontologischen Gottesbeweis, wie ihn etwa Anselm von Canterbury als „unum argumentum“ in den Kapiteln 2–4 seines *Proslogion* vorgestellt oder wie ihn René Descartes vor allem in der dritten und in der fünften seiner *Meditationes* ausgearbeitet hat, rekurriert zumeist auf den Erfahrungsbezug, der dem ontologischen Gottesbeweis fehle. So hat über Gaunilos Rückfrage hinaus schon Thomas von Aquin in Vorbereitung seiner eigenen „*Quinque viae*“ festgehalten, dass in Bezug auf die Frage, ob Gott existiere, nicht davon ausgegangen werde könne, dass der Mensch weiß, *was* Gott ist. Wäre dies der Fall,

² Das zeigt schon ein Blick in einzelne Lexikon-Artikel. Vgl. z. B. HOLZ, Hans H. *Realität*. In BARCK, Karlheinz – FONTIUS, Martin – SCHLENSTEDT, Dieter – STEINWACHS, Burkhard – WOLZETTEL, Friedrich (ed.). *Ästhetische Grundbegriffe* 5. Stuttgart: Metzler, 2003, S. 197–227; TRAPPE, Tobias. *Wirklichkeit*. In RITTER, Joachim – GRÜNDER, Karlfried – GABRIEL, Gottfried (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12. Basel: Schwabe, 2004, S. 829–846; STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. *Realität/Wirklichkeit*. In SANDKÜHLER, Hans J. (ed.). *Enzyklopädie Philosophie* 3. Hamburg: Meiner, 2010, S. 2221–2250; PLÜMACHER, Martina. *Wirklichkeit/Realität*. In KOLMER, Petra – WILDFEUER, Armin G. (ed.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Freiburg im Breisgau: Alber, 2011, S. 2540–2555.

könnte die Existenz Gottes unmittelbar eingesehen werden. Da dem aber nicht so sei, müsse man von Gottes Wirkungen ausgehen, wenn es darum geht, seine Existenz aufzuweisen.⁵ Die Wirkungen (*effectus*) seien dem Fragenden nämlich besser zugänglich als deren Ursache (*causa*). Doch könne man von jenen auf diese schließen.⁴ Thomas behauptet folglich: „Deum esse [...] demonstrabile est per effectus nobis notos“ (*STh 1, 2, 2 c.*). Wenn ein solcher Aufweis auch nicht „perfecte“ gelinge, wie er einräumt (*STh 1, 2, 2 ad 3*), so beharrt er doch auf der Möglichkeit, von dem, was sich erfahren lässt, auf Gott zu schließen.

In Ablehnung des ontologischen Arguments von Anselm ist es Thomas auch darum zu tun festzuhalten, dass man von der Bedeutung des Gottesbegriffs (bei Anselm das höchst Denkbare) nicht darauf schließen könne, dass es auch *wirklich* sei.⁵ Den Überstieg von der Begriffsebene auf die Wirklichkeitsebene hält Thomas nicht für möglich. Dazu müsse schon von vornherein klar sein, dass das, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, wirklich ist, was aber nicht der Fall sei: „Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse“ (*STh 1, 2, 1 ad 2*). Thomas fordert also zweierlei ein: zum einen die Zugänglichkeit des Ausgangspunktes, von dem aus man auf Gott schließen möchte, für die Erfahrung. Gott selbst kann von sinnlicher Erfahrung nicht erfasst werden – er ist kein Naturding („esse in rerum natura“) – wohl aber die Wirkungen, von denen man auf die Ursache Gott schließen kann. Zum anderen fordert Thomas den Wirklichkeitsbezug des ganzen Denkweges ein, der schon von Beginn an gewährleistet sein muss. Gemeint ist dabei sinnlich erfahrbare Wirklichkeit, die es anders als begriffliche Unsicherheit erlaubt, ein festes Fundament zu haben, auf dem sich das Denken fortbewegt.

Auch Immanuel Kant greift in seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis auf Wirklichkeit und deren Erfahrung zurück. Er konstatiert, dass die Vernunft das „dringende Bedürfnis“ habe vorauszusetzen, „was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner

⁵ „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus“ (*STh 1, 2, 1 c.*).

⁴ „Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae“ (*STh 1, 2, 2 c.*).

⁵ „Non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen [illud quo majus cogitari non potest; R.E.], esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum“ (*STh 1, 2, 1 ad 2*).

Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne“, und gesteht der Vernunft zu, das möglicherweise „Gedichtete“ einer solchen Vorstellung zu bemerken, sodass sie nicht einfach überredet werden könne, „ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen“ (*KrV* B 611f.). Daher sei es der „natürliche Gang“ der menschlichen Vernunft, dass sie „nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an[fängt], und also [...] etwas Existierendes zum Grunde [legt]“ (*KrV* B 612). Die Frage ist dann aber, wie man zur Existenz dieses Existierenden gelangt, durch Erfahrung oder durch den Schluss vom Begriff auf die Existenz, wobei Kant die Begriffe „Wirklichkeit“, „Realität“ und „Existenz“ bei der Zurückweisung der Gottesbeweise oft synonym verwendet, wie die angeführten Stellen zeigen.⁶

Der „natürliche Gang der menschlichen Vernunft“ laufe so ab: Die Vernunft sucht ein notwendiges Wesen, in dem sie die „unbedingte Existenz“ erkennt. Auf der Suche nach demjenigen, das von jeder Bedingung unabhängig ist, wird sie in dem fündig, „was selbst die zureichende Bedingung zu allem anderen ist, d.h. in demjenigen, was alle Realität enthält“ (*KrV* B 615). Kants Kritik zielt bekanntlich darauf ab zu zeigen, dass der Begriff eines solchen notwendigen und zugleich wirklichen Wesens nicht dessen Realität inkludiert, weil Sein, als Existenz im Sinne des Vorhandenseins verstanden, kein reales Prädikat sei,⁷ also nicht vom Begriff auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. Die faktische Existenz Gottes lässt sich nicht von deren bloßer Möglichkeit unterscheiden.⁸

Auch an Kants Ausführungen kann man erkennen, dass der Wirklichkeitsbegriff – ähnlich wie bei Thomas – eine wesentliche Rolle für die Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises spielt, an dem „alle Mühe und Arbeit verloren“ scheint (*KrV* B 630). Das lässt sich exemplarisch an folgender Stelle ablesen, wo Kant den Ausdruck „objektive Realität“ verwendet, also neben den oft verwendeten Begriffen „wirklich“, „Existenz“ und „Realität“ sogar Objektivität mit heranzieht. Kant resümiert: „Man siehet aus dem Bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d.i. eine

⁶ Anders in der Kategorienlehre, wo Kant zwischen der Realität als einer Kategorie der Qualität und dem Dasein als einer Kategorie der Modalität genau unterscheidet (vgl. *KrV* B 106).

⁷ Vgl. *KrV* B 626.

⁸ Vgl. *KrV* B 629.

bloße Idee sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist [...]“ (*KrV* B 620). Er wirft Descartes vor, für die objektiv feststellbare Existenz oder Wirklichkeit dessen, was in der Gottesidee gedacht wird, keinen Beweis vorbringen zu können. Wieder führt Kant den fehlenden Wirklichkeitsbezug ins Feld, um seiner Kritik Gewicht zu verleihen.

Doch auch der Erfahrungsbezug spielt wie bei Thomas eine entscheidende Rolle in Kants Argumentationsgang, wobei der Erfahrungsbegriff an die Sinnlichkeit gebunden wird, die Kant mit der Empirie identifiziert. Er meint, dass ein sinnlicher Gegenstand in Bezug auf die Alternative zwischen der Existenz und dem Begriff eines Dinges klar zugeordnet werden könne.⁹ Sinnlichkeit hilft, eine Verwechslung, wie sie für ihn im ontologischen Gottesbeweis vorliegt, zu verhindern. „Denn“ – so Kant – „durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht [...]“ (*KrV* B 628f.). Existenz oder Wirklichkeit steht also in Verbindung mit der Erfahrung, die als sinnliche Erfahrung Sicherheit gibt für die Realität des zuvor bloß Gedachten.¹⁰

Wie diese Beispiele zeigen, die beide kritische Äußerungen gegenüber dem ontologischen Argument enthalten, korrelieren Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff miteinander, wenn es darum geht, Sicherheit für das philosophische Gottesdenken zu gewinnen. Freilich kommen Thomas und Kant zu anderen Ergebnissen, was die Möglichkeit eines Denkweges zu Gott im Allgemeinen betrifft, zumal Kant auch die fünf Wege des Thomas ablehnt und den philosophischen Gottesbegriff als Postulat der praktischen Vernunft ausweisen möchte. Dennoch scheinen „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ bzw. „Realität“ oder sogar „objektive Realität“ für beide eine zentrale Rolle zu spielen, wenn es darum geht, Gott philosophisch denken zu wollen, selbst dann, wenn wie für Kant auch der erfahrungsbezogene Gottesbeweis nicht aufrechterhalten werden kann. Wirklichkeit bzw. Realität wird so gedacht, dass sie *erfahrbar*e Wirklichkeit oder Realität ist. Der Er-

⁹ Vgl. *KrV* B 628: „Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können.“

¹⁰ Freilich lehnt Kant auch die auf Erfahrung fußenden Gottesbeweise ab, weil sie seiner Auffassung nach im Grunde immer auf den ontologischen Gottesbeweis rekurrieren müssen.

fahrungsbegriff ist freilich näher zu spezifizieren. Denn Kant würde es nicht reichen, von innerer oder meditativer Erfahrung zu sprechen. Vielmehr ist bei ihm *sinnliche* Erfahrung gemeint, die zu – wie er sagt – „empirischer Erkenntnis“ und somit sicherer Erkenntnis führt.

Ich werde im Folgenden die Begriffsanalysen zu „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ bei den beiden genannten Autoren nicht weitertreiben, sondern fragen, welche Bedeutung der Wirklichkeitsbegriff für eine philosophische Gotteslehre heute hat. Dabei gehe ich mit Thomas und Kant davon aus, dass der Wirklichkeits- neben dem Erfahrungsbegriff für philosophische Versuche, Gott zu denken, wichtig ist, auch wenn deren Ergebnis unterschiedlich ausfallen mag. Es ist zu fragen, welches Wirklichkeitsverständnis vertreten werden kann und wie Wirklichkeit verstanden werden muss, damit ein solcher erfahrungsbezogener Denkweg zu Gott beschritten werden kann. In den Überlegungen werden die vor allem bei Kant auftauchenden Konzeptionen von „Empirie“ und „Objektivität“ eine wichtige Rolle spielen. Ich frage also, ob Wirklichkeit heute so gedacht werden kann, dass ein philosophischer Denkweg, der sich auf Gott zubewegt und der von Erfahrung ausgeht, möglich erscheint – auch im Unterschied zu Kants Wirklichkeitskonzept, das auf empirisch-objektive Erkenntnis eingeschränkt bleibt. Darüber hinaus ist zu fragen, wie ein solches Wirklichkeitsverständnis aussehen könnte und ob es rechtens auch vertreten werden kann.

2. Gängige Wirklichkeitsbegriffe

Dass die Versuche, einen erfahrungsbezogenen Weg zu einer philosophischen Gotteserkenntnis einzuschlagen, keine gute Presse haben, ist heute fast selbstverständlich geworden. Nicht primär die konfessionsbedingte Abwehrhaltung gegen ein Gottdenken, das über den Glauben hinaus auch die menschliche Vernunft als selbstständige Quelle solchen Denkens anerkennt, ist dafür die Ursache, sondern die allgemeine Skepsis gegenüber Versuchen, die beanspruchen, über Gottes Existenz etwas Positives sagen zu können. Gott kann nach verbreiteter Auffassung überhaupt nicht sinnvoll zum Thema wissenschaftlicher Anstrengung gemacht werden. Zum einen wird ihm abgesprochen, möglicher Gegenstand einer seriösen Wissenschaft zu sein, und zum anderen zeichnen sich moderne Naturwissenschaften gerade dadurch aus, dass Gott in ihnen nicht vorkommt. Mit der me-

thodischen Vorentscheidung, teleologische Kausalität zugunsten der Wirkursächlichkeit als Erklärungsprinzip für Natur aufzugeben, und mit der erfolgreichen Beschränkung auf messende und quantifizierende Zugriffe hat Gott jede Bedeutung für ernst genommene Wissenschaft verloren. Außer man macht die Gottesvorstellung selbst zum Gegenstand der Betrachtung und erklärt sie beispielsweise als psychisches Sedativum der Angstkompensation oder als gehirnproduzierten Selektionsvorteil.

Ein jedem Gottesbeweis ablehnend gegenüberstehender und daher unverdächtiger Zeuge für die Krise nicht nur der philosophischen, sondern jeder wissenschaftlichen – auch der theologischen – Rede von Gott ist Rudolf Bultmann.¹¹ Er spricht schon 1931 von der „Krisis des Glaubens“, die er zwar letztlich als für den Glauben konstitutiv ansetzt, aber in einem spezifischen Sinn. Zunächst behauptet er, dass die Krise der Rede von Gott in unterschiedlichen Weisen, Wirklichkeit zu verstehen, begründet sei, die dem Menschen als Alternativen vorliegen. Bultmann unterscheidet Wirklichkeit, insofern sie „der naturwissenschaftlichen Beobachtung und Forschung offensteht“, von jener Wirklichkeit, die er die „Wirklichkeit des Augenblicks“ nennt und die im Unterschied zur ersten Wirklichkeitsform die notwendige Krisis der Glaubensentscheidung in sich berge. Auf der einen Seite steht die Krise, die Gott vergessen lässt, weil er nicht mehr der Wirklichkeit angehört, auf der anderen Seite die Krise, die die eigene Glaubensentscheidung evoziert und Gott schließlich als wirklich erweist. Die eine Wirklichkeit beschreibt er als das „Vorhandene, das die Sinne erfassen, dessen gesetzmäßige Verknüpfung der denkende Verstand erschließen, dessen Einheit er konstruieren kann“. Die andere Wirklichkeit ist jene, die reich ist an „Möglichkeiten zu Freude und Dank, zu Schmerz und Reue, zu Pflicht und Liebe, reich an Möglichkeiten, die im Jetzt die Entscheidung fordern, eine Entscheidung, die keine Wissenschaft ablehnen kann, eine Entscheidung, in der der Mensch aber sein eigentliches Sein gewinnt oder verliert“.¹²

¹¹ Vgl. z. B. BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, S. 26: „Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes *Wirklichkeit* zu glauben, der kann sicher sein, daß er von der Wirklichkeit *Gottes* nichts erfaßt hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom.“

¹² BULTMANN, Rudolf. Die Krisis des Glaubens. In BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, S. 15.

Diese an Heidegger erinnernde Beschreibung *der* Wirklichkeit, die die menschliche Existenz betrifft, stellt er an anderer Stelle der Geschichtswissenschaft an die Seite. Diese betone mehr noch als eine Physik, die zwar auch den Beobachter bzw. die Beobachterin – also subjektive Komponenten – ins Kalkül zieht, die subjektive Seite der Wirklichkeit, indem sie nicht objektiviert, sondern versucht, die „*Wirklichkeit des geschichtlichen existierenden Menschen*“ – also seine besondere Seinsweise – zu erforschen.¹⁵

Ohne seinen Weg der Ablehnung der philosophischen Theologie mitzugehen, halte ich Bultmanns Diagnose, dass die Wirklichkeitsauffassung, wie sie wesentlich von den Naturwissenschaften bestimmt ist und für menschliches Reden über Gott generell gilt, auch in den gegenwärtigen Debatten für bedeutsam. Es geht dabei nicht um bestimmte Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, sondern um den *Anspruch*, der von dieser Seite oftmals erhoben wird. Was Bultmann für den Glauben ausformuliert, gilt meines Erachtens auch für die philosophische Gotteslehre: „Der Glaube hat nie gegen Ergebnisse der Naturwissenschaft zu kämpfen, sondern einzig gegen ihren etwaigen weltanschaulichen Anspruch, den Sinn des Daseins zu begreifen.“¹⁴ Es geht für philosophische Theologie heute darum, dass sie sich einem Anspruch gegenüber sieht, der von einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis herkommt, aber auf alle Wirklichkeitsdimensionen ausgedehnt wird. Entscheidend für die Möglichkeit philosophischer Theologie sind weltanschauliche Ansprüche, die auf die Ausdifferenzierung von Wirklichkeitsbegriffen mitunter so durchschlagen, dass sie einen engen Wirklichkeitsbegriff als alleingültig dekretieren. Erfahrungsbezogene philosophische Theologie kann demgegenüber ihren eigenen Anspruch, Wirklichkeit so verstehen zu können, dass der Gottesdanke denkbar wird, in der Folge nur mehr eher schlecht als recht zur Geltung bringen. Die Frage, was denn Wirklichkeit in Wahrheit sei, wird oft überdeckt von der Behauptung, dass es nur all das sei, was –

¹⁵ BULTMANN, Rudolf. Zum Problem der Entmythologisierung. In DERS. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 4*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, s. 129. Für Bultmanns eignes Programm bedeutet dies, dass er Naturwissenschaften so einstuft, dass sie entmythologisieren, die Geschichtswissenschaften den Mythos hingegen interpretieren. Der Mythos selbst ist zwar wie die Naturwissenschaften auch eine spezielle Form der Objektivierung, allerdings im Unterschied zu jenen eine naive Form. „Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden“ (Ibidem, S. 134).

¹⁴ DERS. *Die Krisis des Glaubens*, S. 15f.

meist ausgehend von naturwissenschaftlichen Ergebnissen – dort als wirklich in Anspruch genommen wird und Geltung habe, weil es sich durch wissenschaftliche Objektivität von bloßem Schein unterscheide.

Wesentlich für die Infragestellung solcher Behauptungen ist, wie sich der Mensch selbst versteht. Denn man ist eher geneigt, nicht-menschliche Wirklichkeit aus naturalistischer Sicht zu betrachten als sich selbst, da fehlende Betroffenheit oftmals eher dafür bereit macht, Wirklichkeit auf *eine* Dimension ihrer selbst zu reduzieren. Geht es aber darum, dass sich der Mensch selbst verstehen will, war er bislang naturalistischen Konzeptionen gegenüber eher skeptisch eingestellt. Doch heute wird dies immer weniger als Problem empfunden, was Bultmann so formuliert hat: „[...] indem der Mensch selbst als Objekt der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode angesehen wird, entschwindet – oder wird gar ausdrücklich abgelehnt – eine jenseits der mathematisch-physikalischen [heute wohl eher: biologisch oder neurophysiologisch aufgefassten] Welt liegende Welt, der der Mensch nach seinem eigentlichen Wesen zugehört [...].“¹⁵ Die Frage nach einer solchen Welt scheint heute in noch größerem Maß obsolet zu sein als zu Bultmanns Zeiten.

Bevor ich die These weiter ausführe, dass die Möglichkeit für eine gegenwärtige philosophische Theologie wesentlich an das Selbstverständnis des Menschen und den dabei implizierten Wirklichkeitsbegriff geknüpft ist, möchte ich zwei unterschiedliche Auffassungen skizzieren, die heute gängig sind und aus meiner Sicht sowohl den Menschen als auch Wirklichkeit unterbestimmen.

2.1

Manche Neurowissenschaftler wie beispielsweise Thomas Metzinger vertreten einen Neurokonstruktivismus. Sie behaupten, dass die Wirklichkeit nur als Modell zugänglich sei, das das Gehirn konstruiert hat. Das Bewusstsein dieses Modells sei zugleich das Wirklichkeitsbewusstsein, weil „das Gehirn keine Möglichkeit ha[be], die Tatsache zu entdecken, dass es [das Modell; R.E.] ein Modell ist“¹⁶. Je nach Erleben wird demnach ein Teil der Wirklichkeit intern – sprich im Bewusstsein – repräsentiert, sodass er dort erfahrbar wird. Aber es

¹⁵ BULTMANN, Rudolf. Die Bedeutung der Freiheit für die abendländische Kultur. In DERS. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* 2, S. 281.

¹⁶ METZINGER, Thomas. *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin: Berlin Verlag, 2009, S. 67.

handelt sich nicht um eine Erfahrung der Wirklichkeit selbst, sondern bloß eines Gehirnkonstrukts, von dem Metzinger behauptet, dass der Vorgang des Aufbaus der dazugehörigen Verschaltungen gewöhnlich nicht bewusst werde. Deshalb bewege sich der Mensch in einem „Ego Tunnel“, aus dem es kein Entkommen gibt, weil die Innenwelt für die Außenwelt gehalten wird und die Differenz zwischen innen und außen verschwindet. Seine These lautet: „Wenn das System, in dem diese Modelle konstruiert werden, konstitutionell unfähig ist, sowohl das Weltmodell als auch den gegenwärtigen psychologischen Moment, das Gegenwartserleben, als ein Modell zu erkennen, als etwas, das nur eine interne Konstruktion ist, dann wird das System notwendigerweise einen Realitätstunnel erzeugen.“¹⁷ Die Wirklichkeit wird dadurch zu etwas erklärt, das nur im Gehirn existiert, sodass nach Metzinger ein erkenntnistheoretischer Realismus immer naiv ist, insofern seine Vertreterinnen und Vertreter nicht durchschauen, dass es keine vom Gehirn unabhängige Wirklichkeit geben kann. Realistinnen und Realisten haben bloß die „Illusion, in unmittelbarem Kontakt zur Welt zu stehen“,¹⁸ ohne mit ihr „wirklich“ eine Verbindung zu haben.

Seltsamerweise kennt Metzinger aber Bedingungen, unter denen der naive Außenweltrealismus verschwindet, nämlich dann, wenn die Repräsentation als solche bewusst wird. Das sei dann der Fall, wenn eine bewusste Repräsentation „undurchsichtig“ wird und Menschen sich deshalb in einer höherstufigen Repräsentation „des Konstruktionsvorganges selbst bewusst werden“. Wenn das Fenster des Bewusstseins auf die Wirklichkeit „schmutzig“ geworden sei oder einen Sprung aufweise – so Metzingers Bild –, könne man „unmittelbar“ erkennen, „dass die bewusste Wahrnehmung nur eine Schnittstelle, ein Interface zur Wirklichkeit“ sei.¹⁹

Weiterhin vermeint Metzinger zu wissen, dass die „inneren Bilder der Welt um uns herum [...] recht zuverlässig sind“, wenn die Bilder als die Fenster zur Welt „sauber und kristallklar“ sind.²⁰ Es ergibt sich also die Situation, dass für ihn die internen Repräsentationen die Welt zuverlässig wiedergeben, auch wenn man das gewöhnlich nicht weiß, weil man auf naive Weise fälschlich davon ausgeht, die Welt selbst zu erfassen. Auf höherer Stufe, nämlich dann, wenn sich die Wirklich-

¹⁷ Ibidem, S. 76f.

¹⁸ Ibidem, S. 70.

¹⁹ Ibidem, S. 75.

²⁰ Ibidem, S. 74.

keitsbilder trüben – was immer das genau heißen mag –, gelange man zur Erfahrung, dass sie nur Repräsentationen sind.

Für eine philosophische Theologie bedeutet dies, dass Gottes Wirklichkeit bloß den Gehalt einer internen Repräsentation hat, von der man immerhin behaupten kann, dass sie die Außenwelt und daher möglicherweise auch Gott recht passabel vorstellt. Verschärft man die These, kann es darüber hinaus gar keinen Gott außerhalb des Gehirns geben. Er „sitzt“, wenn überhaupt, in einem Schläfenlappen, sodass der adäquate Weg, von Gott zu sprechen, nur eine Neurotheologie sein kann. Das bedeutet, dass Gott – wie von vielen Neurotheologen behauptet²¹ – nur ein Produkt des Gehirns ist. Gott verschwindet als ein Gegenüber des Menschen und wird dessen „Schöpfung“, die sich als reiner Gedanke erweist, den nicht einmal ein Mensch selbst, sondern dessen Gehirnverschaltungen hervorgebracht haben.

Wie die Welt selbst ist Gott ein Konstrukt und daher illusionär oder virtuell. Denn entweder kann er durch Denken nicht erreicht werden, weil er sich nicht im, sondern jenseits des „Ego Tunnels“ aufhält. Eine philosophische Theologie erweist sich in diesem Fall als sinnlos, außer man weitet die nicht weiter begründbare Behauptung, dass interne Repräsentationen die Welt einigermaßen gut wiedergeben könnten, auch auf Gott aus. Oder man setzt mit manchen Neurotheologinnen und Neurotheologen Gott als ein Gehirnprodukt an. Ein solcher Gott ist dann ein Götze, aber nicht einer des Menschen, sondern einer des Gehirns.

Was solche Auffassungen freilich nicht berücksichtigen, ist die innere Widersprüchlichkeit ihres erkenntnistheoretisch problematischen Ansatzes. Wie Wilhelm Lütterfelds gezeigt hat, genießt ein neurophilosophischer Konstruktivismus im Stile Metzingers zwar hohe Anerkennung im öffentlichen Bewusstsein und in vielen wissenschaftlichen Disziplinen, verstrickt sich aber in „Inkonsistenzen, Selbstwidersprüche [sowie] absurde Konsequenzen und fußt auf einer defizitären phänomenalen Beschreibung“,²² Beispielsweise ist schwer nachvollziehbar, wie es gelingen soll, die These aufrechtzuhalten, dass

²¹ Vgl. NEWBERG, Andrew – D'AQUILI, Eugene – RAUSE, Vince. *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München: Piper, 2005. Es muss allerdings dazu gesagt werden, dass die Autoren sich nicht festlegen, ob daraus ein Atheismus folgt oder nicht.

²² LÜTTERFELDS, Wilhelm. Der neurokonstruktivistische Bewusstseinsbegriff (Metzinger, Searle) und sein absurdes Konzept von Wissen, Wirklichkeit und Wahrheit. In KLEIN, Andreas – KÖRTNER, Ulrich H. J. (ed.). *Die Wirklichkeit als Interpretati-*

es eine Illusion sei, dass der Mensch einen Zugang zur Außenwelt hat, die bloß ein Modell sei, das dem Gehirn intern bleibt. Denn es stellt sich die Frage, wieso das Gehirn wisse, dass es sich um Repräsentationen handelt, wenn ihm kein Zugang zum Original offensteht.²⁵ Das Realitätsbewusstsein als Fiktion auszuweisen, setzt voraus, dass jemand um die Relation zwischen Repräsentation und Außenwelt weiß. Die gehirninterne Vorstellung aber dennoch als „zuverlässiges“ Bild der Außenwelt einzustufen, verlangt entweder die Behauptung, dass das Gehirn dessen, der diese Theorie aufstellt, eine Ausnahme bilde, oder führt in einen Selbstwiderspruch.

Diesem Problem kann man auch nicht dadurch entkommen, dass man Metarepräsentationen einführt (durch das Auftauchen schmutziger Fenster im Blick auf die Wirklichkeit), denn auch für sie gilt die Frage, wie mit einer Metarepräsentation ein Vergleich zwischen einfacher Repräsentation und Wirklichkeit angestellt werden soll, wenn Letztere selbst ein Konstrukt ist. Das Problem hat sich bloß verlagert.

Wenn Neurowissenschaftlerinnen und -wissenschaftler ein Gehirn untersuchen, kann nach obiger Theorie weiterhin nicht behauptet werden, dass bestimmte Gehirnfunktionen reale Vorgänge in der Außenwelt sind. Denn auch hier gilt, dass ein Gehirn, das ein anderes Gehirn untersucht, dieses zweite Gehirn, das für das erste Gehirn der Außenwelt angehören müsste, bloß konstruiert hat. Es kann also nicht der Anspruch aufrechterhalten werden, dass man neurowissenschaftlich Wirklichkeitsaussagen machen kann, die empirisch gelten. Ja, man hätte sogar vom eigenen Körper immer nur fiktive Repräsentationen, was im Übrigen auch für das eigene Gehirn gelten muss. Was ist dann aber das eigene Gehirn? Ist es die von einem realen Gehirn erzeugte Fiktion? Oder ist es die Fiktion einer Fiktion? Im ersten Fall ist der Neurokonstruktivismus *ad absurdum* geführt, weil das eigene Gehirn als etwas Wirkliches angesetzt werden muss; im zweiten Fall, weil eine unendliche Fiktionsschleife nicht sinnvoll gedacht werden kann.

Zusammengefasst und auf die Fragestellung des Wirklichkeitsverständnisses im Zusammenhang mit philosophischer Gotteserkenntnis zurückgebracht, lässt sich festhalten, dass neben dem Problem der Außenweltwirklichkeit auch die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen akut geworden ist. In einem neurokonstruktivisti-

onskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze in der Theologie. Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011, S. 45.

²⁵ *Ibidem*, S. 57.

schen Ansatz darüber, was als wirklich gelten kann, taucht das Ich vor allem als Wirklichkeit produzierendes Gehirn auf, das, sobald Selbstreflexion gedacht werden soll, vor der Schwierigkeit steht, ob das Gehirn als real oder als fiktiv anzusetzen ist. Aus dem Blick gerät einerseits der Mensch jenseits seines Gehirns und andererseits die Außenwelt. Sie erweisen sich als Gehirnprodukte. Wollte jemand unter solchen Bedingungen Gott philosophisch denken, müsste er ihn ebenfalls als vom Gehirn erzeugt ansetzen. Ein erfahrungsbezogenes Gott-Denken erübrigt sich damit, weil Gott dann höchstens – um es mit einem klassischen Terminus zu sagen – ein „esse in mente“, genauer ein „esse in cerebro“ haben kann. Ein Versuch, wie ihn der ontologische Gottesbeweis unternimmt, nämlich vom „esse in mente“ bzw. *mutatis mutandis* vom „esse in cerebro“ zum „esse in re extra cerebrum“ vorzustoßen, ist verschlossen. Gott bleibt ein Götze des Gehirns.

2.2

Eine weitere, heute weit verbreitete Art und Weise, Wirklichkeit zu verstehen, ist ein Naturalismus, der als Kriterium für alles, was als wirklich gelten soll, die *kausale* Herleitbarkeit des Explanandums ansetzt. Dazu kommt, dass Kausalität auf eine bestimmte Form von Ursächlichkeit eingeschränkt wird. Im Unterschied zur aristotelischen Auffassung gilt nur das als Ursache, was man gewöhnlich „Wirkursache“ nennt. Ein Ereignis oder ein Ding wird dabei als Wirkung gefasst, die durch eine oder mehrere Ereignisse oder Dinge verursacht wird, wobei Ursache(n) und Wirkung derselben ontologischen Ebene entstammen. Das bedeutet beispielsweise, dass ein Objekt, das Gegenstand der Physik ist, zu seiner Ursache bzw. seinen Ursachen wieder nur etwas physikalisch Fassbares haben kann. Es ergibt sich auf diese Weise ein in sich geschlossener Bereich, in dem alles kausal verknüpft ist und dessen ontologische Grundbedingungen dieselben sind.

Meist resultiert daraus ein materialistischer Szientismus, insofern ontologisch nur wissenschaftlich Fassbares als wirklich gilt und der Wissenschaftsbegriff auf Naturwissenschaften eingeengt wird. Deutlich sichtbar werden solche Positionen beispielsweise in den Debatten um das Leib-Seele-Problem.²⁴ Dort sprechen viele oftmals nicht mehr von Leib und Seele, sondern abstrahierend und verallgemeinernd von

²⁴ Vgl. die Zusammenschau bei BRÜNTRUP, Godehard. *Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*. 4. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

materiellen und geistigen Entitäten und fragen danach, ob und wie beide Instanzen aufeinander einwirken können.²⁵ Insofern man Ursache auf Wirkursache einschränkt, wird Seele als Ding missverstanden, von dem fraglich ist, ob es auf das materielle Körper-Ding – als das der Leib missverstanden wird – einwirken und dort eine materielle Veränderung hervorrufen kann.²⁶

Zum einen scheint die Vorstellung unmöglich zu sein, dass ontologisch Unterschiedliches aufeinander „wirken“ kann; zum anderen gelten materielle Kausalketten als empirisch evident und als wissenschaftlich erwiesen. Folglich wird allem Nicht-Materiellen die Existenz abgesprochen, und es wird eine in sich kausal geschlossene materielle Welt als gesicherte und daher gültige Wirklichkeit konstatiert. Seele wird zum Phantasieprodukt, dessen Wirklichkeit sich im Gedacht-Sein erschöpft.²⁷ Das bedeutet, dass alles, was nicht als Wirkung einer materiellen Ursache erfasst werden kann, nicht wirklich ist und sich umgekehrt Wirklichkeit als Netz materieller Größen erweist, wobei die Relationen im Sinn von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen gedacht werden. Auf diese Weise wird nicht nur der Ursachenbegriff auf einen spezifischen Typ eingeeengt, sondern werden auch Ursachen immer als materielle bestimmt.

Ein solches Wirklichkeitsverständnis macht eine philosophische Theologie praktisch unmöglich, außer man verträte einen Gottesbegriff, der Gott zu einem innerweltlichen bzw. empirisch fassbaren Ding macht. Ein solches Gottesverständnis ist nicht nur theologisch problematisch, weil es dem Schöpfungsverständnis entgegenläuft, sondern auch philosophisch zweifelhaft, weil auf diese Weise Gott verdinglicht wird und seiner möglichen Transzendenz jede Grundlage entzogen wird.²⁸ Nach einem solchen Wirklichkeitsverständnis ist Gott also entweder eine materielle Größe, oder er ist nicht wirklich.

²⁵ Dass aber Seele beispielsweise auch als Formalursache des Leibes verstanden werden könnte, ist damit nicht mehr denkbar, weil hier eine gänzlich andere Form von Kausalität gedacht werden müsste.

²⁶ Auf diese Weise wird nicht nur die geistige, sondern genauso die materielle Seite falsch ausgelegt.

²⁷ Vgl. BRÜNTRUP, Godehard. *Leib-Seele-Problem*, S. 123, der von einem „eliminativen Physikalismus“ spricht.

²⁸ Vgl. BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, S. 31, der das Wirklichkeitsverständnis seiner Zeit von Kausalität – gemeint ist wohl Wirkursächlichkeit – oder Finalität – in den heutigen Naturwissenschaften allerdings so gut wie gänzlich marginalisiert – bestimmt sieht. Gott hat dort keinen Platz, weil Wirklichkeit nach Bultmann so die eigene Existenz ausspart.

Über die wissenschaftstheoretische Problematik eines solchen Weltzugangs hinaus ist weiterhin darauf aufmerksam zu machen, dass der Wirklichkeitsbegriff nicht primär ein Begriff der Ursachenlehre ist. Wirklichkeit erscheint dort als das Gewirkte und Wirkende. Wird sie so verstanden und darüber hinaus mit dem Weltbegriff gleichgesetzt, wird Welt zum Produkt. Dagegen ist geltend zu machen, dass „wirklich“ – ontologisch gesprochen – wie „möglich“ und „notwendig“ eine besondere Modalität, genauer: ein Seinsmodus, ist.²⁹ Das bedeutet, dass mit diesem Begriff eine bestimmte Weise, anwesend zu sein, ausgedrückt wird. Er sagt aus, auf welche Weise etwas währt bzw. sich ereignet, wobei mitzuhören ist, dass wirklich zu sein nicht der einzig mögliche Seinsmodus ist. „Wirklichkeit ist eben als *ein* spezieller Seinsmodus unter anderen zu verstehen [...]“,³⁰ nämlich neben Notwendigkeit und Möglichkeit.

Anders als ein Wirklichkeitsverständnis, das von Wirkursächlichkeit ausgeht, und anders als in Kants Kategorienlehre grenzt „Wirklichkeit“ als Begriff ontologisch verstandener Modalität nicht Existierendes von Nicht-Existierendem oder Daseiendes von Nichtseiendem im Sinne von „vorhanden“ oder „nicht vorhanden“ ab, er berührt diese Grenze nicht einmal. Vielmehr setzt er das Sein von Anwesendem voraus und charakterisiert es als gegenwärtig bzw. präsent. Wirkliches spricht sich gegenwärtig zu und ist gegenwärtig anwesend. Sein Gegenbegriff ist nicht „nicht wirklich“ im Sinn von „nicht existent“, sondern „notwendig“ im Sinne von „unveränderlich“ bzw. „immer anwesend“ und „möglich“ im Sinn von „vielleicht zukünftig anwesend“.

Spricht man vor diesem Hintergrund über die Wirklichkeit Gottes,³¹ fragt man demnach nicht, *ob* es Gott gibt oder nicht, sondern danach,

²⁹ Vgl. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. Was heißt Wirklichkeit? Ein philosophischer Beitrag zum Wirklichkeitsverständnis der Psychotherapie. In FAZEKAS, Tamás (ed.). *Die Wirklichkeit der Psychotherapie. Beiträge zum Wirklichkeitsbegriff*. Klagenfurt: KITAB, 2000, S. 19. So auch DALFERTH, Ingolf U. *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 154: „Wirklichkeit ist ein Modalbegriff, der in traditioneller ontologischer Lesart eine bestimmte *Weise des Seins* von etwas anzeigt“ [Hervorhebung im Original].

³⁰ WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. Was heißt Wirklichkeit?, S. 20. [Hervorhebung im Original].

³¹ Mit Bezug auf das oben Gesagte ist nochmals festzuhalten, dass Kant die Modalitätskategorie der Wirklichkeit „Dasein“ nennt. Da Kategorien als reine Verstandesbegriffe sich auf Sinnliches beziehen, kann „Dasein“ nach Kant auf Gott *nicht* angewendet werden. Im Unterschied zu Kants Erkenntnistheorie verwende ich den Wirklichkeitsbegriff hier nicht als Kategorie, sondern im Sinn ontologischer Modalität.

auf welche Weise er anwesend ist bzw. gegenwärtig wird. Es geht also nicht um Gottes kausalen Einfluss innerhalb eines Netzes oder auf ein Netz von Wirkursachen – gleichgültig, ob man ihn ontologisch in eine so verstandene Welt versetzt oder zum transzendenten Schöpfer macht, der die kausal geschlossene Welt hergestellt hat. Vielmehr geht es dabei um den Modus seiner Anwesenheit.³²

Doch auf diese Weise wird heute kaum nach Gott gefragt. Denn selten wird Wirklichkeit als besondere Seinsweise in den Blick gerückt, sondern als Geflecht von instrumentalursächlich verbundenen materiellen Größen angesehen. Solcher Wirklichkeit kann Gott jedoch nicht angehören. Deshalb ist mit Hans-Joachim Höhn für die Gegenwart zu konstatieren: „Die Welt versteht sich – ohne Gott – von selbst. Sie lebt mit und aus einem gott-losen Selbstverständnis.“³³ Ein solcher „Bestand fragloser Wirklichkeit“³⁴ rekurriert auf die Geschlossenheit eines naturwissenschaftlich verstandenen Kausalitätskosmos, der aufgrund seiner scheinbaren Selbstverständlichkeit keiner weiteren „Begründung“ – jenseits des geschlossenen Begründungsnetzes – mehr zu bedürfen scheint.³⁵ Wirklichkeit bleibt gottlos, und Gott entbehrt jenseits des bloßen Gedachtseins jeder Wirklichkeit.

3. Wirklichkeit zwischen Objektivität und Subjektivität

Trotz ihrer Eigenheiten scheint den beiden skizzierten Wirklichkeitsverständnissen ein Merkmal gemeinsam zu sein, das es fast unmöglich macht, Wirklichkeit so zu fassen, dass Gott denkbar wird. Ich meine das schillernde Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Was in beiden Entwürfen als eigentliche Wirklichkeit angesetzt wird, ist das Objektive, also Wirklichkeit, deren Bestand dadurch gesichert wird, dass Wissenschaften ihn garantieren. Zugleich scheint so ver-

³² Die Begriffe „causa“ und „effectus“ in den zitierten Thomas-Stellen, die dort ontologische Kausalität zum Ausdruck bringen, werden besonders im dritten Weg auf ontologische Modalität appliziert.

³³ HÖHN, Hans-Joachim. *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*. Würzburg: Echter, 2011, S. 72.

³⁴ *Ibidem*, S. 88.

³⁵ Höhn ist es darum zu tun, solche Fraglosigkeit zu „fragloser Fraglichkeit“ (*Ibidem*, S. 90) weiterzuführen, die darin besteht, dass die Gesamtheit der Wirklichkeit angesichts dessen, dass Welt einmal nicht war und einmal nicht mehr sein wird, also angesichts ihres möglichen Nicht-Daseins, eben doch problematisch ist. Vor dem denkbaren Nichts stellt sich neben der Fraglosigkeit der Wirklichkeit auch deren Fraglichkeit ein (vgl. *ibidem*, S. 94).

standene Wirklichkeit Erfahrung auszuschließen, die Gott zu denken nicht schon von vornherein unmöglich macht.

Dieser Behauptung scheint der oben vorgestellte neurokonstruktivistische Entwurf allerdings zu widersprechen. Denn als Wirklichkeit wird dort alles angesetzt, was das Gehirn als wirklich vorgibt, ohne dass erkannt werden könnte, dass solche Wirklichkeit bloß ein Modell ist. Der „Ego Tunnel“, den Metzinger ansetzt, macht Wirklichkeit zu einer subjektiven Größe. Außenwelt begegnet als Illusion, ohne dass man wüsste, dass sie Konstrukt des eigenen Gehirns ist. Es ergibt sich also folgende seltsame Situation: Man *meint*, Zugang zur objektiven Wirklichkeit zu haben, obwohl diese selbstgemacht, genauer durch das Gehirn konstruiert, ist. In diesem Sinn ist die Wirklichkeit bloß subjektiv.

Doch wird – wie gezeigt – von Metzinger die Objektivität der Welt im zweiten Schritt eingeholt, indem er sagt, dass die Modelle in der Regel gute interne Repräsentationen der externen Wirklichkeit darstellen. Abgesehen von ihrer erkenntnistheoretischen Problematik, zeigt eine solche Aussage auf, dass objektive Wirklichkeit trotz aller Subjektivität wiedergewonnen werden soll. Noch dazu geht Metzinger davon aus, dass das menschliche Gehirn etwas objektiv Fassbares ist, das subjektive Modelle der Wirklichkeit hervorbringt, die trotz ihrer Subjektivität als objektiv gültig angesehen werden können. Als *Gehirn-Bilder* sind die Modelle objektiv wirklich, insofern Gehirne naturwissenschaftlich erkennbar sind; als *Gehirn-Bilder* der Wirklichkeit sind sie hingegen „bloß“ subjektiv, insofern jedes Gehirn individuelle Bilder der Wirklichkeit entwirft; und als *Gehirn-Bilder* sind sie doch wieder objektive Modelle der Wirklichkeit, weil sie – so die These – der Wirklichkeit großteils gut entsprechen, obwohl man das in der Regel nicht weiß.

Für das Verständnis, das Wirklichkeit als Kausalnexus von materiell Gegebenem ansetzt, ist die Objektivität hingegen von vornherein die leitende Richtschnur für die Ausarbeitung des Wirklichkeitsbegriffes. Subjektivität wird in einem doppelten Sinn abgewertet. Einerseits hat alles, wofür keine Kausalverknüpfung zu einer erklärenden empirisch gesicherten Ursache aufgezeigt werden kann, bloß subjektiven, also nur einen unsicheren Wirklichkeitsstatus. Andererseits wird der Kausalnexus als subjektiv gelten gelassen, weil er zwar erkannt, aber nur von einer oder wenigen Personen festgestellt wird, was für keinen hohen Wirklichkeitsgrad gehalten wird.

Offenbar haben beide dargestellten Wirklichkeitskonzeptionen unterschiedliche Affinität zu einer der beiden Bestimmungsgrößen *subjektiv* bzw. *objektiv*. Sieht man genauer hin, werden darüber hinaus beide Begriffe mindestens zweideutig verwendet.⁵⁶ Neurokonstruktivistisch meint „subjektiv“ primär „menschlich“ im Unterschied zu allem Nicht-Menschlichen. Das Modell der Wirklichkeit ist zwar menschlich, insofern es ein menschliches Gehirn entworfen hat, aber objektiv, insofern es das Nicht-Menschliche gültig abbildet. Es sollte aber möglichst noch in einem zweiten Sinn objektiv sein, dass es nämlich wissenschaftlicher Überprüfung standhält.

Objektivität in diesem Sinn zeichnet den Ansatz aus, der Wirklichkeit mit der Hilfe von Kausalität erklärt. Kausalität ist (natur)wissenschaftlich nachweisbare, also objektive Abhängigkeit, die allgemein feststellbar ist und nicht vorwissenschaftlich bleibt. Solche Objektivität ist der Gegenbegriff zu „subjektiv“ im zweiten Sinn, also zum bloß Gemeinten, aber nicht wissenschaftlich Gesicherten.

Wie sichtbar geworden ist, sind die beiden vorgestellten Wirklichkeitskonzeptionen solche, die Gott nicht als sinnvoll denken lassen, weil die Erfahrung Gottes als subjektiv diskreditiert und dadurch als unmöglich dargestellt wird. Im Neurokonstruktivismus meint dabei „subjektiv“ das bloß Menschliche: Gott wird zum Produkt des menschlichen Gehirns, dem jenseits der dadurch hergestellten Illusion keine Wirklichkeit attestiert wird, wiewohl man im Unterschied zu Gott dem Gehirn Objektivität im Sinn von wissenschaftlicher Zugänglichkeit zuschreibt. Gott ist eine nur vom einzelnen Gehirn illusionierte und daher bloß subjektive Größe.

In einem Ansatz, der Wirklichkeit als Kausalnexus materieller Größen fasst, gilt Gott insofern als bloß subjektiv, als er im kausalen Netz nicht vorkommt. Er kann nur individuell gemeint, aber nicht empirisch gefasst werden und ist folglich für einen wissenschaftlichen Diskurs nicht universalisierbar. Beide Auffassungen verabschieden eine philosophische Gotteslehre, indem sie den Gottesbegriff für *subjektiv* erklären. Auch wenn dieser Ausdruck jeweils andere Bedeutung hat, gilt der Gottesbegriff dennoch beide Male als wissenschaftlich nicht annehmbar. Das heißt: Die entsprechenden Wirklichkeits-

⁵⁶ Zur Doppeldeutigkeit der Begriffe „subjektiv“ und „objektiv“ siehe: VETTER, Helmuth. Wirklichkeit – Wandel eines Begriffs. In PÖLTNER, Günther – VETTER, Helmuth (ed.). *Naturwissenschaft und Glaube*. Wien: Herold, 1984, S. 46f.

auffassungen verabschieden den Gottesbegriff durch zwei Formen von Subjektivierung.

4. Wirklichkeit als Ausgangspunkt für eine philosophische Gotteslehre

Zwei Auswege aus dieser für eine philosophische Gotteslehre schwierigen Lage bieten sich an. Einmal könnte man sich um eine „(objektive) Wissenschaft der Subjektivität“⁵⁷ bemühen. Beispielsweise geht es Neurowissenschaften heute mitunter darum, das ehemals als subjektiv Geltende zu objektivieren, sprich: naturwissenschaftlich zugänglich zu machen und dadurch den Menschen über langjährige „Selbsttäuschungen“ wie Willensfreiheit und Ich-Begriff aufzuklären. Nicht nur, dass Gott dadurch weiterhin in einer Gehirnregion lokalisiert bleibt, sondern auch, dass der Mensch sich selbst verkürzt versteht, wäre die Folge. Denn so erstaunlich und medizinisch wertvoll Ergebnisse der Gehirnforschung sind, sie können zwar Auskunft darüber geben, was der Mensch als neuronales Wesen ist, aber nicht zeigen, dass damit schon der Mensch *als Mensch* hinreichend erfasst ist. Dieselben methodischen Vorentscheidungen machen es zwar möglich, diejenigen Gehirnaktivitäten zu lokalisieren und zu beschreiben, die bei Gotteserfahrungen zu konstatieren sind, erlauben es aber nicht zu behaupten, damit sei über Gott das Entscheidende gesagt. Denn sofern alle Wirklichkeit Produkt des Gehirns ist, ist es auch der Gedanke, dass es so sei, was einem Selbstwiderspruch gleichkommt. Eine solche Wissenschaft des Subjektiven und dessen Objektivierung verfehlen Subjektivität, indem sie sie wegerklären. Die subjektive Lebenswirklichkeit entspricht nämlich den minimalisierenden Rahmenbedingungen solcher Objektivierung nicht, und diese kann Subjektivität nur scheinbar als bloße Illusion entlarven.

Der andere Ausweg bestünde im Unterschied zur Objektivierung des Subjektiven – sowohl im Sinn von „menschlich“ als auch im Sinn von „bloße Meinung“ verstanden – darin, radikale Subjektivierung zu favorisieren und damit individuellen Erlebnissen als der eigentlichen Wirklichkeit das Wort zu reden. Eine solche Position entspräche der bloßen Umkehrung des Szientismus⁵⁸ und bedeutete Wissenschafts-

⁵⁷ Ibidem, S. 47.

⁵⁸ Vgl. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. *Philosophische Theologie im Umbruch. 1. Ortsbestimmung. Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Phi-*

feindlichkeit auf der einen und eine Absage an Erfahrung, die zwischen Menschen geteilt werden kann, auf der anderen Seite.

Rein objektivierendem Zugriff und falsch verstandener Subjektivität gegenüber scheint mir entscheidend zu sein, dass man die Phänomene insofern ernst nimmt, als man auch das als wirklich gelten lässt, worauf Menschen meist unproblematisch ihr Leben gründen und was zwischen Personen zwar als vorwissenschaftlich eingestuft, aber als geltende Wirklichkeit anerkannt wird. Dazu gehören interpersonale Wirklichkeit wie Vertrauen oder Treue genauso wie Formen der Weltenerfahrung, die Zusammenhänge verständlich machen, die fachwissenschaftlich nur verkürzt Bedeutung erhalten können. *Sich selbst* besser zu verstehen zu versuchen oder den *eigenen* Wirklichkeitsbezug zu reflektieren ist nicht weniger Auseinandersetzung mit anzuerkennender Wirklichkeit als experimentell-naturwissenschaftliche Bemühung um Wirklichkeitserkenntnis. Solche Selbstvergewisserung ist weder durch Fremdperspektivität verlustfrei in den Blick zu bekommen noch bloße Subjektivität im negativen Sinn. Denn wirklich ist auch das Menschliche (das Subjektive im ersten Sinn), ohne dass es dafür vorher zu Nicht-Menschlichem – etwa etwas Biochemischem – abstrahiert werden müsste. Zudem ist subjektiv (im zweiten Sinn) erfasste Wirklichkeit nicht automatisch Illusion, zumal zu meinen, Naturwissenschaften seien perspektivlos, selbst eine Illusion ist und man existentielle Grunderfahrungen im gegenseitigen Austausch bewerten bzw. auf ihre Geltung hin befragen kann. Gadamer geht noch einen Schritt weiter, wenn er meint: „Es muß geradezu hier als ‚wissenschaftlich‘ gelten, das Phantom einer vom Standort des Erkennenden abgelösten Wahrheit zu zerstören.“³⁹ Dasselbe gilt für den Wirklichkeitsbegriff, wenn man nicht von vornherein bestimmte Dimensionen von Wirklichkeit als unwirklich ausschließen möchte. Was Gadamer für geisteswissenschaftliche Erkenntnis behauptet, dass sie nämlich „immer etwas von Selbsterkenntnis an sich“⁴⁰ habe, gilt auch für die Wirklichkeitserkenntnis, die für die Gotteserkenntnis offen ist. Methodische Vorgaben, die mich selbst als von der Wirklichkeit Herausgeforderten, Betrof-

losophie. Wien: Böhlau, 2011, S. 227: „Die bloße Umkehrung des Szientismus zugunsten einer Philosophie der Subjektivität mag zeitgemäß sein. Ein Schritt in die richtige Richtung ist sie nicht.“

³⁹ GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit in den Geisteswissenschaften. In GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*. (Gesammelte Werke 2). Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, S. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 40.

fenen, Verunsicherten, in Frage Gestellten, Beglückten, Begeisterten oder zum Staunen oder Zweifeln Gebrachten ausschließen, haben zugleich die Dimension des Göttlichen oder – vorsichtiger gesagt – des Heiligen von der Wirklichkeit getrennt. Gott ist dann etwas Unwirkliches, genauso wie ich – streng genommen – selbst etwas Unwirkliches geworden bin. Wirklich ist nur mein Organismus, eine biochemische Struktur oder eine Funktionseinheit, aber nicht ich selbst als jemand, der einen eigenen Bezug zur Wirklichkeit hat.

Diese Relation ist im konkreten Leben das Sichverstehen auf die Wirklichkeit, die dadurch, dass ich mich selbst auf sie beziehe, faktische Objektivität übersteigt und sich als *meine* Lebenswelt erweist. Mehr noch: Wissenschaftlich aufgefasste Objektivität von Fakten setzt den lebensweltlichen Bezug schon voraus und ist nur möglich, wenn man diesen hinter sich lässt, indem man Wirklichkeit aus dem konkreten Lebenskontext löst. „Das jeder Forschung Vorgegebene, das sie voraussetzen muss, ist unser *Sichverstehenkönnen* auf das lebensweltliche, in sich reich gegliederte *Daseinsganze*.“⁴¹

Insofern man die eigene Lebenswelt als Wirklichkeit zulässt und nicht aus dem Anspruch falsch verstandener Objektivität unterdrückt, wird Erfahrung als Ausgangspunkt für eine philosophische Theologie möglich. Denn erst in diesem Fall können jene Wirklichkeitsbereiche überhaupt ins Bewusstsein kommen, von denen Bultmann gesprochen hat: Dank, Treue, Schuld, Hoffnung, Versprechen, Schmerz, Vertrauen, Lebensfreude oder Todesangst. Deren Erfahrung bringt einen dazu zu begreifen, dass das eigene Dasein keine Selbstverständlichkeit ist und dass sich jede und jeder selbst gegeben sind, also das eigene Dasein nicht nur als Fakt gelten kann, sondern die eigene Existenz einer bestimmten Seinsweise entspricht, d. h. menschliche Wirklichkeit ein Modalbegriff ist. Dass – wie oben sichtbar wurde – Wirklichkeit eine Seinsmodalität ist, wird an dieser Stelle in Bezug auf den Menschen klar, insofern es der Erfahrung entspricht, das eigene Sein modal zu bestimmen und sprachlich mit Modalverben zu beschreiben: Ich *darf* sein. Oder im Fall der Lebensnegation: Ich *muss* sein. Menschen erfahren sich darüber hinaus so, dass sie unter einem *Sollensanspruch* stehen, es also nicht gleichgültig ist, wie man das eigene Leben führt, das es zu gestalten gilt.

⁴¹ WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. *Philosophische Theologie im Umbruch*, S. 230.

Solche Selbsterfahrung ist nicht losgelöst von der Wirklichkeitserfahrung, weil ich zu Wirklichkeit in Bezug stehe, insofern ich mich auf sie verstehe, über sie staune, sie als Plage erfahre, sie mich erfreut oder überwältigt oder ich mich in ihr erst zurechtfinden muss. Wirklichkeit als Lebenswelt bekommt ihren Charakter, dass ich sie genieße oder sie mich bedroht, erst dadurch, dass Wirklichkeit als Welt eines bestimmten Menschen gelten gelassen wird. Die von Gadamer ins Spiel gebrachte Selbsterkenntnis ist nicht trennbar von einer Wirklichkeitserkenntnis als Erkenntnis der für ein Ich bedeutsamen Welt. Und umgekehrt geht die Bedeutung von Wirklichkeit als Lebenswelt erst auf, wenn zugestanden wird, dass Wirklichkeitserfahrung immer auch Selbsterfahrung inkludiert.

Daher ist nicht bloß die eigene Existenzweise modal bestimmt, sondern auch die Seinsweise der mich umgebenden Wirklichkeit. Ihre Kontingenz – dass sie also, um zunächst nur modallogisch zu sprechen, nicht notwendig, wohl aber möglich ist – zeichnet sie genauso aus wie die erstaunliche Tatsache, dass sie dennoch ist und sein darf. Darüber hinaus erweist sie sich als zugänglich sowie gestaltbar und konfrontiert einen mit Ansprüchen darüber, was in und mit ihr zu tun oder zu unterlassen ist.

Als der „allgemeine ‚Boden‘ menschlichen Weltlebens“⁴² hat die Lebenswelt als die Wirklichkeit, die auf mich selbst bezogen ist und auf die ich in Erkennen, Wollen und Fühlen ausgerichtet bin, eine basale Stellung. Da Lebenswelt der nicht mehr hintergehbare Horizont der eigenen Wirklichkeitserfahrung ist, hat sie ontologischen Vorrang vor der wissenschaftlich konstituierten Wirklichkeit, wenn es um ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung geht. Als solche ist sie der Erfahrungsraum, innerhalb dessen sich die erfahrungsbezogene philosophische Frage nach Gott überhaupt erst stellt und wo sie folglich ihren philosophischen Ort hat. Erst von einer solchen „lebensweltlichen Ontologie“ aus, die man nicht notwendig mit Husserl als „allgemeine Wesenslehre“ bestimmen muss,⁴³ sondern auch als Ontologie verstehen kann, die sich von Implikationen fachwissenschaftlicher Wirklichkeitserfassung befreit und vorwissenschaftliche Selbst- und

⁴² HUSSERL, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg: Meiner, 2012, S. 168 [*Hua* VI, 158].

⁴³ *Ibidem*, s. 154 [*Hua* VI, S. 145]. Vgl. dazu *ibidem*, s. 187–189 [*Hua* VI, S. 176f.].

Welterfahrungen als gültige Wirklichkeitszugänge ernst nimmt, lässt sich philosophisch nach Gott fragen.⁴⁴

Schließt man Lebenswelt als etwas Unwirkliches aus, ist eine zentrale Voraussetzung für die Möglichkeit philosophischer Theologie, die auf Erfahrung rekurriert, nicht mehr gegeben.⁴⁵ Denn insofern einzelwissenschaftliche Objekte erst als messbare Dinge, elektromagnetische Felder, neuronale Muster oder funktionale Systeme Wirklichkeitsstatus erhalten, sind sie nicht nur konkreter Erfahrung entzogen, sondern sind sie auch davon abstrahierte Größen. Sie haben als derartige Objekte *den* Wirklichkeitscharakter verloren, der bei direkter Erfahrung noch anerkannt wird. Spricht jemand solcher Erfahrung zusätzlich ab, Wirklichkeit im Vollsinn zu erfassen, und gesteht er ihr höchstens zu, illusionäre oder vage Vorformen dazu abzubilden, wird Wirklichkeit zu einem Abstraktum. Dieses wird allerdings aus lebensweltlicher Erfahrung gewonnen, die man freilich als realen Ausgangspunkt des methodischen Verfahrens – wenn überhaupt – nur eingeschränkt gelten lässt. Das Abstraktum erlangt dadurch höheren Wirklichkeitsstatus als das Konkretum.

Wenn man beispielsweise einem anderen Menschen Vertrauen entgegenbringt, sind unter solchen Voraussetzungen nicht mehr das konkrete Vertrauen wirklich, sondern nur die eigene diesbezügliche neuronale Verschaltung im Gehirn und die empirisch konstatierbaren Reize des Gegenübers, die zu dieser geführt haben. Das Verhältnis zwischen beiden Personen ist *als personales* unwirklich geworden. Streng genommen, dürfte von Personen nicht mehr gesprochen werden, weil es sie den methodischen Vorgaben gemäß nicht geben kann und sie deshalb nicht wirklich sein können.

Solange Gott unter denselben erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen wissenschaftlich gesucht wird, kann er – sofern man fündig wird – selbst nur als neuronales Muster, als elektromagnetisches Feld oder als etwas Ähnliches wirklich sein. Wenn er dies nicht ist, hat er keine Wirklichkeit und ist höchstens eine Projektion oder eine subjektive Illusion. Wird er jedoch als ein derartiges Objekt für wirklich gehalten, ist er eine abstrakte Größe ohne personale Valenz. Einen

⁴⁴ Philosophie ist dann vor allem wissenschaftliche – aber nicht empirisch-wissenschaftliche – Erschließung erfahrener Lebenswelt und nicht die sekundäre Interpretation schon empirisch-wissenschaftlich erschlossener Wirklichkeit.

⁴⁵ Vgl. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. *Philosophische Theologie im Umbruch*, S. 229.

solchen Gott lehnen die meisten allerdings ab, weil er lebensweltlicher Erfahrung enthoben scheint. So ergibt sich für die Wirklichkeit Gottes eine paradoxe Situation: Entweder er gilt als unwirklich, weil er einzelwissenschaftlichen Erkenntniskriterien nicht entspricht, oder er gilt als unwirklich, weil er als einzelwissenschaftliche Größe in der Lebenswelt nicht zu finden ist. Beide Male gilt er deshalb als unwirklich, weil er entweder für wissenschaftlich nicht fassbar gehalten wird oder weil er als wissenschaftliche Abstraktion mit dem Leben nichts zu tun hat.

Daher scheint es auch für die philosophische Frage nach Gott zentral zu sein, Lebenswelt als wirklich anzuerkennen, was man für den personalen Lebensvollzug im Alltag gewöhnlich ohne Schwierigkeiten auch tut. Doch diese Erfahrungswirklichkeit zusätzlich als Ausgangspunkt für die Gottesfrage anzuerkennen, fällt immer schwerer, wohl weil Fachwissenschaften gegenwärtig das Monopol zugesprochen bekommen, indirekt zu entscheiden, was als wirklich gelten kann und was nicht.

Geht man von der Lebenswelt als der relevanten Wirklichkeit aus, ist freilich noch nicht entschieden, ob die Auslegung von deren Erfahrung zur positiven Beantwortung der Frage führt, ob Gott existiert. Diese Frage bleibt offen. Doch ist sie wenigstens nicht aus falschen erkenntnistheoretischen oder falschen ontologischen Voraussetzungen vorschnell als irrelevant abgetan. Mir scheint, dass erst auf dieser Basis ein Wirklichkeitsbegriff gewonnen werden kann, der es erlaubt, die Gottesfrage philosophisch sinnvoll zu stellen.

Wenn Thomas von Aquin oder Immanuel Kant den Wirklichkeitsbezug und den Rekurs auf Erfahrung einfordern, sofern es darum geht, philosophisch über Gott nachzudenken – ohne dass die Existenzfrage schon entschieden wäre –, kann diese Forderung heute nicht bedeuten, von einem neurokonstruktivistischen Wirklichkeitsverständnis auszugehen. Genauso wenig ist es zielführend, Wirklichkeit auf ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen im Sinn materieller Kausalketten zu verkürzen. Solche Konzeptionen verfehlen nämlich ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung und führen eine philosophische Gotteslehre deshalb in Aporien bzw. machen sie von vornherein unmöglich. Wirklichkeit, verstanden als Lebenswelt, hingegen scheint mir nicht nur einem ontologischen Reduktionismus zu entkommen, sondern auch Wirklichkeit adäquater in den Blick zu rücken und auf diese Weise die philosophische Frage nach Gott möglich zu machen. Jan Skácel

hat Recht, wenn er einmahnt, nicht zu vergessen, dass uns das Leben und seine Erfahrung nicht betrügen. – Das scheint mir auch für den Wirklichkeitsbegriff in der philosophischen Theologie zu gelten.

RESUMÉ

REINHOLD ESTERBAUER

„A není pravda že nám život lže“. K problému skutečnosti jako prolegomenu k filosofické nauce o Bohu

Rozdílná pojetí skutečnosti mají centrální význam pro filosofickou nauku o Bohu. Článek vychází z teze, že chápání skutečnosti orientované na přirozený svět je pro filosofickou otázku po Bohu vhodnější než pojetí skutečnosti přírodních věd. Již z vypořádání se Tomáše Akvinského s Anselmovým *Proslogiem* a z Kantovy kritiky Descartova ontologického důkazu Boží existence je očividné, že pojem skutečnosti je odvozován od pojmu zkušenosti. Protože koncept pojmu zkušenosti spoluurčuje to, co je považováno za skutečné, stává se tak pro filosofickou nauku o Bohu rozhodujícím. Exemplárně je zde ze současných konceptů na jedné straně zkoumáno neurokonstruktivistické pojetí zkušenosti a skutečnosti Thomase Metzingera. Na druhé straně jsou proti sobě postavené dvě koncepce skutečnosti: jedna vychází z pojmu příčiny, druhá připisuje pojem „skutečný“ ontologické modalitě. Na základě konceptu přirozeného světa se článek pokouší vypracovat chápání skutečnosti, nosné pro filosofickou nauku o Bohu.

Klíčová slova

Filosofická nauka o Bohu, filosofická teologie, skutečnost, zkušenost, přirozený svět, neuronální konstruktivismus, kauzalita/modalita, subjektivita/objektivita