

Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?

1. Einleitung

Die Frage, der ich nachgehen möchte, scheint auf den ersten Blick gar keine philosophische zu sein, weil ihre Antwort ja auf der Hand zu liegen scheint. Ein Argument für die Existenz Gottes, so möchte man meinen, sollte ein möglichst stichhaltiges Argument sein, an dessen Konklusionsstelle eben der Satz „Gott existiert“ steht. Dieser Anschein der Selbstverständlichkeit verfliegt allerdings sofort, wenn man den einzelnen Teilen dieser Wendung ein wenig auf den Zahn fühlt. Was heißt es z.B. ganz generell, dass ein Argument stichhaltig ist? Und was heißt Stichhaltigkeit hier in unserem Kontext? Mit strikten Beweisen, die jeden vernünftigen Adressaten sofort überzeugen, ist hier allem Anschein nach nicht zu rechnen, denn es gibt nicht nur jede Menge Agnostiker und Atheisten, denen man wohl nicht pauschal Unvernunft unterstellen möchte, sondern auch viele Theologen verschiedenster Konfession lehnen solche Argumente rundweg ab. Und weiterhin, was genau bedeutet der Satz „Gott existiert“ und woher wissen wir um seine Semantik?

Ich möchte mein Thema in zwei Durchgängen erörtern, zuerst in allgemeiner Form, und danach anhand zweier konkreter Beispiele. Zuvor aber noch zwei Bemerkungen zum Status der Philosophischen Gotteslehre überhaupt.

1.1. Philosophische Gotteslehre als „metaphysische Religionsphilosophie“ – und ein grundsätzlicher Einwand

Philosophische Gotteslehre, so könnte man etwas salopp definieren, ist die metaphysische Branche der Religionsphilosophie, jenes Teilgebiet also, das Möglichkeiten, Inhalt und Grenzen offenbarungsunabhängiger Aussagen von Gott als dem zentralen Objekt der theistischen Religionen untersucht. Philosophische Gotteslehre steht also gleichsam mit einem Bein in der Religionsphänomenologie (von dort her nimmt sie einen vagen Anfangsbegriff dessen, was die Gläubigen unter „Gott“ verstehen), mit dem anderen in der Metaphysik. Dass eine solche Disziplin heute in vielen Augen einen prekären Status einnimmt, braucht

nach gut 200 Jahren virulenter Metaphysikkritik und 300 Jahren Religionskritik nicht breiter erläutert zu werden. Ein grundsätzlicher Einwand gegen alles Folgende ergäbe sich also für all jene, die metaphysische Überlegungen generell als irrational ablehnen. Ich kann hier kein ausführliches Argument dafür entwickeln, dass manches davon, was traditionell als „metaphysische Prinzipien“ gehandelt wurde, nach wie vor durchaus plausibel ist. Daher muss eine theseartige Skizze genügen. Ich habe an anderer Stelle¹ die Ansicht verteidigt, dass eine aristotelische, lebensweltliche Ontologie der mesoskopischen, also mittelgroßen Alltagsobjekte wie Personen, Tiere und Werkzeuge einschließlich gewisser Prinzipien, wie das Kausalprinzip, jener theoretische Rahmen ist, in dem sich nicht nur unsere Alltagspraxis abspielt, sondern bei näherer Betrachtung auch unser Handeln in den Wissenschaften. Experimente mit variierten Randbedingungen etwa verlören ihren Witz, wenn man nicht an Ursachen-Wirkungs-Zusammenhänge glauben würde, Messungen sind nur möglich, wenn man Standard- und Non-Standard-Zustände des Messgeräts sowie ordentliche und unordentliche Ablesungen zu unterscheiden weiß, und gemeinsame Laborpraxis ist nur möglich, wenn man auch an Personen mit einem im Grunde ähnlichen geistigen Leben glauben würde. Insbesondere ist diese lebensweltliche Ontologie auch der Rahmen, der die Einführung speziellerer, regionaler Ontologien erst möglich macht. Anders gesagt, man kann Ontologien mit Photonen und Elektronen, Blutdrücken, Risikofaktoren und Bruttoinlandsprodukten erst dann einführen, wenn unser Reden z.B. über Personen, Tiere und Werkzeuge sowie die Weisen von deren Verhalten und deren Beeinflussung stabile Verständigungsleistungen erbringt. Es besteht also hier eine interessante Asymmetrie zwischen verschiedenen Ontologien, und ich schlage vor, diese Asymmetrie als Kriterium für ontologisch primäre und abgeleitete Entitäten zu verwenden. Wenn man nun Metaphysik als Explikation dieser aristotelischen Rahmen-Ontologie, ihrer Prinzipien und ihrer Zusammenhänge zu anderen, regionalen Ontologien versteht, so ist dies also eine durchaus respektable Betätigung der Rationalität.²

¹ Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, Kapitel 5; *id.*, „Über deskriptive und revisionäre Metaphysik“, in: Matthias Lutz-Bachmann / Thomas M. Schmidt (Hgg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie / Metaphysics Today – Problems and Prospects of Ontology*, Freiburg i. Br. 2007, S. 114–131; *id.*, „Alternativen zu Naturalismus und Monismus: Der Ansatz des Aristoteles“, in: Ludger Honnefelder / Matthias Schmidt (Hgg.), *Naturalisierung des Menschen. Tragweite und Grenzen aktueller naturwissenschaftlicher Deutungen des Menschen*, Berlin 2007, S. 49–57.

² Sollte diese hier nur angedeutete Position philosophiehistorisch ein wenig verortet werden – sie ist weder neu noch originell –, dann wäre auf die Einflüsse u.a. von Peter F. Strawson, der Erlanger Schule des methodischen Konstruktivismus, von Peter Janichs Kulturalismus sowie natürlich von Aristoteles und den Scholastikern zu verweisen. Zur terminologischen Klärung sei

1.2. Zur Rolle der Religionsphänomenologie

Auch das zweite Standbein der philosophischen Gotteslehre, ihre Abhängigkeit von der Religionsphänomenologie, ist Zielscheibe der Kritik geworden. Pointiert und bedenkenswert hat sie Antony Flew in seinem Klassiker „The Presumption of Atheism“ zusammengefasst, als einen Zirkularitätsverdacht und einen Vorschlag zur Beweislastverteilung.³ Flew meint, nicht nur bezüglich der Existenz Gottes müsse man zunächst von der Nullhypothese seiner Nichtexistenz ausgehen, sondern auch bezüglich der Semantik der Gottesrede. Man solle sich nicht von unserer theistisch geprägten intellektuellen Kultur blenden lassen und meinen, es sei ohnehin klar, was Gottes Eigenschaften seien. Freilich gehen uns Wörter wie „allmächtig“, „allwissend“, „ewig“, „Schöpfer“ leicht von den Lippen. Der angemessene philosophische Ausgangspunkt sei aber, es auch als völlig unbekannt und daher erklärungsbedürftig anzusehen, was ein solches außerweltliches Wesen sei und mit welchen Gründen man ihm welche Eigenschaften zusprechen könne. Der von Flew als Ausgangshaltung empfohlene „Atheismus“ ist also radikaler als der klassische, der zwar die Existenz Gottes leugnete, aber immerhin zu verstehen zugab, wovon die Rede war. Er ist wirklich ein „A-Theismus“ im Sinne eines Denkens, in dem religiöse Vorstellungswelten einfach nicht vorkommen.

Andererseits scheint eine gewisse Befragung der Religionsphänomenologie nicht völlig verzichtbar, schon aus rein heuristischen Gründen. Wenn man philosophisch von Gott reden will – wie auch immer es dann funktionieren mag –, so muss man zumindest einen vagen Anfangsbegriff von Gott haben, einen heuristischen Raster für das, was man philosophisch sucht. Man muss und darf z.B. wissen, dass Gläubige Gott nicht als Teil dieser Welt betrachten, sondern als weltbegründend, wirkmächtig und irgendwie personenähnlich, auch wenn ihm kein Körper und keine Raum-Zeit-Stelle zugeschrieben wird. Dieser religionsphänomenologisch erhobene Anfangsbegriff von Gott wird aber für das Folgende nicht als bereits hinreichend geklärt vorausgesetzt, sondern dient lediglich als eine Art Leitstern.

Flews Problem ist übrigens nicht ganz neu. Ein Vorbild, wie man mit dem Problem umgehen kann, findet sich bereits in den „Fünf Wegen“ des Thomas von Aquin (*Summa Theologica* I, q. 2, a. 3), und zwar in den oft überlesenen und unterschätzten Wegendstücken dieser fünf Argumente. Wenn Thomas dort

nochmals erwähnt, dass ich mit „Ontologie“ die jeweiligen Überzeugungen darüber meine, was es gibt, während ich mit „Metaphysik“ die Reflexion über Ontologien bezeichne.

³ Antony Flew, *The Presumption of Atheism and Other Essays*, London 1976. Der Aufsatz existiert in mehreren Versionen, wurde mehrfach in Sammelbänden abgedruckt und ist auch im Internet leicht auffindbar.

jeweils mit Worten endet wie „et hoc omnes dicunt Deum – und das nennen alle ‚Gott‘“, so beweist er damit sein Problembewusstsein. Es ist nicht trivial, dass das philosophisch erschließbare Objekt x – etwa der unbewegte Bewegter – auch der Gott des Monotheismus ist. Es handelt sich vielmehr nur um einen Identifikationsvorschlag zwischen dem philosophisch erschlossenen und dem religionsphänomenologisch als Bezugsobjekt der Gläubigen erhebbaren Gott. Diese Identifikation hat zwar gewisse Gründe für sich, ist aber keineswegs logisch zwingend. Wir kommen auf dieses Problem später nochmals zu sprechen. Vorher wende ich mich aber zum zweiten – und dem Hauptteil – meiner Überlegungen.

2. Allgemeine Anforderungen an Argumente für Gottes Existenz

Ich versuche hier so etwas wie ein „Pflichtenheft“, eine Liste von allgemeinen Anforderungen zu erstellen, die an ein Argument für Gottes Existenz zu stellen wären. Leitlinie meiner Überlegungen sind dabei die Diskussionen um die bisher in der Philosophiegeschichte vorgeschlagenen Argumente und meine Einschätzung, dass am ehesten gewisse Varianten von Kontingenzargumenten Aussicht auf Akzeptanz haben könnten.

2.1. „Empirischer“ Ausgangspunkt

Ein Argument für die Existenz Gottes müsste einen empirischen Ausgangspunkt haben, das heißt, an irgendwelchen Ausschnitten der Erfahrung anknüpfen. „Erfahrung“ wird dabei im weiteren Sinne verstanden: Es ist nicht nur methodisch gesuchte, experimentell wiederholbare Erfahrung im Sinne der Natur- und Sozialwissenschaften gemeint, es kommen auch andere Formen von Erfahrung in Frage, sofern sie einigermaßen öffentlich ausweisbar sind. Bezüge auf rein private, anderen vielleicht sogar grundsätzlich nicht zugängliche Erfahrungsepisoden (wie das mitunter von gewissen religiösen Erfahrungsformen gesagt wird) eignen sich hingegen nicht als Ausgangspunkt – zumindest nicht als Argumentationsbasis für andere.

Die Gründe für diese Forderung scheinen mir dreifach zu sein: Erstens die überwiegende Einschätzung, dass nicht-empirische, ontologische⁴ Argumente –

⁴ Ob ontologische Argumente wirklich samt und sonders nicht-empirisch sind, ist allerdings nicht ganz unumstritten. Bei Anselm etwa könnte man es auch als empirische Prämisse verstehen, dass selbst der Tor den Ausdruck „Gott“ versteht und, wenn er ihn hört, damit bestimmte Inhalte

von Anselm bis in die Gegenwart, etwa in ihren modallogischen Varianten bei Plantinga – bei allem intellektuellen Reiz letztlich nicht stichhaltig sind.⁵ Zweitens ist im Hinblick auf den Vergewisserungszweck solcher Argumente ein möglichst öffentlicher und konsensualer Ausgangspunkt zu bevorzugen. Das gilt natürlich erst recht dann, wenn man sich von solchen Argumenten eine Hilfe für die interkulturelle Verständigung in religiösen Dingen erhofft. Drittens schließlich hat die eingangs erwähnte Kritik Flews gelehrt, dass die Verbindung der Rede von Gott mit anderen Rationalitätsbereichen keineswegs trivial ist. Auch diese Verbindung zu anderen Rationalitätsbereichen ist aber am ehesten dann zu klären, wenn Argumente für Gottes Existenz an möglichst öffentlichen Ausgangspunkten ansetzen, also an der Erfahrung.

2.2. Weltanschaulicher Rahmen der Argumentation

Argumente für Gottes Existenz bewegen sich in einem Rahmen, den man als weltanschaulich bezeichnen könnte. „Weltanschauung“ meint dabei nicht etwa nur eine religiöse oder politische Präferenz oder ein persönliches Wertesystem, sondern ein (meist unausgesprochenes und gar nicht bewusst reflektiertes) Bündel lebenstragender Überzeugungen, die allgemeinsten und selbstverständlichsten Überzeugungen über die Wirklichkeit. Zur Weltanschauung gehören grundlegende Überzeugungen darüber, was es gibt, ebenso wie jene über die Reichweiten und Grenzen verschiedener Theoriebildungen sowie über ihr gegenseitiges Verhältnis.⁶ Ich hatte bereits oben in Abschnitt 1.1. skizziert, dass metaphysische Überlegungen eine durchaus respektable Form rationaler Betätigung sein können und dass die Grundstruktur, die unser Denken und Handeln faktisch leitet, die aristotelische Ontologie sein dürfte. Ich könnte jetzt als Konnex der Begrifflichkeiten von Metaphysik, Ontologie und Weltanschauung vorschlagen, dass das Ausgangsobjekt von metaphysischen Überlegungen *weltanschauliche Überzeugungen* sind und dass im Kern jeder tragfähigen, ihre

verbindet (Paul Weingartner, „Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?“, in: Friedo Ricken (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 4), Stuttgart u.a. 1998, S. 34–59, hier S. 35). Ich weise auf dieses Problem hier nur hin, für meine weiteren Überlegungen hat es keine große Bedeutung: Denn dass ontologische Argumente die erfahrungsfernsten Argumente für Gottes Existenz sind, dürfte außer Zweifel stehen.

⁵ Siehe dazu etwa Löffler, *Einführung*, *op. cit.*, S. 52–59; *id.*, „Anselm von Canterbury: Das ontologische Argument für die Existenz Gottes“, in: Ansgar Beckermann / Dominik Perler (Hgg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart 2004, S. 120–142.

⁶ Zu dieser Konzeption von Weltanschauung siehe Otto Muck, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Innsbruck/Wien 1999, sowie (aufbauend darauf) Löffler, *Einführung*, *op. cit.*, Kapitel 5.

Orientierungsleistung erbringenden Weltanschauung eine aristotelisch geprägte Ontologie stecken dürfte. Kennzeichnend für Weltanschauungen ist, dass sie großräumiger sind als einzelne wissenschaftliche Theorien. Zu den wesentlichen Funktionen einer Weltanschauung gehört es ja gerade, uns zu sagen, welche Einzeltheorien zu welchen Problemstellungen passen und welche Antworttypen auf welche Fragen angemessen sind.

Allein aus dem religionsphänomenologischen Befund ist klar, dass die Frage nach der Existenz Gottes in einem weltanschaulichen Rahmen abzuhandeln ist und nicht innerhalb einer der einzelnen Wissenschaften. Religiöse Gläubige schreiben Gott typischerweise eine welt-begründende oder sonstwie zentrale Stelle in ihrer Weltanschauung zu, und sie gehen normalerweise nicht davon aus, dass es mit den Methoden der einzelnen Wissenschaften etwas Interessantes über die Existenz Gottes auszumachen gibt. An irgendeiner Stelle eines Arguments für die Existenz Gottes muss also von innerweltlichen, lokalen Erklärungstypen auf einen anderen Erklärungstyp umgeschaltet werden. Es ist unter anderem dieser weltanschauliche Rahmen der Fragestellung, der Argumentationen für einen bloßen „Lückenbüßer-Gott“ so unplausibel erscheinen lässt: Wer die Existenz Gottes zur Füllung von Erklärungslücken in den Wissenschaften, z.B. in der Biologie postuliert, der muss sich nicht nur auf ein Rückzugsgefecht angesichts biologischen Fortschritts gefasst machen, er zieht Gott vor allem auf die Ebene eines Faktors in der Welt herunter. Das ist mit dem erwähnten Anfangsbegriff von Gott schwer vereinbar.

2.3. Plausibler Abbruch des Erklärungsregresses

Als ein drittes Merkmal eines potentiell plausiblen Arguments für die Existenz Gottes ist zu fordern, dass es den drohenden unendlichen Regress der Erklärungsforderungen an einer plausiblen Stelle abubrechen vermag. Es war unter anderem John Mackie, der diesbezüglich einen Einwand vorgebracht hat: Warum sollte bezüglich eines als letzte Erklärung der Welt angesetzten Gottes nicht wiederum die Frage erlaubt sein, wie seine Existenz zu erklären ist, wer oder was nun ihn verursacht haben könnte, und so weiter?⁷ – Es liegt nahe, auf Fragen wie diese mit folgendem Hinweis zu kontern: Wer so fragt, wer diese Frage noch für sinnvoll hält, der spricht eben noch nicht von Gott. Er hat vielmehr nur an irgendeine innerweltliche Zwischeninstanz gedacht, einen Demiurgen oder sonst etwas, wo die Frage nach weiterer Erklärung durchaus sinnvoll ist. Ein adäquater Gottesbegriff dagegen muss immer ein Grenzbegriff sein, das

⁷ John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, S. 147.

dadurch ausgezeichnete Objekt muss so sein, dass weitere Erklärungsforderungen darüber hinaus nicht mehr sinnvoll sind. Ein Anzeichen dafür, dass man wirklich von Gott spricht, ist das Verschwinden jeglicher Anschaulichkeit. Mit diesem Gedankengang ist das Problem natürlich noch nicht völlig gelöst, und ich vermute überhaupt, dass zum Regressproblem noch einiger religionsphilosophischer Forschungsbedarf besteht, weil der hier virulente Erklärungs-begriff nicht leicht zu explizieren ist. Aber für unsere Frage, was ein Argument für Gottes Existenz leisten müsste, können wir doch zumindest einen Teilertrag mitnehmen: Das philosophische „Gotteskonstrukt“, das im Argument vorkommt und als existent erwiesen wird, darf nicht so geartet sein, dass es nur an einen bislang übersehenen innerweltlichen Faktor erinnert.

2.4. Klärung der Eigenschaften Gottes

Ein viertes und ganz wesentliches Leistungsmerkmal von Argumenten für Gottes Existenz wurde am Rande bereits mehrfach gestreift. Argumente für Gottes Existenz dienen nicht etwa nur dem Existenzbeweis eines Objekts, dessen Charakteristika von vornherein klar sind. Beweise dieses Typs gibt es natürlich auch, aber eher in anderen Gebieten: Wer die Existenz einer Primzahl zwischen 90 und 100 oder die Existenz eines römischen *municipium* an der Stelle einer heutigen Ortschaft beweist, der weiß genau, wovon er redet und wonach er sucht. Bei Argumenten für Gottes Existenz ist dies grundsätzlich anders, und es empfiehlt sich, die eingangs erwähnte Kritik Antony Flews hier sehr ernst zu nehmen. Trotz 2000 Jahren christlicher Einflüsse auf unsere Kultur ist die Semantik der Rede von Gott keine triviale Frage. Niemand hat Gott je gesehen, so wusste schon das Neue Testament (Joh 1,18a), aber nach mehreren Jahrhunderten der Religionskritik ist die Klärung der Semantik der Gottesrede natürlich besonders ernst zu nehmen. Argumente für Gottes Existenz, das ist das vierte Leistungsmerkmal, müssen also auch dazu beitragen, die Eigenschaften zu klären, die man in einer philosophisch verantwortbaren Weise auf Gott übertragen kann. Ein historisches Beispiel für diese Klärungs-Leistung bieten erneut die „Fünf Wege“ des Thomas von Aquin: Im Verlauf eines jeden dieser fünf Argumente (man mag von ihnen halten, was man will) wird ausgehend von einem Erfahrungsphänomen eine Eigenschaft konstruiert und präzisiert, z.B.: erster, unbewegter Beweger, erste, unverursachte Ursache, notwendiger Grund aller kontingenten Sachverhalte usw. Wir haben in Abschnitt 1.2. bereits erwähnt, dass diese Eigenschaften dann mit den Eigenschaften des religionsphänomenologisch erhobenen Anfangsbegriffs von Gott hinreichende Parallelen aufweisen, so dass die Identifikation des Gottes der Philosophen mit dem Gott der Religi-

on, wenn schon nicht zwingend, aber doch plausibel wird. Einem Gesprächspartner, der mit grundsätzlichem Unverständnis für religionsphilosophische Überlegungen in die Debatte eintritt, kann auf diesem Wege zumindest angedeutet werden, wovon in der Theologie überhaupt die Rede ist.

Ich verweise auf dieses Merkmal der Eigenschaftsklärung u.a. auch deshalb, weil es gerade in der neueren analytischen Religionsphilosophie Argumente gibt, die dieses Klärungsunternehmen weitgehend beiseite lassen. Richard Swinburnes inzwischen recht bekannte Wahrscheinlichkeitsargumente⁸ etwa setzen schon zu Beginn einen religionsphänomenologisch erhobenen Gottesbegriff voraus, der lediglich in manchen Punkten logisch präzisiert und „zurechtgestutzt“ wird, um logisch widerspruchsfrei zu sein. Erst nachträglich werden dann Wahrscheinlichkeitsargumente gesucht, um die Existenz dieses so definierten Gottes als beste Erklärung für die Welt wahrscheinlich zu machen. Dieses Unternehmen ist ohne Zweifel interessant, aber meines Erachtens in zwei Punkten defizitär. Erstens wird ein Kritiker, der jedwede religiösen Vorstellungswelten als irrational oder unverständlich abtut, durch Swinburnes Strategie kaum berührt werden. Denn im Laufe der Argumentation wird ihm ja nicht erklärt, wie der Gottesbegriff in Zusammenhang mit anderen, ihm plausibleren Begriffen stehen könnte. Zweitens bleibt Swinburnes Gott als beste Erklärung immer nur ein wahrscheinlicher und damit prinzipiell austauschbarer Faktor. Werden die Eigenschaften Gottes dagegen erst im Lauf des Arguments eingeführt und geklärt, dann fungiert Gott als eine notwendige und damit nicht austauschbare Erklärung. Dies scheint dem religiösen Bewusstsein von Gott angemessener zu sein.

2.5. Die Einzigkeit des erwiesenen Gottes

Ein fünftes und oft übersehenes Leistungsmerkmal, das ein Argument für Gottes Existenz erbringen müsste, ist der Nachweis der Eindeutigkeit des Gottesbegriffs. Soll das Argument als Argument für den Monotheismus tauglich sein, so muss gesichert sein, dass der im Lauf des Arguments geklärte Begriff Gottes nur auf maximal ein Objekt zutreffen kann und nicht auf mehrere. Aus den bisherigen Merkmalen folgt das *nota bene* noch nicht. Ein Argument, das sich in einem weltanschaulichen Rahmen bewegt, einen plausiblen Regressabbruch vorschlägt und im Lauf des Argumentationsgangs sogar eine Eigenschaft Gottes präzisiert, kann immer noch mit der Existenz mehrerer solcher Götter vereinbar

⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford ²2004 (deutsche Übersetzung der Erstauflage 1979: *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987).

sein. Dementsprechend besteht ein bekannter Einwand gegen solche Argumente darin, ob diese Argumente nicht einen simplen prädikatenlogischen Fehler beinhalten, nämlich den Fehler der Quantorenvertauschung: Aus „für alles gibt es eine erste Ursache“ folgt nicht „es gibt eine erste Ursache für alles“. (Ebenso wenig wie aus „es gibt für jeden Menschen eine Zeitung, die er liest“ folgen würde „es gibt eine Zeitung, die jeder Mensch liest.“) Warum sollte es also nicht mehrere letzte Erklärungen geben? In der Tat bieten viele der historisch fassbaren Argumente in diesem Punkt eine offene Flanke; besonders deutlich ist das etwa am fünften Weg des Thomas, wo es der Text völlig offen lässt, warum aus „alles hat einen Lenker“ folgen sollte „es gibt einen Lenker für alles“. Wie solche einzigkeitstiftende Zusatzprämissen aussehen könnten – nennen wir sie „henologische Prinzipien“ – ist ebenfalls ein Punkt, der mehr Aufmerksamkeit der religionsphilosophischen Forschung verdienen würde.

2.6. Logische Schlüssigkeit, wenngleich nicht „Beweisbarkeit“

Eine sechste und letzte Forderung ist, dass ein solches Argument einem angebbaren und akzeptablen Logiksystem folgen und darin als logisch schlüssig erscheinen sollte. Heißt das nun, es müsste sich um Beweise handeln? Vermutlich nicht, denn zu einem Beweis ist es auch nötig, dass die Prämissen jeglichen Zweifels enthoben sind. In meinen bisherigen Ausführungen habe ich das traditionelle Wort „Gottesbeweis“ nach Kräften vermieden, und dies nicht ohne Grund. Wörter wie „Beweis“ und „Beweisbarkeit“ könnten in unserem Kontext Erwartungen wecken, die aus einfachen Gründen nicht einlösbar sind. „Ein Beweis ist verbindlich für jedermann, oder es ist überhaupt kein Beweis“, so hat Heinrich Scholz einmal die Bedeutungsintuitionen wiedergegeben, die wohl viele Menschen mit dem Wort „Beweis“ verbinden.⁹ Wo es „Beweise“ gibt, dort scheint ein Sachverhalt auch jenen Dialogpartnern quasi andemonstrierbar zu sein, die sich anfangs sehr widerspenstig verhalten. In der Philosophie ist das schon grundsätzlich sehr selten der Fall. Und erst recht wird in einem weltanschaulich und biographisch so aufgeladenen Thema wie der Gottesfrage nicht mit „Beweisen“ in diesem starken, intersubjektiven Sinne zu rechnen sein. Diese Einsicht ist natürlich keineswegs neu, und daher wurden zuweilen Sprachregelungen wie „Hinweis“ oder „Aufweis“ statt „Gottesbeweis“ vorgeschlagen. Ich halte diese Vorschläge allerdings für noch viel irreführender und vermeide sie daher erst recht: „Hinweis“ weckt die Assoziation von unvollständigen Indi-

⁹ Heinrich Scholz, „Der Anselmische Gottesbeweis“, in: *id.*, *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Darmstadt²1969, S. 64.

zienargumenten, und das wollen die wenigsten dieser Argumente sein. „Aufweis“ ist im Deutschen reserviert für Gegebenheiten, die man quasi vorzeigen oder vorweisen kann – und das trifft im Falle Gottes gerade nicht zu. Ich schlage also vor, am besten von „Argumenten für Gottes Existenz“ zu sprechen.

Unabhängig von dieser terminologischen Frage ist also zu konstatieren, dass bei solchen Argumenten mit dem sofortigen „Mitgehen“ eines andersdenkenden Gesprächspartners nicht zu rechnen ist, auch wenn die Logik klar ist. Ein Moment dessen, was man traditionell die „certitudo libera“ nannte, d.h. die freie, nicht erzwingbare Zustimmung zu einem Argument, dass man zwar nachvollziehen kann, dessen Konklusion man sich aber nicht automatisch zu eigen macht, ist hier unverzichtbar. Das ist übrigens nicht bereichstypisch für die Religionsphilosophie, sondern ist auch in anderen Bereichen der Philosophie so – man denke etwa an Fragen der allgemeinen und angewandten Ethik. Das ist mitunter auch in den Einzelwissenschaften so, und zwar umso mehr, je näher man sich an die Grundlagen der jeweiligen Disziplin annähert. Dispute zwischen Vertretern verschiedener Interpretationen der Quantenphysik, zwischen Platonisten und Nicht-Platonisten in der Mathematik oder zwischen Vertretern verschiedener physikalischer Kosmologien haben eine ähnliche Struktur wie weltanschauliche Debatten: Man versteht zwar die Argumente der Gegenseite, hält sie in vielen Fällen auch für ganz vernünftig, versagt ihren Konklusionen aber dennoch aus irgendwelchen Gründen die freie Gewissheit.

Wenn es sich also auch nicht um einen „Beweis“ handelt, so ist, wie gesagt, dennoch zu fordern, dass das Argument einer angebbaren, akzeptablen Logik folgt und darin logisch gesehen schlüssig ist. Dass Argumente für die Existenz Gottes nicht zur sofortigen Überzeugung Andersdenkender führen, sollte also nichts mit unklaren logischen Strukturen oder Fehlschlüssen zu tun haben, sondern eben mit den angegebenen Gründen. Welches Logiksystem dabei zum Tragen kommt, ist grundsätzlich offen. Es kann sich um eine deduktive Logik ebenso wie um eine Wahrscheinlichkeitslogik handeln; sobald irgendwelche Modalbegriffe wie „notwendig“ oder „kontingent“ ins Spiel kommen, wird sich eine taugliche Modallogik empfehlen, und wenn einzigkeits-präsupponierende Ausdrücke wie „dasjenige x , welches ...“ ins Spiel kommen, wird sich eine Logik mit Kennzeichnungen nahe legen. All das betrifft zunächst die formallogische *Überprüfung* solcher Argumente, und es impliziert nicht, dass ein natürlichsprachlich formulierender Denker nicht auch ein scharfsinniges und taugliches Argument für die Existenz Gottes vorbringen kann. Auch die natürliche Sprache folgt jedoch impliziten logischen Regeln, die mitunter – man denke an Modalbegriffe – recht komplex sind und die in der formallogischen Analyse eben expliziert werden.

Mit welcher Logik ein Argument arbeitet, ist also grundsätzlich offen. Dennoch seien – im Blick auf aktuelle religionsphilosophische Debatten – zwei Bemerkungen angefügt. Erstens: Im Zweifel sollten möglichst schwache und gewöhnliche logische Mittel benutzt werden, und zwar sowohl dann, wenn man fremde Argumente interpretiert, als auch dann, wenn man selbst Argumente für Gottes Existenz formulieren will. Der Grund dafür ist, dass manche extravaganzere Logiksysteme selbst metaphysische Voraussetzungen machen, die durchaus umstritten und für ihren Anwendungszweck unwillkommen sein können. Ein Beispiel sind etwa die zeitgenössischen modallogischen Varianten des ontologischen Arguments. Sie arbeiten allesamt mit einem modallogischen Kalkül namens S5, der zwar den Vorteil großer Einfachheit hat und genau die Modalchlüsse zulässt, die man für das Argument gerne vollziehen möchte. Allerdings passt dieser Kalkül nur auf logische und nicht auf metaphysische Modalitäten, denn er macht die Voraussetzung, dass Möglichkeit und Notwendigkeit in allen möglichen Welten gleich sind. So etwas wie metaphysische Kontingenz ist in diesem logischen Rahmen eigentlich nicht formulierbar.¹⁰ Meine zweite Bemerkung: Grundsätzlich spricht nichts gegen die Anwendung einer Wahrscheinlichkeitslogik, wie dies etwa Richard Swinburne tut. Wahrscheinlichkeitslogiken funktionieren allerdings dort am besten, wo wir auch verlässliche Grundlagen für unsere Wahrscheinlichkeitsurteile haben, und gerade dies scheint mir bei Swinburne ein Problem zu ergeben. Die Anfangswahrscheinlichkeit der Existenz Gottes ist ebenso schwer einzuschätzen wie jene eines Universums ohne Gott. Auch ist es kaum verlässlich zu beurteilen, mit welcher Wahrscheinlichkeit Gott ein Universum wie das unsere schaffen wird, wenn man nicht das Wissen Gottes hat. Sofern man sich hier überhaupt zu Wahrscheinlichkeitsurteilen hinreißen lässt, besteht die Gefahr, dass diese nur die Weltanschauung des jeweils Argumentierenden widerspiegeln und keine intersubjektive Kraft entfalten.¹¹

¹⁰ Winfried Löffler, „Argomento ontologico: analisi logica“, in: *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. I, Mailand 2006, S. 653–658.

¹¹ Näheres dazu in Winfried Löffler, *Einführung*, *op.cit.*, S. 85–87, sowie in *id.*, „Gott als beste Erklärung der Welt: Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis“, in: Rudolf Langthaler / Wolfgang Treitler (Hgg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien u.a. 2007, S. 99–117.

3. Ein Test an zwei Anwendungsbeispielen

Abschließend will ich an zwei kleinen Anwendungsbeispielen zeigen, dass die vorgeschlagenen Kriterien mehr als Selbstverständlichkeiten widerspiegeln und tatsächlich eine gewisse Trennschärfe haben.

3.1. Das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell

Als ersten Proberstein nehme ich ein prominentes Argument aus der jüngeren Diskussion, nämlich das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell der Astrophysik, wie es vor allem William Lane Craig¹² verteidigt. Das kosmologische Standardmodell besagt, stark vereinfacht, Folgendes: Wir leben in einem expandierenden Universum, das etwa 15 Milliarden Jahre alt ist. Es ist nicht so, dass das Universum im Raum expandieren würde (wie etwa ein Kuchen im Backofen), sondern dass der Raum selbst expandiert, aus einem Punkt unendlicher Dichte, Temperatur und Raumkrümmung heraus, in einem Ereignis, das wir im Deutschen Urknall nennen. Dieses Ereignis hat aus physikalischer Sicht eine peinliche Facette, es ist eine sogenannte Singularität: Erst zur sogenannten Planck-Zeit (5.4×10^{-44} sec) beginnen die Naturgesetze zu gelten, erst hier gibt es ein Vorher und ein Nachher, vorher herrschte ein regelloser, der physikalischen Erklärung *prinzipiell* nicht mehr zugänglicher Zustand. Mit der sonstigen Annahme, dass die Naturgesetze immer und überall gelten, steht diese Anfangssingularität natürlich im Konflikt. Andererseits ist das Modell empirisch derart gut abgestützt (etwa durch die Rotverschiebung und die 3-Kelvin-Hintergrundstrahlung), dass es eben zum Standardmodell geworden ist – vorgeschlagene Alternativen sind über das spekulative Stadium bisher nicht hinausgekommen. Craig lädt nun ein, diesen physikalischen Befund in folgendes Argument einzubetten:

- (1) Was einen zeitlichen Anfang hat, hat eine Ursache seiner Existenz. (*Craig betrachtet diese Prämisse als evidenten Prinzip, die in verschiedensten Bereichen, im Alltag ebenso wie in der Wissenschaft, Anwendung findet*)
- (2) Das Universum hat einen zeitlichen Anfang. (*Empirische Prämisse, sie ergibt sich aus dem kosmologischen Standardmodell*)

¹² Diskussionen Craigs mit dem Agnostiker Quentin Smith enthält deren Band *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford u.a. 1993; eine kurze, aber ältere Zusammenfassung von Craigs Denken ist auf Deutsch erschienen: *Die Existenz Gottes und der Ursprung des Universums*, Wuppertal 1989. Zahlreiche neuere Artikel Craigs sind auch über Internet leicht im Volltext auffindbar.

- (3) Also hat das Universum eine Ursache seiner Existenz. (*Folgt aus 1, 2*)
- (4) Wenn das Universum eine Ursache seiner Existenz hat, muss diese personenartig sein und einige weitere Eigenschaften haben: anfanglos, mächtig etc. (*Craig entwickelt zur Rechtfertigung dieser Prämisse detaillierte Argumente, deren Grundidee jeweils ähnlich ist: die Ursache des Universums darf dessen Eigenarten und dessen Beschränktheiten nicht teilen*)
- (5) Also gibt es eine personenartige Ursache mit diesen Eigenschaften. (*Folgt aus 4, 3*)

Zu den einzelnen Schritten gäbe es etliches zu sagen, auch hat das Argument natürlich viele Kritiker auf den Plan gerufen. Ich muss dies hier ausklammern und möchte nur skizzieren, inwiefern das Argument den oben erörterten sechs Forderungen gehorcht. Die zuletzt genannte Anforderung der logischen Schlüssigkeit dürfte problemlos erfüllt sein, das Argument ist auch in seinen Details mit einer einfachen Prädikatenlogik rekonstruierbar. Das Problem liegt, wenn, dann bei der Akzeptierbarkeit der Prämissen. Unproblematisch erfüllt ist weiterhin Forderung 2.1., jene nach einem empirischen Ausgangspunkt: Er wird vom kosmologischen Standardmodell und dem Faktum des expandierenden Universums bereitgestellt. Das Argument bewegt sich ferner in einem weltanschaulichen Rahmen, wie es unsere Forderung 2.2. war, denn es handelt sich hier – anders als etwa beim *Intelligent Design*-Argument – nicht um eine klassische Lückenbüßerstrategie. Es geht nicht darum, Erklärungslücken *innerhalb* der Physik durch den Rekurs auf Gottes Eingriff zu stopfen, es geht vielmehr um ein Zurückfragen in einen Bereich, in dem die Physik eingeständenermaßen nichts mehr sagen kann. Eine solche weltanschauliche Einbettung kann durchaus plausibel und legitim sein, solange man nicht behauptet, es sei ein *Resultat* der modernen Astrophysik, dass am Beginn des Universums das Tun eines personalen Handelnden stehe. Ob man die Dinge so sehen will wie Craig, ist eine Frage der freien Gewissheit, die sich allerdings auf gewisse Gründe stützen kann. Wer dem Argument allerdings die Zustimmung versagt und es lieber mit einer nicht weiter zu erklärenden Singularität hält, dem sollte deshalb noch nicht Irrationalität unterstellt werden. In einigermaßen plausibler Weise wird auch Forderung 2.3., die Vermeidung eines unendlichen Erklärungsregresses, erfüllt. Dass die innerweltlichen physikalischen Erklärungen am Beginn des Universums ihr Ende finden, das bringt das Modell mit sich; dort erfolgt der Umstieg auf eine andere Form der Erklärung. Für eine davor liegende Kette oder Mehrzahl solcher außerweltlichen Erklärungsfaktoren spricht aber eigentlich nichts, dies wäre eine unbegründete Vermehrung der Explanantia. Forderung 2.4., die Klärung von Eigenschaften Gottes, wird von dem Argument eben-

falls erfüllt, in einer wesentlich detaillierter ausgearbeiteten Form, als ich dies hier dargestellt habe, und übrigens recht ähnlich zu klassischen Überlegungen. Einen besonderen Vorzug hat das Argument bezüglich Forderung 2.5. Die Einzigkeitsforderung bezüglich der erklärenden Ursache, die bei anderen Argumenten oft eine Achillesferse dargestellt hat, wird hier in ziemlich problemloser Weise durch das kosmologische Standardmodell erfüllt. Am Anfang des Universums laufen sämtliche innerweltlichen Erklärungsketten in einem einzigen Punkt zusammen, und es ist durchaus plausibel, diesen Beginn auch nur auf eine außerweltliche Ursache zurückzuführen. Insgesamt schneidet das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell also nicht schlecht ab und dürfte wohl zu den plausibelsten gegenwärtig verfügbaren Argumentationsformen zählen.

3.2. Zum Vergleich: das *Intelligent Design*-Argument

Vergleichen wir damit zum Abschluss kurz ein anderes Argument, das auch in einem Naheverhältnis zu den Naturwissenschaften steht. Es handelt sich um das schon einmal kurz erwähnte *Intelligent Design*-Argument, eine salonfähigere Variante des Kreationismus, die aber weithin – evangelikale Kreise einmal ausgenommen – in eher schlechter Reputation steht. Vereinfacht gesagt besteht dieses Argument darin, dass aus den eingestanden Erklärungs-lücken der momentanen Evolutionsbiologie auf einen Faktor namens *Intelligent Design* geschlossen wird, ohne den die Komplexitätssprünge an bestimmten Stellen der Evolution nicht erklärbar seien. Aus einer quasi ingenieurwissenschaftlichen Perspektive sieht es nämlich so aus, dass an solchen Stellen plötzlich Bauelemente zusammentreten, die bislang evolutionär niemals verbunden gewesen waren, die allein aber auch keinen Sinn ergeben hätten. So ein Zusammentreffen schreie nach einer Erklärung, eben nach intelligenter Planung.¹³

Hinsichtlich der Forderungen 2.1. und 2.6. schneidet dieses Argument noch ähnlich gut ab wie das Argument aus dem Urknall. Es hat einen klaren empirischen Ausgangspunkt und auch seine Logik dürfte nicht allzu komplex sein, vermutlich eine Wahrscheinlichkeitslogik. Gewisse Abstriche müssen bereits

¹³ Siehe – neben einer Unzahl von teilweise höchst einseitigen Internet-Quellen – zur Orientierung z.B. die folgenden Sammelbände: William Dembski / Michael Ruse (Hgg.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge 2004; Mary K. Cunningham (Hg.), *God and Evolution. A Reader*, London 2007. Ein „Klassiker“ der *Intelligent Design*-Auffassung ist inzwischen auch auf Deutsch erhältlich: Michael J. Behe, *Darwins Black Box. Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie*, Gräfelfing 2007.

bei den Anforderungen 2.3. und 2.4. gemacht werden. Warum man nicht nach weiteren Erklärungen für das anscheinende *Intelligent Design* zurückfragen darf, liegt nämlich nicht auf der Hand. Vielleicht ist es ja bloß ein biologischer Effekt höherer Ordnung, den wir momentan noch nicht kennen, vielleicht auch eine innere Naturfinalität. Die Regressgefahr ist also noch nicht gebannt, indem man an *Intelligent Design* appelliert. Dementsprechend wird in diesem Argument auch wenig über die Eigenschaften Gottes geklärt; denn wenn man nicht absehen kann, wo ein Erklärungsregress endet, weiß man auch wenig über die Entität, die man als Ende aller Erklärungen ansieht. Alles, was man aus dem Argument über Gott und seine Weisheit als „Designer“ zu erkennen meint, stammt in Wahrheit nicht aus dem Argument, sondern aus den schöpfungstheologischen Hintergrundüberzeugungen seiner Vertreter.

Die größten Mängel hat das Argument aber hinsichtlich der Forderungen 2.2. und 2.5. Betrachten wir zunächst die Einzigkeitsforderung. Den Anschein intelligenter Planung gibt es an zahllosen Stellen im Tier- und Pflanzenreich, wie sich Vertreter des *Intelligent Design* ja eben nachzuweisen bemühen. Warum aber sollte hinter diesen einzelnen Planungsphänomenen gerade eine einzige, einheitliche Intelligenz stehen und nicht beliebig viele? Freilich neigt man dazu, die Einzigkeit der planenden Intelligenz spontan vorauszusetzen, wenn man vom Schöpfungsdenken der abrahamitischen Religionen her geprägt ist. Aber im Kontext eines philosophischen Arguments wäre das natürlich eine *petitio principii*. Auch an Forderung 2.2., jener der Situierung in einem weltanschaulichen Rahmen, spießt es sich beim *Intelligent Design*-Argument. Insgesamt verbleibt dieses Denken nämlich im Rahmen der Biologie, auch wenn die *Intelligent Design*-Hypothese weder testbar noch falsifizierbar ist und daher gemeinhin als pseudowissenschaftlich eingeschätzt wird. Sie nimmt eine bloße Lückenbüßer-Funktion ein, die mit biologischen Hypothesen auf einer Ebene steht und durch eine bessere biologische Theorie jederzeit hinfällig werden kann. *Intelligent Design* wäre ein zusätzlicher biologischer, also innerweltlicher Faktor, dessen religionsphilosophische Signifikanz völlig offen ist.

Von allen wissenschaftstheoretischen Problemen abgesehen, schneidet das *Intelligent Design*-Argument im Vergleich mit dem vorher erörterten Argument aus dem kosmologischen Standardmodell also deutlich schlechter ab. Zwei der sechs Forderungen sind zwar erfüllt, zwei andere aber eindeutig nicht, und zwei weitere nicht in plausibler Weise.

Vielleicht hätte man meine Ausgangseinschätzung geteilt, dass das *Intelligent Design*-Argument als Argument für die Existenz Gottes sicher untauglich ist, während das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell zumindest diskutabel erscheint. Anhand der oben erörterten Forderungsliste lässt sich diese

Ausgangseinschätzung nun begründen und wohl auch erhärten. Wenn das so ist, dann haben wir mit dieser Liste vielleicht wirklich einen plausiblen Vorschlag in der Hand, was ein Argument für die Existenz Gottes leisten müsste.