

Karl-Heinz Weger SJ

Gott im Denken Hans Alberts

Stellungnahme zur Erkennbarkeit Gottes im kritischen Rationalismus

Wenn sich der kritische Rationalismus, dessen Vater Sir Karl Popper und dessen Hauptvertreter in Deutschland Hans Albert sind, *kritischer* Rationalismus nennt, so will er sich durch dieses Beiwort bewußt vom „klassischen“ Rationalismus abheben. Dieser war noch der Meinung, der Mensch könne zu evidenten Einsichten oder letzten Gewißheiten kommen, um von da aus in logischer Folgerung Theorien zu entfalten. Descartes mag als Musterbeispiel jenes klassischen Rationalismus angeführt werden: „Und ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses... erkenne... Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist.“¹

Die Voraussetzungen des Albertschen Agnostizismus

Hier und an dieser Stelle kann am ehesten das Anliegen des kritischen Rationalismus gesehen werden, und sein alles entscheidender Ausgangspunkt. Denn im Gegensatz zum klassischen Rationalismus leugnet Albert (und mit ihm natürlich auch Popper) einen solchen „archimedischen“ Ausgangspunkt unserer Erkenntnis. Konkret: Es gibt in der menschlichen Erkenntnis keine Evidenz, keine unbezweifelbaren Gewißheiten, aus denen sich dann Theorien oder Problemlösungen entfalten ließen. Albert geht also davon aus – und auf den ersten Blick scheint ihm die Geschichte recht zu geben –, daß die menschliche Vernunft fehlbar ist, fehlbar, nicht nur hie und da einmal, sondern in grundsätzlicher Weise. Menschen haben sich in Einsichten getäuscht, die ihnen als unbezweifelbar evident erschienen, und aus dieser Einsicht gewitzigt, lehnt Albert jeden archimedischen Punkt in der Erkenntnis ab. Ja, die Annahme eines solchen würde nur den Fortschritt der Wissenschaften hemmen, da ein solcher nach Albert nur dann möglich ist, wenn alle auf natur- oder geisteswissenschaftlichem Gebiet aufgestellten Hypothesen dem „Falsifikationsprinzip“ unterworfen werden, d. h. wenn immer wieder versucht wird, die Falschheit solcher Hypothesen zu erweisen. Erst so ist es möglich, der Wahrheit näherzukommen, auch wenn diese in letztgültiger Gewißheit nie erreichbar ist.

Man solle, so meint Albert, die Suche nach Letztbegründung von Theorien oder Sätzen aufgeben und an deren Stelle das Prinzip der kritischen Prüfung setzen, wonach alle „theoretischen Konstruktionen des menschlichen Denkens“ so zu gestalten sind, „daß man durch geeignete methodische Prinzipien die Möglichkeit des Scheiterns unserer theoretischen Konstruktionen schafft“. Dann habe man „Aussicht, durch Versuch und Irrtum – durch versuchsweise Konstruktionen prüfbarer Theorien und ihrer kritischen Diskussion an Hand relevanter Gesichtspunkte – der Wahrheit näherzukommen, ohne allerdings jemals Gewißheit zu erreichen“².

Albert weiß natürlich, daß die Entscheidung für den kritischen Rationalismus nicht noch einmal durch Argumente der Vernunft begründet werden kann, daß hier also eine Art Glaubensentscheidung für den Rationalismus und gegen den Irrationalismus getroffen ist. Er betrachtet deshalb diese Entscheidung auch als eine *moralische*, als einer „Moral des Denkens“³ zugehörig. Aus diesem geforderten Engagement für die kritische Vernunft spricht eine moralisch anerkennenswerte Forderung, eben nach Möglichkeit „auf nichts hereinzufallen“, der Wahrheit näherzukommen.

Allerdings muß auch gesehen werden, daß dann, wenn es um das Verhältnis von Leben und Lehre geht, auch Albert eine Entscheidung postuliert, die nicht in Zweifel gezogen werden darf: „So muß auch der kritische Rationalismus der Tatsache seinen Tribut zollen, daß das Leben als solches affirmativen Charakter hat, daß also eine philosophische Konzeption, die sich nicht nur innerhalb ihrer eigenen Theorie bewegt, sondern das Verhältnis Leben – Lehre ausdrücklich thematisiert, um die Statuierung von Behauptungen oder, wenn von der Ethik die Rede sein soll, von Entscheidungen nicht herkommt. Die a priori feststehende, einer Diskussion nicht zugängliche Basis sichert den Sinn der kritisch rationalistischen Lebenshaltung.“⁴ Dies soll nicht als Kritik am kritischen Rationalismus gewertet werden. Denn niemand kann ernsthaft gegen den kritischen Gebrauch der Vernunft sein; niemand wird sich in seinem Leben von dumpfen Gefühlen oder blinden Emotionen leiten lassen wollen. Die entscheidende Frage ist dann aber: Welche Methode der kritischen Prüfung hat sich der kritische Rationalismus zu eigen gemacht; welche sind dessen erkenntnistheoretische Grundsätze?

Die Idee der Kritik entstand nach Albert aus der Erfahrung, „daß unser Denken und Handeln der Irrtumsmöglichkeit unterworfen ist, so daß derjenige, der ein echtes Interesse an der Wahrheit hat, daran interessiert sein muß, die Schwächen und Schwierigkeiten seiner Denkresultate und Problemlösungen kennenzulernen, Gegenargumente zu hören und seine Ideen mit Alternativen konfrontiert zu sehen, um sie vergleichen, modifizieren und revidieren zu können.“⁵ Aus diesem Grund auch ist der Ausgangspunkt des kritischen Rationalismus die Bestreitung jeder Gewißheit im Denken. „*Alle Sicherheiten in der Erkenntnis sind selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos*“ (30).

Natürlich gibt es nach Albert immer die Möglichkeit, „sich Gewißheit zu verschaffen“, indem man Überzeugungen oder Bestandteile davon entweder dogmatisiert, d. h. sie als unfehlbar erklärt (ohne sich auf Argumente der Vernunft einzulassen), oder aber sie immunisiert, d. h. sie in ihrem Aussageinhalt so entleert, daß sie mit keiner möglichen Tatsache mehr kollidieren können. Vor allem theologische Aussagen, auch solche über die Erkennbarkeit und Existenz Gottes, werden nach Albert mit Vorliebe „dogmatisiert“ und „immunisiert“ d. h. als über jeden Zweifel erhaben sicher erklärt wie auch so entleert, daß sie sich durch keine Tatsache widerlegen lassen.

Damit kann die Philosophie eines kritischen Rationalismus primär als eine *Methode* des Denkens charakterisiert werden, die als solche eigentlich gar keine inhaltlichen Aussagen aufzustellen behauptet. Als eine Methode kritischen Prüfens werden nur erkenntnistheoretische Grundsätze aufgestellt, mit deren Hilfe sich Positionen und Theorien (anderer) kritisieren lassen, während umgekehrt der kritische Rationalismus aufgrund eben dieser Methodik sich selbst leicht jeder Kritik entziehen kann, da er entweder erklärt, gar nichts zu behaupten, oder aber, wo im praktischen Leben doch Entscheidungen getroffen werden müssen, eine grundsätzliche Revidierbarkeit aller Hypothesen zugestanden wird, verbunden mit der Bereitschaft, sich aus guten Gründen heraus eines Besseren belehren zu lassen. So jedenfalls die Theorie.

Wie dem aber auch sei: Albert ist davon überzeugt, daß die Ausgangslage heutigen Philosophierens nur die Einsicht in die immer gegebene und damit grundsätzliche Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft sein kann. Rational gerechtfertigt und möglich ist allein die Aufstellung von Hypothesen, die dann auch mit all den sich daraus ergebenden Konsequenzen als solche zu betrachten sind.

Der eigentliche Grund für diese Behauptung Alberts ist dessen Überzeugung, daß sich Theorien und Problemlösungen *nicht begründen* lassen, was verständlicherweise für die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes von erheblichem, wenn nicht entscheidendem Gewicht ist. Albert untermauert seine Ablehnung des Begründungsdenkens durch das von ihm selbst so betitulierte „*Münchhausen-Trilemma*“; denn wer alles begründen will, gerät nach Albert so oder so in eine Zwangslage, der sich nicht entziehen läßt. Alberts Münchhausen-Trilemma lautet folgendermaßen:

„Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung – bzw. die betreffende Aussage-Menge – zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma, das ich angesichts der Analogie, die zwischen unserer Problematik und dem Problem besteht, das der bekannte Lügenbaron einmal zu lösen hatte, das *Münchhausen-Trilemma* nennen möchte. Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen: 1. einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchführbar ist und daher keine sichere

Grundlage liefert; 2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich: 3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde. Da sowohl ein infinites Regreß als auch ein logischer Zirkel offensichtlich unakzeptabel zu sein scheint, besteht die Neigung, die dritte Möglichkeit, den Abbruch des Verfahrens schon deshalb zu akzeptieren, weil ein anderer Ausweg aus dieser Situation für unmöglich gehalten wird“ (13).

Das also sind die Grundlagen und die Ausgangsposition des kritischen Rationalismus: Nichts kann in endgültiger Weise begründet werden, weil jede Begründung eine neue Begründung verlangt, jede Wirklichkeit eine neue Ursache, und so eben die drei genannten, unakzeptablen Weisen des Begründungsprinzips sich als einzig denkbare, aber eben abzulehnende Möglichkeiten anbieten. Wie wirkt sich nun dieser philosophische oder erkenntnistheoretische Ausgangspunkt des kritischen Rationalismus auf die Frage der Erkennbarkeit Gottes aus?

Ablehnung einer Erkennbarkeit der Existenz Gottes

Aus diesen Voraussetzungen heraus lassen sich die Argumente verstehen, die Alberts Agnostizismus begründen, seine Ablehnung einer Erkennbarkeit der Existenz Gottes. In seinem jüngsten Buch „Das Elend der Theologie“ (in dem sich Albert kritisch mit dem Buch Künigs „Existiert Gott?“ auseinandersetzt)⁶, illustriert Albert aus dem Leben des englischen Agnostikers Bertrand Russell anschaulich, wie sich das Münchhausen-Trilemma auf den Gottesglauben auswirkt. Bertrand Russell war mit 18 Jahren, während der Lektüre der Autobiographie John Stuart Mills, auf die Bemerkung gestoßen, daß Mills Vater seinem Sohn beigebracht habe, die Frage: Wer hat mich erschaffen? sei nicht zu beantworten, weil sie unweigerlich die andere Frage nach sich ziehe: Und wer hat Gott geschaffen? Daran anschließend erklärt Albert: „Die Frage nach dem Realgrund – nach der Verursachung – führt zu ähnlichen Überlegungen wie die nach dem Erkenntnisgrund. Wer für alles eine Ursache verlangt, ist zum infiniten Regreß verurteilt. Er kann daher zu keiner ersten Ursache... kommen. Wer aber in dieser Hinsicht Ausnahmen zuläßt, kann die Forderung nach Aufweis einer ersten Ursache auch schon suspendieren, ehe er bei Gott angekommen ist.“⁷

Dieses Letztgenannte stellt die Theologie tatsächlich vor ein Problem. Sie muß sich ja fragen lassen, warum sie nicht gewillt ist, die „Welt“ oder das „Weltganze“ (was immer das bedeuten mag!) als letztes, nicht mehr hinterfragbares Faktum hinzunehmen, sondern warum dieses nicht mehr Hinterfragbare seins- und wesensmäßig anderer Natur sein muß als der Mensch oder seine Welt⁸. Allerdings drängt sich – umgekehrt – sofort auch der Gedanke auf, wieweit für Albert und

wahrscheinlich viele andere Atheisten oder Agnostiker der Unterschied zwischen Gott und Welt bereits so verwischt ist, daß eine solche Frage überhaupt gestellt werden kann! Doch dieser Gedanke eher nebenbei. Der erste und vielleicht wichtigste Grund für den Agnostizismus Alberts ist das eben genannte Problem, nämlich der *Abbruch des Begründungsdenkens*, indem man erklärt, Gott brauche keine Ursache, er sei selbst Grund seiner eigenen Existenz. Ein solcher Abbruch aber ist, wie gesehen, aus Albertscher Sicht willkürlich und kann genausogut an einer beliebig anderen Stelle geschehen.

Ein *zweiter Grund* für den Agnostizismus Alberts ist die von ihm sogenannte „*Zwei-Sphären-Metaphysik*“, innerhalb deren Wissen einerseits und Glaube andererseits wie zwei verschiedene Bereiche der Vernunft oder des Wissens behandelt werden, was jedoch unzulässig ist, da sich auch der Glaube den Prinzipien einer kritischen Vernunft zu stellen und zu unterwerfen hat, jedenfalls in seiner Begründung. Nach Albert geht sogar der Theologe in nichttheologischen Bereichen wissenschaftlich vernünftig vor. In Glaubensfragen oder weltanschaulichen Überzeugungen dagegen scheint die Vernunft eine ganz andere Funktion zu haben: die Logik wird außer Gefecht gesetzt, um echte Widersprüche akzeptabel werden zu lassen, und man beruft sich dabei oft auf „dialektisches“ Denken, was „zwar in gewissen Fällen äußerst bequem sein mag“, aber eben auch beliebige Konsequenzen ableitbar macht (105).

Daraus leitet sich dann für Albert ein *weiterer Einwand* ab. Von Theologen und Glaubenden wird nicht selten erklärt, daß sich Glaubensinhalte nur dem Glaubenden eröffnen, und daß – auf Gott bezogen – Gott ein *Geheimnis* sei. Dem hält Albert entgegen, daß mit solchen Aussagen natürlich nichts begründet wird, sondern offensichtlich nur eine Grenze für andere gezogen werden soll. Wer also Glauben und Wissen trennt, wer Gott als ein – letztlich – der Vernunft unzugängliches Geheimnis betrachtet, spricht sich ein Erkenntnisprivileg zu, das anderen offensichtlich nicht gegeben ist. Er entzieht sich mit anderen Worten von vornherein einer möglichen Kritik durch andere, auch der Kritik einer kritischen Vernunft. „Der Verfechter einer solchen These kann hinfort unbefangen und ungestört weiter über Gott reden, weil er offenbar über das begriffliche Erkennen hinaus ist, aber er verbindet mit dieser Rede keine Behauptungen, die auch nur eine Spur von Gehalt haben“ (119).

Auf *weitere Argumente*, die Alberts Agnostizismus stützen, soll nur noch kurz eingegangen werden. Im einzelnen ist zu nennen: Die Funktionslosigkeit Gottes im heutigen Weltbild; weiter der Wunsch als Vater des Gedankens, und schließlich noch die Problematik von „Existenzbehauptungen“, wie Albert sie versteht.

Was den ersten Punkt angeht – die Funktionslosigkeit Gottes im heutigen Weltbild –, so hat Gott nach Albert im heutigen Weltbild keine „Erklärungsleistung“ mehr zu bieten. Die Annahme einer Existenz Gottes ist eben nicht in jedem Weltbild aufrechtzuerhalten, sondern sie läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn

dieser Gott in einem Weltbild auch eine bestimmte Funktion erfüllt. Die Infragestellung der Existenz Gottes hier beruht also eindeutig auf einer funktionalen Vorstellung Gottes: Entweder Gott erklärt etwas (was natürlich anderweitig nicht erklärbar wäre), dann mag seine Existenz – vorläufig – akzeptiert werden; oder aber er erklärt nichts mehr, dann ist auch kein Grund mehr vorhanden, an die Existenz eines Gottes zu glauben. Diese Einstellung Alberts wird deutlich in seinem Traktat über kritische Vernunft:

„Es gibt in der Wissenschaft immer wieder Existenzprobleme, die durch die Entwicklung prüfbarer und bewährter erklärender Theorien gelöst zu werden pflegen. Wenn man über akzeptable Theorien dieser Art verfügt, die das wirkliche Geschehen ausreichend erklären, dann wird man im allgemeinen annehmen dürfen, daß die in diesen Theorien auftretenden Faktoren auch wirklich existieren. Dagegen wird man den Glauben an die Existenz von Wesenheiten, die nur in gescheiterten und überwundenen Theorien eine wesentliche Rolle spielen, zusammen mit diesen Theorien aufgeben müssen, wenn anders man den Anspruch machen will, sich an kritische Methoden zu halten. So wird man heute weder an die Existenz von Phlogiston, noch an die des Äthers oder an eine spezielle Lebenskraft glauben, und zwar nicht deshalb, weil dieser Glaube *an sich* sinnlos wäre, sondern deshalb, weil die theoretischen Auffassungen, mit denen er verbunden war, sich als nicht haltbar erwiesen haben“ (117).

Albert räumt ein, daß Gott in der früheren, „soziokosmischen Auffassung“ durchaus eine Erklärungsfunktion hatte. Diese aber sei durch den Fortschritt der neuzeitlichen Wissenschaften überholt und unhaltbar. erinnert man sich daran, daß für Albert Gott bestenfalls eine Hypothese ist, dann läßt sich auch der folgende Satz verstehen: Es hat „keinen vernünftigen Sinn, an dieser Hypothese festzuhalten, wenn der Kontext, innerhalb dessen sie Erklärungswert besitzt, aufgegeben wurde“ (117).

In der schon erwähnten Schrift Alberts „Das Elend der Theologie“ wirft Albert zunächst Küng, aber mit ihm sicher auch allen, die an Gott glauben, *Wunschdenken* vor. Der Glaubende glaubt, weil der die Existenz Gottes wünscht, und nicht etwa, weil er hinreichende Gründe der Vernunft für diesen Glauben aufweisen kann. Auch an dieser Stelle soll Albert selbst zu Wort kommen:

„Auch seine *Wünsche* hat Küng dabei in geeigneter Weise zum Zuge kommen lassen. Er hatte ja schon vorher die Wirklichkeit selbst so ausgestattet, daß sie seinen Wünschen entgegenkam... Dementsprechend hat er dann auch seinen Gottesbegriff bestimmt, so daß er sich imstande fühlen konnte, mit seiner Hilfe eine solche Wirklichkeit zu ‚begründen‘. Aus dem sinn- und werthaften ‚Grund‘ kann, wie man leicht sieht, eine ebenso sinn- und werthafte Wirklichkeit ‚folgen‘. In dieser Hinsicht hat er, ebenso wie Kant, die *Erfüllbarkeit menschlicher Wünsche vorausgesetzt*.“⁴⁹

Der Einwand des Wunschdenkens als Grund des Glaubens an Gott ist spätestens seit Freuds „Die Zukunft einer Illusion“ ein vertrautes Argument der Religionskritik. Aus diesem Grund bedarf es auch keiner weiteren Ausführung, denn Gott, der Glaube an ihn, wird als eine vom Wunschdenken motivierte Illusion gekennzeichnet – und damit auch schon abgetan.

Albert spricht dann auch mit Vorliebe von einer „*Existenzbehauptung*“ Gottes, wobei er die Beweislast für diese Existenzbehauptung dem Glaubenden aufbürdet.

Dagegen ist heute nichts mehr einzuwenden. Und trotzdem erweckt der bloße Ausdruck „Existenzbehauptung“ ein ungutes Gefühl. Nicht, weil der Glaubende tatsächlich die Behauptung der Existenz Gottes aufstellt, sondern weil dieser Terminus den Eindruck entstehen läßt, Gott müsse wie ein Ding unter anderen Dingen, wie ein Objekt unter Objekten aufweisbar sein. Dahinter jedoch steht ein falsches Gottesbild (ob Gott existiert oder nicht!). Wenn es Gott gibt oder gäbe, dann kann er sicher nicht wie ein Ding unter Dingen, wie ein Objekt unter Objekten aufgewiesen werden. Dann ist er – in unserem reflektierenden Denken erkennbar – die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge, infolgedessen aber auch unbenennbar, eine Wirklichkeit von seins- und wesensmäßig anderer Natur als der Mensch und seine Welt, die in unserem Denken gerade nicht auf einen Begriff gebracht werden kann, weil Begriffe das eine von einem anderen abgrenzen, Gott hingegen das Unabgrenzbare ist. Wer das nicht sieht, fährt von allem Anfang an auf dem falschen Dampfer, auch wenn ich mir der Problematik von Immanenz und Transzendenz Gottes vollauf bewußt bin, deutlicher wahrscheinlich als Albert.

Es geht hier noch nicht um eine Kritik Alberts. Diese wird sich an diese eben angeführten Argumente Alberts gegen die Erkennbarkeit der Existenz Gottes anschließen. Ich frage mich allerdings, welche Gottesvorstellung Albert – und mit ihm viele andere atheistische oder agnostische Religionskritiker – mitbringen, und ob solche Gottesvorstellungen nicht tatsächlich die Nicht-Aufweisbarkeit der Existenz Gottes beträchtlich erleichtern, unter Umständen sogar erzwingen¹⁰.

Kritische Anmerkungen zu Alberts Agnostizismus

Im kritischen Rationalismus stecken, trotz des eigentlich verheißungsvollen Namens, nun aber echte Denkfehler, zumindest hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes. Darüber und dazu noch einige Bemerkungen.

Zunächst einmal scheint das *Münchhausen-Trilemma* anfechtbar, anfechtbar deshalb, weil durchaus die Möglichkeit gegeben sein kann und wohl auch gegeben ist, daß es über die drei von Albert genannten Möglichkeiten des Begründungsdenkens hinaus noch zumindest eine weitere, wenn nicht mehrere weitere gibt. Denn wenngleich Albert vehement evidente Gewißheiten bestreitet, so hält mich dies nicht davon ab, in – wenigstens – einer Sache Gewißheit zu behaupten. Diese Gewißheit erschließt sich aus folgender einfacher Überlegung: Wenn einmal die Tatsache anerkannt wird, daß überhaupt etwas existiert, dann muß auch nach allen Regeln der Vernunft und Logik ein Absolutes existieren. „Absolut“ bedeutet hier eine Wirklichkeit (die auch Person sein kann), die den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat und damit keiner Ursache bedarf. Sie ist dann auch nicht relativ, d. h. auf nichts anderes bezogen und existiert notwendig.

Diese Einsicht behaupte ich, auch gegen Albert, als evident. Allerdings, und das muß sogleich ergänzend hinzugefügt werden, ist mit dieser evidenten Einsicht noch nicht gesagt, wer oder was diese absolute Wirklichkeit ist. Es handelt sich hier ja, in Albertscher Formulierung, um den Realgrund aller Wirklichkeit, nicht um deren Erkenntnisgrund. Es muß, anders gesagt, im Rahmen dieser Überlegungen offenbleiben, ob der Mensch fähig ist, diese absolute Wirklichkeit in seiner Erkenntnis zu erfassen und zu benennen. Da läßt sich Albert zustimmen. Jedoch ist das Münchhausen-Trilemma durch eine „vierte Alternative“ aus den Angeln gehoben, da es alles andere als unkritisch illegitim ist, eine Wirklichkeit zu postulieren, die absolut und real-existent ist. Es ist demnach falsch, neben dem logischen Zirkel (den ich wie Albert ablehne) als Rechtfertigung des Begründungsdenkens nur noch entweder den infiniten Regreß oder aber den willkürlichen Abbruch des Begründungsdenkens gelten zu lassen. Albert tut doch so, als müßte das Begründungsdenken von Ursache zu Ursache fortschreiten, übersieht aber (oder will es nicht wahrhaben), daß, wenn aus Nichts nichts wird, es eine Wirklichkeit geben muß, die sich selbst ihr eigener Grund ist.

Ursache und Bedingung der Möglichkeit

Eine weitere Fehlerquelle Alberts findet sich in der Verwechslung, oder besser noch: im gar nicht Zur-Kennntnis-Nehmen des Unterschieds von Ursache einerseits und Bedingung der Möglichkeit andererseits. Beide Begriffe, Ursache und Bedingung der Möglichkeit, haben natürlich miteinander zu tun, sind aber nicht identisch. Zum Vorhandensein einer *Ursache* gelangt man durch schlußfolgerndes Denken von einer bestimmten Wirkung oder einem Bewirkten her. Albert unterstellt nun offensichtlich (man erinnere sich an die sog. „Existenzbehauptung“), daß Gott durch solches schlußfolgerndes Denken aufweisbar sein müsse. Wäre dem so, dann wäre tatsächlich der Aufweis der Existenz Gottes ein zwingender Beweis. Aber so ist es nicht. Das Ursache-Wirkung-Denken spiegelt nicht die Eigentümlichkeit der Methode eines Gottesbeweises wider, wenn diese sich richtig versteht. Es geht, wie Karl Rahner dies formuliert, nicht um ein rationales Kalkül, das in einem Kausalschluß wie vom Ei auf die Henne, wie vom Donner auf den Blitz oder von der Welt auf einen Verursacher schließt. Ginge der Aufweis der Existenz Gottes so, dann könnte man wirklich mit Albert fragen, ob der Abbruch des Begründungsdenkens nicht beliebig sein könne, ob es nicht egal sei, das Begründungsdenken bei der Unbegreiflichkeit der Welt oder bei der Gottes abzubrechen.

Was meint demgegenüber die *Bedingung der Möglichkeit*? Zunächst einmal ist sie, im Gegensatz zu vielen Ursachen, etwas, das ständig und unausweichlich in den bewußten Vollzügen des menschlichen Daseins mitgegeben und mitgewußt

ist. Der Bedingung der Möglichkeit läßt sich nicht entfliehen, auch wenn sie als *Mitgegebenes* und *Mitbewußtes* (wie eine Art „Horizont“) nicht unmittelbar in der Erkenntnis als gewußte präsent ist, sondern erst in der Reflexion erfaßt wird.

„Ich meine“, so nochmals Rahner, „daß der heutige Aufweis Gottes sich gar nicht durch die Frage nach der Legitimität eines solchen Gedankenschemas, in dem von einer Wirkung nach einer Ursache gefragt wird, beunruhigen lassen müsse. Dieses Schema setzt ja voraus, daß man im Prozeß des Denkens zunächst einmal bei ‚Welt‘ oder ‚Subjekt‘ ankommt, um dann in einer ganz neu anhebenden Frage nach einem hinreichenden Grund des zunächst in seiner selbstverständlichen Existenz Angetroffenen fragt, in einer neuen Frage, bei der man ebensogut sich das Recht zuschreiben kann, sie zu unterlassen. Wie aber, wenn dieses stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzte Schema gar nicht die Eigentümlichkeit des Aufweises der Existenz Gottes wiedergibt? Wie, wenn der stillschweigende und unreflektierte Vorgriff auf das, was wir Gott nennen, die Bedingung der Möglichkeit der Welt als solcher und des Subjekts wäre und so die Reihenfolge, die meist als selbstverständlich vorausgesetzt wird, gar nicht bestünde?“¹¹

Wenn der nachweisliche Vorgriff etwa unseres Erkennens und unserer Freiheit auf eine unendliche Weite schon immer sagt, was mit Gott gemeint ist, wenn dieser Verweis auf Gott gar nicht abgeschafft werden kann (das meint ja „Bedingung der Möglichkeit“), dann stimmt auch das Albertsche Münchhausen-Trilemma an anderer Stelle nicht. Es gibt dann eben nicht nur den logischen Zirkel, der tatsächlich nichts taugt, sondern es gibt einen hermeneutischen Zirkel, der in den Worten Heideggers kein „*circulus vitiosus*“ ist, sondern eher spiralenförmig zu verstehen ist, indem er „nur“ erhellt, was man ohnehin schon „weiß“. Wenn Albert von der Hermeneutik nichts hält, ist das seine Privatangelegenheit.

Existenzbehauptung und Immunisierung

In dieser nicht ersichtlichen Unterscheidung von Ursache und Bedingung der Möglichkeit bei Albert sehe ich auch den Grund für das oben schon erwähnte „ungute“ Gefühl, wenn Albert von der „*Existenzbehauptung*“ Gottes spricht. Wenn Gott Gott sein soll, dann kann er, wie schon gesagt, sicher nicht wie ein Ding unter Dingen aufgewiesen werden. Gott ist vielmehr schon immer als der Horizont oder Vorgriff, als die Bedingung der Möglichkeit menschlich-geistiger, personaler Vollzüge mitgewußt und miterfahren. Wo das nicht gesehen wird, bleibt freilich ein Beweis der Existenz Gottes vielleicht nicht unbedingt ein hoffnungsloses, aber doch ein höchst bestreitbares Unterfangen.

Was die „*Immunisierungsstrategie*“ angeht, so läßt sich zunächst einmal ruhig eingestehen, daß es so etwas gibt und geben kann und gegeben hat. Man braucht sich ja nur an das lange, heute fast unbegreifliche Festhalten des kirchlichen Lehramts an einer wörtlichen Auslegung der ersten Genesis-Kapitel zu erinnern. Nur bleibt, und das scheint Albert nicht einräumen zu wollen, auch die Möglichkeit, eine bestimmte religiöse Aussage zu modifizieren, zu ergänzen, sie zu

aktualisieren. „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt.“¹² Und weiter läßt sich an Albert die Gegenfrage richten, mit welchen Tatsachen Gott eigentlich kollidieren soll. Weiß Albert so gut, wer oder was Gott ist? Gott ist eben doch das Geheimnis, das bleibende Geheimnis unseres Lebens. Aus diesem Grund auch bedeutet dieser Hinweis auf den Geheimnischarakter Gottes nicht eine Grenzziehung gegenüber anderen, sondern viel eher eine Einladung, über die Bedingung der Möglichkeit aller Wirklichkeit und vor allem der menschlichen Vollzüge so zu reflektieren, wie es dieser gebührt.

Die fehlende Erklärungsleistung Gottes

Was die *fehlende Erklärungsleistung Gottes* im heutigen Weltbild angeht, so ist nur zu sagen: Selbstverständlich ist heute vieles anders geworden als früher. Wo der Mensch früherer Zeiten – nach unserem heutigen Wissen – zu schnell auf Gott und dessen Eingreifen rekurrierte, wo er Sinn und Absicht Gottes sah, da sehen wir heute, ob zu Recht oder zu Unrecht, nur noch Gesetze und Gesetzmäßigkeiten. Aber heißt das wirklich, daß es nichts mehr zu erklären gibt? Heißt es, daß die Wissenschaften Antworten geben wollen auf die letzten Fragen eines Menschenlebens?

Die Frage nach dem Woher und Wohin der Welt, der Menschheit und des einzelnen, die Frage nach der apriorischen Bedingung der Möglichkeit unserer menschlich-personalen Vollzüge, eine Erklärung des Absolutheitsanspruchs von Wahrheit und moralischer Verpflichtung etwa: dieses und manch anderes mehr verlangt nach wie vor eine Erklärung (es sei denn, man stellt sich von Anfang an auf den Standpunkt, darauf gäbe es keine Antworten und könne es keine geben). Wenn diese Erklärung aber nicht das mit Gott Gemeinte ist, wenn konsequenterweise der Mensch dann nur ein blinder Zufallstreffer der Natur ist (was immer „Natur“ da bedeuten mag), dann lassen sich zwar, wie Albert sagt, noch immer sinnvolle Ziele des Lebens setzen, das Leben als Ganzes aber hat keinen Sinn; und es läßt sich weiterhin für „natürliche Grundlagen der Moral“ plädieren, selbst wenn dann nicht mehr einsichtig gemacht werden kann, wie solche biologischen Grundlagen moralischen Verhaltens den Charakter einer unbedingten Verpflichtung haben sollten.

Da in dieser Zeitschrift schon früher zum angeblichen *Wunschdenken* als Grund für den Glauben an Gott referiert wurde¹³, nur kurz zur genannten Thematik dies: Es versteht sich von selbst – und um das einzusehen, kann man auf Alberts Belehrungen verzichten –, daß der bloße Wunsch, Gott möge existieren, damit die Welt und das Leben sinnvoll seien, die Existenz Gottes noch lange nicht beweist. Aber darum geht es wahrhaftig nicht. Es geht nicht um die Erfüllung oder

Erfüllbarkeit von Einzelwünschen, die als erfüllte noch immer überstiegen werden und werden müssen, sondern es geht um den *Vollzug* des Wünschen-Könnens und Wünschen-Müssens überhaupt. Es geht um die Erfahrung und das Wissen, daß auch die Erfüllung noch so vieler, ja aller Einzelwünsche (was natürlich gar nicht möglich ist), immer überstiegen wird auf eine nicht mehr übersteigbare Erfüllung. Die Bedingung der Möglichkeit dieses ständigen und unausweichlichen Überstiegs kann aber nicht ein Einzelwunsch sein, der eben selbst wieder transzendiert wird. Wie aber soll dann dieser Überstieg über alles konkret Wünschbare anders erklärt werden als durch die Annahme einer Wirklichkeit, die als Totalerfüllung seins- und wesensmäßig von anderer Natur ist als der Mensch und seine Welt, durch die Annahme jener Wirklichkeit, die der Glaubende Gott nennt? Albert verwechselt auch hier die Erfüllbarkeit konkreter Einzelwünsche mit dem Vollzug des Wünschens; aber gerade nach dessen Bedingung der Möglichkeit wäre zu fragen.

Aus diesen kritischen Anfragen zu Alberts Agnostizismus geht hervor, daß Alberts Methodenmonismus durchbrochen werden kann. Innerhalb seiner Methode ist der kritische Rationalismus praktisch unanfechtbar. Er wird aber bezweifelbar, wenn es gelingt, diesen Methodenmonismus aufzubrechen, was hier nur anhand der Frage der Erkennbarkeit Gottes getan wurde.

ANMERKUNGEN

* Der vorliegende Beitrag ist eine Zusammenfassung wesentlicher Gedanken eines Buchs des Verfassers, das im Herbst dieses Jahres beim Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, unter dem Titel „Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert“ erscheinen wird.

¹ R. Descartes, *Meditationes*. Über die Grundlagen der Philosophie (Hamburg 1977) 45.

² H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1975) 35. – Die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf dieses Werk.

³ Diese Ausdrücke finden sich in der angeführten Reihenfolge ebd., 40 und H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München 1975) 29.

⁴ R. Leuze, *Das Problem des Agnostizismus bei Hegel*, in: *Der moderne Agnostizismus*, hrsg. v. H. R. Schlette (Düsseldorf 1979) 47.

⁵ H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, 16.

⁶ H. Albert, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng* (Hamburg 1979); H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (München 1978).

⁷ H. Albert, *Das Elend der Theologie* (Hamburg 1979) 142 f.

⁸ Vgl. dazu: K. Rahner, K.-H. Weger, *Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation* (Freiburg 1979) 49–68.

⁹ H. Albert, *Das Elend der Theologie*, 138.

¹⁰ Es ist für den Theologen eine traurige, aber des öfteren feststellbare Tatsache, daß die Gottesvorstellung vieler Leute auch für ihn, den Theologen selbst, inakzeptabel wäre.

¹¹ K. Rahner, K.-H. Weger, *Was sollen wir noch glauben?* 58.

¹² Zweites Vatikanisches Konzil, *Offenbarungskonstitution*, 8.

¹³ K.-H. Weger, *Die Religionskritik Sigmund Freuds*, in dieser Zschr. 196 (1978) 533–542.