

Pragmatisches Wissen und Heilsgewißheit¹

VON KURT WUCHTERL

Wenn man die Gegenwartsphilosophie im Hinblick auf das Thema „Wissen und Glauben“ durchforscht, stößt man auf ein auffälliges Phänomen, nämlich auf die zunehmende *Naturalisierung des philosophischen Denkens*, das heißt auf die bewußte Zurückführung aller Wirklichkeiten und Erscheinungen auf naturwissenschaftliche Erklärungsmuster. In der Einleitung zu Thomas Metzingers philosophischem Bestseller „Bewußtsein“² steht der Satz: „Das Problem des Bewußtseins bildet heute – vielleicht mit der Frage nach der Entstehung unseres Universums – die äußerste Grenze des menschlichen Strebens nach Erkenntnis“. Es gehören in der Tat die Entstehung von Kosmos und Bewußtsein zu den zentralen Themen heutiger Naturphilosophie und der Philosophie im allgemeinen, insbesondere im Bereich der analytischen Philosophie, wo die Überlegungen zum Bewußtsein unter der Bezeichnung einer „Philosophy of Mind“ auftreten. Diese Tatsache ist insofern erstaunlich, als genau diese großen Themen zu den transzendentalen Ideen Kants zählen, von denen nach Auffassung des Königsbergers keine „eigentliche objektive Deduktion“ möglich ist³, oder anders ausgedrückt: ... von denen aufgrund ihrer inneren Dialektik wissenschaftlich nichts ausgesagt werden kann und die gewissermaßen die notwendige Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis markieren. Sie erscheinen als Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft. Daß die dritte große Idee, die auf das „Wesen aller Wesen“ oder auf Gott führt, nicht zu den aktuellen Forschungsthemen zählt, ist gleichermaßen aufschlußreich. Ist nämlich letzteres ein Zeichen dafür, daß das Thema „Glaube/Religion/Gott“ in Philosophie und Forschung inzwischen weitgehend an positivem Interesse verloren hat, so zeugt ersteres für das grenzenlose Selbstbewußtsein der Menschen der Gegenwart.

Der moderne Naturalismus verfolgt in seinen Untersuchungen eine verfeinertere Strategie als der alte Materialismus. Patricia Churchland, die den Begriff der Neurophilosophie geprägt hat, schreibt: Heute glaubt niemand mehr, „daß man, um das Nervensystem zu verstehen, zuerst alles über die molekularen Grundlagen wissen müsse und dann alles über jedes Neuron und über jede Synapse, und sich so Schritt für Schritt mühsam die verschiedenen Organisationsebenen hinaufarbeiten müsse, um dann endlich die höchste Ebene der psychologischen Prozesse zu erreichen“⁴. Man müsse vielmehr auf allen Ebenen gleichzeitig forschen: auf molekularer Ebene, über Netzwerke, Systeme, Hirnareale und über Verhalten. Bei der Deutung der Übergänge beruft man sich auf Emergenzen. Diese ergeben sich aus der nichtlinearen Natur neuronalen Verhaltens, und deshalb sind beispielsweise Netzwerkeigenschaften niemals einfach die Summe der Teile. Verstehen im reduktionistischen Sinne meint zwar nach wie vor, Phänomene durch Prozesse auf der jeweiligen nächstniederen Analyse-Ebene zu erklären; aber die Theorie der Selbstorganisation hat neue Hilfsmittel zur Deutung bereitgestellt. Diese sind aber genau genommen mehr terminologischer als inhaltlicher Art. Denn sowohl beim Emergenz- wie beim Selbstorganisationsbegriff wird betont, daß man die neuen Erscheinungen nicht vorausberechnen, sondern nur konstatieren kann⁵. Um es polemisch zu formulieren: Wo man nicht weiß, wie ein neues Phänomen aus dem nächst niederen System hervorgegangen ist, spricht man von Selbstorganisation und Emergenz, um den Reduktionsgedanken retten zu können. Diese epistemologischen Leerformeln garantieren den Totalzusammenhang, wie er in früheren materialistischen Entwürfen

¹ Die vorliegende Arbeit wurde – abgesehen von einigen auf Diskussionsbeiträge bezogene Erweiterungen – an der Hochschule für Philosophie in München vorgetragen.

² 3. erg. Auflage, Paderborn 1996, 15.

³ Kritik der reinen Vernunft, B 394.

⁴ Metzinger, 464.

⁵ Das ist eine wesentliche Eigenschaft vieler in der sog. Chaostheorie beschriebenen Phänomene.

einheitlich und durchgängig mittels mechanistischer Modelle für das gesamte Universum postuliert wurde.

Wir haben es seit etwa zehn Jahren mit einer neuen geistigen Situation zu tun. Vor nicht allzu langer Zeit war man noch der Überzeugung, daß zwischen Glaubenswelt und Wissenschaft eine klare Grenze verlaufe. Die eine Seite verzichtete auf religiöse Weltanschauungskontrollen und beschränkte sich auf das Reich des freiheitlichen Geistes, wo man sich um die Klärung der existentiellen Heilsprobleme des einzelnen und der Gemeinschaft im Rahmen eines praktisch gelebten Glaubens bemühte. Die andere Seite betrachtete alle ihre Aussagen als nur arbeitshypothetisch abgesicherte Wahrscheinlichkeiten, die sich aus dem durch bestimmte wissenschaftliche Verfahrensweisen fixierten Erklärungsmodell ableiten lassen und unsere praktische Verfügung über diese begrenzten Objekte bestimmen. Diese Sicht zweier verträglicher Instanzen gehörte lange Zeit gewissermaßen zum Kanon jeder theologischen Ausbildung. Doch dieser Burgfriede zwischen Wissenschaft und Glaube ist schon seit längerer Zeit von beiden Seiten gebrochen worden⁶. Auf der einen Seite waren es die naturalistischen Glaubensbekenntnisse zahlreicher Forscher⁷, auf der anderen Seite die grenzenlosen Ansprüche einer autonomen fundamentalistischen religiösen Vernunft, die sich jeder naturwissenschaftlichen Perspektive verschloß und von wissenschaftsfeindlichen ökologischen Fanatikern Unterstützung erhielt. In beiden Fällen werden die Grenzen zwischen den Bereichen verwischt. Naturwissenschaftliche Behauptungen erscheinen als Glaubensbekenntnisse und religiöse Aussagen werden Teil eines autoritären Wissensanspruchs, der sich den Realitäten der Moderne völlig verschließt.

Das entscheidende Argument zur Legitimation naturalistischer Glaubensbekenntnisse beruft sich auf das Wissen, das die moderne Forschung in ihren Ergebnissen bereitstellt. Die folgenden Überlegungen gehen deshalb vom Begriff des Wissens aus und untersuchen im Anschluß daran den Begriff der Gewißheit, insbesondere den der Glaubensgewißheit. Dabei geht es letztlich um zwei Ziele: Einmal soll gezeigt werden, daß der Wissensbegriff in der Gegenwartsphilosophie einer entscheidenden Einschränkung unterworfen worden ist, in der die Gewißheit ihre frühere bedeutende Rolle verloren hat und deshalb die Rede von der Heilsgewißheit als nicht mehr zeitgemäß erscheint. Zum anderen soll deutlich werden, daß der Umgang mit der Grenze und mit dem Jenseits der Grenze des Wissens nicht hypothetisch sein kann und deshalb durchaus einen endgültigen Charakter hat. Anders formuliert: Aussagen über das Ganze, über Sinn und Endziel, über Heil und Verderben, über Transzendenz und Gott setzen einen anderen Wissensbegriff voraus, der – leider etwas mißverständlich – als Glaubensgewißheit auftritt. Auch die in den Wissenschaften verbreitete naturalistische Leugnung von Gott oder die Verneinung des Lebenssinns, die negative Beurteilung von Heilsaussagen u. ä. sind nicht von gleicher Struktur wie wissenschaftliches oder vernünftiges Wissen, sondern müssen mit religiösen Aussagen auf eine Stufe gestellt werden. Die Religionsphilosophie hat lange Zeit die religiösen Aussagen den analogen wissenschaftlichen Grenzaussagen apologetisch entgegengestellt, ohne zu erkennen, daß jene durchaus über eine vergleichbare Legitimation verfügen wie die aus der grenzüberschreitenden wissenschaftlichen Vernunft gefolgerten Aussagen des Naturalismus.

⁶ Auf diese Entwicklung innerhalb der Evolutionstheorie hat z. B. Kardinal *J. Ratzinger* hingewiesen. Im Geleitwort zu „Evolution und Christentum“ (Hg. von *R. Spaemann* u. a., Weinheim 1986, S. VII) heißt es: „Der Disput zwischen Glaube und Evolutionslehre, im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. mit einiger Heftigkeit geführt, schien in der Mitte dieses Jahrhunderts zu einer friedlichen Lösung gelangt zu sein. ... Heute ist insofern ein neues Stadium der Debatte erreicht, als ‚Evolution‘ über ihren naturwissenschaftlichen Gehalt hinaus zu einem Denkmodell erhoben worden ist, das mit dem Anspruch auf Erklärung des Ganzen der Wirklichkeit auftritt und so zu einer Art von ‚erster Philosophie‘ geworden ist.“

⁷ Besonders charakteristisch ist das Buch von *O. Wilson*, *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1998.

1.

Wir beginnen mit Begriffsanalysen aus dem Umkreis der Analytischen Philosophie und versuchen zu zeigen, daß der Begriff des Wissens notwendigerweise auf Grenzen führt, die es uns erlauben, auch die Probleme ernst zu nehmen, die mit dem Stichwort Heilsgewißheit angesprochen werden. In der Analytischen Philosophie hat man häufig versucht, philosophisch wichtige Begriffe dadurch in ihrer Bedeutsamkeit zu erfassen, daß man sie in ihre Elemente zerlegt. Im Idealfall deutete man die Gesamtheit der Elemente dann als notwendig-hinreichende Bedingungen für die Verwendung des Ausgangsbegriffs. Im Falle unseres Untersuchungsobjekts, des Begriffs des Wissens, findet man bei Chisholm eine interessante Analyse, auf die wir uns zunächst beziehen wollen. Da man ähnliche Aussagen auch in Platons Schriften⁸ und bei anderen Philosophen rekonstruieren kann, handelt es sich bei der Chisholmschen Wissensanalyse um keine ausgefallene Spezialität, sondern um eine altherwürdige philosophische Auffassung. Chisholms Ergebnis⁹ seiner Begriffsanalyse lautet:

„Eine Person S weiß, daß p“
ist gleichbedeutend mit

- (I) „S glaubt (meint, stellt sich vor), daß p“,
- (II) „S hat adäquate Evidenzen für die Proposition, daß p“ und
- (III) „p ist wahr“.

Zur Illustration setze man für „p“: „Im Jahre 1998 ist Clinton der Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika.“ Bei Platon ist Erkenntnis die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Letztere entspricht dem Glauben oder Meinen (I), die Richtigkeit der Wahrheit (II) und der Hinweis auf die Erklärung der allgemeinen Evidenz (II). – Bevor wir die einzelnen Bedingungen erläutern, sei noch auf den Zusammenhang der Bedingungen (II) und (III) verwiesen. In (III) wird die Objektivität von p behauptet. Aus dieser folgt, daß nicht nur für S, sondern auch für jede beliebige andere Person adäquate Evidenzen auffindbar sein sollten. Damit ist aber ein schwieriger Problemkomplex angesprochen. Denn für die sogenannten Antirealisten ist die Aussage „p ist wahr“ nur dann sinnvoll, wenn effektiv nachweisbare Wahrheitsbedingungen mitgegeben sind, die auch die Person S betreffen. Für (III) müßte es also heißen

(III*): „Es gibt Instanzen, die in der Lage sind, die Wahrheit von p effektiv nachzuweisen, und S hat prinzipiell Zugang zu diesen Instanzen.“

Da oft statt des Antirealismus ein gemäßigter Realismus vertreten wird, könnte man (III) auch deuten als „wahr für jedes ‚Bewußtsein überhaupt““. Man beachte, daß es sich dann vom empirischen Standpunkt aus um eine Komplizierung des Sachverhaltes handelt, weshalb man gerade häufig dem Antirealismus den Vorzug gibt.

Wir stellen nun die Frage, welche Rechtfertigungen wir für die Annahme haben, daß ein beliebiges Beispiel gewußt wird, wie etwa der Satz über Clinton. Die kritische Stelle in unserer Analyse ist zweifellos die Bedingung (II), wo von „adäquaten Evidenzen“ die Rede ist. Die traditionellen Antworten sind hinreichend bekannt: Es gibt Evidenzen durch Sinneswahrnehmungen (Spielarten des Empirismus z.B. bei Russell/Carnap/Ayer) und Evidenzen durch rationale kategorische, eventuell angeborene Strukturen (Spielarten des Rationalismus bzw. Kritizismus, z.B. bei Leibniz/Kant/Phänomenologie). Aber beide Quellen sind zugleich durch wissenschaftliche Konventionen und durch common sense-Gepflogenheiten vermittelt. Die wenigsten von uns haben Clinton leibhaftig gesehen; auch die Prädikation der Präsidentschaft ist nur auf Umwegen rational zugänglich, über Funktionen, die das Amt bestimmen und über Mitteilungen

⁸ Siehe Menon, 97b,c und Theaetet, 201c.

⁹ Siehe „Epistemische Ausdrücke“. In: P. Bieri (Hrsg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Weinheim 1994³, 85 f.

durch Medien usw. Dadurch werden die beiden genannten Letztbegründungsstrategien relativiert. Besonders die Untersuchungen von Quine und Popper haben gezeigt, daß sowohl die empiristische als auch die rationalistische Letztbegründung auf problematische Dogmen aufbauen. Deshalb sind heute die meisten Philosophen davon überzeugt, daß die Quellen unseres Wissens weder in reiner Form als strikter Empirismus oder Rationalismus noch in bestimmten Verbindungen, z. B. als Theorienbeladenheit der Erfahrung oder als Erfahrungsabhängigkeit der Theorien, letzte Sicherheit gewähren. In der modernen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie hat der Begriff des Wissens die Bedeutung von Gewißheit weitgehend verloren, die in früheren Zeiten ein selbstverständliches Charakteristikum wenigstens für wissenschaftliches Wissen darstellte. An die Stelle von letzten Sicherheiten und Letztbegründungen in absoluten Fundamenten sind Vermutungen und Hypothesen sowie Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsbetrachtungen getreten. Sofern nun diese auch auf die Praxis der Alltagswelt bezogen werden und von dort her ihre Legitimation ableiten, ist es berechtigt, von einem pragmatischen Wissen zu sprechen, das heute wissenschaftliche Forschung und philosophische Reflexion bestimmt.

Adäquate Evidenzen für Wissen können also immer nur in Bezug auf den Hintergrund gemeint sein, weshalb wir etwas als „gewußt“ formulieren. Wer nur wissen will, wie lange Clinton schon Präsident ist, wird sich auf bestimmte durch Medien vermittelte Informationen berufen. Wer dagegen im Rahmen eines philosophischen Diskurses, also prinzipiell, nach der Evidenz für p fragt, muß eine allgemeine Antwort geben und feststellen, daß die wissenschaftliche und philosophische Forschergemeinschaft sowie die Gesamtheit der Common sense-Konventionen für die Bildung der Evidenzen von ausschlaggebender Bedeutung sind. Wir definieren eine adäquate Evidenz in diesem philosophischen Sinn als „pragmatische Evidenz“. Ist in Bedingung (II) die pragmatische Evidenz gemeint und die Wahrheit in (III) durch den Konsens der Forschergemeinschaft legitimiert, liegt pragmatisches Wissen vor. Dabei bleibt offen, ob die Forschergemeinschaft realistisch oder antirealistisch eingestellt ist.

Unsere ursprüngliche Frage lautet nun in der neuen Terminologie: Inwiefern hat pragmatisches Wissen prinzipielle Grenzen, die eine totale Naturalisierung des Wissens ausschließen? Etwas zu einfach macht man es sich, wenn man auf die Unmöglichkeit von Gewißheiten verweist und damit schon die Grenzen aufgezeigt zu haben glaubt. Denn es ist festzuhalten, daß auch in einer pragmatischen Konzeption von Gewißheit gesprochen werden kann, wobei dieser Begriff allerdings seinen absoluten Charakter verliert. Wir orientieren uns auch hier an Chisholms Definition¹⁰:

Eine Proposition, daß p ist absolut gewiß genau dann, wenn

- (G1) daß p jenseits eines vernünftigen Zweifels liegt und
- (G2) keine andere Proposition vorliegt, die zu akzeptieren sinnvoller wäre, als die Proposition daß p zu akzeptieren.

Bei Chisholm werden die Begriffe „akzeptieren“ und „jenseits eines vernünftigen Zweifels“ weiter untersucht und auf pragmatische Verhaltens- und Redeweisen der Forschergemeinschaft zurückgeführt¹¹. Wichtig ist für uns, daß im Vorgang des Akzeptierens die Wissensbedingungen (I) und (II) erfüllt sind. Wenn auch noch die Bedingung (III), daß p wahr ist, im Sinne einer pragmatischen Absicherung erfüllt ist, nennen wir die Proposition pragmatisch gewiß oder durch pragmatische Vernunft gerechtfertigt.

Worauf es uns hier ankommt, ist der Gedanke, daß die pragmatische Gewißheit relativ zu vorgegebenen Alternativen verstanden werden soll. Diese Einsicht hat Wittgenstein in seinen letzten Aufzeichnungen, die in „Über Gewißheit“ publiziert worden sind¹², überzeugend dargelegt. In seiner Charakterisierung von „Weltbildern“ zeigt er, daß unser Wissen auf dem Fundament eines Gebäudes von Überzeugungen auf-

¹⁰ Siehe D 1.4 in „Erkenntnistheorie“, München 1979.

¹¹ A. a. O. Abschnitt II und IV.

¹² Werkausgabe, Band 8.

baut, das wie eine Mythologie weder durch Verifikationen von Hypothesen¹³ abgesichert, noch durch Falsifikationen, etwa mittels Widersprüche zur Empirie, widerlegt wird. Diese Gesamtheit ist der Rahmen, in dem sich alle Evidenzen unseres Wissens bewähren: „Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.“ Es ist dies zugleich der Fels, an dem alle Zweifel zerschellen.

(G1) und (G2) drücken diese Unmöglichkeit einer weiteren Rückfrage aus. Damit ist der radikalen Skepsis ein Riegel vorgeschoben, der aus der Unmöglichkeit der Letztbegründung einer Proposition das Recht zum Zweifel an dieser ableitet. Ein legitimer Zweifel liegt nur dann vor, wenn eine alternative Evidenz angegeben werden kann, die auf eine vernünftigeren Antwort abzielt, die aber wieder innerhalb dieses Rahmens formuliert werden muß. Die Grenzen des pragmatischen Wissens können also nicht durch den Hinweis auf die fehlende Letztbegründung verständlich gemacht werden. Pragmatisches Wissen setzt ja voraus, daß Letztbegründungen utopisch sind. Eine Wissensgrenze liegt also immer nur dann vor, wenn es prinzipiell unmöglich ist, vernünftige Alternativen zu gewußten Propositionen anzugeben. Solche Grenzen lassen sich vor allem in zwei Bereichen finden, nämlich im Bereich *transzendentaler* und *existenzieller* Reflexionen.

Wir haben in der Einleitung schon die transzendentalen Ideen Kants erwähnt. Der Gedanke der Transzendentalität läßt sich nun auch auf die pragmatische Situation beziehen. Unsere Analyse hat gezeigt, daß jedes Wissen mit Wahrheit zusammenhängt und Wahrheit nur pragmatisch gerechtfertigt werden kann. Das bedeutet, daß in jedem Fall die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der jeweiligen Erkenntnissituation gestellt, aber letztlich nie beantwortet werden kann, da sich der Fragende nicht außerhalb der kontingenten Kommunikationsgemeinschaft stellen kann. Wir wissen, daß wir uns in einer bestimmten geschichtlichen Situation befinden, in der wir spezielle kulturelle Vorgaben berücksichtigen müssen, die wir im Ganzen nicht beeinflussen können und mit denen wir uns abzufinden haben¹⁴. In Kants „Bewußtsein überhaupt“ wird diese Geschichtlichkeit vergessen, aber der durchaus berechtigte Gedanke eines geschichtlichen transzendentalen Bewußtseins kann nur zu Ergebnissen führen, wenn man den spekulativen Optimismus Hegels voraussetzt, der glaubt, die Gesamtentwicklung durchschauen zu können.

Diese Unmöglichkeit bedeutet ein Wissen von einer prinzipiellen Grenze für das wissenschaftliche und alltägliche gegenstandsbezogene Sprechen. Es handelt sich um dieselbe Grenze, auf die Wittgenstein in seinem Traktat (6.45) durch das *Gefühl* reagiert und dabei auf das Mystische verweist. Wittgenstein fordert für das Jenseits der Grenze bezüglich sinnvoller wissenschaftlicher Aussagen das Schweigen, läßt aber zugleich die Möglichkeit offen, sich auf das Gefühl und auf das menschliche Handeln einzulassen. Diese enge Auffassung hat Wittgenstein in seiner Spätphilosophie bekanntlich überwunden. Man wird in seinem Sinn allgemein sagen können, daß für das Sprechen über die Grenze und über das Jenseits der Grenze als Alternative zur wissenschaftlichen Aussage der Bezug auf das Sprachspiel der Metaphern und poetischen Gleichnisse bleibt; für den Bereich der Handlungen besteht die Möglichkeit des Vertrauens und der Öffnung für das ganz Andere, das häufig durch die Metapher der Offenbarung ausgedrückt wird und die zahlreichen Möglichkeiten altruistischen Verhaltens eröffnet.

Für naturalistische Glaubensbekenntnisse ist es charakteristisch, daß die Bedingungen für die naturwissenschaftlichen Methoden und Existenzannahmen unbefragt bleiben und jede transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit generell als

¹³ ÜG 94, Werkausgabe Band 5, 139.

¹⁴ Lübbe nennt solche Phänomene absolute Kontingenzen (Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, 156).

sinnlos abqualifiziert und nicht als notwendige Grenze betrachtet wird. Es ist kein Zufall, daß der Antipode von Wittgenstein, Rudolf Carnap, den Traktat von allem mystischen Blütenstaub befreite, – wie es Patzig so treffend ausgedrückt hat¹⁵ – und sich von den Grenzfragen unbeeindruckt zeigte.

Der zweite Gesichtspunkt, der auf den Grenzcharakter des Wissens verweist und oben durch den Begriff des Existenziellen angedeutet wurde, geht davon aus, daß pragmatisches Wissen nicht rein theoretisch ist. Dadurch, daß der Wissende S zugleich zur Legitimationsinstanz für pragmatische Evidenz gehört, kann es Propositionen geben, die sich unmittelbar auf S beziehen und ihn deshalb existenziell betreffen. Eine ganze Reihe solcher Fälle ist zugleich noch selbstbezüglich. Gerade solche Propositionen stehen heute im Mittelpunkt der Diskussion der *Philosophy of Mind*. Einige Beispiele:

- (1) S weiß, daß S denkt (vgl. Descartes)
- (2) S weiß, daß sich S irgendwie fühlt (vgl. Thomas Nagel)
- (3) S weiß, daß S Schmerzen hat (vgl. Wittgenstein)
- (4) S weiß, daß S über ein Bewußtsein von freien Entscheidungen verfügt (vgl. Sartre)¹⁶.

Falls die Proposition *daß p* S explizit enthält, wollen wir solch eine Proposition existenziell nennen und mit „*daß p*(S)“ abkürzen, sofern der Satz *p*(S) im Kontext des Wissens von S auftritt.

Welche Rolle spielen nun solche existentiellen Sätze in den Wissenschaften? Deren Aufgabe besteht im allgemeinen darin, einzelne Fakten durch Subsumtion unter Gesetzmäßigkeiten als naturgesetzliche Notwendigkeiten zu bestimmen. Lautet z. B. der Kontext des Satzes von *p*(S): „S weiß, daß S sterben muß“, so verschwindet der Bezug auf S durch den Verweis auf den nicht-existenziellen Satz: „S weiß, daß gilt ‚Alle Menschen sind sterblich‘“, der eine allgemeine biologische Tatsache ausdrückt. Die zunächst als kontingent erscheinende Einzeltatsache wird zum Sonderfall der allgemeinen naturgesetzlichen Notwendigkeit. Alle Zufälligkeit und Kontingenz ist beseitigt; alles ist wissenschaftlich klar. In diesem Sinne hat Spinoza in seinem ontologischen Gesamtsystem¹⁷ keinerlei Kontingenzen geduldet und alles unter die Herrschaft der Notwendigkeit gebracht, die er mit dem Wesen eines pantheistischen Gottes identifizierte. Auf gleiche Weise verkünden die Naturalisten ihre Einsichten: alles ist in einem evolutionären Prozeß von naturgesetzlicher Notwendigkeit bestimmt.

Aber läßt sich diese Betrachtungsweise auch auf die reflexiv-existentiellen Beispiele anwenden, die in der *Philosophy of Mind* diskutiert werden? Die Bedingung (III) ist für diese Fälle wegen der epistemologischen Asymmetrie, wonach der Innenaspekt zwar den Außenaspekt, nicht aber der Außenaspekt den Innenaspekt bestätigen kann, nicht mehr sinnvoll aus den Annahmen der Kommunikationsgemeinschaft zu rechtfertigen. Das heißt, die Berufung auf Evidenz reduziert sich in diesen Fällen auf das Vertrauen in die Person S selbst. Die Akzeptanz durch die dritte Person beruht ebenfalls auf Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der ersten Person. In den genannten Beispielen gibt es keine Evidenzen durch andere, sondern nur durch S selbst¹⁸. Verallgemeinert heißt das, daß wir auch im pragmatischen Wissen auf Fälle stoßen, die nicht allgemein durch die Kommunikationsgemeinschaft abgesichert sind, sondern nur durch das Vertrauen auf bestimmte Einzelpersonen konstituiert werden. Wenn also bei der folgenden Analyse der Heilsge-

¹⁵ Nachwort zu *R. Carnap*, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Frankfurt am Main 1966, 104.

¹⁶ Zu Descartes siehe die zweite Meditation, zu Nagel den Aufsatz „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ (in: *P. Bieri* (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 1993, 261–175), zu Wittgenstein die „*Philosophischen Untersuchungen*“, Werkausgabe, Bd. 1, und zu *J. P. Sartre* „*Das Sein und das Nichts*“, Hamburg 1962.

¹⁷ *Ethik*, 1. Teil, Lehrsatz 29.

¹⁸ Kritik an dieser Folgerung wäre nur dann angebracht, wenn man in der Lage wäre, den Innenaspekt umkehrbar eindeutig neuronalen Vorgängen zuzuschreiben und zugleich den „*explanatory gap*“ (siehe Metzinger, 253) argumentativ zu schließen. Deshalb ist die Berufung auf Scheinprobleme nicht stichhaltig.

wißheit dieses Vertrauen in andere Personen als wichtiges Merkmal erscheinen wird, handelt es sich dort um keine Besonderheit, sondern es bedeutet, daß auch in alltäglichen und wissenschaftlichen Zusammenhängen Vertrauensakte von Bedeutung sind.

Aber betrachten wir vorher noch die naturalistische Alternative zu den vier angegebenen reflexiven existenziellen Sätzen. Der Naturalist behauptet:

(N) „S weiß, daß die Bewußtseinsinhalte von S, insbesondere sein Denken, Wissen, Wollen und Fühlen, illusionäre Projektionen neuronaler Prozesse sind.“

Das heißt genauer, daß das Gewußte nicht wahr ist in dem Sinne, in dem Fakten der Naturwissenschaft wahr sind. Also ist auch die Einsicht in den illusionären Charakter des Bewußtseins selbst illusionär, d. h. solches Wissen hebt sich selbst auf. Wer den paradoxalen Charakter der Aussage (N) nicht beachtet und ihren Inhalt trotzdem als Wahrheit verkündet, – und das geschieht bei den Naturalisten – muß sich in diesem Fall auf einen metatheoretischen Standpunkt zurückziehen, der aber in seinen sonstigen Vorstellungen als metaphysischer keine Rolle spielen darf. Er verkündet letztlich ein Glaubensbekenntnis und keine durch pragmatische Evidenz abgesicherte Erkenntnis. Zusammenfassend läßt sich behaupten: Die Idee des pragmatischen Wissens führt zur Einsicht, daß sie sowohl im transzendentalen Bewußtsein als auch in zahlreichen reflexiven existenziellen Sätzen ihre Grenzen hat. Die Rückbezüglichkeit der Wahrheit von Sätzen über Menschen auf die Evidenz, die ihrerseits von den gleichen Menschen als Legitimation verwendet wird, zeigt eine strukturelle Grenze naturalistischer Gedankensysteme.

2.

Wenden wir uns nun dem Begriff der *Heilsgewißheit* zu. Dieser gehört der Sphäre des religiösen Glaubens an. Häufig werden der epistemische Glaube und der religiöse Glaube durch die Formeln „glauben, daß...“ und „glauben an (vertrauen auf) die Person...“ gegenübergestellt. Wir schlagen daher folgende Äquivalenz vor: „Eine Person S hat die Heilsgewißheit, daß $p'(S)$ “ ist gleichbedeutend mit

- (I') „S glaubt (vertraut) einer Person D, die nicht zur gegenwärtigen Forscher- und Kommunikationsgemeinschaft gehört“
- (II') „S hat adäquate Evidenzen für das Vertrauen in D“
- (III') „Die Person D behauptet die Sinnhaftigkeit des das Heil von S betreffenden Ausdrucks $p'(S)$ “
- (IV') „ $p'(S)$ ist sinnvoll“.

Man beachte, daß die adäquaten Evidenzen für ein Vertrauen nicht hypothetisch sind wie im Falle der Bedingung (II) der Wissensanalyse. Wenn man Vertrauen schenkt, so darf dies nicht auf Bedingungen eingeschränkt sein. Vertrauen kann man zwar wieder entziehen, d. h. ein Mensch kann zeitweise in schwere Glaubenszweifel fallen, in welchen das ursprüngliche Vertrauen verschwunden ist. Aber die Glaubensgewißheit ist unbedingte Gewißheit muß allerdings immer neu realisiert, bestätigt oder erworben werden. Vertrauen hat den Kierkegaardschen Charakter des Entweder-Oder. Wie bei Chisholm läßt auch im religiösen Kontext der Begriff der Gewißheit keine bessere Alternative zu anderen Evidenzen zu. In unserer Äquivalenz für Heilsgewißheit treten auch propositionale Elemente auf. Es ist nicht zweckmäßig, religiösen Glauben nur als ein Verhältnis von S zu Personen zu verstehen; denn dann ist es unmöglich, im religiösen Glauben auch inhaltliche Elemente zu bewahren, die ja auf irgendeine Weise den Heilscharakter-Bezug zu S herstellen sollen. Um diese letzte Eigenschaft zu erfassen, scheint es zweckmäßiger zu sein, uns auf die existenziellen Sätze $p(S)$ zu beziehen.

Dieser Hinweis ist wichtig. Denn funktionalistischen Religionsphilosophien, wie den Konzeptionen von Lübke oder Luhmann, wirft man vor, durch die Funktionalisierung jeglichen kognitiven Inhalt beseitigt und damit die Frage nach der Wahrheit eliminiert zu haben¹⁹. Hier dagegen wird betont, daß genuin religiöse Phänomene stets Heils-

¹⁹ Siehe z. B. M. Jung, Tendenzen der Religionsphilosophie, in: Merkur 46 (1992), 1126–1131.

charaktere enthalten und diese weisen allemal eine propositionale Struktur auf, die allerdings im Vergleich zum pragmatischen Fall einer Modifikation unterworfen werden muß. Diese Modifikation des Propositionsbegriffs ist nun zu erläutern und soll die neue Schreibweise $p'(S)$ erklären. Der Begriff der Sinnhaftigkeit in (III') und (IV') setzt voraus, daß einerseits die Evidenzen und andererseits die von D vertretenen Inhalte mit den Wahrheitsbedingungen der Kommunikationsgemeinschaft verträglich sind. Damit ist eine wichtige Aufgabe jeder Religionsphilosophie angesprochen. Diese hat nämlich v. a. die Aufgabe, diejenigen religiösen Phänomene hervorzuheben, die diese Forderung der Kohärenz erfüllen.

Ein Vergleich mit Chisholms Analyse zeigt, daß die Legitimation der Evidenzen von dieser Gemeinschaft auf eine einzelne Person übertragen wird. Zugleich folgt aus (III') und (I'), daß die Wahrheit der propositionalen Komponenten von der Garantie einer Person außerhalb der Gemeinschaft abhängt. Das gibt dieser neuen Instanz nicht nur ein großes Gewicht, sondern ermöglicht auch eine Erweiterung des Propositionsbegriffs. $p(S)$ kann auch Formen von Metaphern, Analogien und mystischen Andeutungen enthalten. Wir schreiben deshalb $p'(S)$. Diese zusätzlichen Ausdrücke werden in der Form eines Sprachspiels im Sinne Wittgensteins eingeführt, das festlegt, auf welche Weise diese Ausdrücke auch Propositionen und Sachverhalte in einem weiteren Sinne bezeichnen. Für die Betroffenen, d. h. für die Teilnehmer am Sprachspiel, insbesondere für S und D, bedeutet dies eine Erweiterung des Wirklichkeitsbereichs. Insofern handelt es sich hier um keinen reinen Funktionalismus. Der Ausdruck $p'(S)$ läßt sich nicht mehr als Ausdruck für allgemein zugängliche Tatsachen verstehen, sondern muß als Ausdruck eines Zugs im Sprachspiel gedeutet werden, der für S existenziellen Charakter besitzt. Die Sinnhaftigkeit wird also durch die pragmatisch verträglichen Regeln eines religiösen Sprachspiels mitbestimmt. Dabei kann die Kognitivität im Sinne einer negativen Theologie stark eingeschränkt werden²⁰. Die Offenheit des Sinnbegriffs ermöglicht es, auch praktische Verhältnisse mit diesem Begriff zu verknüpfen. Bei Wittgenstein geschieht dies mit dem lapidaren Imperativ des „Sei gut!“ Aber hier können natürlich auch Metaphern zum Tragen kommen, wie die Achtung vor dem Antlitz des Anderen im Sinne von Lévinas oder die biblische Gottebenbildlichkeit als Erfahrung Gottes im Verhalten zum Nächsten.

3.

Wir haben im ersten Teil unserer Überlegungen gesehen, daß jeder Mensch – ob religiös oder naturalistisch eingestellt – in seinem Wissen auf eine prinzipielle Grenze stößt. Dann stellt sich auch jedem Menschen die Frage, wie er sich zum Wissen von dieser Grenze und zu dem, was jenseits des Wissens liegen kann, verhalten soll. Nicht nur die positive, sondern auch die negative Interpretation der Metaphern, Analogien und mystischen Verweise hat den Charakter einer bekennenhaften Gewißheit; denn auch diese negative Interpretation beruft sich nicht auf allgemeines pragmatisches Wissen, sondern auf einen speziellen Vertrauensakt. Nur handelt es sich beim Naturalisten nicht um ein Vertrauen in eine andere Person D, sondern um ein Vertrauen in die eigene autonome Selbstmacht. Durch die Berufung des S auf S, d. h. auf ein Mitglied der pragmatischen Kommunikationsgemeinschaft, wird eine Kontinuität mit dem sonstigen pragmatischen vernünftigen Wissen vorgetäuscht. In Wirklichkeit folgt aber die Legitimation allein aus der einzelnen Person S. Durch den im naturalistischen Glaubensakt vollzogenen Sprung wird einerseits die Bedeutsamkeit des Subjekts abgeschnitten – das Bewußtsein ist ja ge-

²⁰ So notierte Wittgenstein in seinen Tagebüchern (Juni 1916): „An einen Gott glauben heißt, die Frage nach den Sinn des Lebens verstehen... Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen... Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen. Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens.“ Aufgrund seiner Traktat-Philosophie gibt Wittgenstein keinerlei Hinweise, wie der Sinn des Lebens zu verstehen ist. Aber trotzdem ist nicht aller kognitiver Inhalt verschwunden. Denn im „Verstehen des Sinns“ schwingt eine positive Kontingenzanerkennung des Gegebenen mit.

mäß (N) eine Illusion – andererseits wird aber die Gewißheit von der Bedeutungslosigkeit aus der Autonomie eben dieses Subjekts abgeleitet. Dies bedeutet einen wenig beachteten inneren Widerspruch, der die naturalistische Position in einem recht zweifelhaften Licht erscheinen läßt. Das naturalisierte Subjekt, also eine Projektion oder Chimäre der Natur, von dieser zum Überleben der Art erfunden, agiert zugleich als epistemologischer Kronzeuge. Es tritt an die Stelle der sich gegenseitig korrigierenden Kommunikationsgemeinschaft und beansprucht uneingeschränkte Autonomie²¹.

Bisher war die Rede von der positiven Einstellung des religiösen Menschen und von der negativen Einstellung z. B. des Naturalisten. Kann man sich der Notwendigkeit des Entweder-Oder durch agnostizistisches oder skeptisches Verhalten entziehen, indem man betont, daß man nicht weiß, welche der umstrittenen Alternativen vorliegt? Aber darin drückt sich nur die Grenze des pragmatischen Wissens aus; denn in der Tat weiß man das nicht. Aber es geht nicht mehr um das Wissen, sondern das Entweder-Oder bezieht sich auf das Vertrauen. Es gibt Situationen, wie etwa in Jaspers' Grenzsituationen, in denen im geistigen Wachzustand die Reflexionen über das Wissen hinauszielen und auf ein Nichts führen, – ob man will oder nicht. In solchen Situationen bricht entweder Hoffnung auf oder es macht sich Verzweiflung breit; denn genau in solchen Phänomenen zeigt sich das Entweder-Oder. Nachträglich kann die Kontingenzerfahrung gewiß wieder in den allgemeinen Wissenskosmos hineingezwängt werden, der alles Existentielle eliminiert. Aber diese Flucht in das Allgemeine verdeckt nur die ursprüngliche bedrohliche Erfahrung.

Es wurde eingangs darauf hingewiesen, daß sich die Religion gegenüber naturalistischen Totalitätsansprüchen nicht zu verteidigen braucht. Sie könnte die Rechtfertigungsrichtung genauso gut umkehren; denn auch die naturalistische Gesamtschau legitimiert sich nicht aus einer universellen Vernunft, sondern durch rein persönliche Evidenzen. Aber hier sind letztlich alle Apologien unangebracht.

Es ist wieder Wittgenstein, der deutlich gesehen hat, daß der religiöse Glaube keiner Begründung bedarf. Ihm war es immer ein Greuel, religiöse Gewißheit durch Argumente in Bezug auf die letzten Rahmenbedingungen rechtfertigen zu wollen. So schreibt er: „Die Religion sagt: Tu dies! – Denk so! – aber sie kann es nicht begründen, und versucht sie es auch nur, so stößt sie ab.“²² Und für den naturalistischen Glauben gilt das Gleiche. Auch die Berufung auf Wahrscheinlichkeitsargumente ist in diesem Zusammenhang nicht sinnvoll. Weder Pascals Wette noch Swinburnes oder Mackies²³ Wahrscheinlichkeitserwägungen sind hilfreich. Für den Glaubenden sind Beweise dieser Art nur Selbstbestätigungen, die von großen subjektiven Wahrscheinlichkeitsgewichtungen ausgehen, die der Opponent gar nicht akzeptiert. Die allen Glaubensaussagen zugrundeliegenden Vertrauensprozesse werden durch theoretische Wahrscheinlichkeitsbegriffe überlagert und kommen in jenen ungerechtfertigten subjektiven Gewichtungen zum Vorschein. Das wirklich Entscheidende ist die unmittelbare Glaubenswürdigkeit, die sich Bewertungsvergleichen entzieht.

Sowohl religiöse als auch naturalistische Glaubensbekenntnisse sind mögliche Antworten auf die Sinndefizite, die durch die Grenzen unserer pragmatischen Vernunft gegeben sind. Der Mensch antwortet auf diese Grenzerfahrungen entweder durch eine auf ein ganz Anderes vertrauende Kontingenzerkennung oder durch eine auf die eigene Autonomie vertrauende Kontingenzbewältigung. Keine der beiden Antworten läßt sich durch pragmatisches Wissen legitimieren. Und genau darin zeigt sich die Endlichkeit des Menschen, die sowohl Begrenzung als auch Offenheit für das Jenseits der Grenze bedeutet. Theologisch schlägt sich diese Unverfügbarkeit über die letzte Möglichkeit im

²¹ Hier ist es notwendig, darauf hinzuweisen, daß neben dem „naturalistischen Glaubensbekenntnis“ noch ein säkular-humanistisches erwähnt und analysiert werden müßte. Dies geschieht in K. Wuchterl, Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bern 1997, 4.5.

²² Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe 8, 491.

²³ Siehe dazu den Exkurs „Die Swinburne-Mackie-Kontroverse“ in Wuchterl, 237 ff.

Gnadenbegriff nieder. Der Mensch ist ein Wesen zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Daß die Option für die eine oder andere Möglichkeit auf keiner reinen Deziision beruht, sondern eng mit der jeweiligen Biographie und kulturgeschichtlichen Tradition zusammenhängt, ist ein anderes weites Thema, auf das hier nicht mehr eingegangen werden kann²⁴.

²⁴ Siehe dazu K. Wuchterl, *Vernunft und Religion*, Bern 1982, 3.3a,c, sowie K. Wuchterl, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern 1989, 10.1b.