



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3
Theologie und Metaphysik

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12419-2>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Thomas Schärtl

Was heißt: „Gott existiert“? Metaphysische Erkundungen im Dienste der Theologie

1. Programmatisches vorweg: Theologie und Metaphysik

Es ist in der systematischen Theologie der Gegenwart immer wieder die These zu hören, man könne und dürfe nach Kant (und anderen) keine Metaphysik mehr betreiben.¹ Solche Skepsis verbindet sich manchmal mit dem Versuch, den Gott der Bibel gegen den Gott der Metaphysik – den Gott der Philosophen – in Schutz zu nehmen und die historisch unabweisbare Verbindung von Christentum und metaphysisch-spekulativer Philosophie als ein problematisches Beispiel, vielleicht sogar als eine Verirrung der Theologiegeschichte, im günstigsten Fall als eine inzwischen belastete und belastende Form der Inkulturation des Christentums zu betrachten. Ja, man könnte in der Tat versucht sein, die scheinbare Mes-salliance aus christlichem Glauben und griechischer Metaphysik grundsätzlich mit Skepsis zu betrachten: Hätten die (früh-)kirchlichen Theologen nicht von vornherein von der griechischen Metaphysik die Finger lassen sollen? Sind wir inzwischen nicht klüger, sodass wir – angespornt, herausgefordert, vielleicht sogar gesegnet durch ein sogenanntes post-metaphysisches Zeitalter – eine andere (gemeint ist damit nicht selten: eher hermeneutische und politische) Neuausrichtung der Theologie versuchen sollten?

1.1 Metaphysik als Inkulturationsprogramm

Solche Skepsis ist ein durchaus bekannter, in manchen Verzweigungen protestantischer Theologie eingefleischter Topos, der nicht selten auch mit einer Spitze gegen einen angeblich überzogenen Vernunftbegriff einhergeht und in einer dialektischen Antithetik dem Gott der Metaphysik den Gott der Bibel entgegenstellt.

¹ Vgl. hierzu die Wortmeldung von MAGNUS STRIET: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 13–16.

Es hat nicht an hinreichend deutlichen Wortmeldungen gefehlt, die diese Antithetik immer wieder infrage gestellt haben. Anstelle einer Wiederholung solcher Einsprüche möchte ich jedoch einen Eindruck wiedergeben – einen Eindruck, den nicht nur ein Philosoph unter einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Schrift gewinnen muss: *Der Gott der Bibel hat eine beachtliche Karriere durchlaufen*. Wer sich in die beeindruckende Monographie von Martin Leuenberger vertieft,² wird darüber ins Staunen kommen, wie aus dem Sturm-, Kriegs- und Wettergott der Schasu-Nomaden und Ägypten-Fremdarbeiter, wie aus einem Richter Gott, der langsam mit Sonnen- und Gnadenattributen ausgestattet wurde, wie aus dem die Dynastie legitimierenden Herrschergott des Wüsten-Warlords David, wie aus dem mit einer Fruchtbarkeitsgöttin affilierten, von seinen syrischen und jordanischen Konkurrenzgottheiten herausgeforderten Lebensspender, der für lange Zeit einen weiten Bogen um den Bereich des Todes machte, für den er sich nicht zuständig sah, der Schöpfer der Welt und der Herr des Alls geworden ist, der mit der Zeit aufhörte, nur tribalistisch zu denken und irgendwann alle Völker der Erde als sein Heilsinstrument zu identifizieren wusste.

Nicht *was* hier von Gott, dem Erhabenen, dem Gott, der als Bergerschütterer und Sturmbringer startete, gesagt wird – religionsgeschichtliche Forschungen müssen uns in Hinsicht auf die Vorstellung eines jüdisch-christlichen Exzeptionismus mehr als bescheiden machen –, ist originell; *dass* es von dieser Nomadengottheit – dem Gott der welthistorisch Marginalisierten – gesagt wurde, ist vielmehr das Erstaunliche. Es ist fast so, als hätte sich um ein Wüstenstaubkorn der frühgeschichtlichen orientalischen Welt Schicht für Schicht das Perlmutter einer ins Kosmische gehenden Gotteslehre gelegt. Aber warum soll so ein Transformationsprozess vor der antiken Welt Halt machen? Für die Kirchenväter – greifbar wird dies etwa in Augustins *De vera religione* – bestand kein Widerspruch zwischen dem Gott der Schrift und dem Gott der Metaphysik; sie waren imstande, den erhabenen *Lebens- und Segensspender* der Schrift als ewiges Eines, als Quelle und Inbegriff aller Wahrheit und als Paradigma aller Güte zu apostrophieren. Vor diesem Hintergrund können wir uns die mittel- und neuplatonische Metaphysik als einen Rahmen vorstellen, der von einer (so möchte ich es nennen) *onto-* und *epistemo-*soteriologischen Denkungsart beherrscht war, einer Suche nach Heil, die sich als Suche nach dem metaphysischen Aufstieg und nach dem Finden einer die Welt überschreitenden Wahrheit artikuliert und den die frühen Kirchenväter – wie Michael Friedrowicz herausstellte – als kongenial, ja, mit der

² Vgl. MARTIN LEUENBERGER: *Gott in Bewegung. Religions- und theologieggeschichtliche Beiträge zur Gottesvorstellung im alten Israel*, Tübingen 2011.

christlichen Botschaft höchst kompatibel empfanden.³ Zweifellos ist das Auftreten solcher kulturell-historischer Denkrahmen akzidentell; die Übersetzung des Eigenen in solche Rahmen hinein ist aber eine *konditionale* Notwendigkeit.

1.2 Fünf Orte bzw. Aufgaben von Metaphysik in der Theologie

Über die Verteidigung der konditionalen Notwendigkeit einer historischen Verbindung von Metaphysik und Theologie hinaus gibt es (aus meiner Sicht) *fünf* Orte, in denen Metaphysik für den religiösen Glauben – hier: für den christlichen Glauben und das christliche Gotteskonzept – relevant und wichtig wird:

1. in der Frage der ontologischen Verpflichtungen der Theologie,
2. in der Frage der unausweichlichen Formulierung eines begrifflichen Gesamtsystems,
3. in der Frage nach der begrifflichen Modellierung von Glaubensaussagen,
4. in der Frage nach möglichen begrifflich-kritischen Kriterien für eine theologisch angemessene Rede von Gott,
5. in der Frage nach dem Wahrheitsgehalt religiöser Narrationen und Imaginationen.

Der *erste* Ort und der erste Kontext ist vermutlich der wichtigste. Bekanntlich wurde ausgehend von Carnap und Quine diskutiert, ob die Frage, was es gibt bzw. was als existierend angenommen wird, eine rein theorie-interne Frage ist und ob jeder Versuch, solche Fragen zu externalisieren, d. h. von der in Rede stehenden einzelwissenschaftlichen Theorie lösen zu können, fruchtbar sein kann. Quine selbst verweist uns zunächst auf ein einfaches Hilfsmittel: die Prädikatenlogik erster Stufe. Was immer wir als Wert, i. e. als Referenzgegenstand einer gebundenen Variable einsetzen können, kann als Gegenstand gewertet werden.⁴ Doch damit ist der metaphysische Diskurs nicht beendet, sondern beginnt im Grunde

³ Vgl. MICHAEL FIEDROWICZ: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br./Basel/Wien ²2010, 19–38. 419–437.

⁴ Vgl. WILLARD VAN ORMAN QUINE: „On What There Is“, in: ders.: *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.)/London ¹⁰1994, 1–19, hier 12f.: „We can very easily involve ourselves in ontological commitments by saying, for example, that *there is something* (bound variable) which red houses and sunsets have in common; or that *there is something* which is a prime number larger than a million. But this is, essentially, the *only* way we can involve ourselves in ontological commitments: by our use of bound variables. The use of alleged names is no criterion, for we can repudiate their namehood at the drop of a hat unless the assumption of a corresponding entity can be spotted in the things we affirm in terms of bound variables.“

erst: Prädikatenlogische Schemata sind geduldig, d. h. ihre Interpretationen sind offen für die verschiedensten Interpretationsmodelle und Gegenstandswelten. Ob wir über Häuser, Autos oder andere Alltagsgegenstände, über Gene oder Gesellschaften, über ultimative Atome oder mereologische Summen, über abstrakte Entitäten oder Zahlen quantifizieren sollen und dürfen, sagt uns Quines erste Anweisung allerdings nicht. Dafür braucht es einen im wahrsten Sinne des Wortes metaphysischen Diskurs, der sich um die Angabe dezidiert metaphysischer Kriterien (etwa das Vorhandensein klarer Identitätsbedingungen) bemüht, die uns anleiten können, was wir als Entität werten sollen und was (wohl lieber) nicht. Die *Externalisierung* der ontologischen Frage wird in diesem Rahmen unausweichlich, sobald wir der Tatsache gewahr geworden sind, dass verschiedene Theorien über implizite Ontologien verfügen, die nicht aufeinander abgebildet und nicht aufeinander rückgeführt werden können. Eine explizite Ontologie zu formulieren, ist Gegenstand von Metaphysik als einer eigenen Disziplin, die ihre Arbeit erst *nach* den Bemühungen der Einzelwissenschaften aufnehmen kann. Metaphysik ist die diskursive, nach dem Arbeiten der Einzelwissenschaften einsetzende Verständigung darüber, was *wirklich ist*, indem wir unsere begrifflich erfolgende Verständigung über uns und über die Welt danach befragen, was wir als wirklich erachten müssen.

Auch die Theologie geht automatisch ontologische Verpflichtungen ein, die sichtbar gemacht werden können, sobald ihre Aussagen in einer prädikatenlogischen Weise rekonstruiert werden. Dabei taucht natürlich – wie sonst auch – die Frage auf, ob sie das wirklich als existierend annimmt, wovon sie spricht: von Gott, von göttlichen und menschlichen Personen, von der Kirche, von Zeichen, die in sich eine eigene Wirklichkeit haben, etc. Gerade die Rivalität mit anderen Weltbildern, die ein alternatives ontologisches Inventar veranschlagen (denken wir an den Naturalismus), gestattet es ihr nicht, sich bloß mit einer impliziten Ontologie zu begnügen. Angesichts der tatsächlich bestehenden Anfragen an die Theologie im Namen einer möglichst einfach gehaltenen und ökonomisch ausgestatteten ontologischen Inventarliste⁵ wäre die Verweigerung einer explizit gemachten ontologischen Auskunft so etwas wie eine *metaphysische Zechprellerei*.

Die Notwendigkeit solcher Auskunft kann in eine vergleichbare, ähnlich gelagerte Frage gegossen werden: Was sind die *Truthmaker* religiöser und theologischer Aussagen? David Armstrong hat die intuitive Plausibilität der Truthmaker-Frage wie folgt beschrieben:

⁵ Vgl. zu entsprechenden Kriterien QUINE: „On What There Is“, 16f. Vgl. zu diesem Frageansatz PIRMIN STEKELER-WEITHOFER: „Was ist ... wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 39–68.

„The idea of a truthmaker for a particular truth, then, is just some existent, some portion of reality, in virtue of which that truth is true. The relation, I think, is a cross-categorical one, one term being an entity or entities in the world, the other being a truth. (I hold that truths are true *propositions* [...].) To demand truthmakers for particular truths is to accept a *realist* theory of these truths. There is something that exists in reality, independent of the proposition in question, which makes the truth true. The ‚making‘ here is, of course, not the causal sense of ‚making‘. The best formulation of what this making is seems to be given by the phrase ‚in virtue of‘. It is in virtue of that independent reality that the proposition is true. What makes the proposition a truth is how it stands to this reality.“⁶

Armstrongs Truthmaker-Konzeption ist in einer – zugegeben – *realistischen* Sprache formuliert. Und für manche mag diese Form eines metaphysischen Realismus selbst problematisch, ja gar begründungsbedürftig sein. Aber selbst wer eine bestimmte Spielart des Anti-Realismus oder eines transzendentalen Realismus für adäquater hält,⁷ wird nicht umhin kommen, an die Stelle der von Armstrong schablonenartig angedeuteten zweistelligen Relation, die eine Proposition mit einem ‚Gegenstand‘ im weiteren Sinne verbindet, eine ähnliche Beziehung zu setzen, die in der Lage ist, unseren sprachlich-begrifflichen Bemühungen jenes normative Korrelat zuzudenken, dem wir es schlussendlich verdanken, dass es eben diesen sprachlich-begrifflichen Bemühungen ‚um etwas‘ geht. Stephen Yablo hat an die Stelle des metaphysisch-realistischen Truthmaker-Konzepts von Armstrong ein semantisches gestellt,⁸ das auch für den antirealistischen oder transzendental-realistischen Geschmack geeignet sein kann. Auch hier handelt es sich um eine Beziehung zwischen einem Satz φ und einem Truthmaker τ ; τ wird aber nicht einfach als ein Gegenstand oder Sachverhalt ‚in der Welt‘ vorgestellt, sondern als „ways things can be“⁹. Das heißt: Yablo versteht unter τ ein strukturiertes Gebilde, das man – etwas großzügig – als Weltmodell bzw. Interpretationsmodell¹⁰ für (unsere auf Wirklichkeit ausgreifenden Begriffsschemata und) Sätze φ verstehen kann. Wir dürften vor diesem Hintergrund nach wie vor behaupten – gegenläufig zur Hauptthese eines Realisten –, dass unsere Weltmodelle *nicht* von unserem Bewusstsein und Geist *unabhängig* sind,¹¹ dass sie –

⁶ DAVID M. ARMSTRONG: *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2004, 5.

⁷ Vgl. dazu weiterführend THOMAS SCHÄRTL: „Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is still Interesting“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014) 133–160.

⁸ Vgl. STEPHEN, YABLO: *Aboutness*, Princeton/Oxford 2014, 54–76, bes. 70–73.

⁹ Ebd., 72.

¹⁰ Vgl. ebd., 72f.

¹¹ Zur Geistunabhängigkeitsthese als Kern des Streitpunkts zwischen Realisten und Antirealisten vgl. SCHÄRTL: „Religious Antirealism“, 136–139. Zu einer exakten Taxonomie des entsprechenden Spektrums vgl. RUBEN SCHNEIDER: „Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und linguistischen Wende“, in: B. G. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven*, Münster 2018, 34–83.

mit anderen Worten – nicht sinnvollerweise als etwas außerhalb der Sphäre des (nicht bloß subjektiv gedachten) Geistes und Bewusstseins aufgefasst werden sollen. Zugleich leisten wir aber mit der Darlegung einer Beziehung zwischen dem, was wir sagen, einerseits und dem Welt- und Interpretationsmodell, das wir heranziehen, um das Wahrwerden unserer Aussage zu rekonstruieren, (und das wir vielleicht sogar als normativ erachten, weil es sich anderen Modellen als überlegen erweist) andererseits einen Aufweis der *Inhaltlichkeit* unserer Aussagen. Auch die Theologie wird nicht umhin können, eben diesen Aufweis zu führen – gerade um gegen einen klassischen atheistischen Vorwurf gewappnet zu sein, der ihr unterstellt, dass es ihr am Ende um illusionäre Schatten des menschlichen Geistes oder um die Großartigkeit seiner schier unendlichen Möglichkeiten oder vielleicht doch nur um die philosophisch zu entlarvende Hypostasierung von Güte und Wahrheit geht.

Der *zweite* Ort der Metaphysik in der und für die Theologie ist der eines weltanschaulich-begrifflichen Rahmens, der für die Theologie um ihrer Sprachfähigkeit willen eine immer neue Herausforderung darstellt.¹² Sowohl die christliche Begegnung mit dem Mittel- und Neuplatonismus als auch die Rezeption des Aristotelismus können unter eben dieses Vorzeichen gestellt werden. Anders gesagt: Metaphysik kann ein weltanschauliches *Gesamtsystem* sein, das dem menschlichen Impuls einer auf ein Gesamt ausgreifenden Daseins- und Weltdeutung entspringt.¹³ Als Gesamtsystem kann diese Art von Metaphysik eine Konkurrenz aber auch eine zur Übersetzung einladende Provokation für ein Netz religiöser Überzeugungen werden. Die christliche Theologie hat diese Herausforderung angenommen. Allerdings besitzen solche metaphysischen Gesamtentwürfe – das ist nicht zu leugnen – eine beschränkte Haltbarkeit; nicht erst seit Habermas wissen wir um die Problematik solcher Totalperspektiven. Mit Dieter Henrichs existentialistischer und an Kant angelehnter Relecture des Idealismus lassen sich solche Gesamtsysteme als ein *Gefüge notwendiger Letztgedanken*¹⁴ beschreiben, deren epistemischer Status insofern prekär bleibt, als das Subjekt des ultimativen Denkens hier zum Gegenstand und Medium des Denkens wird.¹⁵ Und wir dürfen hinzufügen, dass deren Relevanz sich in kulturell verändernden

¹² Vgl. weiterführend ROLF SCHÖNBERGER: „Das Zielgebiet der Metaphysik“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 17–38.

¹³ Vgl. Volker GERHARDT: „Metaphysik als Versuch, das Ganze zu denken. Eine Reminiszenz“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 216–221.

¹⁴ Vgl. DIETER HENRICH: „Warum Metaphysik?“, in: ders.: *Bewusstes Leben*. Stuttgart 1999, 74–84.

¹⁵ Vgl. ders.: „Grund und Gang spekulativen Denkens“, in: ders.: *Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999, 85–138, hier 102–106. 118f.

Relevanzhorizonten massiv verschieben kann, sodass wir immer damit rechnen müssen, dass solche Gesamtrahmen buchstäblich zerbrechen oder durch andere abgelöst werden.

Wird Metaphysik als Frucht menschlicher Selbst- und Weltvergewisserung begriffen, so kann ihr *drittens* – weil sie eine verschiedene Wissenschaften und ihre regionalen Ontologien vermittelnden meta-perspektivischen Status hat – auch eine *kritische* Funktion zukommen. In den verschiedenen Theorieentwürfen der mittelalterlichen Gotteslehre hat die Metaphysik eine kritische Funktion bekommen: Die, in dem von ihrem begrifflichen Rahmen her ausbuchstabierten, Attribute Gottes (als eines metaphysischen Letztgedankens) bestimmen dann auch die *Fallhöhe* eines *religiösen Gotteskonzeptes* und leiten eine kritische Relecture und eine hermeneutisch sensible Durchdringung des ererbten religiösen Vokabulars an.

Metaphysik kann *viertens* auch *im Mikrobereich theologischer Wissenschaft* eine Rolle spielen, wenn und insofern metaphysische Modelle für die Ausformulierung theologischer Konzepte in Dienst gestellt werden. Dies ist etwa dort geschehen (und geschieht auch heute noch), wo mithilfe z. B. einer Ontologie der Konstitution von Alltagsdingen oder Personen versucht wurde, die Konsistenz des Trinitätsdogmas¹⁶ oder des Inkarnationsgedankens¹⁷ zu erweisen. Ein markantes, traditionsreiches Beispiel ist Gregor von Nyssa, der in *Ad Ablabium* eine Ontologie und Logik von Mass-Terms benutzt, um zu zeigen, wie sozusagen ein und dasselbe Gott-Material in drei Ausprägungen vorkommen kann.¹⁸ Solche Plausibilisierungsversuche orientieren sich – unter heutigen Vorzeichen – an dem Gedanken, dass es für Theologie als Wissenschaft keine Sonderrechte in Hinsicht auf die basalsten Rationalitätskriterien geben kann: Konsistenz ist die Eingangspforte zum Haus der Wissenschaften.

Eigentlich könnte die Liste hier beendet werden. Aber ergänzt sei eine *fünfte Funktion*, die bewusst den Faden der biblischen Gottesrede noch einmal aufnimmt: Wie halten wir es mit dem *Wahrheitsgehalt* der biblischen Schriften? Oben wurde schon kurz erwähnt, dass wir aus *religionsgeschichtlichen* Gründen erst einmal eine gewisse Ernüchterung durchzustehen haben, dass ein religionsgeschichtlicher Exzeptionismus nicht zu verteidigen ist. Die Vorstellung von dem für sein Volk parteiischen, in die Geschichte involvierten Gott ist selbst nur die Essenz eines narrativen Gewebes und bleibt allenfalls ein roter Faden in

¹⁶ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Analytische Trinitätslehre“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 469–517.

¹⁷ Vgl. THOMAS MARSCHLER: „Inkarnation“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 545–577.

¹⁸ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes“, in: M. Tatari/ K. von Stosch (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013, 13–68, hier 35–40.

einem sehr komplexen, geschichtlich-genealogisch komplizierten hermeneutischen Teppich. Sind biblische Erzählungen *fiction made history*, wie der Neutestamentler John D. Crossan¹⁹ einmal formulierte? Oder sind sie – wenigstens zu einem gewissen Teil – auch *history made fiction*? Wenn solche Fragen nicht mehr im Kleinklein der religionsgeschichtlichen Rekonstruktionen beantwortet werden können und wenn uns die Flucht auf die synchrone Auslegung der kanonischen Textmasse nicht ganz vor einer Problem-verschiebung bewahren kann, dann muss eindringlich die Frage nach der *Normativität von Fiktionen* (bzw. Imaginationen) gestellt werden. Die Antwort auf solche Fragen wird *nicht ohne eine Metaphysik des Selbstbewusstseins* zu haben sein, die uns ein radikal kontingentes Subjekt vorstellt, das sich auf einen letzten tragenden Grund hin entwirft und in diesem Sich-Entwerfen die relevanten Bereiche seines höchst kontingenten Daseins (die Fruchtbarkeit des Bodens, den Erfolg in der Schlacht, das Überleben seiner Sippe, das Aushalten seines Scheiterns etc.) in der Grammatik dieses Bezuges zu einem letzten, absoluten Grund durchdekliniert. Nur vor dem Hintergrund eines solchen metaphysischen Ansatzes können wir sagen, dass die *Normativität* bestimmter Imaginationen aus ihrer *lebensspendenden Kraft* kommt.²⁰

1.3 Nach Kant?

Vielleicht wird am Ende dieser programmatischen Vorrede der geneigte Leser/die geneigte Leserin fragen: „Und wo bleibt Kant?“ Anstelle eines abschirmenden Name-Droppings, das in der gegenwärtigen Theologie schon fast den Status einer rituellen Geisterbeschwörung einnimmt (und die Namen sind dann auch austauschbar – man hat ja Denkverbote zur Auswahl: „Kein idealistisches Systemdenken mehr!“, „Vorsicht vor der Onto-Theologie!“, „Ethik als erste Philosophie!“, „Metaphysik der Präsenz vergisst den Rang von Diachronie!“),²¹ möchte ich nicht einfach im Gegenzug auf die ‚Autorität‘ eines Peter F. Strawson, Saul A. Kripke oder David Lewis verweisen, sondern auf den gegenwärtigen Selbstanspruch von Metaphysik: Es geht nicht um alternativlose spekulative Gesamtsysteme, sondern um *kompetitive Theorieentwürfe*, die in Sichtweite zu den

¹⁹ Vgl. JOHN DOMINIC CROSSAN: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1992, 367–390 (hier mit Blick auf die Passionserzählung).

²⁰ Vgl. DIETER HENRICH: „Versuch über Wahrheit und Fiktion“, in: ders./W. Iser (Hg.): *Funktionen des Fiktiven*, München 2007, 511–520.

²¹ Vgl. zur weiteren Auseinandersetzung THOMAS SCHÄRFL: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 36–72, bes. 50–68.

Wissenschaften und in Hörweite zu unseren Alltagsintuitionen die Frage zu beantworten suchen, was wirklich ist und welche Kategorien von Wirklichem wir zur adäquaten Erfassung dessen, was wirklich ist, benötigen. Dieser Anspruch lässt sich auch mit Kants Verdikten, die daher rühren, dass er unter dem Eindruck Humes leitende Begriffe oder Prinzipien metaphysischen Denkens (wie das Prinzip vom zureichenden Grund oder das Kausalprinzip) epistemisch deuten musste, weil die Orientierung im Reich der Begriffe für ihn nicht im Vollsinne Erkenntnis konstituieren konnte, ins Benehmen setzen. Die begrifflichen Raster metaphysischer Theorien, die Entwicklung eines ontologischen Kategoriensystems, die Formulierung tragfähiger metaphysischer Prinzipien geschieht im Modus des für die Philosophie typischen *offenen Fragens*,²² das sich bescheiden als Form des begründeten, i. e. rationalen Glaubens²³ auszuweisen hat.

Dieter Henrich hat in seiner behutsamen Lektüre Kants auf drei Eigenarten hingewiesen, denen sich ein metaphysisch-spekulatives Denken zu stellen habe. Mit Kant sei uns bewusst gemacht worden,

- a) dass das philosophische Denken sich auf eine zweite Stufe der Reflexion begeben müsse, die sich im besten transzendentalphilosophischen Sinne über die Möglichkeiten ihres Tuns vergewissert und sich um ein Gesamtverstehen der Vernunft bemüht;²⁴
- b) dass es eine Pluralität von Weltbegriffen²⁵ (anders gesagt: Weltmodellen) gibt, die wir nicht übergehen, überspringen oder diskreditieren können und vor deren Hintergrund wir ein Denken des Absoluten als des Unbedingten nicht mehr in der bekannten Weise an den Weltbegriff koppeln können;²⁶
- c) dass das Selbstbewusstsein in seiner Aufgabe, sich selbst aufzuhellen und nach seinem Grund zu fragen, sowohl Medium als auch Gegenstandsbereich des spekulativen Denkens ist, sodass wir den Wirklichkeitssinn unseres Denkens immer nur im Weg über diesen Einsatzpunkt erhellen können, ja dass eben dieser Wirklichkeitssinn selbst noch einmal ein Projekt der Vernunft ist.²⁷

²² Zur Eigenart dieser Frageform vgl. LUCIANO FLORIDI: „What is a Philosophical Question?“, in: *Metaphilosophy* 44 (2013), 195–221.

²³ Zur Dignität und zur Rationalität dieser epistemischen Einstellung vgl. ANDREAS KEMMERLING: *Glauben. Essay über einen Begriff*, Frankfurt a. M. 2017, Kap. 6, 14, 15 und 21.

²⁴ Vgl. HENRICH: „Grund und Gang“, 99–105.

²⁵ Vgl. ebd., 110–112.

²⁶ Vgl. ebd., 111.

²⁷ Vgl. ebd., 105f. und 118f.

Diese drei Imperative kann sich ein metaphysisches Denken auch unter analytischen Vorzeichen durchaus aneignen. Beginnen wir zunächst beim dritten Punkt: Es ist kein Zufall, dass das Neuerblühen metaphysischer Diskussionen parallel zu den Debatten um die *Philosophie des Geistes* verlief (und immer noch verläuft). Dieser Ursprungspunkt belegt zumindest im Sinne des Fragehorizontes die Unausweichlichkeit des angedeuteten Einsatzpunktes; nur sieht sich das Selbstbewusstsein in diesem Falle nicht als formales Prinzip, sondern zwingt sich zu einer Sicht von außen auf sich selbst, weil es sich selbst zum allergrößten Rätsel geworden ist.

Durch einen Rekurs auf den Typus des offenen Fragens und auf die Eigenart eines metaphysischen Vermutens im Stile des oben skizzierten rationalen Glaubens kann sich – und dies betrifft nun den ersten Imperativ – ein gegenwärtiges metaphysisches Denken auch die Verstehensaufgabe der Vernunft anverwandeln, wenn und insofern es begreift, dass ein Wirklichkeitsverstehen ohne ein Verstehen der inneren Dynamik von Vernunft nicht zu haben ist. An dieser Stelle müssen auch jene Stimmen gehört werden, die davor warnen, das metaphysische Geschäft in einer (letztendlich immer ein wenig aufgesetzt wirkenden) Weise wie das Geschäft naturwissenschaftlicher Theoriebildung betreiben zu wollen.²⁸

Auf den zweiten Imperativ, der eine Vielfalt der Weltmodelle ins Bewusstsein rückt, antwortet eine *theorieoptimistische Metaphysik* heutzutage mit einer Vielfalt von rivalisierenden Theorien, aber auch mit einer kritischen Überprüfung der möglichen und *tatsächlichen* Unvereinbarkeiten von Weltmodellen. Kants Paralogismen und Antinomien müssen hier nicht das letzte Wort behalten, die in ihnen kondensierten rivalisierenden Theorien sollten vielmehr – so würden manche Metaphysiker hervorheben – als Optionen begriffen werden, die einer rationalen Entscheidung zugeführt werden können. Gleichwohl gibt es auch in diesem Rahmen gute Gründe, das Denken des Absoluten nicht über einen Kausalitäts- oder Zielbegriff an ein konkretes Weltmodell zu binden, sondern genau jenen (von Henrich selbst markierten) Punkt der *Pluralität der Weltmodelle* aufzunehmen, an dem sichtbar wird, was die metaphysische Rückseite dieser Pluralität ist: die Kontingenz endlichen Seins.²⁹ Und eben das wird das Thema der folgenden Überlegungen sein.

²⁸ Vgl. ANDREAS KORITENSKY: „Ist die analytische Religionsphilosophie zu rationalistisch?“, in G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 105–130, bes. 123f.

²⁹ Vgl. HENRICH: „Grund und Gang“, 112f.

2. Existieren als Gottesprädikat

2.1 Problemvermessungen

Sind Existenzfragen *sinnvolle* Fragen?³⁰ Wir könnten in der Tradition Carnaps zunächst einmal fragen, ob wir Existenzfragen unabhängig von einem Kontext und unabhängig von einer Theorie stellen sollten, sodass es im Grunde am Ende die Theorie ist, die uns *implizit* kundgibt, was wir als *existierend* anzusehen hätten. Genau in diese Richtung geht eine klassische Bemerkung von J. J. C. Smart:

„Do electrons exist?‘ (asked just like that) is not a proper question. In order to acquire the concept of an electron we must find out about experiment with cathode-ray tubes, the Wilson cloud chamber, about spectra and so on. We then find the concept of the electron a useful one, one which plays a part in a mass of physical theory. When we reach this stage the question ‚Do electrons exist?‘ no longer arises. Before we reached this stage the question ‚Do electrons exist?‘ had no clear meaning. Similarly, I suggest, the question ‚Does God exist?‘ has no clear meaning for the unconverted. But for the converted the question no longer arises. The word ‚God‘ gets its meaning from the part it plays in religious speech and literature, and in religious speech and literature the question of existence does not arise.“³¹

J. J. C. Smart deutet an, dass Existenzfragen gewissermaßen umgeschrieben werden müssten – und zwar in Hinsicht auf die Frage, wie wir mit einem Konzept methodisch umgehen, d. h. welche Methoden und Praktiken wir anführen können, um zu zeigen, dass dieses Konzept einen spezifischen Wert hat. Smarts Überlegungen könnte man – in einer ersten Taxonomie der Ansätze – als *generelle Redundanztheorie* in Hinsicht auf Existenzfragen verstehen. Dabei stellt sich natürlich die Frage, ob angesichts des gewählten Beispiels eine generelle Redundanztheorie plausibel ist. Bei näherer Betrachtung liegt in der Aussage: „Es gibt Elektronen“ ein sogenannter *generischer Existenzsatz* vor. In einer klassischen Standardanalyse ließen sich solche generischen Existenzsätze als Auskunft darüber verstehen, ob ein bestimmtes Konzept instantiiert ist oder nicht: Auch wenn die Instantiierungs-Beziehung keine letztgültig befriedigende Rekonstruktion bietet, um den an sich grundlegenden Existenzbegriff zu klären, so ist sie doch für den Moment ein hilfreiches Instrument, um *eine kritische Existenzfrage* als

³⁰ Vgl. zum Problemaufriss auch DAVID MEIBNER/MARCO HAUSMANN: „Gibt es philosophische Existenzfragen?“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 182–197.

³¹ J. J. C. SMART: „The Existence of God“, in: F. Antony/A. McIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London ³1961, 8–46, hier 41.

sinnvolle Frage zu rekonstruieren. Die Existenzbehauptung könnte dann zunächst die einfache Form³² bekommen: $\lceil \exists x (F(x) \wedge G(x) \wedge H(x) \dots \wedge x = a) \rceil$. Anders gesagt: Wir wollen mit einer Existenzfrage zumindest dem ersten Hinsehen nach wissen, ob die mit einem Konzept mitgesetzte Formel erfüllbar und auch erfüllt ist (oder nicht) – wobei der Slogan „Erfüllung einer Formel/Erfüllung eines Schemas“ vielleicht nicht alles sagt, was wir mit dem Ausdruck „Existenz“ sagen wollen. Nehmen wir zunächst diese erste Hinsicht auf, dann wäre also zu prüfen, ob die mit einem Konzept aufgerufenen Eigenschaften $F(x)$, $G(x)$, $H(x)$ tatsächlich von der Architektur einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie abhängig sind oder nicht. Sind sie nicht hochgradig abhängig, etwa indem auf sie in einem eine jeweilige Einzeltheorie übersteigenden, dezidiert metaphysischen Rahmen Bezug genommen wird, dann ließe sich durchaus die These wagen, dass sich Existenzfragen aus diesen theoretischen Kontexten lösen und somit unabhängig stellen lassen. Wäre das anders, dann hätte am Ende wohl Carnap recht, wenn er andeutet, dass die Frage danach, was es gibt, sich nicht isoliert von einer bestimmten Theorie stellen lässt und dass uns im Grunde die Theorie jeweils vorgibt, was wir als existierend zu denken haben.

Neben den generischen Existenzaussagen („Es gibt Schwäne“, „Es gibt Elektronen“), die – dem ersten Anschein nach – Existenz wie ein *Prädikat zweiter Ordnung* behandeln, weil die Existenzfrage über die Frage nach der Instantiierbarkeit eines Konzeptes oder eines Schemas gestellt wird (was die Existenzfrage einerseits sinnvoll macht, aber andererseits einen markanten Unterschied zwischen Prädikaten erster und zweiter Ordnung voraussetzt), haben wir es sprachlich immer wieder mit genuinen, nämlich singulären Existenzaussagen zu tun: „Die Universität Regensburg existiert“, „Horst Seehofer existiert“. Wie sollen wir mit solchen Aussagen umgehen? Was würden wir über den Existenzbegriff lernen, wenn wir auch in solchen Fällen eine Redundanzstrategie zur Anwendung bringen könnten oder wenn wir auch hier auf eine Reformulierung ausweichen dürften, die uns Existenz als eine Eigenschaft/ein Prädikat zweiter Ordnung begreifen ließe?

2.1.1 Kants Verdikt

Bekanntermaßen stammt die für die Theologie höchst bedeutsame Zuspitzung des angedeuteten Problems von Kant. Er würde nicht so weit gehen wie J. J. C.

³² Diese Formel ist einfach, weil sie die Existenzbehauptung noch relativ unterkomplex behandelt, „Existieren“ nicht als Eigenschaft notiert und stattdessen mit dem Identitätsbegriff operiert. Dabei kann der in Rede stehende Eigenname (*pace* Quine) nicht eliminiert werden, ohne dass die Identitätsbehauptung ihre Pointe verlöre. Zum Wert dieser Rekonstruktion vgl. auch WILLIAM VALLICELLA: *A Paradigm-Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Dordrecht/Boston/London 2002, 96f.

Smart, der die Frage nach der Existenz Gottes gewissermaßen an unsere (religiöse) Praxis delegiert und diese Praxis indirekt als Auskunft darüber versteht, ob jemand ein Glaubender ist („converted“) oder eben nicht. Kant versucht uns eher deutlich zu machen, dass Existenz durch und durch ein Prädikat/eine Eigenschaft zweiter Ordnung sein muss – und dass wir genau aus diesem Grund keine Chance haben, den Existenzbegriff so einzusetzen, dass daraus ein ontologischer Gottesbeweis erfolgen könne. Das liegt präzise am *Status* des Existenzbegriffes:

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. [...] Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten [...] zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben [...] denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diesen den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben [...]. Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe [...] synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, dieses gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.“³³

Wir können – Kant verallgemeinernd – das Problem im Hinblick auf die Frage nach der Existenz Gottes wie folgt niederschreiben:

1. Nur dann, wenn Existenz eine vollkommen machende Eigenschaft ist, kann ein (ontologischer) Gottesbeweis erfolgreich sein. [Grundthese eines anselmianischen Gottesbeweises, Bikonditional]
2. Nur Eigenschaften erster Stufe sind (Kandidaten für) vollkommen machende Eigenschaften. [Metaphysische Grundthese, Bikonditional]
3. Existenz ist keine Eigenschaft erster Stufe. [Kants These]
4. Existenz ist keine vollkommen machende Eigenschaft. [aus 3 und 2, MP]
5. Ein (ontologischer) Gottesbeweis kann nicht erfolgreich sein. [aus 1 und 4, MP]

³³ KrV, AA 03: 401.07–34; A599]B627. Die Zitationsangabe von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B. Zum Nachhall und zur Diskussion dieses Verdikts vgl. bes. GRAHAM OPPY: *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge 1995, 29–39.

Die Bemerkung in der ersten Prämisse ist dem Verfahren Kants geschuldet: Er führt in letzter Instanz alle teleologischen Gottesbeweissfiguren auf kosmologische, alle kosmologischen schlussendlich auf das Schema des ontologischen Gottesbeweises zurück, weil und insofern wir am Ende immer an einen Begriff stoßen, aus dessen *intensionaler Vollkommenheitskontur* das Existieren des im Begriff extensional Anvisierten erschlossen werden soll. Doch scheitert dieses Schlussverfahren im Kern immer daran, dass wir Existenz als Eigenschaft zweiter Stufe nicht in die intensionale Vollkommenheitskontur des für Gott einstehenden Begriffes hineinverrechnen dürfen.

In Kants Überlegungen blitzt noch eine andere argumentative Stoßrichtung auf, die das oben genannte Argumentationsschema stützt: Wenn Prädikate bzw. Eigenschaften zur intensionalen Kontur eines Begriffenen etwas beitragen, dann müssten für jede echte Eigenschaft erster Stufe Fälle denkbar sein, für die eine Explikation einer Begriffsintension erfolgen kann, die analytisch wahr ist. Haben wir einen Begriff „Dollar“ vor uns, so ist „Dollar ist eine Währung“ analytisch wahr und die Eigenschaft, eine Währung zu sein, gehört gewissermaßen selbstredend zur intensionalen Kontur des Dollarseins. In seiner eigenen Terminologie hatte Kant dies so ausgedrückt, dass echte Eigenschaften analytisch und synthetisch zugesprochen werden können. In unserem Rahmen genügt der Hinweis, dass sich für echte Eigenschaften (Eigenschaften erster Ordnung) Fälle denken lassen, in denen sie von einem begrifflich konturierten Träger analytisch ausgesagt werden. Nun komme dies für den Existenzbegriff allerdings nicht infrage; Existenz könne – so Kant – *niemals analytisch* zugesprochen bzw. ausgesagt werden. Anders ausgedrückt: Existenzsätze – und Kant denkt hier vor allem an positive Existenzsätze, scheint aber negative mit einschließen zu wollen – können *keine* analytisch wahren Aussagen sein:

„Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding [...] existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. [...] Gesteht ihr dagegen, was es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen [...] eigentümlich zukommt?“³⁴

„Ihr habt also gesehen, daß, wenn ich das Prädikat eines Urteils zusammen mit dem Subjekt aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädikat mag auch

³⁴ KrV, AA 03: 400.09–27; A597|B625f.

sein, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es gibt schlechterdingsnotwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit.³⁵

Diese Hinweise sind bei Kant als Lackmustest dafür zu nehmen, dass wir Existenz immer und durchgehend als eine Eigenschaft bzw. ein Prädikat zweiter Ordnung zu betrachten haben.

Aber stimmt es nun tatsächlich, dass Existenzaussagen keine analytischen Aussagen sein können? Ist es nicht so, dass es zumindest Fälle gibt, in denen wir *negative Existenzbehauptungen* sofort und ohne Umschweife als analytisch wahr einstufen würden wie: „Es gibt keine Primzahl zwischen 5 und 7.“ Anders gewendet: Der entsprechende positive Existenzsatz: „Es gibt eine Primzahl zwischen 5 und 7“ ist offenbar *analytisch falsch*. Ließe sich daher nicht vermuten, dass es auch Beispiele geben könnte, bei denen es sich genau andersherum verhält – Beispiele, bei denen ein *negativer Existenzsatz analytisch falsch* wäre, sodass die positive Existenzbehauptung wahr sein muss? Kant könnte seine Position nur dadurch aufrechterhalten, dass er zwei Zusatzregeln und Zusatzthesen einführt: a) die Behauptung einer *Asymmetrie zwischen analytisch wahren negativen Existenzsätzen* (deren Sinnhaftigkeit wir konzедieren und deren Nutzen wir einräumen müssen, wann immer wir auf entsprechende begriffliche Widersprüche stoßen) und (vermeintlicherweise) *analytisch wahren positiven Existenzsätzen* (die es nicht geben kann, weil die begriffliche Ebene allein uns keine Auskunft über Existenz gestattet), b) die These, dass analytisch wahre negative Existenzsätze oder – falls sie vielleicht doch ab und an statthaft sein sollten – analytisch wahre positive Existenzsätze nur für *abstrakte Entitäten* (s. das Primzahlenbeispiel) geeignet und in diesem Rahmen auch nur mehr oder weniger metaphorisch gemeint sind (was bedeutet, dass derartige „Es gibt“-Sätze sich schlussendlich auf „Es lässt sich nicht denken, dass“-Sätze zurückgeführt werden müssten), sodass wir, bei Licht betrachtet, in genau diesen Fällen einerseits die begriffliche Ebene nicht verlassen haben und andererseits den Existenzbegriff auch durchaus strapazieren werden, wenn wir abstrakte Entitäten damit bestücken. Die einfachste Lösung für das oben angeführte Beispiel liegt wohl in der *Asymmetriethese*.

2.1.2 Freges Alternative: Redundanz oder Prädikat zweiter Stufe

Barry Miller hat in seiner grundlegenden Studie herausgestellt, dass Freges sprachphilosophische Überlegungen zum Existenzbegriff (mit strukturanalogen,

³⁵ KrV, AA 03: 399.13–24; A595|B623f.

wenn auch anders akzentuierten Parallelen bei Bertrand Russell und Willard V. O. Quine) eine ähnliche Stoßrichtung haben wie die kantische – sodass uns das, was wir für die eleganteste Version eines Gottesbeweises bräuchten, gar nicht erst zur Verfügung steht:³⁶ die Rede von Existenz als einer Eigenschaft/einem Prädikat erster Stufe. Das Argument lässt sich als Dilemma niederschreiben:

1. Entweder ist die Rede von Existenz redundant. Oder die Rede von Existenz ist eine Angabe über die Instantiierbarkeit eines Konzepts.
2. Ist die Rede von Existenz redundant, dann ist Existieren nicht einmal im Ansatz eine Eigenschaft, mithin auch keine Eigenschaft erster Stufe.
3. Ist die Rede von Existenz die Angabe über die Instantiierbarkeit eines Konzepts, dann handelt es sich um eine Eigenschaft zweiter Stufe, sodass Existieren ebenfalls keine Eigenschaft erster Stufe ist.
4. In keinem Fall ist Existenz eine Eigenschaft erster Stufe.

Die Zielrichtung des Arguments und die Relevanz für unser Problem werden sofort ersichtlich: Wie wir es auch drehen und wenden, aus „Existieren“ wird keine Eigenschaft/kein Prädikat erster Stufe werden. Allerdings ist das skizzierte Argument in der vorliegenden Form noch lückenhaft. Es fehlt die glaubwürdige Begründung dafür, dass die Rede von Existenz entweder redundant ist oder aber die – auf einer Ebene zweiter Stufe – angesiedelte Angabe über die Instantiierbarkeit und Instantiiertheit eines Konzepts bzw. begrifflichen Schemas. Frege gelingt die Begründung für das Erstere durch den Hinweis darauf, dass wir bei spezifischen Existenzaussagen wie „Franz Beckenbauer existiert“ an Subjektstelle einen Namen verwenden, bei dem wir regelrecht davon ausgehen müssen, dass es das in Rede stehende Referenzobjekt gibt; denn sonst wäre die Verwendung des Eigennamens leer und unsere Aussage ja referenzlos. Da wir aber von einer Referenz und einem Denotieren unserer Rede selbstverständlich ausgehen, bringt die Existenzbehauptung bei spezifischen Existenzsätzen nur etwas zum Ausdruck, was in der Verwendung des Namens qua Name im Grunde schon enthalten ist. Die Existenzbehauptung ist also redundant. Bei generischen Existenzaussagen wie „Es gibt Eichhörnchen in Regensburg“ gehe es Frege zufolge dagegen überhaupt nicht in erster Linie um Objekte, sondern um ein Begriffsschema bzw. ein (durch ein Bündel von Eigenschaften umrissenes) Konzept, bei dem sich die Frage stellen lässt, ob eben dieses Konzept instantiierbar und auch tatsächlich instantiiert

³⁶ Vgl. BARRY MILLER: *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002, 2–10.

ist.³⁷ Wenn wir den Begriff hier wie eine Klasse betrachten, so fragen wir bei der Existenzfrage nach seiner Extension. Und damit siedeln wir die Rede von Existenz immer schon oberhalb und außerhalb jener Ebene an, auf der sich normale Eigenschaften, deren Aufgabe es ist, zur Kontur der in Rede stehenden Klasse beizutragen, befinden. Ja, wir können sogar einen Schritt weiter gehen – und uns noch einmal der spezifischen Existenzfrage widmen: Wollen wir die Redundanzfeststellung umgehen, so müssten wir hartnäckig betonen, dass Referenzfragen durchaus prekäre Fragen sind, weil und insofern ja nicht immer ausgemacht ist, dass ein bestimmter Name auch tatsächlich auf ein Objekt verweist etc. Doch indem wir diese Frage so formulieren, ziehen wir die Angelegenheit erneut auf eine zweite Ebene hoch. Denn die Frage, ob ein bestimmter Name referiert, ist ganz analog zu der Frage, ob ein bestimmtes begriffliches Schema oder Konzept instantiiert ist oder nicht.³⁸ Am Ende des Tages geht es in beiden Fällen, wie es scheint, nur um die auf einer Metaebene angesiedelte Frage, ob ein als Klasse aufgefasster Begriff oder Individualbegriff leer ist oder nicht. Weder ist Existenz eine Eigenschaft erster Stufe noch haben es Existenzaussagen im sprachphilosophisch korrekten Licht betrachtet wirklich mit Gegenständen/Objekten zu tun – könnte man auf der Linie Freges betonen.

Barry Miller erläutert, dass diese Fregesche (und auch bei zeitgenössischen Autoren, die man als neo-fregeanisch einstufen könnte,³⁹ zu findende) Position sich vor allen Dingen einem Unbehagen verdankt: Wer Existenz als echte Eigenschaft auffasst, müsse dasselbe auch bei Nichtexistenz tun und wäre am Ende mit einem formidablen Paradox konfrontiert, das uns durch negative Existenzaussagen wie „Einhörner gibt es nicht“ aufgebürdet würde. In einer Rekonstruktion, die Existenz und Nichtexistenz in der Mannschaft von Eigenschaften erster Stufe mitspielen lässt, wäre etwa zu formulieren: „Es gibt Entitäten, für die gilt, dass sie Einhörner sind und dass sie keine Existenz haben“, was auf ein „Es gibt etwas, das es nicht gibt“ hinauslaufen würde.⁴⁰ Ist dieses Paradox nun wirklich so bedrohlich? Barry Miller betont, dass wir hier eine Strategie einsetzen dürfen, die wir schon kennen: den Verweis auf die Asymmetrie zwischen Existenz und Nichtexistenz. Der Eindruck der Symmetrie entsteht ja nur, weil wir – wie Miller hervorhebt – an Eigenschaftspaare wie Rot und Nicht-Rot denken, wenn wir die

³⁷ Vgl. GOTTLÖB FREGE: „Dialog mit Pünjer über Existenz“, in: ders.: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, aus dem Nachlass herausgegeben von Gottfried Gabriel, Hamburg 1974, 1–22, hier 3 und 7.

³⁸ Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 8f.

³⁹ Vgl. dazu auch die neo-fregeanische Position von C. J. F. WILLIAMS: *What is Existence?*, Oxford 1981. Zur weiteren Diskussion dieses Ansatzes vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 22–39.

⁴⁰ Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 32.

Existenz einer Nichtexistenz gegenüberstellen, und dabei insgeheim den verführerischen Gedanken mitschleppen, dass etwas nicht rot ist, weil es an der Stelle des *Rotseins* eine andere Farbeigenschaft vorweisen kann. Nun mag die Symmetriethese für Rot- und Nichtrotsein lokal berechtigt sein, aber eine generelle Symmetrievermutung steht wohl doch auf tönernen Füßen.⁴¹ Können wir auch bei Existenz und Nichtexistenz eine Asymmetrie behaupten, dann öffnet sich die Tür für die Möglichkeit, Existenz als (echte) Eigenschaft erster Stufe zu verstehen, Angaben über Nichtexistenz jedoch in der von Frege her stammenden Manier zu rekonstruieren und Nichtexistenz als eine Eigenschaft zweiter Stufe bzw. als eine Auskunft über ein Verhältnis auf einer Metaebene zu deuten.⁴²

Dass der Ausdruck „Existenz“ doch mit Individuen und nicht nur mit Begriffen verklammert wird, wenn wir spezifische Existenzaussagen machen, lässt sich interessanterweise von den Mehr-Welten-Modellen der gegenwärtigen Modalmetaphysik her erhellen. Die Frage, was ein wirkliches Individuum a von einem möglichen Individuum a^* unterscheidet, ist keine triviale Frage. Die geläufige Auskunft, dass der Unterschied als Differenz in Hinsicht auf das Aktualein bzw. Aktualisiertsein darauf zurückgeführt werden kann, dass a zur aktuellen Welt W_α gehört, während a^* zu einer möglichen Welt W_β gehört, verschleiert und verschleppt lediglich einen vitiösen Zirkel. Denn mit dieser Auskunft rutscht die Aktualitäts- und Existenzfrage nur um eine Spalte in der ontologischen Inventarliste weiter: Was heißt es denn nun, dass W_α gegenüber W_β den Vorrang der Aktualität besitzt – wenn nicht, dass (es sei denn wir wollten auf einer mysteriösen Aktualisierungsgeschichte für Welten bestehen) W_α im Gegensatz zu W_β aus Sachverhalten besteht, die ihrerseits von *aktualen* (= existierenden) Entitäten getragen werden. Dieser kurze modalmetaphysische Streifzug kann zumindest annäherungsweise zeigen, dass es Fälle gibt, in denen – eben um der Abgrenzung gegenüber bloßen Möglichkeiten willen – Existenzaussagen relevant und inhaltlich bedeutsam sind und dass „Existenz“ (*Aktualein*) womöglich eine Grundeigenschaft anzeigt, die wir nicht noch weiter zurückführen können, sodass wir allenfalls zeigen können, wie Existenz mit Identität, Instantiierung und Individualität zusammenhängt, aber nicht, dass Existenz auf vermeintlich noch grundlegendere Begriffe bzw. Eigenschaften zurückgeführt werden kann. Denn mit der Auskunft über die Aktualität einer Entität sagen wir allenfalls nur in zweiter Linie etwas über das Erfülltsein eines Prädikationsschemas oder die Instantiierung eines Eigenschaftsbündels; wir sagen in erster Linie etwas über das Vorkommen einer Entität in einer möglichen Welt, die gegenüber anderen möglichen Welten einen bevorzugten, ontologisch privilegierten Status besitzt.

⁴¹ Vgl. ebd., 34f.

⁴² Vgl. ebd., 38f.

2.2 *Onto-semantische Selbstverständlichkeiten?*

Eine gewisse Verstärkung und Verschärfung der oben skizzierten Redundanzsicht wird im Kontext der einschlägigen philosophischen Debatten am Erbe⁴³ der Positionierung Wittgensteins deutlich, wie sie sich in jüngerer Zeit bei Genia Schönbaumsfeld⁴⁴ und Tim Labron⁴⁵ erneut manifestiert hat. Auf einen Nenner gebracht, ließe sich deren Position als eine *großformatige Kategorienfehlerdiagnose in doppelter Stoßrichtung* deuten: 1) Wer nach der Existenz Gottes fragt, hat ein unzureichendes, unangemessenes Bild vom Theismus im Kopf, das den religiösen Standpunkt mit einem wissenschaftlich-metaphysischen verwechselt. 2) Wer Existenzfragen in Analogie zu wissenschaftlich-empirischen Fragen versteht, der hat die spezifische Eigenart des Existenzbegriffes nicht verstanden und hat sich keine Übersicht darüber verschafft, wie Sprachspiele, in denen von „existieren“ die Rede ist, im Gegensatz zu anderen Sprachspielen, in denen herkömmliche Eigenschaften eine Rolle spielen, funktionieren.

2.2.1 *Der Vorwurf der Verwechslungen*

Genia Schönbaumsfeld kritisiert eine Form von philosophischer Theologie, die sie taxonomisch als „Target View“ einstuft, weil Gott in dieser Perspektive wie ein (beliebiges) Ziel unseres erkenntnistheoretischen und metaphysischen Identifikationsbemühens behandelt wird. Schönbaumsfeld erachtet die folgenden drei Thesen als typisch für die *Target-View*:⁴⁶

- 1) Der Ausdruck „Gott“ funktioniert als Eigenname für eine trans-empirische Entität.
- 2) Es gibt nur einen korrekten Weg, die Welt zu beschreiben. Diese Weltbeschreibung enthält die Entität Gott oder enthält sie nicht.
- 3) Die Aussage „Gott existiert“ ist eine Hypothese, die empirisch oder durch apriorische Argumente analysiert, bestätigt oder widerlegt werden kann.

⁴³ Eine klassische Formulierung der Redundanz- und Selbstverständlichkeitsthese findet sich bei RUSH RHEES: „Religion and Language“, in: ders.: *On Religion and Philosophy*, herausgegeben von Dewi Zephaniah Phillips, Cambridge 1997, 39–48.

⁴⁴ Vgl. GENIA SCHÖNBAUMSFELD: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford/New York 2007.

⁴⁵ Vgl. TIM LABRON: *Wittgenstein's Religious Point of View*, London/New York 2006.

⁴⁶ Vgl. SCHÖNBAUMSFELD: *Confusion*, 158f.

Man könnte in diesen drei Thesen die Grundlinien einer rationalen philosophischen Theologie erkennen, die sich in eine bewusste Auseinandersetzung mit dem Atheismus begeben würde. Aber Schönbaumsfeld erblickt in diesem Konzept aus einer von Wittgenstein und Kierkegaard her erarbeiteten Sichtweise nichts anderes als eine besonders tückische, weil sich intellektuell gebende Form von Idolatrie.⁴⁷ Der Grund für diesen harschen Vorwurf (und Schönbaumsfeld nimmt hier vor allem Swinburnes philosophische Theologie ins Visier) bestehe darin, dass Gott von vornherein mit anderen Entitäten gleichgesetzt werde, dass die Besonderheit Gottes nicht in Rechnung gestellt wird – ja gar nicht in Rechnung gestellt werden kann, wenn man Fragen nach Gott auf dem Terrain der Erkenntnistheorie und Metaphysik verhandelt:

„For, on this sort of view, there is no *qualitative* difference between being God and being some other kind of entity – that is, something one could encounter – but merely a quantitative one [...]. But such a view leaves open the possibility that, for all we know, God could, for instance, be a Giant Pumpkin since, as Swinburne himself concedes, if we allow that God is the name of a super-empirical something, the question immediately arises *which* ‚super-empirical‘ entity – there might conceivably be more than one – the word ‚God‘ is supposed to be referring to and it consequently becomes a matter of trying to distinguish belief in God from belief in similarly powerful, entities.“⁴⁸

Schönbaumsfeld bezieht sich auf einige Hinweise Wittgensteins in den *Vermischten Bemerkungen*.⁴⁹

„Wie Du das Wort ‚Gott‘ verwendest, zeigt nicht, wen Du meinst – sondern, *was* Du meinst.“⁵⁰

In diesem Hinweis kann man in der Tat einen Angriff auf die *Target-View* sehen; Wittgenstein nimmt den Ausdruck „Gott“, wie es scheint, nicht als einen referierenden Ausdruck, nicht als einen Eigennamen, sondern als Interpretationskategorie, die nicht eine spezifische Entität, sondern eine ganze Weltsicht aufruft. Das wird auch in einer weiteren Bemerkung Wittgensteins deutlich:

„Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, daß die Gläubigen, die solche Beweise lieferten, ihren ‚Glauben‘ mit ihrem Verstand analysieren und begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären. Einen von der ‚Existenz Gottes überzeugen‘ könnte man vielleicht durch eine Art Erziehung, dadurch, daß man sein Leben so und so gestaltet.

Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch Erfahrungen, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens‘ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht

⁴⁷ Vgl. ebd., 159.

⁴⁸ Vgl. ebd., 160.

⁴⁹ Vgl. ebd., 161f.

⁵⁰ LUDWEG WITTGENSTEIN: *Vermischte Bemerkungen*, in: WW 8, 521.

wie ein Sinneseindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn vermuten. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.

Er ist dann etwa ähnlich dem Begriff ‚Gegenstand‘.⁵¹

Der Ausdruck „Gegenstand“ ist eine (aus unserer Sicht) unentbehrliche Interpretationskategorie in unserer Alltagsorientierung. Wir müssten die Frage, ob Gegenstände existieren, als seltsam zurückweisen, weil wir „Gegenstände existieren“ als eine Selbstverständlichkeit auffassen würden. Wir wären nicht bereit, mit jemandem, der sich nach der Existenz von Gegenständen erkundigt, zu argumentieren, wir würden nicht in ein szientifisch-empirisches Spiel des Begründens eintreten, sondern wohl eher nach dessen geistiger Gesundheit fragen. Oder – alternativ – wir würden uns wundern, ob die betreffende Person die Bedeutung des Ausdrucks „Gegenstand“ wirklich begriffen und erfasst hat.⁵² Die Existenzfrage zu stellen, wäre in dieser Konstellation das Resultat einer Verwechslung. Analoges gilt für den Ausdruck „Gott“. Genia Schönbaumsfeld erläutert: Die Oberflächengrammatik des Ausdrucks „Gott“ erweckt den Anschein, dieser Ausdruck sei nach den Regeln von empirisch-referierenden und in ihrer Referenzeffizienz daher problematisierbaren Ausdrücken gebaut. Die Tiefengrammatik dagegen zeigt gravierende Unterschiede.⁵³ Um sie zu Gesicht zu bekommen, müsse vor allem das Leben der Gläubigen – also jene Lebensformkontexte, in die die Rede von Gott eingebettet ist – als Phänomen- und Bewährungsbereich aufgesucht werden. Weil mit dem Ausdruck „Gott“ eine Weltsicht und ein Weltbild aufgerufen seien, werde – so Schönbaumsfeld – das Ansinnen der *Target-View* buchstäblich unterspült:

„The implications of Wittgenstein’s conception are quite radical. For, if his account is correct, there is no such thing, nor could there be such a thing, as a wholesale validation of our practices: our language-games or forms of belief are not metaphysical or ontological theories that can ‚track‘ or fail to ‚track‘ what is the case in the world [...], we do not stand in an *epistemological* relation to our world-picture. But, if so, then it obviously makes no sense to demand evidence for the ‚correctness‘ of this world-picture, as this would be as absurd as demanding evidence for the rules of a game [...].“⁵⁴

In eine ähnliche Richtung zielt Tim Labron. Er fordert von der philosophischen Reflexion auf Religion eine weitaus stärkere Berücksichtigung der existenziellen und pragmatischen Seite:

„Rather than explaining ‚chair‘, for example, through the concepts of gravity, geometry, density, etc., we turn to the use of a chair in our lives. Likewise, knowing God is part of life and worship, and can only be understood through religious applications. [...] In order to understand religion, it is necessary to look at the examples and practices of religion in

⁵¹ Vgl. ebd., 571.

⁵² Vgl. SCHÖNBAUMSFELD: *Confusion*, 166.

⁵³ Vgl. ebd., 161f.

⁵⁴ Ebd., 168.

the world, in contrast go disembodiment religion by focusing on ideals and concepts external to their form of life.⁵⁵

Labron geht sogar so weit, Wittgensteins Denken als ein eher hebräisches Denken zu kennzeichnen und damit von einem (angeblich) metaphysik-obsessiven, griechischen Denken abzugrenzen.⁵⁶ Anders gewendet: Labron bietet eine mit Wittgensteins Sprach- und Religionsphilosophie begründete Wiederauflage des Onto-Theologie-Vorwurfs:

„The Hebrew lives by the principle that ‚one’s relation to God is the worship of God‘. The practice of worship shows the Hebrew’s understanding of their God; thus, ‚a religious man on his knees requires no commentator‘. For the Greek, by contrast, the intellect seeks the ideal conceptual realms (e.g. Forms) outside the corporeal world and the philosopher [...] is one who must explain and commentate.⁵⁷

„The Hebrews do not deduce that God must exist, like the idea that the perfect Triangle must exist behind the imperfect triangle, or that God must exist behind the Tractarian logic. Hebraic thought does not define God with conceptual categories such as the Good, logical form, omnipotence, etc.; rather, they see their God acting through history in human terms of love, anger, forgiveness, etc. Hebraic thought is organismic and, as ‚embodied‘ places life as the seat and limit of understanding God through human characterizations and practices.⁵⁸

2.2.2 Rückfragen

Die Diskussion damit, ob gerade Labrons Kontrastierungen nicht ein Klischee transportieren, ob der vermeintliche Antagonismus nicht das griechische Denken unterschätzt und – auf der anderen Seite – aus vielfältigen biblischen und nachbiblischen Denkmustern ein hebräisches Denken konstruiert, das dann auch noch stilisiert wird, sei in diesem Kontext beiseitegelassen.

Systematisch-philosophisch stellt sich vielmehr die Frage, welches Problem bei Schönbaumsfeld und Labron eigentlich verhandelt wird. Bei genauerer Hinsicht geht es beiden um das Problem der Evidenz des ‚Bezugspunktes‘ religiöser Praxis und um die Einsicht, dass grundlegende Überzeugungen nicht noch einmal mit Rekurs auf Überzeugungen rational verhandelt werden können, dass die Rationalität eines Weltbildes also nicht im Weg über evidentialistische Begründungsstrategien erwiesen werden kann. Von diesen spezifischen Anliegen ist die eigentlich ontologische Fragestellung zunächst zu trennen. Geschenkt, dass wir die Auskunft nach der Wirklichkeit Gottes nicht unabhängig von unserer religi-

⁵⁵ LABRON: *Wittgenstein’s Religious Point of View*, 88.

⁵⁶ Vgl. ebd., 101.

⁵⁷ Ebd., 101.

⁵⁸ Ebd., 115.

ösen Praxis und den prae-rationalen Grundlagen unseres Weltbildes erbitten sollen – aber dieser Hinweis schließt erst einmal nicht ein, dass die Frage nach der Wirklichkeit des in Rede stehenden Bezugsgegenstandes des Religiösen eine müßige oder gar unbotmäßige Frage sei. Diese Frage ist vielmehr deshalb wichtig, weil der anti-realistische Tenor der Wortmeldungen von Schönbaumsfeld und Labron vor dem Ableiten in einen rein theologischen Fiktionalismus oder religiösen Non-Realismus geschützt werden soll.

Ein zweiter Hinweis am Rande sei hier ebenfalls noch gestattet: Die in einem Weltbild eingewobenen Selbstverständlichkeiten können diesen Status verlieren. In der Begegnung, ja Kollision mit einem anderen Weltbild werden Selbstverständlichkeiten mitunter hoch problematisch. Selbst wenn die Grundlagen eines Weltbildes nicht mehr inferentiell von noch grundlegenden Grundlagen her ermittelt werden können, so ließe sich doch über ‚weichere‘ Rationalitätsstandards nachdenken, die die Dignität eines Weltbildes über seine Kohärenz, seine Erfahrungen integrierende Kraft oder seine pragmatische Bewährung und seine heuristische Erschließungsfunktion zu bestimmen versuchen.⁵⁹

Der entscheidende Problempunkt hinter den Auffassungen von Labron und Schönbaumsfeld steckt jedoch im Umgang mit theistischen Existenzaussagen. Auch hier ist die Blaupause eine Bemerkung Wittgensteins, die zunächst etwas rätselhaft klingt, weil sie das Wort „Gott“ mit einem in der Sprache etablierten Farbprädikat vergleicht. Die Pointe scheint aber wohl zu sein, dass sich die Frage nach der Existenz jener Gegenstände, von denen Farbprädikate handeln, buchstäblich für jemanden ‚weghebt‘, der diese Farbprädikate wie selbstverständlich in seiner Sprache gebraucht:

„Das Wesen Gottes verbürge seine Existenz – d. h. eigentlich, daß es sich hier um eine Existenz nicht handelt.

Könnte man denn nicht auch sagen, das Wesen der Farbe verbürge ihre Existenz? Im Gegensatz etwa zum weißen Elephanten. Denn es heißt ja nur: ich kann nicht erklären, was ‚Farbe‘ ist, was das Wort »Farbe« bedeutet, außer an der Hand des Farbmusters. Es gibt also hier nicht ein Erklären, ‚wie es wäre, wenn es Farben gäbe‘.

Und man könnte nun sagen: Es läßt sich beschreiben, wie es wäre, wenn es Götter auf dem Olymp gäbe – aber nicht: ‚wie es wäre, wenn es Gott gäbe‘. Und damit wird der Begriff ‚Gott‘ näher bestimmt.“⁶⁰

Die Selbstverständlichkeit hat damit zu tun, dass wir angesichts der Gegebenheiten unserer Sprache nicht einmal sinnvoll fragen können, wie es sein würde, wenn es keine Farben gäbe. Stattdessen müssten wir die Frage transformieren: Wie wäre es, wenn wir unsere Farbprädikate nicht mehr verwenden könnten? Letzteres wäre die angemessene Transformationsgestalt für an sich unsinnige

⁵⁹ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007, 257–266.

⁶⁰ WITTGENSTEIN: *Vermischte Bemerkungen*, in: WW 8, 566.

Existenzfragen bzw. Existenzaussagen: Gibt es Farben? Gibt es Gegenstände? Diese Fragen sind kategorial falsch gestellt und lassen sich nur dann sinnvoll stellen (und dann auch beantworten), wenn sie in der genannten Weise transformiert wurden.

Wittgensteins Kernargument scheint wie folgt zu lauten. Um die Pointe der Verwendung von Farbprädikaten oder des Ausdrucks „Gegenstand“ zu verstehen, sei für derartige Ausdrücke die Formulierung „Begriffsbegriff“ oder „Interpretationsbegriff“ herangezogen.

- 1) Wenn die Extension von Begriffsbegriffen oder Interpretationsbegriffen nicht durch empirische Rekonstruktion von Referenz bestimmt werden kann, ist die Frage nach der Existenz des im Begriffsbegriff bzw. Interpretationsbegriff Gemeinten sinnlos, weil eine Verwechslung semantischer Kategorien vorliegt. [Wittgensteins Prämisse]
- 2) Wenn die Extension von Begriffsbegriffen oder Interpretationsbegriffen durch Übersicht über die Verwendung und Verwendbarkeit dieser Begriffe ermittelt wird, wird sie nicht durch empirische Rekonstruktion der Referenz adäquat ermittelt. [Schönbaumsfelds Interpretation]
- 3) Die Extension von Begriffsbegriffen oder Interpretationsbegriffen wird durch die Verwendung bzw. Verwendbarkeit dieser Begriffe ermittelt. [Wittgensteins These]
- 4) Die Frage nach der Existenz des im Begriffsbegriff Gemeinten ist sinnlos. [aus 3, 1, 2 HS, MP]

Nun kann man gegen dieses Argument genau zwei Einwände vorbringen: Zum einen gibt es durchaus Gründe, den Ausdruck „Gott“ für einen Eigennamen zu halten und vor diesem Hintergrund die Referenzfrage zu problematisieren. Im Rahmen einer solchen Problematisierung wird „Existenz“ oder „Nicht-Existenz“ dann von einer Art Individuum – dem Adressaten der Referenz – ausgesagt. Und es wäre in einem derartigen Kontext zu fragen, welche Gründe man für die Behauptung einer Existenz oder Nichtexistenz vorbringen kann. Die Selbstverständlichkeit einer Existenzpräsupposition verschwindet ja in dem Moment, in welchem verschiedene Weltbilder aufeinandertreffen. Schönbaumsfelds Bezug zu den grundlegenden Plausibilitäten eines Weltbildes laufen auf kulturell-semantische Zollschränken hinaus, die es faktisch nicht gibt: Weltbilder können sich überlappen und durchdringen. Und damit verliert bisweilen das vermeintlich Selbstverständliche seinen Halt. Metaphysische Reflexion behauptet nun, dass es einen Weltbildüberlappungsbereich gibt, in dem sich viele Weltbilder – verschiedene religiöse ebenso wie religiöse und nicht-religiöse – überlappen und über-

schneiden können, nämlich das Feld der Metaphysik mit ihren Fragen nach ontologischen Grundbegriffen und Grundprinzipien. Ist der kulturell-semantische Regionalismus fragwürdig, dann lassen sich Kontexte, ja Sprachspiele denken, in denen die Frage nach der Existenz Gottes eine sinnvolle und rational verhandelbare Frage ist. Im Zentrum steht dabei, wie angedeutet, der Gedanke, dass es beim Ausdruck „Gott“ eben doch auch um einen Eigennamen geht, der für ein Individuum im weitesten Sinne steht – wenn und insofern dies die plausibelste ontologische Deutung ist, mit deren Hilfe wir uns auf die *Subjekt-Prädikat*-Struktur unserer mit Wahrheitsanspruch vorgetragene Sätze einen Reim machen können.

Zum anderen stellt sich die Frage, ob in Prämisse 2) nicht eine Problemverschiebung vorliegt. Die Frage, ob es Gegenstände gibt, kann als eine ernsthafte metaphysische Frage formuliert werden, etwa wenn 3-Dimensionalisten auf 4-Dimensionalisten treffen und um die Verortung von Zuständen und Ereignissen ringen. Dass die Extension eines Begriffsbegriffs oder Interpretationsbegriffs nicht immer und nicht direkt konkrete, empirisch dingfest zu machende Individuen sind, hängt *materialiter* von der Intension des in Rede stehenden Begriffsbegriffs bzw. Interpretationsbegriffs ab. Der in Prämisse 2) enthaltene Hinweis zeigt nur die Möglichkeiten an, wie wir die Gehalts- und Extensionsfrage beantworten: etwa indem wir unsere ontologischen Überlegungen an unsere, in unseren Verhaltensweisen enthaltenen, Intuitionen zurückbinden, um sie dadurch glaubwürdig und auch alltagstauglich zu machen. Wären die Extensionen unserer Begriffsbegriffe bzw. Interpretationsbegriffe nur unsere Verhaltensmuster, so drängte sich die Frage auf, ob es solchen Begriffen ultimativ noch um etwas anderes als uns selbst gehen wird. Stellen wir einen Welt- und Wirklichkeitsbezug unseres Begreifens und Interpretierens in Rechnung, so geht das *Worum-wegen* und *Woraufhin* unserer Begriffe nicht in unserem Verhalten und unseren Einstellungen auf.

Beide Fragekomplexe werden von einem realistischen Impetus zusammengehalten: Wittgensteins Argument kann sehr leicht verstanden werden als anti-realistischer Weg zu einer letztlich non-realistischen Auffassung der Rede von Gott, als ob es dabei nur (in einem exhaustiven Sinne) um unsere Einstellungen oder die Reflexion auf unsere Grunderfahrungen ginge. Wenn der Wahrmacher unserer Rede von Gott in letzter Konsequenz mit einem Individuum oder einer Substanz Gott (beide ontologischen Kategorienzuordnungen sind immer mit einem Quäntchen Salz zu nehmen) zu tun hat, dann muss dieser Umstand auch in unserer Rede von Gott aufscheinen, selbst wenn der Bezug zu diesem Individuum bzw. dieser Substanz durch unsere Einstellungen, Begriffe, Vorstellungen, Erfahrungen (in einer an quasi-realistische Überlegungen erinnernden Weise) grundsätzlich vermittelt ist, sodass sich eine gleichsam naive empirische Analyse der in

Rede stehenden Referenzbeziehung und Existenzbehauptung von vornherein verbietet.

2.3 Existenz als echtes Prädikat

Barry Miller wirbt für das Verständnis von Existenz als einer Eigenschaft erster Stufe.⁶¹ Er führt uns dabei zurück zu Einsichten der mittelalterlichen Metaphysik (bei Avicenna und bei Thomas von Aquin), die wir nicht einfach als *vorkritisch* abtun können, nur weil sie den Existenzbegriff anders auffassen als Kant. Diese Denker würden uns daran erinnern, dass Kants Umgang mit dem Existenzbegriff allenfalls für negative Existenzsätze von Belang ist, dass es zudem Hinweise darauf gibt, dass Existenz durchaus als Eigenschaft/Prädikat erster Stufe verstanden werden darf. Das bedeutet nun nicht – und hier greift Miller die mittelalterliche Tradition produktiv auf –, dass „Existenz“ genauso funktioniert wie jedes beliebige andere Prädikat – wie jede beliebige andere Eigenschaft.

2.3.1 Barry Millers zentrales Konzept

Der erste Schritt besteht zunächst darin, in das Wirrwarr von Prädikaten eine erste grundlegende Ordnung zu bringen. Miller spricht in Anlehnung an das Cambridge-Change-Konzept von Cambridge-Prädikaten – das sind solche Prädikate, die verschiedenstellige Relationen enthalten können und nicht wirklich Eigenschaften an sich, die ein Gegenstand hat, benennen, sondern lediglich die verschiedenen relationalen Perspektiven auf einen Gegenstand. Prädikate dieser Art können wir auf vielfältigste Weise aufgrund der schier unbegrenzten Möglichkeiten unserer Sprache bilden: das „Von-meiner-Großmutter-Gesehenwerden“, das „Von-meiner-misstrauischen-Großmutter-Gesehenwerden“, das „Von-meiner-misstrauischen-Großmutter-um-fünfzehn-Uhr-dreißig-Gesehenwerden“ – solche Prädikate würden wir intuitiv als Fake-Prädikate einstufen, weil die ihnen entsprechenden Eigenschaften nichts wirklich Betreffendes über den Eigenschaftsträger selbst aussagen. Miller unterscheidet daher zunächst zwischen Cambridge-Eigenschaften und realen Eigenschaften.⁶² Der zweite wichtige Unterschied ist der zwischen wesentlichen und nicht-wesentlichen (akzidentellen) Eigenschaften – eine Differenzierung, die durchaus einsichtig sein dürfte, weil es für mich wesentlich ist, ein Mensch zu sein, nicht aber, heute eine rote Krawatte zu tragen.⁶³

⁶¹ Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 13–17. 63f.

⁶² Vgl. ebd., 64f.

⁶³ Vgl. ebd.

Barry Millers zentraler Gedanke geht davon aus, dass wir bei jeder Prädikation auf eine (die Prädikation wahr machende) Eigenschaft zurückfragen können – womit er (in einer erfrischenden, aber auch traditionell analytischen Weise) die Sprachanalyse der ontologischen Analyse vorordnet.⁶⁴ Ist das geklärt, so lassen sich die Eigenschaftsarten voneinander abgrenzen. Und hier beginnt sein Argument anzusetzen:⁶⁵

- 1) Eigenschaften, die von Individuen ausgesagt werden, sind entweder akzidentelle oder wesentliche Eigenschaften.
- 2) Wenn sie akzidentelle Eigenschaften sind, sind sie entweder echte Eigenschaften oder Cambridge-Eigenschaften.
- 3) Wenn sie Cambridge-Eigenschaften sind, sind sie (verdeckt oder offen) relationale Eigenschaften.
- 4) Was in dem Satz: „Nelson Mandela existiert“ mit Existieren gemeint ist, ist eine akzidentelle Eigenschaft, aber keine relationale.
- 5) Daher ist die Eigenschaft, die damit gemeint ist, keine Cambridge-Eigenschaft.
- 6) Aber wenn das, was damit gemeint ist, eine akzidentelle Eigenschaft, aber keine Cambridge-Eigenschaft ist, dann handelt es sich um eine echte Eigenschaft.

Wenn wir (und das wäre eigens zu diskutieren) Eigenschaften erster Stufe als echte Eigenschaften auffassen und Eigenschaften zweiter Stufe als unechte Eigenschaften in der von Miller vorgelegten Taxonomie, dann gibt es, wie wir gesehen haben, gute Gründe, Existieren als echte Eigenschaft zu behandeln. Für alle sich daraus ergebenden theologischen Folgefragen ist aber wichtig zu klären, was solch eine Eigenschaft des Existierens mit dem Individuum tut, das diese Eigenschaft hat. Barry Miller liefert uns ein interessantes metaphysisches Bild, das traditionelle Elemente in einen Rahmen setzt.

Zunächst bittet er uns, jene Eigenschaften, die konkret von Individuen ausgesagt werden, als Eigenschaftsinstanzen oder (um eine neologistische, aber weniger verwirrende Terminologie zu versuchen) Eigenschaftsmale (vergleichbar Mustern von Eigenschaften) zu verstehen,⁶⁶ denn Eigenschaften per se sind ja als Universalien aufzufassen: Wir haben es bei Sokrates' Weisheit ja nicht mit Weisheit an sich zu tun, sondern immer nur mit einer *Ausprägung*, einem ganz be-

⁶⁴ Vgl. ebd., 69.

⁶⁵ Vgl. ebd., 64f.

⁶⁶ Vgl. ebd., 73–79. Miller vergleicht Eigenschaftsmale an dieser Stelle mit Tropen, die in einem anderen ontologischen Narrativ einen ähnlichen Status haben.

stimmten Vorkommnis von Weisheit. So wie die Prädikate, die für Eigenschaftsmale stehen, in logischer Hinsicht unvollständig sind, so sind Eigenschaftsmale in ontologischer Hinsicht unselbstständig. Eigenschaftsmale inhärieren dem Individuum, von dem sie abhängen: Damit die Eigenschaften des Weise- oder Philosoph-Seins für Sokrates aktual werden, hängen sie von der Aktualität von Sokrates (des Individuums Sokrates) ab.⁶⁷ Wenn wir Existieren als echte Eigenschaft verstehen, dann müssen wir aber innerhalb des angezeigten Rahmens die Existenz eines bestimmten Individuums ebenfalls als Eigenschaftsmal auffassen. Allerdings muss sich dieses Eigenschaftsmal des Existierens in einer ganz bestimmten Rücksicht doch von anderen Eigenschaftsmalen unterscheiden:

„It will emerge that, whereas all other real properties are logically posterior to an individual in respect of actuality, an instance of existence is logically prior to an individual in respect of actuality. On the face of it such a relationship would seem to be impossible, however, only so long as we remain under the spell of the paradigm according to which a property instance has necessarily to *inhere* in the individual that is.“⁶⁸

Wenn sich nun Inhärenz nicht eignet, um das Verhältnis zwischen einem Individuum und dem Eigenschaftsmal der Existenz zu beschreiben, welcher Begriff eignet sich dann? Miller spricht von „Abgrenzung“ (*bound* und *bounding*) – er nimmt einen ebenfalls in seiner Anschaulichkeit leicht missverständlichen Ausdruck, den ich aus noch zu erläuternden Gründen lieber durch den Ausdruck „Grundierung“ ergänze:

„A clue to such a metaphor is offered by the homely analogy of a block of butter that has been cut into a number of parts. Each piece of butter has a different surface or bound. A peculiar thing about bounds is that, although they are real enough, they themselves are totally devoid of thickness: they are not to be mistaken for an enveloping film whether of butter or of any other material whatsoever. Despite their ontological poverty, however, they do have a genuine function, for they serve to distinguish every block from every other block. In that sense they can be said to individuate the blocks they bound.“⁶⁹

Während die Weisheit des Sokrates als Weisheit in Sokrates inhäriert, wird sein Eigenschaftsmal der Existenz von Sokrates abgegrenzt. Wenn die logisch nachgeordneten echten Eigenschaftsmale Sokrates charakterisieren, was tut dann das Eigenschaftsmal der Existenz? Hier kommt die von mir gewählte, Miller fortschreibende Metapher des Grundierens ins Spiel: Das Existenzeigenschaftsmal grundiert das Individuum Sokrates, sodass das Haben von Eigenschaften wirklich, aktual sein kann.⁷⁰ Welche Rolle spielt das Individuum Sokrates in diesem Bild:

⁶⁷ Vgl. ebd., 83.

⁶⁸ Ebd., 83; vgl. auch 95.

⁶⁹ Ebd., 97.

⁷⁰ Vgl. ebd.

„There are two elements in an existing Socrates. One is an instance of existence. The other is what is actualized by that instance of existence, namely, the Socrates element, including, of course, all his properties.“⁷¹

Beim existierenden Sokrates umgrenzt das Sokratessein die Existenz und ‚sokratesiert‘ es kraft jener Eigenschaften, die das Sokratessein ausmachen; das ist auch der Grund dafür, dass Existieren immer in einer analogen Weise ausgesagt werden muss. Wie sollen wir uns dies vorstellen? Barry Miller offeriert eine weitere Analogie:

„A very rough analogy might be offered by a light beam set behind a glass screen bearing the hues and patterns of a Monet painting. When the light shines through it, the screen might be said to ‚Monetize‘ the light, to put its stamp on it, a stamp that would be in comparably more complex, than say that produced by a glass screen that was merely half red and half blue. The Monet screen is analogous to the Socrates element as marking the limits of his instance of existence, the light beam is analogous to Socrates’ instance of existence, and the red and blue screen is analogous to, say, a grain of sand as bound of its existence.“⁷²

Miller schärft uns daher eine spezifische Rolle des Individuums als des ein Existieren abgrenzenden Prinzips ein.⁷³

- A) Es hat keine Aktualität jenseits seines Existenzeigenschaftsmals.
- B) Seine Rolle ist die einer Struktur oder ‚Blaupause‘, um das Eigenschaftsmal der Existenz gewissermaßen an sich zu ziehen; aber es hat in dieser Hinsicht keine aktive Rolle. Es erfüllt diese Aufgabe durch seine Struktur- oder sein Blaupausensein.
- C) Das Sokratessein als Struktur oder Blaupause hat eine Individuation aus eigenem Recht und in eigener Funktion.

Natürlich ist der Entwurf, den Barry Miller vorlegt, in der Hinsicht spekulativ, dass wir uns – belehrt von den verschiedenen scholastischen Traditionen – eine durchaus *andere* Rollenaufteilung vorstellen könnten. Wir könnten z. B. fragen, ob das Sokratessein die Rolle des Ausgrenzens und Abgrenzens nicht durch seine spezifischen echten Eigenschaften vollbringt, sodass es – abgesehen davon – zu einem abstrakten Trägerpunkt wird. Gleichzeitig wäre zu fragen, ob Miller nicht eine stärker *aktive* Rolle für das Existieren hätte formulieren können, die uns besser dabei unterstützt, die Eigenart des Aktualeins mit dem Existieren in Verbindung zu bringen – in einer Weise, die Miller eher dabei helfen könnte, die oben genannten Klarstellungen besser mit der Eigenart des Existenzeigenschaftsmals begründen zu können. Dieses Problem ist durchaus intrikat, weil Barry

⁷¹ Ebd., 98.

⁷² Ebd., 101.

⁷³ Ebd.

Miller sich gegen die Frage verwahrt, ob und in welcher Weise das Existenzeigenschaftsmaal zum Sosein eines Individuums etwas hinzufügt. Denn die Eigenart des Hinzufügens sei spezifisch für jene Eigenschaften, die in einem Individuum inhärieren und es qua Eigenschaftlichkeit charakterisieren. Die Rolle des Eigenschaftsmaals des Existierens dagegen könne keine derartige Rolle sein, sondern im Letzten immer nur im Abgegrenztwerden oder im Aktualisieren bestehen.⁷⁴ Weil mir diese Rollenbeschreibung aber zu unterbestimmt bleibt, habe ich oben dem Existenzeigenschaftsmaal eines Individuums die Aufgabe des Grundierens zuge-dacht. Auch ich möchte hierfür eine Analogie aus dem Kunsthandwerk bemühen – diesmal nicht die eines Glasfensters, sondern die eines Ölgemäldes: Das Existenzeigenschaftsmaal spielt die Rolle einer Grundierung, auf die die Farben – unsere normalen Eigenschaften – sozusagen aufgetragen werden, um real, in unserer Analogie: *ansichtig* zu sein, um in Erscheinung treten zu können. Ohne eine solche Grundierung gäbe es kein Erscheinen von charakterisierenden Eigenschaften, die der Grundierung im Existenzeigenschaftsmaal ihre Aktualität verdanken. Das individuelle Sosein freilich ist jenes Prinzip, welches die Existenzgrundierung konkret ausgestaltet und somit ‚in Form bringt‘. Diese sicherlich ein wenig zu plastische Fortbestimmung von Barry Millers Analogie und Existenzkonzept hat auch mit der weiteren Perspektive unserer Überlegungen zu tun. Im Hintergrund steht ja nicht nur die Frage, ob Existieren eine echte, sondern ob Existieren auch eine vollkommen machende Eigenschaft sein kann. Modifizieren wir Kants Verdikt nur ein wenig, so zeigt sich sehr schnell, dass Millers bisherige Überlegungen uns eher nur ein recht kleines Stück weitergebracht haben:

1. Nur dann wenn Existenz eine vollkommen machende Eigenschaft ist, dann kann ein (ontologischer) Gottesbeweis erfolgreich sein. [Grundthese eines anselmianischen Gottesbeweises, Bikonditional]
2. Nur inhaltlich bestimmende und aktivische Eigenschaften erster Stufe sind (Kandidaten für) vollkommen machende Eigenschaften. [Modifizierte metaphysische Grundthese, Bikonditional]
3. Existenz ist keine inhaltlich bestimmende und aktivische Eigenschaft. [Modifizierte These Kants]
4. Existenz ist keine vollkommen machende Eigenschaft. [aus 3 und 2, MP]

Dieses modifizierte Argument zeigt, dass wir Eigenschaften erster Stufe – echte Eigenschaften – ihrerseits untergliedern können, etwa in inhärierende und grundierende Eigenschaften (worunter dann Existenz, vielleicht aber auch Identität etc. zu zählen wären), und dass wir aus intuitiv plausiblen Gründen nur den inhärierenden Eigenschaften einen Beitrag zur Vollkommenheitscharakterisierung

⁷⁴ Vgl. ebd., 105f.

eines Individuums zusprechen, weil und insofern mit den inhärierenden Eigenschaften ja inhaltliche Bestimmungen im Sosein eines Individuums aufgerufen werden, anhand derer wir über das Vollkommensein eben dieses Individuums – seinen Vollkommenheitsgrad sozusagen – entscheiden.

2.3.2 Einen Grenzfall denken: Maximale Existenz

Dass wir zumindest den Versuch unternehmen sollten, dem Existenzeigenschaftsmal eine konstitutive Rolle bei der Vollkommenheitsfrage zuzusprechen, liegt durchaus auf der von Miller eingeschlagenen Linie – aber diese Linie ist, wie schon bemerkt, noch unterentwickelt:

„[A]n individual endowed with superior *kinds* of properties like intelligence, wisdom and benevolence will have a bound that marks less restrictions than does one with less exalted *kinds* properties. In the case of two individuals having the same kinds of properties the richer will be the one with a bound marking the lesser *degree* of restriction on those properties.“⁷⁵

Immer noch ist die aktivische, aktualisierende Rolle des Existenzmals in diesem Hinweis unterbestimmt. Anders wäre der Fall, wenn sich Miller durchringen hätte können (wie es Denker taten, die sich um eine existenzialistisch-personale Fortbestimmung scholastischen Denkens bemühten), den Gedanken einer Intensität oder Fülle des Existierens einzuführen, die als Bedingung der Möglichkeit von eigenschaftscharakteristischen Vollkommenheiten zu verstehen wäre. Miller kennt hier nur einen indirekten Weg:

„Although it is true that his [sc. Socrates, TS] instance of existence is no more to be described as ‚intelligent and wise‘ than is the current to be described as ‚hot and glowing,‘ it is also true that the instance of existence can be described as ‚that by virtue of which Socrates is intelligent and wise.‘ Indeed, although the current has something to energize (namely, the filament), Socrates’ instance of existence has nothing at all to energize, since Socrates is not something waiting in the wings to be propelled by an instance of existence on to the stage of actuality, as the filament is something ‚waiting‘ to be heated by a current flowing through it. On the contrary, Socrates is merely the bound of his existence and, although the various instances of wisdom can all be attributed to him as a bound, they can be *attributed* to him only by virtue of the instance of existence that he bounds.“⁷⁶

Tatsächlich weist der parallel angelegte, aber letztlich anders akzentuierte Ansatz von William Vallicella in eine etwas überzeugendere Richtung. „Existieren“ ist für ihn auch keine Eigenschaft erster Ordnung, sondern (wenn man das überhaupt so sagen kann) eine Eigenschaft, die noch eine Ebene darunter liegt und sich durch ganz bestimmte ‚Wirkungen‘ zu erkennen gibt: Existieren schafft ge-

⁷⁵ Ebd., 116.

⁷⁶ Vgl. ebd., 123.

wissermaßen die *Identität* eines etwas und fügt die (Mehrzahl seiner) Eigenschaften zu einer Einheit zusammen.⁷⁷ In diesem Ansatz wird nicht nur der enge Zusammenhang von Identität und Existenz deutlich, sondern eben auch die aktive Rolle des Existierens, die nicht nur durch seine logische Priorität, sondern auch durch seine ontologische Vorordnung begreifbar wird.

Zu Millers Gesamtbild gehört nun auch ein Grenzgedanke: Können wir uns ein Wesen denken, für dessen Existenzeigenschaftsmal es sozusagen charakteristisch ist, dass sein Sosein keine limitierende Abgrenzung in Hinsicht auf seine Existenz darstellt? Miller betont, dass wir dieses Wesen als ein maximal intensiv existierendes, unendliches, weil durch sein Sosein niemals begrenztes Wesen zu denken hätten – ein Wesen, das nur dann nicht zur ontologisch vollkommen ortlosen Größe wird, wenn wir sein Sosein nicht mehr als von seinem Existieren verschieden erachten.⁷⁸ Gott wäre als ein subsistierend Existierendes zu denken, dessen Sosein das nicht mehr abgegrenzte Sein wäre – eine Ineinsfallens-Behauptung, die konsequent nur durch die Lehre von der Einfachheit Gottes begrifflich gestützt werden kann.⁷⁹ Sie sagt nämlich auch, dass in Gott die logischen Vor- und Nachordnungsbeziehungen, die wir bei endlichen Gegenständen in Hinsicht auf Sosein, charakteristische Eigenschaften und Existenz zu benennen versuchen, nicht mehr am Platz sind:

„Since there would be no such relations at all if there were no distinctions between bound and bounded, our understanding of Subsistent Existence will be better served if we consider it not simply as an entity which lacks any distinction between bound and bounded, but as an entity which lacks each of the two incompletenesses that are correlative to the bound/bounded distinction.“⁸⁰

Dass es sich um einen Grenzgedanken handelt, wenn wir Gott als subsistierende Existenz zu denken versuchen, wird für Miller daran ersichtlich, dass wir hierbei sozusagen eine Nulllinie des Abgrenzens in Hinsicht auf das Existenzeigenschaftsmal zu denken hätten.⁸¹

Sind wir damit schon wieder auf einem Weg zu einem Gottesbeweis – gar zu einem ontologischen Gottesbeweis? Die Aussichten hängen an drei höchst strittigen Voraussetzungen: Es ist zum einen – um hier an Kants Bemerkungen zum kosmologischen Gottesbeweis, der das *ens necessarium* mit dem *ens realissimum* zu identifizieren habe, anzuspielden – keineswegs klar, dass wir jeden Grenzgedanken, jene eigenschaftsmalartige Nulllinie wirklich denken können, ohne dass

⁷⁷ Vgl. VALLICELLA: *A Paradigm-Theory of Existence*, 2f.

⁷⁸ Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 132f.

⁷⁹ Vgl. ebd., 133f.

⁸⁰ Ebd., 142.

⁸¹ Vgl. ebd.

uns gewissermaßen schwindelig wird. An der Grenze drängt er sich in der Verlängerung ontologischer Prinzipienanalysen auf, auf dieser Grenze verflüchtigt sich er aber auch schon wieder. Kant würde uns wohl mahnen, dass wir hier in eine Situation gebracht sind, wo wir die Sinnhaftigkeit eines Gedankens nicht mehr anhand seiner Gehaltlichkeit klar zu überprüfen vermögen. Und eben das sorgt für das Schwindelgefühl. Zum anderen bräuchten wir eine Art axiologische Taxonomie der Intensitätsgrade des Existierens, die es uns gestattet, „Existieren“ in der Tat als *vollkommen machende* Eigenschaft darzulegen. Wenn wir nur Gutheitsgrade akzeptieren würden, aber Intensitätsgrade des Existierens (auf einer – sagen wir – eher skotistischen Linie) ablehnten, wäre eine derartige axiologische Taxonomie von vornherein aussichtslos – und das Konzept eines aus sich selbst unlimitiert existierenden Wesens würde sich in eine Implikation der Aseitität und Einfachheit Gottes verwandeln. Drittens – und hier könnte gerade William Vallicella ein Kronzeuge sein⁸² – könnten wir nach wie vor *bestreiten*, dass Existieren eine Eigenschaft erster Ordnung ist, ohne auf die wohl tatsächlich unplausible Behauptung ausweichen zu müssen, dass Existieren eine Eigenschaft zweiter Ordnung sei. Existieren könnte sozusagen eine Eigenschaft (und diese Formulierung ist bewusst paradoxal) *nullter* Ordnung sein: radikal vorgeordnet und damit die Basis von allem Weiteren. Auch Miller ist dieser Gedanke ja nicht fremd, wenn er mit Blick auf das Existieren von einer logischen Vorordnung spricht. Aber genau an dieser Stelle ließe sich erneut betonen, dass Eigenschaften nullter Ordnung zwar echte Eigenschaften sind, dass sie aber für die Evaluation von gehaltlichen Vollkommenheiten nicht infrage kommen können.

Der Weg zu einem Gottesbeweis ist – wie Vallicella hervorhob – durch diesen Negativbescheid aber nicht versperrt: Wenn Existieren sich darin zeigt, dass es einem x Identität und den dieses x konstituierenden Eigenschaften Einheit verleiht, dann kann die Frage *nach dem zureichenden Grund von Identität und Einheit* in den endlichen existierenden Dingen gestellt werden, wenn und insofern endliche-kontingente Dinge diesen Grund nicht aus sich hervorbringen oder eben nicht selbst der Grund dafür sein können.⁸³ Dabei wäre jener ultimative Grund freilich so zu denken, dass er keinen Grund außer sich mehr benötigt, ja dass seine Identität und Einheit mit seinem Sosein koinzidiert.

2.4 Existieren und der ‚Neue Realismus‘ der Sinnfelder

Die Diskussion der Eigenart von Existenzaussagen (auch und gerade im Zusammenhang mit der Rede von Gott) gewinnt gegenwärtig angesichts des Vorstoßes

⁸² Vgl. VALLICELLA: *A Paradigm-Theory of Existence*, 37–66.

⁸³ Vgl. ebd., 249–272.

von Markus Gabriel an Brisanz. Seine *Sinnfeldontologie* wartet mit einem alternativen Verständnis von Existenz auf, das Gabriel sehr markant wie folgt beschreibt:

„Ich definiere »Existenz« nun [...] als »Erscheinen-in-einem-Sinnfeld«: was existiert, ist da, wobei die Ortsangabe des Daseins auf das Sinnfeld verweist, in dem etwas vorkommt. Was in einem Sinnfeld erscheint, erscheint freilich nicht notwendig jemandem im Sinne einer Person oder gar eines anonymen kosmischen oder transzendentalen Bewusstseins. Das Existierende ist deswegen nicht dadurch individuiert, dass es eine Raumzeitstelle einnimmt (was auch gar nicht für alles Existierende gilt), sondern vielmehr dadurch, dass es auf bestimmte Arten gegeben werden kann.“⁸⁴

Diese Reinterpretation von Existenz über ein Konzept der *Gegebenheit* ist, so kann man sagen, ein ontologischer Neologismus. Und man könnte versucht sein, hier eine Vermischung des Epistemischen mit dem Ontologischen zu vermuten, auch wenn sich Gabriel immer wieder um eine realistische Interpretation von Sinnfeldern und Gegebenheit bemüht⁸⁵ und jedem Antirealismus eine Absage erteilt.⁸⁶ Eine erste interessante Konsequenz seines Ansatzes besteht darin, dass eine Bereichsontologie sichtbar wird, bei der Bereiche nur dann *als Bereiche* in Erscheinung treten können, wenn sie ihrerseits *in einem Bereich* zur Gegebenheit kommen:

„Wenn zu existieren bedeutet, in einem Bereich zu erscheinen, impliziert dies freilich, dass auch nur dann Bereiche existieren können, wenn sie in einem weiteren Bereich erscheinen. Folglich können Gegenstände nicht von Bereichen isoliert existieren. Sie sind keine Absoluta, sondern Relata. Gegenstände existieren relativ zu ihrem Bereich, und Bereiche sind umgekehrt auch nur relativ zu ihren Gegenständen individuiert, sofern die Sinne, die einen Bereich individuierten, bestimmte Gegenstände erscheinen lassen.“⁸⁷

Die wechselseitige Relativität von Bereichen und Gegenständen legt die ontologische Konstitutionsfunktion schlussendlich in die Hand des Sinnkonzeptes, weil es ja offensichtlich der Fall ist, dass Bereiche über Gegebenheit und Erscheinen bestimmt werden.⁸⁸ Was wiederum der eigentliche Grund dieses Erscheinens – also des Auftretens von Sinnen bzw. Sinnfeldern – ist, darüber wird bei Gabriel keine genaue Angabe gemacht⁸⁹ (außer die, dass wir und unsere Diskurse allein der Grund nicht sein können⁹⁰). Der Pluralität und Nicht-Reduzierbarkeit bzw.

⁸⁴ MARKUS GABRIEL: „Existenz, realistisch gedacht“, in: ders. (Hg.): *Der Neue Realismus*, Berlin ³2015, 171–199, hier 196.

⁸⁵ Vgl. ebd., 192f.

⁸⁶ Vgl. MARKUS GABRIEL: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016, 174–182.

⁸⁷ Ebd., 164.

⁸⁸ Vgl. ebd., 195f.

⁸⁹ Vgl. ebd., 193.

⁹⁰ Vgl. ebd., 179f.

Nicht-Monopolisierbarkeit von Sinnfeldern steht bei Gabriel (zumindest theoretisch) eine Unendlichkeit von Bereichen und Ebenen gegenüber, ohne dass diese durch eine Hierarchie geordnet oder korreliert werden können.⁹¹

Eine durchaus drastisch zu nennende Konsequenz dieses Konzepts besteht darin, dass nach Gabriel von der Welt (als einer Totalität, i. e. eines maximal umgreifenden Bereichs) Existenz nicht mehr ausgesagt werden kann:

„Die Keine-Welt-Anschauung behauptet [...], dass die Welt prinzipiell nicht existieren kann. Das Problem liegt also weder ausschließlich im Begriff einer Totalität, noch ergibt es sich dadurch, dass man den Begriff der Totalität mit dem Begriff der Selbstbezüglichkeit verbindet [...]. Das Problem ergibt sich vielmehr daraus, dass es kein Sinnfeld aller Sinnfelder geben kann. Da sich bei genauerem Hinsehen zeigt, dass die Annahme, es müsse ein solches Sinnfeld geben, ohnehin unmotiviert ist und keine genuine Erklärungskraft hat, kann man die Existenz der Welt schmerzfrei aufgeben.“⁹²

Warum die Welt nicht existieren kann – diese steile These Gabriels hängt bei genauerem Hinsehen nun aber doch im Wesentlichen vom Totalitätsproblem ab: Wäre die Welt ein allumfassendes Sinnfeld, müsste sie sich als erscheinende Welt selbst erscheinen. Gabriel wittert hier einen Regress⁹³, ist aber in Wirklichkeit erst einmal nur auf das Problem der möglichen Selbstbezüglichkeit gestoßen, die er allem Anschein nach allerdings als regelwidrig einstufen möchte. Ernster ist das Problem der Allumfassendheit zu nehmen; denn im Begriff der Allumfassendheit liegt, dass die Welt nicht noch neben und über sich ein weiteres Sinnfeld, einen weiteren Bereich haben kann, *in dem* sie erscheint.⁹⁴ Ausgeschlossen ist damit aber nicht zwingend, dass die Welt in einem Anderen oder durch ein Anderes erscheint bzw. in Erscheinung tritt, sodass wir vielleicht doch in einer mittelbaren Art und Weise von der Existenz der Welt reden dürften (eine Möglichkeit, der Gabriel selbst nicht weiter nachgeht).

Was aus Gabriels Überlegungen *per se* für die Frage der Existenz Gottes folgt, ist nicht sofort klar. Im Gegenteil: Verboten wird offensichtlich ein verdinglicht gedachter, in einem bestimmten Bereich als Gegenstand erscheinender Gott. Und solch eine Konsequenz ließe sich auf eine Linie stellen mit Überlegungen zur Verdinglichungskritik, wie wir sie von Kant bis Wittgenstein und Levinas finden können.⁹⁵ Gabriels eigene Überlegungen zur Gottesfrage sind einerseits

⁹¹ Vgl. ebd., 185f.; vgl. bes. 187: „Nun gibt es natürlich im Einzelnen sehr viele verschiedenen Gründe dafür, im Rahmen einer bestimmten Erklärung ein Feld oder einige Felder zu privilegieren.“

⁹² Ebd., 229.

⁹³ Vgl. ebd., 230.

⁹⁴ Vgl. ebd., 233f.

⁹⁵ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: Art. „Verdinglichung“, in: A. Franz/W. Baum/C. Kreuzer (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 425–427.

von dieser Verdinglichungsproblematik, andererseits aber auch von Elementen der klassischen, psychoanalytischen Religionskritik geprägt, sodass seine Aussagen zur Existenz Gottes in einem nur lockeren Zusammenhang mit seiner Sinnfeldontologie stehen. Seine Dekonstruktion des Gottesbegriffs als Chiffre für die unendliche Fülle und die unendlichen Möglichkeiten des menschlichen Geistes ergibt sich nicht zwangsläufig aus dem von ihm neu justierten Existenzbegriff.⁹⁶ Fündig werden wir in dieser Fragekonstellation (vor einem ähnlichen ontologischen Hintergrund) bei Alain Badiou, den Gabriel in anderen Zusammenhängen anführt⁹⁷, und dessen Reflexionen auf das Problem der Eins (eine Problem-gemengelage, die Badiou selbst auf Platons Dialog *Parmenides* zurückverfolgt):

„Was man sagen muss, ist Folgendes: Das Eins, das nicht ist, existiert nur als Operation (als Rechenverfahren). Oder anders gesagt: Es gibt nicht »das Eine« [...], es gibt nur die Zählung-als-eins. Das Eins ist, weil es eine Operation ist, niemals eine Präsentation. Es gilt, die Tatsache ganz ernst zu nehmen, dass »Eins« eine Zahl ist. Und es gibt [...] keinen Grund anzunehmen, dass das Sein – als Sein – Zahl sei. Heißt dies, dass das Sein auch keine Vielheit ist? Streng genommen ja, denn es ist nur insofern Vielheit, als es zur Präsentation kommt.“⁹⁸

Aus Badiou's Überlegungen lassen sich ähnliche Schlussfolgerungen ableiten wie aus Gabriels Sinnfeldontologie. Gleichzeitig werden aber noch deutlichere Implikationen für die Rede von einer Existenz Gottes sichtbar, wenn wir Gott und das Eine gleichsetzen: Sein wird über das *Präsentieren* bestimmt, damit aber sowohl von der Eins als auch von der Vielheit (als einer das Präsentieren bestimmenden Weise) abgegrenzt (was in einer durchaus kreativen Weise die Dialektiken aus dem Dialog *Parmenides* aufgreift).⁹⁹

⁹⁶ So etwa MARKUS GABRIEL: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, 177–213, bes. 194f.: „Die Idee, für die ‚Gott‘ steht, ist die Idee einer unbegreiflichen Unendlichkeit, in der wir dennoch nicht verloren sind. GOTT ist die Idee, dass das Ganze sinnvoll ist, obwohl es unsere Fassungskraft übersteigt. Wenn Menschen an ‚Gott‘ glauben, dann geben sie ihrer Zuversicht Ausdruck, dass es einen Sinn gibt, der sich uns zwar entzieht, uns aber gleichzeitig auch einbezieht. Religion im nichtfetischistischen Sinne ist der Eindruck, dass wir an einem Sinn teilhaben, obwohl er weit über alles hinausgeht, was wir erfassen.“ Vgl. auch a.a.O. 198: „Der Mensch weiß nicht, wer er ist. Er beginnt mit der Suche. Menschsein bedeutet, sich auf der Suche danach zu befinden, was der Mensch ist. [...] Damit wir uns suchen können, müssen wir uns verloren haben. Es muss eine Distanz in unser Wesen eingebaut sein, eine Distanz, die wir letztlich selbst sind. Die erste Erfahrung dieser Distanz wird als ‚Gott‘ oder ‚das Göttliche‘ erlebt. Der menschliche Geist beginnt deswegen damit, sich selbst in der Gestalt des Göttlichen zu untersuchen, ohne zu erkennen, dass das Göttliche, das er außer sich sucht, der menschliche Geist selbst ist.“

⁹⁷ Vgl. GABRIEL: *Sinn und Existenz*, 142 und 154.

⁹⁸ ALAIN BADIOU: *Das Sein und das Ereignis*, aus dem Frz. übersetzt von Gernot Kamecke, Zürich/Berlin 2005, 38.

⁹⁹ Vgl. ebd.

Ohne hier auf eine Reihe weiterer, durchaus vertrackter Probleme dieser Präsentationsontologie einzugehen, die sich ergeben, wenn man die Eins in einer derart starken Weise vom Sein unterscheidet,¹⁰⁰ so lässt sich immerhin konstatieren, dass wir bei Badiou eine Blaupause für einen (Gabriel sekundierenden) Umgang mit der Gottesproblematik entdecken können – und zwar dort, wo er auf die negative Theologie zu sprechen kommt und diese Figur für die Behandlung der Eins- und Seins-Problematik aufgreift:

„Ich werde diesen Weg oft kreuzen. Man weiß, dass er *begrifflich* in den negativen Theologien gegeben ist, in denen das Sein jenseits der Situation dadurch bewahrheitet wird, dass es zu jeder Präsentation und zu jeder Prädikation heterogen ist, das heißt radikal fremd in Bezug auf die vielfältige Form der Situationen ebenso wie auf das Gesetz der Zählung-als-Eins. Diese Fremdheit instituiert hier das Eins des Seins, das der Vielheit entrissen wird und sich nur als das absolut Andere benennen lässt. Vom Standpunkt der *Erfahrung* aus gesehen, ist dieser Weg der mystischen Nichtung zuzuordnen, in der durch die Unterbrechung jeder präsentierenden Situation im Ausgang einer negativen spirituellen Übung eine Präsenz gewonnen wird, die exakt diejenige des Seins des Eins als Nicht-Sein ist, also die Auflösung aller Zählfunktion des Eins.“¹⁰¹

Badiou deutet hier aber auch schon den metaphysisch-theologischen Ausweg an – einen Weg, den er (*nota bene*) selbst wohl nicht beschreiten würde¹⁰² – und dessen Konturen nur noch etwas deutlicher herausgearbeitet werden müssen: Zwar mag gelten, dass das Eine als Eines eben nicht im Modus des Präsentierens erfahren oder erfasst werden kann. Und diese Konzession erlaubt die negativ-theologischen Konsequenzen, die Badiou im Blick auf das Eine (und die Gabriel in Hinsicht auf die Welt) anzudeuten versucht. Das Eins präsentiert sich nicht als Eins *im Modus der Präsentation*, wohl aber im Modus seiner Wirkungen, wenn und insofern wir in ihm den Grund dafür erblicken können, dass ein Etwas, das im Modus des Erscheinens zur Gegebenheit kommt, eine Identität hat (um hier noch einmal an die oben skizzierten Überlegungen von William Vallicella anzuknüpfen).

Das Eine als *Bedingung der Möglichkeit der Identität* (auch der Identität von etwas *in* einer Vielheit) ist, insofern es nicht noch einmal präsentiert werden kann, *jenseits des Seins* (wenn und sofern man Existieren und Präsentieren gleichsetzt). Aber man kann von daher auch nicht sagen, es sei nicht-existent, wenn gilt, dass das, was Identität verleiht, selbst über eine *Aktualität* verfügen muss. Hier unterschätzt Badiou die Rolle der Eins als Bedingung der Möglichkeit der Identifikation und der Identität genauso, wie Gabriel die Rolle der Welt als Bedingung der Möglichkeit des In-Erscheinung-Tretens unterschlägt (und über diese Rolle wäre die Aktualität, also in gewisser Weise die ‚Existenz‘ der Welt nun

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 40.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. ebd., 43f.

doch wieder auf die Agenda ontologischer Diskussionen gesetzt). Anders gesagt: Wenn wir auf der Linie von Badiou und Gabriel sagen müssten, dass Gott (vergleichbar dem Einen) *nicht ist*, weil er *nicht* als er selbst *präsentiert* werden kann, so schlosse dieser Gedanke nicht aus, dass Gott *ist*, *insofern* er die Bedingung der Möglichkeit von etwas als etwas, mithin der (ultimative) *zureichende Grund* für Identifikation und Identität ist.

Ja, dieser Gedanke schlosse in einer nicht unerfreulichen Referenz vor den Traditionen negativer Theologie mit ein, dass Gott nicht mit dem, was präsentiert wird und dem Identität verliehen wurde, verwechselt werden darf und dass auch aus diesem Grund alle mit Blick auf Gott vorgenommenen Attribuierungen jede Verwechslungsgefahr begrifflich ausmerzen müssen. Ein Bestandteil dieser Überlegungen müsste aber auch eine gewisse Aufspreizung des Existenzprädikats sein: Von Existieren als Erscheinen oder Präsentieren (und Präsentiertwerden) wäre ein Existieren als Aktualein oder Identität-Haben zu unterscheiden.¹⁰³ Dass wir Existieren nur im Sinne der ersten Deutung zu interpretieren hätten, dürfte (bei Gabriel wie Badiou) doch ein eher eigenwilliges philosophisches Dogma darstellen, das eine Reihe von experientiellen Intuitionen für sich, eine ganze ontologische Tradition aber wohl gegen sich hat.

Verwendete Literatur

- ARMSTRONG, David M.: *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2004: Cambridge University Press.
- BADIOU, Alain: *Das Sein und das Ereignis*, aus dem Frz. übersetzt von Gernot Kamecke. Zürich/Berlin 2005 (Neudruck 2016): Diaphanes.
- CROSSAN, John Dominic: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1992: Harper.
- FIEDROWICZ, Michael: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg/Basel/Wien 2010: Herder.
- FLORIDI, Luciano: „What is a Philosophical Question?“, in: *Metaphilosophy* 44 (2013), 195–221.
- FREGE, Gottlob: „Dialog mit Pünjer über Existenz“, in: ders.: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie* (Philosophische Bibliothek 277), aus dem Nachlass herausgegeben von Gottfried Gabriel. Hamburg 2001: Meiner, 1–22.

¹⁰³ Ein exzellentes philosophisches Exempel für solche Aufspreizungen finden sich bei Johannes Scottus Eriugena, der in *De Divisione Naturae* fünf verschiedene Existenz- bzw. Nicht-Existenzbegriffe unterscheidet und die Übertragbarkeit bestimmter Existenzbegriffe auf Gott als den Einen entsprechend problematisiert. Vgl. JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA: *Periphyseon I* (= CChCM CLXI, 5,48–8,153).

- GABRIEL, Markus: „Existenz, realistisch gedacht“, in: ders. (Hg.): *Der Neue Realismus* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2099), Berlin ³2015: Suhrkamp, 171–199.
- Ders.: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein 2015.
- Ders.: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2116), Berlin 2016: Suhrkamp.
- GERHARDT, Volker: „Metaphysik als Versuch, das Ganze zu denken. Eine Reminiszenz“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 216–221.
- HENRICH, Dieter: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (Reclams Universal-Bibliothek 18010), Stuttgart 1999: Reclam.
- Ders.: „Versuch über Wahrheit und Fiktion“, in: ders./W. Iser (Hg.): *Funktionen des Fiktiven* (Poetik und Hermeneutik X), München (Neudruck) 2007: Fink, 511–520.
- KEMMERLING, Andreas: *Glauben. Essay über einen Begriff*, Frankfurt a. M. 2017: Klostermann.
- KORITENSKY, Andreas: „Ist die analytische Religionsphilosophie zu rationalistisch?“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 105–130.
- LABRON, Tim: *Wittgenstein's Religious Point of View*, London/New York 2006: Continuum.
- LEUENBERGER, Martin: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zur Gottesvorstellung im alten Israel* (Forschungen zum Alten Testament 76), Tübingen 2011: Mohr Siebeck.
- MARSCHLER, Thomas: „Inkarnation“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 545–577.
- MEISNER, David/HAUSMANN, Marco: „Gibt es philosophische Existenzfragen?“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 182–197.
- MILLER, Barry: *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*. Notre Dame 2002 (Neudruck 2012): Notre Dame University Press.
- OPPY, Graham: *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge 1995: Cambridge University Press.
- QUINE, Willard Van Orman: *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.)/London ¹⁰1994: Harvard University Press.
- RHEES, Rush: „Religion and Language“, in: ders.: *On Religion and Philosophy*, herausgegeben von Dewi Zephaniah Phillips, Cambridge 1997: Cambridge University Press, 39–48.
- SCHÄRTL, Thomas: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*. Münster 2007: Aschendorff.
- Ders.: Art. „Verdinglichung“, in: A. Franz/W. Baum/C. Kreuzer (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien ²2007: Herder, 425–427.
- Ders.: „Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes“, in: M. Tatari/K. von Stosch (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*. Paderborn 2013: Ferdinand Schöningh, 13–68.

- Ders.: „Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is still Interesting“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014) 133–160.
- Ders.: „Analytische Trinitätslehre“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 469–517.
- Ders.: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 36–72.
- SCHNEIDER, Ruben: „Struktural-systematische Theologie. Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und linguistischen Wende“, in: B. G. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/1), Münster 2018: Aschendorff, 34–83.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford/New York 2007: Oxford University Press.
- SCHÖNBERGER, Rolf: „Das Zielgebiet der Metaphysik“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 17–38.
- SMART, J. J. C.: „The Existence of God“, in: A. Flew/A. McIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London 1961: SCM Press, 28–46.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin: „Was ist ... wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 39–68.
- STRIET, Magnus: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 13–16.
- VALLICELLA, William: *A Paradigm-Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Dordrecht/Boston/London 2002: Kluwer Academic.
- WILLIAMS, C. J. F.: *What is Existence?* Oxford 1981: Oxford University Press.
- YABLO, Stephen: *Aboutness*, Princeton/Oxford 2014: Princeton University Press.