

Sinnkritisches Philosophieren

Sinnkritisches Philosophieren



Herausgegeben von
Sebastian Rödl und Henning Tegtmeier

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-029663-1
e-ISBN 978-3-11-029667-9

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung — 1

Teil 1: Gott und Sinn

Holm Tetens

Die Möglichkeit Gottes

Ein religionsphilosophischer Versuch — 11

Thomas Rentsch

Endlichkeit, wirklicher Sinn, Gott

Zur Konstitution der Transzendenz im Blick auf Stekeler-Weithofers Sinnanalyse — 39

Hans J. Schneider

Was heißt ‚religiöse Erfahrung‘? — 51

Teil 2: Handlung und das Gute

Robert Brandom

Some post-Davidsonian elements of Hegel’s theory of agency — 63

Sebastian Rödl

Handeln als innerer Zweck des Handelns — 83

Geert-Lueke Lueken

Tatsachen, Werte und Praktische Argumentation:

Was ist verkehrt am „naturalistischen Fehlschluss“? — 101

Frank Kannetzky / Claudia Henning

Vernunft ohne „Gespenst in der Maschine“?

Überlegungen zu und im Anschluss an Ryles Handlungslehre — 129

Christoph Hubig

Techniken der Subjektivierung

Bemerkungen zur aktuellen Debatte im Ausgang von Hegel — 167

Teil 3: **Logische Notation**

Vojtěch Kolman

Models and perspicuous representations — 185

Boris Hennig

Das Segeltuchmodell — 213

Michael Thompson

Propositional attitudes and propositional nexuses

A hieroglyphical elucidation — 231

Teil 4: **Sprache und Praxis**

Christoph Demmerling

Sprache, Gründe, Handeln

Sprachphilosophie in anthropologischer Perspektive — 251

Christian Schmidt

Die Praxis der Idee — 275

Peter Grönert

Inferentially conservative extension and conceptual innovation — 295

Peter Heuer

Gibt es Zufälle? — 311

Teil 5: **Wahrnehmung und Wahrheit**

Henrike Moll

Ontogenetic precursors of assertion and denial — 337

Henning Tegtmeier

Anschauung bei Husserl — 347

Andrea Kern

Wahrnehmung als Erkenntnisvermögen — 369

Einleitung

In den vergangenen Jahrzehnten ist es still geworden um das Projekt philosophischer Sinnkritik. Schien es doch, als sei dieses Projekt zu sehr gebunden an die Sprachphilosophie des Wiener Kreises und des Logischen Empirismus. Sinnkritik war die spezielle Wendung, welche die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts dem modernen Projekt der Metaphysikkritik gegeben hatte. Eine entsprechende Dringlichkeit konnte hier die Aufgabe gewinnen, Sinnkriterien zu fixieren, mit deren Hilfe sich sinnvolle von sinnlosen Aussagen unterscheiden lassen sollten. Rudolf Carnap etwa glaubte bekanntlich, auf diese Weise metaphysische Rede insgesamt als sinnlos ausweisen und so Metaphysik überwinden zu können (Carnap 1932). Für dieses Projekt spielte die Formalisierung und Mathematisierung der Logik durch Frege und Russell eine wichtige Rolle. Fast noch wichtiger aber waren bestimmte Vorstellungen davon, welchen Kriterien die Bedeutungsfestlegungen für das nichtlogische Vokabular genügen sollten, mit dem den logischen Formeln Gehalt, Bedeutung und Weltbezug zu sichern war. Wie mussten die Definitionen akzeptabler Begriffe aussehen, damit sie der sprachphilosophischen Sinnkritik standhalten konnten? Klar schien zu sein, dass die Kriterien schärfer sein mussten als in der traditionellen Definitionslehre, z. B. in der aristotelischen Logik. Dem Wiener Kreis und dem Logischen Empirismus schien eine Einschränkung zulässiger nichtlogischer Termini auf empirische, d. h. empirisch kontrollierbare Bedeutungen sinnvoll.

Aus der historischen Distanz zeigt sich deutlich das Eigentümliche dieses Projekts der Sprach- und Sinnkritik. Manche Autoren haben versucht, eine Verwurzelung des Logischen Empirismus in der klassischen Philosophie der Neuzeit, vor allem der Aufklärung nachzuweisen. Farhang Zabeeh (1960) und Barry Stroud (1981) wollten zeigen, dass David Hume ein Wegbereiter der metaphysikkritischen Sprachphilosophie ist; Peter Strawson (1966) unternahm einen analogen Versuch mit der theoretischen Philosophie Kants. Und zweifellos gibt es Parallelen zwischen der metaphysikkritischen Haltung Humes und Kants einerseits, der Ablehnung von Metaphysik im Logischen Empirismus andererseits. Aber weder Hume noch Kant wäre es eingefallen, metaphysische Rede als sinnlos und sprachwidrig zu kritisieren. Es ist eine Sache, der Metaphysik die Überschreitung von Erkenntnisgrenzen vorzuhalten, wie es Hume und Kant tun. Eine ganz andere Sache ist es, ihr Sinnwidrigkeit vorzuwerfen. Humes und Kants Kritik respektiert zumindest das metaphysische Anliegen; der Logische Empirismus leugnet dessen Berechtigung im Ansatz. Vorläufer einer derart radikalisierten Metaphysikkritik finden sich weniger in der klassischen neuzeitlichen Philosophie als vielmehr im radikalen Nominalismus des 19. Jahrhunderts, bei Max Stirner, Friedrich Nietz-

sche, Fritz Mauthner und Ernst Mach. Was den Wiener Kreis und den Logischen Empirismus aber wiederum von den genannten Autoren trennt, ist der durchgehende Szientismus und Technizismus, der Glaube an die allein Welt erschließende und Welt verändernde Macht der modernen Naturwissenschaften, namentlich der Physik, und der naturwissenschaftlich gestützten Technik.

Dass der Logische Empirismus auf ganzer Linie gescheitert ist, ist bekannt und wurde oft genug beschrieben. Bereits in der Spätphase des Wiener Kreises zeichnete sich ab, dass sich das Verhältnis von einzelnen empirischen Beobachtungssätzen zu allgemeinen theoretischen Sätzen nicht befriedigend würde aufklären lassen, wie die so genannte Protokollsatzdebatte ergab. Hinzu kam eine Krise des Wahrheitsverständnisses, da einerseits kohärentistische und konsensualistische Wahrheitskonzeptionen zu schwach sind, um den als Theoriebasis angesehenen Beobachtungssätzen Wahrheit zu sichern, und da andererseits ein stärkerer Wahrheitsbegriff, der Wahrheit als Übereinstimmung mit dem, was ist, bestimmt, als metaphysisch abgelehnt werden musste. Unabhängig davon geriet der Logizismus in die Krise, ausgelöst durch Schwierigkeiten mit der Reduktion der Mathematik auf Logik, deren Durchführbarkeit der Logische Empirismus voraussetzen muss, wenn er die nichtempirische Wissenschaft der Mathematik überhaupt als Wissenschaft anerkennen will. Und weiter erwies sich die Unterscheidung zwischen analytischen, auf Definitionen bzw. Bedeutungskonventionen beruhenden, und synthetischen, durch Beobachtung und Erfahrung zu stützenden Sätzen bzw. Aussagen als problematisch.

Doch die wohl härteste Kritik des Logischen Empirismus liegt in dem Vorwurf, dass das empiristische Sinnkriterium selbst den Sinnkriterien des Empirismus nicht genügt, da es sich dabei weder um eine logisch-analytische Wahrheit handelt – die logischen Gesetze schweigen über den Gehalt der in die logischen Formen eingehenden Begriffe – noch um eine empirisch überprüfbare Wahrheit. Dass sprachlicher Sinn an empirische Prüfbarkeit gebunden sein soll, ist vielmehr eine Setzung, eine nicht begründete Konvention oder, drastischer ausgedrückt, ein Glaubenssatz. Das bedeutet, dass die Sinn- und Metaphysikkritik des Logischen Empirismus auf einer empiristisch nicht zu begründenden Voraussetzung beruht, d. h. auf einem Prinzip, das selbst metaphysisch im Sinne des Logischen Empirismus ist.

Aus dieser tiefen Krise des Logischen Empirismus haben Empiristen ganz verschiedenartige Auswege gesucht. Eine mögliche Konsequenz ist die Flucht in den Skeptizismus, ein anderer, sehr viel häufiger gewählter Weg ist die dezisionistische Anerkennung des glaubensartigen Charakters des Empirismus und ein nicht mehr oder nur noch pragmatisch gerechtfertigtes Bekenntnis zu Physikalismus und Naturalismus. Das ist der Weg, den Quine und viele andere gegangen sind. Ein dritter Weg ist ein affirmativ vorgetragener Theorierelativismus in der

Nachfolge Kuhns, Feyerabends und Rortys. Jeder dieser drei Standardauswege ist dabei stets vom Kollaps in einen der beiden anderen bedroht. Der Naturalismus Quines hat seine skeptische und relativistische Kehrseite, während ein Relativist wie Rorty immer wieder naturalistische Bekenntnisse vorträgt. Beobachtungen wie diese wecken Zweifel daran, dass es sich hier um echt alternative Wege handelt.

Eine ganz andere Strategie bestünde darin, das Projekt der Sinnkritik von Empirismus und Szientismus zu entkoppeln und damit auch von allzu engen empiristischen Sinnkriterien. An die Stelle der empirischen Verifizierbarkeit könnte ein radikales pragmatisches Kriterium treten, nämlich ein Kriterium der Verwurzelung sprachlicher Bedeutungen und theoretischer Aussagen in gemeinsamer menschlicher Praxis. Die lebensweltliche Bedeutsamkeit eines Begriffs, einer Unterscheidung oder einer These wäre dann als genuine Quelle sprachlichen Sinns anzuerkennen. Das war bereits ein Grundgedanke des so genannten Erlanger Konstruktivismus um Paul Lorenzen und Wilhelm Kamlah; er verbindet diese Schule mit dem (Neo-)Pragmatismus von Autoren wie etwa Hilary Putnam und Hubert Dreyfus. Die Anregungen dazu entstammten der Philosophie des späten Edmund Husserl und Martin Heideggers, wurden hier aber mit der Logik und Sprachphilosophie Freges verbunden.

Der Erlanger Konstruktivismus ist gewissermaßen als Parallelaktion zum Projekt des Wiener Kreises durchgeführt worden, mit dem er nicht nur den sprach- und metaphysikkritischen Impetus teilt, sondern auch die praktisch-politische Ausrichtung auf sozialtechnische Reformen. Vieles davon erscheint heute seiner Zeit geschuldet und veraltet. Systematisch gescheitert ist der Erlanger Konstruktivismus aber an theoretischen Problemen, die denen des Logischen Empirismus ganz analog sind. Der Versuch einer methodischen Rekonstruktion des Aufbaus der Philosophie, einschließlich der Ethik, und der Wissenschaften insgesamt erwies sich als ebenso großer Dogmatismus wie der Versuch einer empiristischen Rekonstruktion der Wissenschaften, weil die methodischen Prinzipien dieser Rekonstruktion nicht ihrerseits konstruktiv gerechtfertigt werden konnten. Nahezu sämtliche Einwände gegen den Logischen Empirismus lassen sich *mutatis mutandis* auch gegen den Erlanger Konstruktivismus richten.

Damit ist aber die Idee einer breiter angelegten, weniger dogmatisch verengten Sinnkritik noch keineswegs desavouiert; ja die Idee der Sinnkritik könnte sich als das eigentliche Vermächtnis einer ansonsten gescheiterten Richtung der Gegenwartsphilosophie erweisen. Das ist jedenfalls einer der Grundgedanken Pirmin Stekeler-Weithofers, dem die in diesem Band versammelten Beiträge gewidmet sind. Stekeler-Weithofer, der als Schüler Friedrich Kambartels den Zusammenbruch des Erlanger Konstruktivismus erlebt und nachvollzogen hat, hat die Sinnkritik zu seinem philosophischen Projekt gemacht, angefangen mit dem Werk

Grundprobleme der Logik (1986) über die *Sinnkriterien* (1995) bis hin zu der Monographie *Sinn* (2011). Dabei bleibt es bei der im Erlanger Konstruktivismus vollzogenen Bindung der Sinnkritik an die Sphäre menschlicher Praxis; ja dieser pragmatische Zug wird durch eine explizite Philosophie der Praxis und ihrer Formen theoretisch vertieft. Mit der Betonung der Praxis als Voraussetzung von Philosophie und Wissenschaft tritt dieses Denken in unmittelbare Nähe zum gegenwärtigen Neo-Pragmatismus, namentlich zu Robert Brandom. Doch die Befreiung von den Kerndogmen des Logischen Empirismus erlaubt nun auch eine Erweiterung der Sinnkritik zur Szientismus- und Wissenschaftskritik. Der Erlanger Konstruktivismus hat bereits Ansätze dazu formuliert, die aber erst hier zu einer radikalen Kritik des Physikalismus und Szientismus als modernen metaphysischen Dogmen weiterentwickelt werden können. Nicht mehr so sehr Theorieaufbau als vielmehr Kritik ist das Hauptgeschäft dieser Philosophie.

Mit der Emanzipation vom Logischen Empirismus ist eine neue Hinwendung zu den großen Denkern der Philosophiegeschichte verbunden, deren Beiträge zum sinnkritischen Philosophieren nun erneut geprüft und gewürdigt werden. Für Stekeler-Weithofer sind das vor allem Platon und Hegel. Jedem von beiden hat er zahlreiche, zum Teil ausgesprochen kontrovers diskutierte Werkinterpretationen gewidmet (vgl. etwa Stekeler-Weithofer 1992, 2005). Daneben treten Parmenides, Heraklit und Aristoteles, Descartes, Spinoza und Leibniz, Berkeley und Hume, Kant und Frege, William James und Martin Heidegger. Hinzu kommen aber auch Denker aus dem weiteren Umkreis des Logischen Empirismus und der daraus hervorgegangenen Sprachphilosophie, die größere Distanz zu deren Dogmen gewahrt haben und gerade deswegen heute bedeutsamer und aktueller erscheinen als die eigentlichen Protagonisten dieser Bewegung. Zu nennen sind hier zum einen Ludwig Wittgenstein und seine Schüler, namentlich Elizabeth Anscombe und Peter Geach, zum anderen Gilbert Ryle und Peter Strawson. Alle genannten Denker sind Stichwortgeber und Wegbereiter einer modernen, undogmatischen sinnkritischen Philosophie und werden in den Beiträgen zu diesem Band entsprechend diskutiert.

In systematischer Perspektive kann philosophische Sinnkritik ihr Verhältnis zur Metaphysik nicht mehr im Sinne einer vollständigen Zurückweisung derselben bestimmen, sondern muss diese differenzierter betrachten. Erscheint es unter den geänderten Vorzeichen doch möglich, Metaphysik ihrerseits auf ihre sinnkritischen Potentiale hin zu befragen. Dies gilt namentlich für den traditionell Natürliche Theologie genannten Bereich der speziellen Metaphysik, der sich mit (der Rede über) Gott bzw. mit dem (Fragen nach einem) Absoluten befasst. Nicht nur geht es nicht an, den Gebrauch von Ausdrücken wie ‚Gott‘ oder ‚das Absolute‘ aus der Philosophie zu verbannen; vielmehr lässt sich zeigen, dass derartige Termini eine unverzichtbare kritische Rolle für die philosophische und wissenschaftliche

Reflexion spielen. Analoges lässt sich über den Begriff der Person mit all seinen metaphysischen Konnotationen sagen. Noch viel weniger als diese Kern- und Zielbegriffe der speziellen Metaphysik lässt sich dagegen die Ontologie als Kernprojekt der allgemeinen Metaphysik pauschal unter Sinnlosigkeitsverdacht stellen, zumal wenn man einsieht, dass die Fragen der Ontologie nicht allein naturwissenschaftlich geklärt und beantwortet werden können.

Diese Neupositionierung philosophischer Sinnkritik wirft nun eine ganze Reihe von systematischen Fragen auf. Sinnkritische Praxisphilosophie muss ihre Stellung in den verschiedenen Feldern systematischen Philosophierens neu bestimmen, und nicht immer ist die Positionierung selbstverständlich und alternativlos. Verschiedene Möglichkeiten müssen erwogen und geprüft werden. Dazu leisten die hier versammelten Texte einen Beitrag.

Dabei beschränkt sich der vorliegende Band auf grundlegende Bereiche systematischer Philosophie: in der speziellen Metaphysik auf die Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie, in der Logik auf den Zusammenhang von Bedeutung und Wahrheit, in der Handlungstheorie und Praxisphilosophie auf die Frage nach dem für den Menschen Guten und für den Bestand der Praxis Wichtigen, in der Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie auf den Zusammenhang von Denken, Sprechen, Wahrnehmen und Erkennen. Die thematische Reichweite sinnkritischer Praxisphilosophie ist erheblich größer, als hier dokumentiert werden kann. Aber Metaphysik, Logik, Erkenntnistheorie und Ethik gehören zu ihrem Kern; andere Disziplinen wie die Wissenschaftsphilosophie, die Geschichts- und Rechtsphilosophie oder die Philosophie der Ökonomie gruppieren sich darum herum. Doch anders als man im Wiener Kreis annahm, lässt sich dieser disziplinäre Kern nicht mehr auf eine Grunddisziplin reduzieren; Metaphysik, Logik, Erkenntnistheorie und Ethik gehen auf je originäre Weise aus menschlicher Praxis hervor. Man könnte es im Anschluss an Heidegger so formulieren: Wenn Philosophie ihrem Wesen nach die Frage nach dem Grund ist, dann nimmt diese Frage in der Logik, der Metaphysik, der Erkenntnistheorie und der Ethik eine je spezifische und originäre Bedeutung an.

Die Beiträge des Bandes ordnen sich in fünf Teile. Teil 1 greift den Gegenstand der letzten Monographie Stekeler-Weithofers, *Sinn*, auf. Denn in der philosophischen Theologie kann sich Sinnkritik nicht mit der Destruktion theologischer Rede begnügen, zumal dann nicht, wenn die Grundlagen eines solchen Vorgehens so fragwürdig sind wie im Logischen Empirismus oder im gegenwärtigen ‚Neuen Humanismus‘. Ganz im Gegenteil, theologische Rede kann selbst als Form praktisch fundierter Sinnkritik verstanden werden. Dabei ist strittig, wie eine an diese Beobachtung anknüpfende positive Aufhebung theologischen Denkens aussehen kann. Die Autoren des vorliegenden Bandes, die sich dieser Frage zuwenden, Tetens, Rentsch und Schneider, zeigen auch die Fruchtbarkeit der philosophie-

geschichtlichen Vertiefung der sinnkritischen Reflexion, die Stekeler-Weithofer wie kein anderer vorgeführt hat, indem sie an Kant, Schelling und James anknüpfen.

Teil 2 geht auf einen Kernbegriff sinnkritischen Philosophierens, den Begriff des Handelns. Wenn nämlich die Sinnkritik die Quelle jeden Sinns in der durch diesen bestimmten menschlichen Praxis aufsucht, dann ist eine Klärung eben dieses Begriffs, des Begriffs der Praxis und zugehörig des Begriffs des Handelns, seines Zwecks und seines Werts, eine zentrale und grundlegende Aufgabe sinnkritischen Philosophierens. Das erklärt, weshalb eine Reihe von Beiträgen (von Brandom, Rödl, Lueken, Kannezky&Henning, Hubig) das menschliche Handeln und die ihm innewohnende Vernunft zu artikulieren suchen. Stekeler-Weithofers Arbeiten zu Kant wie zu Hegel hatten die Tür aufgestoßen, diesen Gegenstand mit den Mitteln der klassischen deutschen Philosophie anzugehen. Diesem Weg folgen die hier versammelten Aufsätze, die auf Hegel und Aristoteles ebenso wie auf die Quellen der anglophonen Handlungstheorie in Ryle und Anscombe zurückgreifen und auf diese Weise das sinnkritische Unternehmen in weitere philosophische Traditionszusammenhänge stellen.

Was das menschliche Denkvermögen als solches angeht, so ist es sicher wegweisend, die Logik mit Aristoteles, Kant, Husserl, Brandom und vielen anderen als dessen Organ und damit als Ausdruck menschlichen Selbstbewusstseins zu verstehen. Damit ist aber zunächst nur ‚das Logische‘ in einem allgemeinen Sinn erfasst. Durchaus offen ist noch, welche Stellung das Projekt einer theoretisch explizierten formalen Logik in dieser Sphäre des Logischen und damit des Denkens überhaupt einnimmt. Stekeler-Weithofer hat in seinem bahnbrechenden Werk *Grundprobleme der Logik* die Möglichkeiten und Grenzen formaler reglementierter Notationen zur Darstellung umgrenzter Sprachbereiche diskutiert. Der damit geöffneten Fragestellung gehen die Beiträge in Teil 3 von Kolman, Hennig und Thompson nach, die der Bedeutung formaler Notation im Allgemeinen am Beispiel musikalischer Notationen nachgehen, nach dem die antike Logik anleitenden Verständnis der logischen Form einfacher prädikativer Sätze fragen und mit einer Ideographie experimentieren, die die logische Form erst- und zweitpersonaler Aussagen durchsichtig macht. Der Beitrag von Schmidt ist allgemeiner, indem er den Versuch einer praxisformtheoretischen und dabei historisch reflektierten Rekonstruktion der Genese der formalen Logik aus dem Geist der Mathematik unternimmt.

Logischer Empirismus und Konstruktivismus waren Agenten des sogenannten linguistic turn; auf verschiedene Weise glaubten sie, in der Sprache die grundlegende Wirklichkeit des Denkens zu erkennen. Das war einerseits mit einem Empirismus verknüpft, indem Sprache, im Unterschied zum Denken, etwas Handgreifliches, sinnlich Faßbares schien, andererseits mit dem Interesse am

Handeln, da Sprache ursprünglicher als Denken im Handeln der Menschen zu liegen schien. Mit dem Ende der bezeichneten philosophischen Tendenzen, zu dem die Arbeiten von Stekeler-Weithofer nicht unwesentlich beigetragen haben, ist ein Vorrang der Sprache aus den genannten Gründen nicht mehr zu rechtfertigen. Das bedeutet aber nicht, dass nicht daran festgehalten werden kann oder sogar muss, dass Sprache die wesentliche Form ist, in der Denken wirklich ist. Das verlangt dann aber, über ein empiristisches oder pragmatistisches Verständnis der Sprache hinauszugelangen. Diesem Interesse folgen die Beiträge von Demmerling, Grönert und Heuer im vierten Teil des vorliegenden Bandes.

Teil 5 bezieht sich auf die Frage nach den Quellen des Sinns, insofern sie in der sinnlichen Anschauung und im sprachlichen Verhalten des Menschen liegen. Der logische Empirismus wie der Konstruktivismus waren vom Gedanken eines vernünftigen Aufbaus beseelt, in dem komplexe Aussagen, Begriffe, Vermögen auf eine Anordnung oder Verknüpfung einfacherer zurückgeführt werden. Die unterste Ebene ist je die, auf der sich ein Subjekt direkt auf die sinnliche Wahrnehmung bezieht, in „Beobachtungssätzen“ oder „Sortierhandlungen“. Die Rückbesinnung auf Platon wie auf Kant aber, die in Stekeler-Weithofers Werk breiten Raum einnimmt, veranlasst zu fragen, wie weit eine vorgeblich grundlegende Ebene von Anschauung und Wahrnehmung und zugehörigen vorsprachlichen Formen des Verhaltens von den vorgeblich späteren Vermögen der Erkenntnis und des Urteilens unabhängig ist. Und so hat Stekeler-Weithofer immer wieder die Frage bewegt, wie menschliche Anschauung einerseits ein Grund begrifflichen Denkens und doch andererseits in ihrem Wesen durch die spezifisch menschlichen und also vernünftigen Vermögen bestimmt sein kann. Das ist auch deshalb notwendig, da erst Klarheit in diesem Punkt das sinnkritische Philosophieren wirklich von den szientistischen und empiristischen Dogmen unabhängig machen kann, die es zurecht in Misskredit gebracht haben. Die genannte Frage greifen Moll, Tegtmeier und Kern aus unterschiedlichen Richtungen auf. Sie schreiben alle der Anschauung und vorsprachlichen Formen des Verhaltens eine grundlegende Bedeutung für die Möglichkeit – und die Möglichkeit der Entwicklung – höherer menschlicher Vermögen zu, aber so, dass sie in diesen jedoch zugleich eine genuin menschliche Form des Verhaltens und der Sinnlichkeit sehen, die durch ihre innere Beziehung zum Vernunftvermögen bestimmt sind.

Die versammelten Beiträge und ihre Autoren, das ist unsere Überzeugung, legen ein wirksames Zeugnis ab von der Tiefe und Weite sinnkritischen Philosophierens und damit von der Wirkung des Werks Stekeler-Weithofers, den sie mit diesem Band ehren wollen.

Literatur

- Carnap, Rudolf (1932) „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, *Erkenntnis* 2, S. 219–241.
- Stekeler-Weithofer (2005) *Philosophie des Selbstbewußtseins: Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Stekeler-Weithofer (1992) *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn: mentis.
- Strawson, Peter (1996) *The Bounds of Sense*, London: Routledge.
- Stroud, Barry (1981) *Hume*, London: Routledge.
- Zabeeh, Farhang (1960) *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, M. Nijhoff: The Hague.



Teil 1: **Gott und Sinn**

Holm Tetens

Die Möglichkeit Gottes

Ein religionsphilosophischer Versuch¹

Wie vernünftig ist es, religiös an Gott zu glauben? Das ist eine besonders wichtige Frage der Religionsphilosophie.² Lässt sich beweisen, dass Gott existiert, und

1 Die nachfolgenden Überlegungen sind ganz wesentlich provoziert durch das Buch über Sinn von Pirmin Stekeler-Weithofer (2011). Das Buch enthält kluge und bedenkenswerte Überlegungen zur Religion in Hülle und Fülle. Kritisch herausgefordert haben mich allerdings die schroffen Rügen, mit denen Stekeler-Weithofer den Erlösungsglauben ohne viel Federlesens in den Bereich eines vermeintlich kindlich naiven Wunschkennens verweist. In einem Buch, das ansonsten so bemüht ist, der Religion gegen den philosophisch vorherrschenden Zeitgeist Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, verwundert ein solcher Umgang mit dem Erlösungsglauben ein wenig. Der ist nämlich alles andere als eine Marginalie des Christentums. Er bildet im Gegenteil sein Herzstück. Dieser Glaube an eine Erlösung verbindet sich im Christentum (und auch in den beiden anderen Offenbarungsreligionen des Judentums und des Islam) mit den weiteren Aussagen, dass wir Menschen uns nicht selbst erlösen können und dass wir nicht Gott sind (und den Versuch zu unterlassen haben, uns an Gottes Stelle zu setzen). Für die beiden Aussagen „*Wir Menschen können uns nicht selbst erlösen*“ und „*Wir Menschen sind nicht Gott*“ bringt Stekeler-Weithofer, so will mir scheinen, zu wenig wohlwollendes Verständnis auf. Den ersten Satz spielt er dadurch herunter, dass er Erlösung von vornherein nicht als ein sinnvolles Ziel in Betracht zieht. Angesichts der Übel und Leiden in der Welt, denen gegenüber wir uns machtlos zeigen, plädiert er ausschließlich für lebenskluge Gelassenheit. Das scheint ihm zu reichen (übrigens auch als Antwort auf das weiterhin vertrackte Theodizee-Problem). Da er die Rede von Gott als eine teils idealisierende, teils metaphorische Rede über erfahrungsimmanente menschliche Verhältnisse rekonstruiert, muss er den zweiten Satz, dass wir nicht Gott sind, auf jeden Fall metaphorisch verstehen. Denn von Gott zu reden heißt bei Stekeler-Weithofer immer, letzten Endes nur von uns zu reden. In den nachfolgenden Überlegungen versuche ich hingegen, die aufgeführten beiden Aussagen so stark wie möglich zu machen, jedenfalls so stark, dass sie als wörtlich gemeinte Aussagen zu deuten sind, so wie Christen sie gemeinhin verstehen. Das alles läuft auf ein Argument für die Vernünftigkeit des Erlösungsglaubens hinaus.

Ich stehe natürlich erst einmal hinter diesem Argument, sonst würde ich es nicht vorbringen. Trotzdem habe ich weiterhin große Schwierigkeiten mit dem christlichen Erlösungsglauben. Das ist keine Inkohärenz. Religionsphilosophie, wie ich sie verstehe, leistet einen Beitrag zur vernünftigen Verständigung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen. Da darf es unerheblich bleiben, auf welcher Seite der Philosophierende selber steht. Es ist ein Markenzeichen der Philosophie, dass in ihr ein (tendenzieller) Atheist (wie ich) den Gottesglauben verteidigen kann. Dass uns konsequentes Philosophieren unserer bequemeren Scheuklappen und unserer unreflektierten Vorurteile beraubt, gleichgültig, zu welcher Auffassung man selber tendiert, dafür ist nicht nur das jüngste Buch „*Sinn*“ von Stekeler-Weithofer, sondern sein gesamtes

welche Eigenschaften Gottes lassen sich beweisen? So hingegen fragt die „natürliche“ Theologie. Man sollte sie besser „rationale“ Theologie nennen. Der Gott der rationalen Theologie ist der metaphysische Gott der Philosophen.³ Ein religiöser Mensch glaubt nicht rein doxastisch an Gott, zuallererst hofft und vertraut er in seinem Leben auf Gott, er betet zu ihm, dankt ihm, lobt ihn. Philosophen tun das mit ihrem Gott nicht. Das ist nur konsequent. Denn man muss nicht auf etwas hoffen, dessen Existenz sich beweisen lässt, erst recht nicht, falls es sich a priori beweisen lässt. Auf etwas Beweisbares hat man sich schlicht nur einzustellen, im Positiven wie im Negativen. Es ist irrational, an Bewiesenes nicht zu glauben, und rational, es zu tun. Mehr ist dazu nicht zu sagen. Somit würde sich mit einer positiven oder negativen Antwort auf die Frage der rationalen Theologie die religionsphilosophische Frage nach der Vernünftigkeit des religiösen Glaubens an Gott gleich mit beantworten lassen.

Wer jedoch hofft, weiß um nicht mehr als eine Möglichkeit. Ein Hoffender vertraut in seinem Leben auf die Wirklichkeit einer solchen Möglichkeit.⁴ Die einschlägige Modalität rationaler Theologie und ihrer Gottesbeweise ist bis zum heutigen Tage hingegen die Notwendigkeit: Der Gott der Metaphysik existiert notwendigerweise und besitzt notwendigerweise bestimmte Eigenschaften. Schon an dieser Modalitätsdifferenz lässt sich ablesen, dass rationale Theologie und Religionsphilosophie nicht in eins fallen.

Die nachfolgenden Überlegungen gehen dem Projekt rationaler Theologie bis auf einige eher skeptische Andeutungen nicht nach.⁵ Vielmehr versuche ich, ein komplexes Argument für die These zu skizzieren, wonach es jedenfalls keineswegs

Wirken als philosophischer Autor und Lehrer ein eindrückliches Beispiel. Von daher scheint mir der Versuch eines Gegenarguments gegen eine steile These von Stekeler-Weithofer ein angemessener Dank an diesen überaus anregenden und wichtigen philosophischen Kollegen und Freund zu sein.

2 Natürlich ist nicht jeder religiöse Glaube ein Glaube an Gott. Ich konzentriere mich hier auf die monotheistischen Religionen, für die sich die Fragen nach Gott und die Vernünftigkeit des Gottesglaubens in jedem Falle stellen. Wie die nachfolgenden Überlegungen unschwer verraten, habe ich jedoch vor allem das Christentum im Blick. Mit ihm bin ich einfach am besten vertraut.

3 Philosophiehistorisch und systematisch Erhellendes zum Gegensatzpaar „Gott der Philosophen/Gott des Glaubens“ bietet der Aufsatz von Cramer (1999).

4 Vgl. den trefflichen Titel „*Die Wirklichkeit des Möglichen*“ eines der religionsphilosophischen Bücher von Dalferth (2003).

5 Einen bemerkenswerten Versuch rationaler Theologie hat kürzlich Henning Tegtmeier in seiner bisher unveröffentlichten Habilitationsschrift „*Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie*“ vorgelegt. Was rationale Theologie auf einem sehr hohen Niveau rationaler Argumentation sein kann, illustriert eindrucksvoll auch Hermann (2011).

unvernünftiger ist, in seinem Leben auf Gott zu hoffen und zu vertrauen, als es nicht zu tun.

Religionsphilosophie ist etwas anderes als eine Apologetik religiösen Glaubens. Sie ist zum Beispiel keine „christliche“ Philosophie, wenn es so etwas überhaupt gibt. Religionsphilosophie dient in erster Linie dem verständigen Streitgespräch zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen. Den Gläubigen erinnert sie daran, dass eine Hoffnung vernünftig oder auch in höchstem Maße unvernünftig sein kann. Religiöser Glaube kann gute Gründe nicht entbehren. Um solche Gründe bemüht sich die Religionsphilosophie. Geht sie solchen Gründen nach, wird die Religionsphilosophie dem Nicht-Gläubigen zumindest eine klare Idee davon vermitteln können, worauf der Gläubige eigentlich hofft, vertraut dieser auf Gott. Sodann könnte sie den Nicht-Gläubigen erkennen lassen, warum er zwar weiterhin bei seinem Nicht-Glauben bleibt, während der Gläubige sein Leben auf eine Möglichkeit hin wagt, für die trotzdem Gründe sprechen, die der Nicht-Gläubige selber keineswegs restlos überzeugend entkräften kann.

Nun ist die Dialektik religionsphilosophischer Überlegungen an sich symmetrisch. Es kann auch der Gläubige sein, dem die Religionsphilosophie zu der Einsicht verhilft, dass der Nicht-Gläubige in einer Perspektive lebt, die der Gläubige für sein eigenes Leben zwar ausschließt, für die sich jedoch Gründe ins Treffen führen lassen, die auch ein Gläubiger nicht zu widerlegen vermag.

Allerdings leben wir schon seit längerem in einer kulturellen Situation⁶, in der die Gläubigen die Legitimität, nicht an Gott zu glauben, in aller Regel zugestehen, ja zugestehen müssen, während sehr viele Nicht-Gläubige den Gottesglauben schlicht für so irrational erachten, dass sie auf ihn keinen Gedanken verschwenden mögen. In der gegenwärtigen kulturellen Situation sagt die Religionsphilosophie somit dem Gläubigen vielleicht nicht viel Neues. Spannender dürfte sie für die vielen „Verächter“ des Glaubens sein.

Natürlich kann und will Religionsphilosophie niemanden bekehren. Bekehrung ist niemals das Geschäft seriöser Philosophie. Trotzdem kann ein religionsphilosophisches Argument zum Stachel im Fleisch des Nicht-Gläubigen werden. Den kann sich der Nicht-Gläubige selber setzen, einfach indem er gründlich religionsphilosophisch nachdenkt. Wir werden sehen.

⁶ Zur philosophischen Aufklärung über unsere kulturelle Situation in religiöser Hinsicht trägt Stekeler-Weithofer (2011) ungemein Erhellendes bei. Im Mittelpunkt steht dabei, wie ein Naturalismus, den viele Philosophen heutzutage für so selbstverständlich halten, dass sie ihn noch nicht einmal mehr angemessen philosophisch reflektieren, sich völlig blind macht für das Vernünftige und Berechtigte am religiösen Glauben. Der philosophisch unreflektierte Naturalismus kann dem religiösen Glauben nur ein dogmatisches „Nein“ entgegensetzen.

1 Kants Vernunftglaube an Gott

Das Argument, das ich entwickeln möchte, orientiert sich an einer zentralen Überlegung Kants. Es wird oft wenig gewürdigt, wie sorgfältig und überlegt Kant die Frage aufnimmt, was wir hoffen dürfen. Er versucht, sie genauso sorgfältig zu beantworten wie die beiden Fragen danach, was wir wissen können und was wir tun sollen. Nach Kant sollen wir hoffen, dass der moralisch Glückswürdige am Ende auch glücklich wird. Das ist, recht besehen, nichts anderes als die Hoffnung, dass die Übel und Leiden nicht obsiegen werden, und insofern handelt es sich um eine Erlösungshoffnung.⁷ Nur Gott kann sie erfüllen. Das sieht Kant nicht anders als die christliche Tradition, von der er sich in dieser Hinsicht nicht distanziert. Und deshalb sind wir, wenn wir uns nur ernsthaft als moralische Personen begreifen, nach Kant verpflichtet, auf Gott als Urheber der Natur und als Erlöser zu hoffen.

Kants Argument möchte ich in folgender Weise zusammenfassen: Reine praktische Vernunft hat prima facie keine guten Gründe, das höchste Gut nicht zu wollen.⁸ Das höchste Gut bedeutet: Indem man alle seine moralischen Pflichten erfüllen will und auch tatsächlich erfüllt, wird man des Glücks würdig und ist dann auch tatsächlich glücklich. Von Natur aus harmoniert der moralische Wille kei-

7 Der Glückswürdige ist glücklich, das heißt: Derjenige, der das moralisch Gebotene will und ohne Wenn und Aber tut, ist von physischen und moralischen Übeln nicht mehr betroffen und muss daher nicht mehr leiden. Das soll für alle Glückswürdigen gelten. Insofern denkt Kant unter dem Titel „das höchste Gut“ eine Welt, in der für die Glückswürdigen alles Leiden und alle Übel verschwunden sind. In dieser Welt sind die Glückswürdigen erlöst.

Letztlich schränkt das Christentum die Erlösung nicht auf die Glückswürdigen ein. Unter anderem auf die Aufhebung dieser Einschränkung läuft ja die paulinische Rechtfertigungslehre hinaus. Aber das ist für unseren Zusammenhang jetzt nicht weiter wichtig und zu diskutieren. Wichtig ist allein, dass Kant wie das Christentum Erlösung selbstverständlich durch Abwesenheit von Leiden und Übeln bestimmt und dass Kant mit dem Christentum darin einig ist, dass sich Menschen, ja noch nicht einmal die Glückswürdigen am Ende selbst erlösen können und auch nicht von Natur aus erlöst werden, sondern allein durch Gottes Hilfe.

8 Bei dieser ersten Prämisse lässt uns Kant leider ein wenig im Stich. Er schwankt zwischen verschiedenen starken Formulierungen. Nach der stärksten Formulierung ist es ein Gebot der reinen praktischen Vernunft, das höchste Gut zu wollen. So äußert sich Kant meines Erachtens vor allem in der *„Kritik der praktischen Vernunft“*, etwa wenn er dort schreibt: „Das Bewirken des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens“ (Kant 2003, A 219). An anderen Stellen sind seine Formulierungen vorsichtiger. Ich wähle hier schon mit Blick auf das eigene, von mir vertretene Argument eine vergleichsweise schwache Formulierung, die aber immer auch noch von Kant unterschrieben werden könnte und die zusammen mit den übrigen Formulierungen zumindest die gewünschte Konklusion liefert.

neswegs immer mit den natürlichen Bedürfnissen, Neigungen und Interessen, und auch der Mensch kann diese Harmonie nicht herbeiführen. Dies ist allein Gott vorbehalten, insofern dessen heiliger Wille, unfehlbarer Verstand und unendlich vollkommene Vernunft letzter Grund der Natur sind. Diese Annahme, dass die Natur letztlich in Gott gründet, kann nicht definitiv widerlegt werden, auch nicht durch die Wissenschaften. Deren Wissen ist auf die Welt der Erscheinungen begrenzt. Es ist vernünftig, auf etwas zu hoffen, falls Vernunft das Erhoffte nicht nicht wollen kann, vorausgesetzt, es kann nicht definitiv als unmöglich erwiesen werden. Also ist es vernünftig, darauf zu hoffen, dass Gottes heiliger Wille, unfehlbarer Verstand und vollkommene Vernunft letzter Grund der Natur sind.⁹

Wenn ich es richtig sehe, stand Kants Argument noch nie in hohem Ansehen unter Philosophen. Schmeckt es nicht allzu sehr nach Wunschdenken?¹⁰ Natürlich, Wunschdenken ist zu kritisieren. Doch mir will scheinen, dass Kants Argument besser und stärker ist, als sein schlechter Ruf unter Philosophen vermuten lässt, und dass insbesondere Kant nicht Wunschdenken vorzuwerfen ist. Ich werde freilich diesen Vorwurf nicht direkt für Kants Argument entkräften. Denn Kants

9 Einschlägig für unseren Kontext ist auch Kants Vernunftglaube an die Unsterblichkeit der Seele. Hier das Argument in einer Lesart, wo die erste Prämisse stärker formuliert ist als in meiner Darstellung des Arguments für den Vernunftglauben an Gott. 1. Prämisse: Es ist ein Gebot der praktischen Vernunft, das höchste Gut zu wollen. 2. Prämisse: Das höchste Gut zu wollen, heißt, nur das zu wollen, was reine praktische Vernunft zu wollen gebietet, mithin einen heiligen Willen zu haben. 3. Schlussprinzip: Wenn reine praktische Vernunft X zu wollen gebietet, X zu wollen aber notwendigerweise einschließt, Y zu wollen, so ist es ein Gebot der reinen praktischen Vernunft, Y zu wollen. 4. Folgerung: Also ist es ein Gebot der praktischen Vernunft, einen heiligen Willen haben zu wollen. 5. Prämisse: Heiligkeit des Willens ist nicht in der empirischen Welt möglich, sondern nur, wenn man sich der Heiligkeit des Willens über das empirische Dasein hinaus in einer zukünftigen nicht-empirischen Form des Daseins immer weiter annähert. 6. Schlussprinzip des Vernunftglaubens: Wenn X moralisch aus einsehbaren Gründen geboten und Y eine notwendige Bedingung ist, damit X sinnvoll getan werden kann, dann ist es vernünftig, darauf zu hoffen, dass Y auch tatsächlich der Fall ist, es sei denn, mit Gründen, die von der normativen Begründung für X unabhängig sind, kann Y definitiv als unmöglich bewiesen werden. 7. Prämisse: Die Annahme, dass jede Person ihr empirisches Dasein in einer nicht-empirischen Welt fortsetzt, die Seele also unsterblich ist, kann nicht widerlegt werden, auch nicht durch die Wissenschaften, deren Wissen auf die Welt der Erscheinungen begrenzt ist. 8. Konklusion: Also ist es vernünftig, auf die Unsterblichkeit der Seele zu hoffen.

10 Man nehme eine Formulierung von Kant wie die folgende: „... zugestanden, dass das reine moralische Gesetz jedermann, als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlässig verbinde, darf der Rechtschaffende wohl sagen: ich will, dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.“ (Kant 2003, A 258).

Argument dient mir nur in wesentlichen seiner Grundzüge zum Vorbild für ein ähnliches Argument, das ich systematisch zu verteidigen versuche. Ausschließlich im Zusammenhang mit diesem Argument werde ich das Wunschenken als Standardeinwand gegen einen religiösen Erlösungsglauben thematisieren.

Kant präsentiert ein Argument, das in mehreren Hinsichten stark ist. Ich werde sie nacheinander in den nachfolgenden Abschnitten für mein Argument aufgreifen. Überzeugend und angemessen ist zunächst einmal, dass Gott bei Kant kein Gegenstand metaphysischer Existenzbeweise ist, sondern Gegenstand einer Hoffnung. Kants Argument zielt auf eine Möglichkeit, nicht auf etwas, das sich als etwas Notwendiges erweisen ließe, und sie zielt auf eine lebenstragende Möglichkeit, die Kant selber als das Zusammenfallen von Moralität und Glückseligkeit des Menschen bestimmt. Der Ausdruck „Gott“ in Kants Argument bezeichnet eine erfahrungstranszendente Macht, ohne die Glückseligkeit für den „moralisch Glückswürdigen“ zufällig bleibt.¹¹ Mit dieser Rede von „Gott“ ist Kant ganz nahe beim Gott des religiösen Glaubens, so nahe, dass man im Grunde genommen nur noch den Begriff „*Harmonie von Moralität und Glückseligkeit*“ bzw. „*höchstes Gut*“ durch den Begriff „*Erlösung von den Übeln und Leiden in der Welt*“ ersetzen muss und kann.¹² Ich will mein Argument mit dieser Ersetzung beginnen lassen.

2 Der Beginn einer religionsphilosophischen Rede von „Gott“

Unübersehbar sind die zahlreichen Leiden und Übel, die in jedem Augenblick in der Welt anzutreffen sind. Jeder von uns ist in diese Leiden und Übel in der Welt verstrickt, und wir sind es als Opfer und Täter. Deshalb bedarf jeder Mensch immer wieder des Trostes, vor allem aber bedarf er immer wieder der Vergebung. Freilich, es liegt weder in der Macht eines einzelnen Menschen noch in der Macht des Menschheitskollektivs, die Leiden und Übel jemals endgültig aus der Welt zu schaffen. Erlösen können wir uns selber nicht. Gleichwohl sind das menschliche Leben und die Welt an sich erlösungsbedürftig. Das vermag jeder mit einiger-

¹¹ Ich hatte das ursprünglich unspezifischer als Unmöglichkeit formuliert. Auf die Kontingenz der Glückseligkeit des Glückswürdigen abzuheben, ist sicher dichter an Kants Überlegung.

Diesen Hinweis verdanke ich Sebastian Rödl.

¹² Siehe erneut Fußnote 7.

maßen offenem und sensiblem Blick zu erkennen und anzuerkennen, auch jeder „religiös Unmusikalische“.¹³

Menschen sind schon immer sehr unterschiedlich mit dieser grundlegenden *Conditio humana* umgegangen. Unter diesen höchst unterschiedlichen Antwortversuchen spielt die Hoffnung auf eine endgültige Überwindung der Leiden und der Übel in der Welt eine sehr prominente Rolle, und zwar bis zum heutigen Tag. Diese Hoffnung steht im Zentrum aller Hochreligionen. Deren zentrale Botschaft lässt sich daher, so scheint mir, in dem einen Satz zusammenfassen: Die Übel und das Leiden in der Welt sind nicht das letzte Wort in der Sache.¹⁴

Wer auf eine endgültige Erlösung von den Übeln und Leiden dieser Welt hofft und zugleich weiß, dass wir uns nicht selbst werden erlösen können, der hofft auf eine Macht, die nicht die Macht von Menschen ist. Diese Macht wurde schon immer „*Gott*“ genannt. So lässt sich das Wort „*Gott*“ überhaupt einführen: „*Gott*“ heiße die Macht, deren Wirklichkeit jemand konsequenterweise unterstellen muss, der auf eine endgültige Erlösung von den Leiden und Übeln hofft.

In einem ersten Schritt so von Gott zu reden, ist für die religionsphilosophische Frage nach der Vernünftigkeit des religiösen Gottesglaubens angemessen und vorteilhaft. Man greift den, in meinen Augen, zentralen Kontext religiöser Rede von „*Gott*“ (Gott als erlösende Wirklichkeit) auf. Zugleich gefährdet man nicht von vornherein die Verständigung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen. Denn jemand muss nicht religiös sein und kann trotzdem die vorgeschlagene Einführung des Wortes „*Gott*“ nachvollziehen.¹⁵ Er weiß, wovon die Rede ist, wenn von „*Gott*“ die Rede ist. Er kann und sollte daher jemanden, der in der beschriebenen Weise von Gott redet, auch nicht entgegenhalten, er wisse gar nicht,

13 An dieser Stelle begnüge ich mich mit einer Andeutung dieser grundlegenden *Conditio humana*. Hierzu wäre eigentlich sehr viel mehr zu sagen. Eine ausführliche Darlegung unserer unaufhebbaren Verstrickung als Opfer und Täter in die Leiden und Übel der Welt liefe auf nichts anderes als eine Rekonstruktion biblischer Rede von der Sünde hinaus. Etwas ausführlicher zu dieser Problematik äußere ich mich in Tetens (2010); kluge Überlegungen zum Sündenbegriff finden sich in Rentsch (2011).

14 Für das Christentum scheint mir diese Feststellung in besonderer Weise gültig zu sein. Sie ist eine Erlösungsreligion *par excellence*. Diese Beurteilung des Christentums durch theologische und religionsphilosophische Literatur zu belegen, ist überflüssig, denn dieser Befund wird von keinem christlichen Theologen und von keinem Religionsphilosophen im Ernst bestritten. Eine auch philosophisch sehr aufschlussreiche und anregende Auseinandersetzung mit dem Christentum, die die Erlösung von den Übeln und Leiden in den Mittelpunkt stellt, findet sich in Berger (2006).

15 Genauso wie ein Physiker den Ausdruck „*Perpetuum mobile erster Art*“ versteht, wenn definiert wird: Ein *Perpetuum mobile erster Art* ist ein physikalisches System, das mehr Energie erzeugt, als es selber verbraucht. Physiker bestreiten nur, dass es solche Systeme gibt.

was jener mit dem Wort „Gott“ meine. Er kann ihm freilich entgegenhalten, er glaube nicht an Gottes Existenz, weil er Erlösung als unmöglich betrachte und deshalb auch eine erlösende Macht. Schließlich verführt die obige Einführung des Wortes „Gott“ nicht dazu, bereits aus der bloßen Bedeutung des Ausdrucks „Gott“ irgendwie auf die notwendige Existenz des so Bezeichneten (oder auch auf dessen Nicht-Existenz) zu schließen. Der Streit um die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens an Gott lässt sich niemals durch Definitionen beilegen.¹⁶

Unsere religionsphilosophische Ausgangsfrage darf und muss man jetzt freilich erst einmal ohne den Ausdruck „Gott“ formulieren: Wie vernünftig ist es, auf eine endgültige Überwindung von den Übeln und Leiden in der Welt zu hoffen? Das ist keine nebensächliche Frage, es ist eine Frage, die uns „unbedingt angeht“, um mit Paul Tillich zu sprechen. Und insofern ist es eine Frage, auf die so oder so Gläubige wie Nicht-Gläubige antworten, wenn auch nicht immer explizit.

3 Die „frohe Botschaft“ des Naturalismus

Eine Hoffnung kann vernünftig oder gänzlich unvernünftig sein, und eine Hoffnung kann vernünftiger als eine andere sein. Wie steht es in dieser Hinsicht um die Erlösungshoffnung?

Ohne Abstriche unvernünftig wäre die Hoffnung auf Erlösung, ließe sich beweisen, dass keine erfahrungstranszendente Macht die Übel und Leiden in der Welt beseitigen kann, schlicht deshalb, weil es nur die Erfahrungswirklichkeit gibt. Genau das behauptet der Naturalismus. Der Naturalismus identifiziert die Wirklichkeit mit der Erfahrungswelt, wie sie durch die Erfahrungswissenschaften beschrieben wird und oder jedenfalls prinzipiell beschrieben werden kann.¹⁷

16 Diese Bemerkung zur dialektischen Situation zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen berührt natürlich das überaus komplexe Problemfeld um Sinn oder Unsinn des ontologischen Gottesbeweises.

17 Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Wenn hier von „Naturalismus“ gesprochen wird, ist nicht nur ein harter reduktionistischer Physikalismus gemeint, sondern auch viel weichere Lesarten, die etwa eine Reduktion von Aussagen über Seelisches und Geistiges auf Aussagen über Physisches für unmöglich halten. Solange eine Deutung der Welt im Ganzen und der Stellung des Menschen in ihr daran festhält, dass es allein die Erfahrungswelt gibt, wie sie durch die Wissenschaften beschrieben werden, handelt es sich um Naturalismus. Zu der Frage, warum man trotzdem sinnvollerweise auch bei nicht-reduktionistischen Varianten von Naturalismus reden kann (vgl. Tetens 2000).

Warum schließt der Naturalismus eine endgültige Erlösung von den Leiden und Übeln in der Welt aus?¹⁸ Man schaue sich nur einmal zentrale Auskünfte der Wissenschaften über die Stellung des Menschen in der Welt an. Danach war es höchst unwahrscheinlich, dass wir Menschen überhaupt eines Tages im Universum auftreten würden. Der Mensch ist nicht nur „5 Minuten vor Zwölf“ erst im Universum erschienen, er wird nach allem, was die Wissenschaften über das Universum wissen, auch nach einer kosmisch kurzen Zeit wieder aus dem Universum verschwunden sein. Der Mensch ist als Individuum wie als Gattung eine vorübergehende, randständige, zufällige Erscheinung in einem an sich fast vollständig lebensfeindlichen Universum.

Jederzeit kann ein Mensch durch Zufälle wie einen Unfall, eine Stoffwechselerkrankung, ein übermäßiges Zellwachstum usw. aufhören, ein selbstbewusstes, erlebnisfähiges Ich zu sein, und vegetiert dann nur für eine gewisse Zeit als ein Stück immer noch hochorganisierter Materie vor uns hin. Und irgendwann tritt für jedes Individuum unwiderruflich der Hirntod und damit sein Ende als individuelle selbstbewusste Person ein. Nichts, rein gar nichts von dem, was uns an uns selber lieb und teuer ist, lässt sich über die unvermeidliche Auflösung unseres Organismus hinüberretten.

Nach der Auskunft der Wissenschaften sind wir Menschen vermutlich die einzigen Wesen im Universum, die in der Lage sind, etwas vom Schönen, Erhabenen des Universums ebenso zu erkennen wie auch von dem Sinnlosen, Hässlichen, Bösen, das in ihm anzutreffen ist. Wenn wir eines Tages als Menschheit nicht mehr existieren werden, dann wird alles in der Welt von niemandem mehr erlebt und erkannt, dann wird alles, was Menschen im Guten wie im Bösen erlebt haben, vergessen sein, als ob sich das alles niemals ereignet hätte. Unentdeckt und von niemanden gewürdigt „wabert“ nur noch tote Materie ewig vor sich hin.

Der Naturalismus hält noch eine besondere moralische Zumutung bereit: Von all denjenigen Menschen, die in ihrem Leben von unsäglichen Übeln und unsäglichem Leid heimgesucht wurden, müssen wir im Lichte des Naturalismus sagen, dass sie leider Pech gehabt haben, ohne dass sich daran noch etwas ändern und es sich nachträglich noch wieder gut machen ließe. Naturalisten können von

18 Es ist ein sehr wichtiger Aspekt unserer gegenwärtigen kulturellen Situation, dass der Naturalismus zwar die Weltanschauung sehr vieler Menschen ist, dass aber nur die wenigsten die Konsequenzen des Naturalismus für die Stellung des Menschen im Ganzen des Universums zu Ende denken. Vielleicht deshalb, weil diese Konsequenzen doch sehr deprimierend sind? Zwei Philosophen, die überzeugte Naturalisten sind und trotzdem die anthropologisch düsteren Aussichten des Naturalismus nicht herunterspielen oder schönreden, sind Wetz (1994) und Kanitscheider (1995).

Glück sagen, dass ihnen erspart bleibt, so etwas den unzähligen Opfern in der Geschichte der Menschheit direkt ins Gesicht sagen zu müssen.

Die Botschaft der Wissenschaften über die Welt im Ganzen und die Stellung des Menschen in ihr kann niemanden befriedigen. Sehr viele finden das wissenschaftliche Weltbild großartig, und als intellektuelle Leistung und in manchen inhaltlichen Aspekten ist es das auch. Trotzdem werden mit schöner Regelmäßigkeit wesentliche, aber für uns eigentlich inakzeptable Inhalte ausgeblendet. Mir scheint das nichts als Selbstbetrug zu sein. Er lässt sich durch ein Gedankenexperiment sofort aufdecken. Wenn die Auskünfte der Wissenschaften über das Universum im Ganzen und die Stellung des Menschen in ihm wirklich und durchgängig akzeptabel, ja sogar zu begrüßen wären, dann müsste jemand sagen können: „Ja, es ist nicht weiter schlimm, sondern es ist letztlich gut so, dass nichts und niemand in diesem an sich weitgehend lebensfeindlichen Universum uns Menschen will, dass wir Menschen nur zufällig und ohne Sinn und Absicht im Universum entstanden sind, dass wir eines Tages aus diesem Universum wieder verschwunden sein werden. Sicher, es ist bedauerliches Pech, wie unsäglich viele Menschen in ihrem Leben leiden müssen; aber es ist doch am Ende gut, dass wegen des großen Vergessens, in das das Universum zur Gänze versinken wird, diese Leiden eines Tages so gleichgültig geworden sein werden, als ob sie nie geschehen wären. Auch wenn es an sich nicht gut ist, dass immer wieder Menschen für das unvorstellbare Leid, das sie anderen Menschen antun, nie zur Rechenschaft gezogen werden, so ist es doch wenigstens gut, dass ihre bösen und verwerflichen Taten eines Tages ungesühnt vergessen sein werden.“ Nein, niemand, der noch ganz bei Trost ist, wird so etwas im Ernst sagen.

Aus der Sicht des Naturalismus sind die Übel und das Leiden in der Welt nur in dem Sinne nicht das letzte Wort in der Sache, als leidensfähige Menschen, die Übel als Übel erfahren können, eines Tages erinnerungs- und spurlos aus dem Universum verschwunden sein werden.¹⁹

19 Der Naturalismus ist so etwas wie die offizielle Weltanschauung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Die basiert meines Erachtens auf zwei fundamentalen Prinzipien: 1. Die Annahme vom exklusiven Zugang der Wissenschaften zur Wirklichkeit: Es sind die Wissenschaften und nur die Wissenschaften, die uns die Wirklichkeit immer besser erkennen und verstehen lassen. Demgegenüber verfehlen magische, mythische, religiöse und metaphysisch-philosophische Weltzugänge, wie sie auch in der Kulturgeschichte aufgetreten sind, die eigentliche Realität. 2. Das Weltperfektionierungspostulat: Indem wir die Ergebnisse wissenschaftlicher Welterkenntnis technologisch anwenden und unter Bedingungen kapitalistischer Produktion von Waren und Dienstleistungen ökonomisch nutzen, schaffen wir eine immer bessere Welt, in der immer mehr Übel und Leiden aus ihr verschwinden. Das zweite Prinzip deutet darauf hin, dass auch die säkularisierte Moderne nicht ganz ohne Erlösungsvorstellungen auskommt, nur dass die Moderne ein gigantisches

4 Ist die Erlösungshoffnung nichts als Wunschenken?

Befriedigend, um es wirklich sehr zurückhaltend auszudrücken, sind die Auskünfte des Naturalismus über die Welt im Ganzen und unsere Stellung in ihr nicht. Aber wenn der Naturalismus wahr ist, werden wir ihn wohl oder übel akzeptieren müssen. Allein, ist der Naturalismus wahr?

Gerne wird behauptet, für den Naturalismus spräche sehr viel, für seine Negation so gut wie nichts. Aber was ist es denn, was für den Naturalismus spricht und gegen Positionen, die ihn negieren? Hartnäckig hält man dem Naturalismus immer wieder ein erkenntnistheoretisches Plus zugute: Die Erfahrungswelt kennen wir mehr oder weniger, von einer erfahrungstranszendenten Wirklichkeit wissen wir gar nichts. Aus diesem nicht ganz falschen Hinweis wird freilich erst dann ein Argument, wenn man zugleich behauptet, die einzelwissenschaftlichen Erfahrungen kumulierten zu einer immer besseren Bestätigung des Naturalismus. Davon jedoch kann keine Rede sein. Jedes einzelwissenschaftliche Resultat beweist nur: Es gibt die Erfahrungswirklichkeit, in der unter anderem das jeweils angeführte Resultat vermutlich²⁰ der Fall ist. Dass es eine Erfahrungswirklichkeit gibt und wir sehr viel von ihr wissen, wer bezweifelt das? Die These des Naturalismus ist das nicht. Der Naturalismus behauptet, dass es nichts anderes als die Erfahrungswirklichkeit gebe. Ersichtlich kann man jedoch mit den Methoden der Erfahrungswissenschaften nicht beweisen, dass es nichts gibt, was sich nicht mit den methodischen Mitteln der Erfahrungswissenschaften erkennen lässt. Natürlich, erst recht nicht lässt sich der Naturalismus durch einzelwissenschaftliche Resultate widerlegen. Das ist erkenntnistheoretisch vollends trivial.

Zugegeben, der Naturalismus könnte wahr sein. Und insbesondere ist er nicht schon deshalb falsch, weil seine Auskünfte über die Übel und Leiden in der Welt depremierend sind. Es wäre wirklich Wunschenken, in dieser Weise nach der

Selbsterlösungsprogramm ins Werk setzen will. Das entspricht natürlich den Überlegungen im Abschnitt 5 „Erlösungshoffnung und vernünftige Autonomie“, wonach die Hoffnung auf eine immer besser werdende Welt konstitutiv ist, um sich überhaupt als vernünftige Person verstehen zu können.

Es ist ein reizvolles religions- und technikphilosophisches Projekt, die Moderne einmal unter dem Gesichtspunkt kritisch zu beleuchten, dass die Moderne, um Nietzsche zu zitieren, „Gott getötet hat“, um nun in Wissenschaft und Technik selber Gott zu spielen. Der Erlösungsgedanke ist der aufgeklärten Moderne jedenfalls wesentlich weniger fremd, als die weit verbreiteten Polemiken gegen religiöse Erlösungshoffnungen Glauben machen, und das sowohl wegen, als auch trotz der existenziell schockierenden Inhalte des wissenschaftlichen Weltbildes.

20 Vermutlich deshalb, weil Erfahrungsurteile ja prinzipiell revidierbar sind.

Maxime zu argumentieren, dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Aber auch nur in diesem Falle wäre allein der Wunsch Vater des Gedankens. Denn den Naturalismus deshalb oder gar allein deshalb für wahr zu halten, weil seine Falschheit eine hoffnungsvollere Perspektive auf die Übel und Leiden in der Welt zumindest nicht völlig aussichtslos erscheinen lässt, ist nur die ebenso inakzeptable pessimistische Kehrseite eines optimistischen Wunschdenkens.²¹ Wo kämen wir hin, hielten wir das Gute und Schöne per se für unmöglich?

Der Naturalismus beinhaltet also keine erfahrungswissenschaftliche Tatsache, sondern eine philosophische Auskunft über die Wirklichkeit im Ganzen und die Stellung des Menschen in ihr. In diesem Sinne ist der Naturalismus eine metaphysische Position. Als Metaphysik konkurriert er mit anderen metaphysischen Weltauffassungen und muss sich dem Wettbewerb von Gründen und Gegen Gründen stellen, die sich allein für oder gegen eine metaphysische Deutung der Wirklichkeit ins Feld führen lassen. Einzelwissenschaftliche Resultate zählen nicht zu diesen Gründen.

Die metaphysischen Debatten für und wider den Naturalismus können und müssen wir jetzt nicht aufrollen. Für unsere weiteren Überlegungen ziehen wir aus dem Streit der Philosophen das Fazit, dass der Naturalismus weder definitiv bewiesen, noch definitiv widerlegt werden kann.²² Doch wenn insbesondere gewöhnliche oder wissenschaftliche Erfahrungen nicht entscheiden können, ob der Naturalismus wahr ist, bleibt er für unser Leben dann nicht folgenlos? Sollte man sich deshalb nicht agnostisch zu ihm einstellen?

Lassen sich die Übel und Leiden in der Welt endgültig überwinden oder nicht? Es soll für unser Leben keinen Unterschied ums Ganze machen, ob wir diese Frage bejahen oder verneinen? „Aber doch nicht für unser Leben in dieser Erfahrungswelt“, mag man einwenden. Warum diese Einschränkung auf unser Leben in den „Grenzen der Erfahrungswelt“? Weil es ein anderes Leben oder eine solche andere Dimension unseres Lebens nicht gibt? Nun, dann hat man sich auf die Seite des Naturalismus geschlagen und hat die Möglichkeit einer endgültigen Erlösung

21 Tugendhat (2007) argumentiert allen Ernstes auf diese Weise. In Tugendhat (2007a) wendet er diese fragwürdige Überlegung mit Verve gegen die Religionen und deren Erlösungshoffnungen. Tugendhats Überlegungen werden klug kritisiert von Olaf Müller (2009).

22 Dass der Naturalismus enorme Probleme hat, dass er insbesondere bis zum heutigen Tage keine überzeugende Antwort auf das Körper-Geist-Problem zu geben vermag, soll hier nicht im Geringsten bestritten werden. Aber diese Schwierigkeiten widerlegen den Naturalismus nicht. Es würde zu weit führen, das hier im Detail auszuführen, weil es uns in die grundsätzliche metaphilosophische Problematik führen würde, wie mit philosophischen Weltanschauungen wie dem Idealismus, dem Materialismus und dem Dualismus umzugehen ist (vgl. Tetens 2010a).

bereits definitiv verneint. Der Naturalismus muss die endgültige Überwindung der Übel und Leiden verneinen, das ist eine seiner wichtigen Konsequenzen. Die These vom erfahrungstranszendenten Erlösergott bejaht sie. Beide Antworten haben je verschiedene Konsequenzen für unser Leben. Im Falle der theistischen Antwort sind es Konsequenzen für ein Leben, das nicht mit unserem Leben in der Erfahrungswelt zusammenfällt. Aber ist das ein Einwand? Nur, wenn der Naturalismus definitiv wahr wäre. Doch bewiesen ist der Naturalismus nicht, es ist nur möglich, dass er wahr ist. Mehr wissen wir nicht.

Trotz allem, ist es am Ende nicht vernünftiger, uns in unserem Leben darauf einzustellen, dass uns nichts und niemand erlösen wird?²³ Diese Frage zieht, wie wir gesehen haben, die Frage nach sich: Ist es nicht vernünftiger, mit der naturalistischen Weltsicht zu leben, statt auf eine nicht-naturalistische zu bauen?

5 Erlösungshoffnung und vernünftige Autonomie

Kants Argument für einen Vernunftglauben an Gott ist um folgende Überlegung zentriert: Auf einen Sachverhalt, ohne den wir uns schwerlich als autonome

23 Pirmin Stekeler-Weithofer kritisiert den Erlösungsglauben und lobt die Gelassenheit. Wer eine endgültige Überwindung der Übel und Leiden für unmöglich hält, aus was für Gründen auch immer, mag für Gelassenheit plädieren. Allerdings vermag ich nicht nachzuvollziehen, wie man Gelassenheit Menschen empfehlen könnte, deren Leben durch natürliche Übel oder durch moralische Übel so zerstört wird, dass nur der Tod sie daraus „erlösen“ kann. Konfrontiert mit den zum Teil unvorstellbaren und massenhaften Leiden und Übeln in der Welt scheint mir Ratlosigkeit, Entsetzen und Fassungslosigkeit erst einmal eine mindestens ebenso angemessene Haltung zu sein. Natürlich, es ist richtig, dass es niemanden nützt, wenn man angesichts der Leiden und des Bösen in der Welt den Kopf verliert. Helfen kann nur, wer trotz allem eine gewisse Ruhe bewahrt, umsichtig und klug zu Werke geht und unterscheidet, wo er helfen kann und wo er mit seinem Latein am Ende ist. Man darf das Gelassenheit nennen. Und wie gesagt, lassen sich die Übel und Leiden in der Welt tatsächlich nicht endgültig überwinden, mag man denjenigen, die bisher halbwegs glimpflich davongekommen sind, Gelassenheit anempfehlen. Trotzdem ändert das nichts daran, dass Gelassenheit nur dann eine Alternative zur Erlösungshoffnung ist, wenn schon entschieden ist, dass die Erlösungshoffnung auf etwas Unmögliches setzt oder sonst wie unvernünftig ist. Umgekehrt schließt Erlösungshoffnung ja Gelassenheit nicht aus, sondern ein, es sei denn, man verwechselt eine echte Erlösungshoffnung mit einer Karikatur des christlichen Glaubens, nämlich einem Quietismus, der einfach nur auf das Eingreifen höherer Mächte wartet. Eine überzeugende Haltung im Leben, die die Erlösungshoffnung vollständig verwirft, hat meines Erachtens in beeindruckender Weise Weischedel (1976) philosophisch auf den Begriff gebracht. Weischedels Überlegungen zeigen, dass Gelassenheit zwar ein genuiner Bestandteil einer Lebenshaltung ohne Erlösungshoffnung ist, aber angesichts der Übel und Leiden eingebettet sein muss in noch ganz andere Haltungen.

Vernunftwesen begreifen und ernst nehmen können²⁴, dürfen wir hoffen, es sei denn, wir können definitiv wissen, dass der Sachverhalt nicht besteht oder bestehen kann. Für die Frage, wie vernünftig oder unvernünftig die Erlösungshoffnung ist, werde ich ähnlich wie Kant argumentieren.

Erneut beginnen wir mit einem weiteren fundamentalen Strukturmerkmal des menschlichen Lebens. Wir müssen handeln. Das ist ebenso gewiss wie die Tatsache, dass Menschen das Allerwenigste von dem, was sie zum Leben, gar zu einem guten Leben benötigen, durch individuelles oder kooperatives Handeln mit anderen herbeizwingen und garantieren können. Selbst das Handeln, individuelles wie kollektives, gelingt nur, wenn eine nicht zu überschauende Fülle von Bedingungen erfüllt ist. Diese Bedingungen ihrerseits lassen sich prinzipiell oder jedenfalls im Augenblick des Handelns nicht durch weiteres Handeln sicherstellen. Die allermeisten kennen wir noch nicht einmal genau und vermögen nicht, sie vorherzusehen. So müssen wir in unserem Handeln und Leben vielfältige Bedingungen des Gelingens in Anspruch nehmen, obwohl wir über sie handelnd oder erkennend nicht im Geringsten verfügen. Trotzdem handeln wir und versuchen, unser Leben vernünftig zu gestalten. Dadurch tun wir kund, wie sehr wir darauf hoffen und vertrauen, dass die unzähligen Bedingungen des Gelingens, obwohl unverfügbar, gleichwohl realisiert sind. Das Vertrauen und Hoffen auf unverfügbare Bedingungen des Gelingens ist eine Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Handelns und einer vernünftigen Gestaltung des eigenen Lebens.²⁵

Wo wir auf ein Gelingen hoffen, müssen wir uns sehr oft über eigene oder von anderen in der Vergangenheit gemachte Erfahrungen des Scheiterns hinwegsetzen. Zwar lernen wir selbstverständlich auch aus der Vergangenheit für die Zukunft, sodass uns bestimmte Fehler und Misserfolge nur einmal unterlaufen. Gleichwohl scheitern wir oftmals, ohne jemals hinreichend zu durchschauen, warum, und müssen trotzdem erneut wagen, womit wir schon Schiffbruch erlitten haben. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als darauf zu hoffen, dass uns beim erneuten Versuch nun doch ein Erfolg beschieden sein wird. Mithin sieht sich das Hoffen auf ein Gelingen immer wieder auch durch gegenteilige Erfahrungen bedrängt, über die es sich trotzdem riskant hinwegsetzt, ja hinwegsetzen muss.

Ohne die Hoffnung auf ein Gelingen, immer wieder auch eine Hoffnung gegen mehr oder weniger massive Erfahrungen aus der Vergangenheit, können wir uns nicht als vernünftige Personen verstehen und können wir nicht entsprechend leben. Doch wie weit reicht diese Hoffnung? Müssen wir sogar hoffen, dass sich

²⁴ Das ist wieder eine schwache Lesart von Kants Überlegungen zu den Postulaten der reinen praktischen Vernunft; vgl. erneut Fußnote 8.

²⁵ Das Hoffen auf ein Gelingen ist, so darf man auch sagen, ein Existenzial vernünftiger Autonomie.

unsere Verstrickung als Täter und Opfer in die Übel und Leiden dieser Welt endgültig auflösen wird, wenn auch nicht allein durch unsere eigene Tat? Können wir uns, darauf läuft die Frage hinaus, ohne Hoffnung auf Erlösung im Ernst als vernünftige Personen verstehen?

Wissen wir im Vorhinein von einer Handlung oder einer Lebensweise, dass sie früher oder später in ein bestimmtes Leiden oder Übel münden wird, werden wir sie vernünftigerweise gar nicht erst wollen. Vernünftig können wir uns nur für solche Handlungs- und Lebensweisen entscheiden, von denen wir bis zum stets nachträglichen Beweis des Gegenteils unterstellen dürfen, dass sie uns nicht unabänderlich am Ende schuldig werden und uns und andere nicht leiden lassen. Wir unterstellen damit aber auch, dass uns die betreffenden Handlungen oder Lebensweisen nicht unweigerlich in Situationen bringen werden, in denen wir nur noch so weiter handeln und leben können, dass wir notgedrungen leiden oder schuldig werden. Wir müssen es also zumindest für möglich halten, dass wir beginnend mit der fraglichen Handlungs- oder Lebensweise und daran anschließend auch mit den weiteren Lebensvollzügen keine neuen Leiden und Übel verursachen und somit nun immer stärker aus unserer Verstrickung in die Übel und Leiden herausfallen werden. Wenigstens als Ziel, dem wir uns immer weiter annähern können, kommt Erlösung unweigerlich in den Blick, sobald wir uns ernsthaft als vernünftige Personen verstehen.

Sicher, Erlösung ist nicht dasselbe wie ein beharrlicher Fortschritt. Wird es mit Blick auf die Leiden und Übel in der Welt allmählich immer besser, muss die Welt trotzdem niemals irgendwann in der Zukunft endgültig perfekt geworden sein. Fortschrittshoffnung ist somit bescheidender als Erlösungshoffnung. Ist es deshalb klarerweise ausschließlich vernünftig, an den Fortschritt zu glauben, und unvernünftig, eine Erlösung zu erwarten? Bescheidenheit ist nur dann eine echte Tugend, falls der Fortschrittsglaube realistisch oder realistischer als die Erlösungshoffnung wäre. Wen sollen wir als Kronzeugen in der Frage anrufen, was realistisch ist und was nicht? Den Naturalismus? Der jedenfalls kann beides nicht in Aussicht stellen. Der Naturalismus schließt nicht nur ein endgültiges Verschwinden aller Übel und Leiden aus, sondern auch ein ungehemmtes Fortschreiten zum immer Besseren hin.²⁶ Die Auskünfte des Naturalismus über die

26 Diese These dürfte besonders umstritten sein. In dem hier entwickelten Argument für die Vernünftigkeit des Erlösungs- und damit des Gottesglaubens kommt ihr allerdings die Rolle einer zentralen Prämisse zu. Natürlich wäre auch sie ausführlicher zu begründen. Zwei in meinen Augen sehr wichtige Gründe will ich wenigstens andeuten: Nach den Auskünften der Naturwissenschaften ist es naturgesetzlich unvermeidlich, dass die Menschheit eines Tages aus dem Universum wieder verschwinden wird. Deshalb werden sich für die Menschheit langfristig die Bedingungen des Lebens nicht immer weiter zum Besseren hin fortentwickeln,

Leiden und Übel in der Welt sind viel prekärer, als dies die meisten wahrhaben wollen.

Um uns als vernünftige Personen verstehen und ernstnehmen zu können, müssen wir, wie wir gesehen haben, zumindest die Möglichkeit des Fortschritts unterstellen. Doch schon damit setzen wir uns in Widerspruch zum Naturalismus. Recht besehen können wir uns auf dem Boden des Naturalismus nicht als vernünftige Personen verstehen. Das ist eine starke Behauptung, in der Tat, und die Naturalisten weisen sie regelmäßig entrüstet weit von sich. Inhaltlich ungewöhnlich allerdings ist sie nicht. Viele Philosophen argumentieren mit Vehemenz für diese These. Zum Beispiel Kant. Ungewöhnlich ist bestenfalls, die Unvereinbarkeit von Naturalismus und vernünftiger Autonomie aus der Hoffnung auf Fortschritt als Existenzial vernünftiger Autonomie herzuleiten. Freilich, so ungewöhnlich ist selbst das nicht, denn schon Kant versucht mit seinen Postulaten der reinen praktischen Vernunft sehr Ähnliches.

Wir sehen jetzt: Als vernünftige Personen müssen wir zumindest an der Möglichkeit festhalten, sich einer Welt ohne Leiden und Übel immer besser anzunähern. Das zu unterstellen, was wir unterstellen müssen, um uns ernsthaft als vernünftige Personen verstehen zu können, darf man selber vernünftig nennen. Die Hoffnung auf eine immer bessere Annäherung an die Erlösung ist daher vernünftig. Kippt es nun auf einmal in Unvernunft um, geht man noch einen Schritt weiter und rechnet sogar über die Fortschrittshoffnung hinaus mit der Möglichkeit einer endgültigen Erlösung? Nein, denn das Einzige, was ernsthaft der Erlösung widerspricht, ist der Naturalismus. Doch den muss man schon preisgeben, um selbst den Fortschritt nicht von vornherein auszuschließen. Also ist die Erlösungshoffnung nicht erkennbar unvernünftiger als die Hoffnung auf ein allmähliches Besserwerden der Welt. Dann aber dürfen wir sagen: Die Erlösungshoffnung ist vernünftig und auf keinen Fall unvernünftiger, als auf die Wahrheit

sondern irgendwann unvermeidlich schlechter werden. Damit werden Leiden und zumindest physische Übel in der Welt zunehmen. Außerdem ist die durchgängig dialektische Struktur der Wirklichkeit in Rechnung zu stellen. Sie besagt, richtig ausbuchstabiert, dass es langfristig für den Menschen unmöglich ist, bestimmte Übel und Leiden abzuschaffen, ohne zugleich an anderer Stelle neue Übel und neues Leiden zu erzeugen. Historisch lässt sich diese Einschätzung außerordentlich gut belegen. Man muss sich nur vergegenwärtigen, wie sich die großen Selbsterlösungsbewegungen in der Menschheitsgeschichte in die Dialektik von Übelbeseitigung und Übelerzeugung verheddert haben, mit katastrophalen Folgen. Aber über die Empirie der Geschichte hinaus gibt es für die eher fatale Dialektik von Übelerzeugung und Übelbeseitigung sogar systematische Gründe, die mit der Endlichkeit des Menschen und seiner Welt zu tun haben. Diese These habe ich in Tetens (2010) etwas ausführlicher angedeutet. Aber diese These wirklich systematisch zu entwickeln und zu begründen, steht als theoretische Aufgabe sicher aus.

des Naturalismus hin zu leben, in dessen Perspektive wir uns nicht mehr un-
eingeschränkt und ernsthaft als vernünftige Personen begreifen können.

6 Ein religionsphilosophisches Argument

Wir können unsere Überlegungen in einigen wenigen Sätzen zusammenfassen.

- (1) Jeder Mensch ist in die Leiden und die Übel der empirischen Welt als Opfer und Täter verstrickt.
- (2) Menschen können sich weder als Individuen noch als Kollektiv selber endgültig aus dieser Verstrickung befreien, und auch sonst hat nichts Innerweltliches die Macht, das Leiden und die Übel endgültig zu überwinden.
- (3) Eine endgültige Überwindung der Leiden und Übel (= Erlösung) ist zwar nicht definitiv zu beweisen, aber verstehen wir uns selber ernsthaft als vernünftige Personen, so ist die Erlösungshoffnung auf keinen Fall unvernünftig und schon gar nicht unvernünftiger, als in seinem Leben von der Wahrheit des Naturalismus auszugehen.
- (4) „Gott“ heiße die Macht, deren Wirklichkeit jemand konsequenterweise unterstellen muss, der auf eine Erlösung hofft und im Vertrauen auf sie lebt.
- (5) *Es ist nicht unvernünftiger, auf Gott als Erlöser von den Leiden und Übeln zu hoffen, als es in naturalistischer Perspektive nicht zu tun* (folgt aus (3) und (4)).

Religiös an Gott zu glauben, heißt aber wesentlich, in seinem Leben auf Gott als den Erlöser von den Übeln und Leiden in der Welt zu hoffen und zu vertrauen.²⁷ Mithin antwortet Satz (5) auf die religionsphilosophische Frage nach der Vernünftigkeit des religiösen Glaubens. Das angekündigte religionsphilosophische Argument besteht in seinem Kern in dem Schluss von den Prämissen (3) und (4) auf die Konklusion (5).²⁸

27 Nur eine einzige religionstheoretische Andeutung: Gottesglaube gründet sich nach unseren Überlegungen auf die Unmöglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen. An dieser Frage scheiden sich auch die Religionen voneinander. Der immer wieder als „Religion ohne Gott“ ins Spiel gebrachte Buddhismus beinhaltet konsequenterweise und charakteristischerweise die Selbsterlösung des Menschen. Daran ändert zum Beispiel die Helferrolle der Bodhisattvas im Mahayana-Buddhismus nichts.

28 Natürlich ist das Argument, wie oben auch schon gesagt, komplex. Denn es war viel zu sagen, bis die Prämissen (3) und (4) auch nur halbwegs einsichtig und plausibel werden. Und eigentlich müsste zu den Prämissen noch sehr viel mehr gesagt werden. Ich betone abermals, dass das Argument nur skizziert werden kann.

Ganz anders als in der rationalen Theologie, die beansprucht, wenn nicht sogar a priori, so doch zumindest induktiv²⁹ Gottes Existenz zu beweisen, legen unsere religionsphilosophischen Überlegungen nur die Möglichkeit Gottes als Gegenstand einer vernünftigen lebenstragenden Hoffnung dar.

Freilich muss man bei dieser Überlegung nicht stehen bleiben. Die Sätze (1) bis (5) lassen sich als grundlegende Prinzipien verstehen, um philosophisch über die monotheistischen Offenbarungsreligionen des Judentums, des Christentums und des Islam nachzudenken. An die religionsphilosophischen Sätze (1) bis (5) lassen sich philosophische Betrachtungen über alle religionsphilosophischen Themen im Zusammenhang mit den genannten drei monotheistischen Religionen anschließen.³⁰ Das kann in diesem Aufsatz nicht geschehen. Nachfolgend möchte ich nur zwei Konsequenzen der Sätze (1) bis (5) verdeutlichen. Einerseits geht es um die Rede von Gott, andererseits um die überaus heikle erkenntnistheoretische Problematik der Transzendenz Gottes.

7 Die Rede von Gott

Nach Paul Tillich ist menschliche Rede von Gott durchgängig keine wörtliche Rede. Tillich nimmt davon nur den Satz „*Gott ist das Sein-Selbst*“ aus (vgl. Tillich 1987, besonders S. 277–380). Mir scheint das Letztere fraglich, aber das wollen wir hier nicht erörtern. Richtig jedoch ist, dass Tillich von der nicht-wörtlichen Rede über Gott ausdrücklich eine Ausnahme zulässt. Es ist unmöglich, von einem Gegenstand nur in nicht-wörtlicher, in übertragener Weise zu reden. Man könnte nie verstehen, über welchen Gegenstand überhaupt geredet wird, und man könnte deshalb auch niemals beurteilen, ob die nicht-wörtliche Rede angemessen oder unangemessen ist. Dann aber ließe sich über den Gegenstand alles und nichts sagen. Die Rede über den vermeintlichen Gegenstand würde sich in haltloses und beliebiges Gerede verwandeln.

Satz (4) unserer religionsphilosophischen Prinzipien führt den Ausdruck „*Gott*“ ein. Die Sätze (1) bis (3) explizieren den Kontext genauer, in welchem eine Rede von Gott gemäß der fundamentalen Verwendungsregel (4) sinnvoll sein soll.

²⁹ So ist insbesondere der teleologische Gottesbeweis ein Schluss auf die beste Erklärung und daher kein deduktives Argument.

³⁰ Insbesondere wäre es sehr interessant, auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen das Theodizee-Problem aufzugreifen. Mir will scheinen, dass die hier angestellten religionsphilosophischen Erörterungen es in einem neuartigen Licht erscheinen lassen. Leider ist für eine solche Analyse hier kein Platz.

Erinnern wir uns erneut daran, dass der Naturalist keine Veranlassung hat, von Gott zu reden. Er kann sich darauf beschränken, die Rede der Gläubigen von Gott zu zitieren. Gleichwohl versteht auch er, dass für die Gläubigen der Satz (6) „Mit dem Ausdruck ‚Gott‘ ist der Erlöser von allen Übeln und Leiden in der Welt gemeint“ Gott in grundlegender Weise bestimmt. Und an dieser Bestimmung ist nichts Metaphorisches. Man hat sie wörtlich zu verstehen. Ich schlage nun vor, sie tatsächlich als definitorische Bestimmung des Ausdrucks „Gott“ anzusehen, und zwar als einzige definitorische Bestimmung. Freilich darf man dann auch alle Sätze über Gott, die ohne problematische Zusatzprämissen aus den Sätzen (1) bis (6) folgen, wortwörtlich zu verstehen.

Einige solcher Sätze will ich hier kurz anführen. Es sollte nicht schwer fallen zu erkennen, dass sie sich tatsächlich im Wesentlichen allein aus den Sätzen (1) bis (6) ergeben.

Gott ist der Erlöser von den Übeln und Leiden in der Welt. Menschen sind nicht Gott und können es auch nicht werden.³¹ Gott ist kein empirisches Objekt unter anderen empirischen Objekten. Er ist insbesondere kein Objekt erfahrungswissenschaftlicher Forschung. Gott ist erfahrungswissenschaftlich unerkennbar und überhaupt nicht direkt erfahrbar. In diesem Sinne ist Gott gegenüber der Erfahrungswelt transzendent.

Welche Arten von Prädikaten kommen prinzipiell für Gott noch in Frage, welche auf keinen Fall? Begriffe, unter die Gegenstände nur fallen, insofern sie materielle Körper sind oder zumindest untrennbar mit einem solchen verbunden, lassen sich von Gott nicht präzisieren. Gott ist, heißt das, kein materielles, kein körperliches Wesen. Auch Prädikate für abstrakte Gegenstände passen nach (1) bis (6) nicht auf Gott. Übrig bleiben höchstens Prädikate für Mentales, so weit sie

³¹ Der Satz „Menschen sind nicht Gott und können es niemals werden“ ist einer der religionsphilosophisch folgenreichsten Sätze über Gott. Nicht wenige Religionsphilosophen tendieren dazu, die Rede über Gott nur als eine metaphorische, kontrafaktische, idealisierende Rede über den Menschen und das menschliche Leben in seiner empirischen Dimension zu rekonstruieren. Ein Beispiel dafür ist Kambartel (1971), und ähnliche Tendenzen sehe ich auch in Stekeler-Weithofer (2011). Aber wenn wir eigentlich nur über uns und unser Leben in seinen Erfahrungsdimensionen reden wollen, dann können wir das tun, ohne das Wort „Gott“ in den Mund zu nehmen. Wir sollten das dann auch tun, denn der Gebrauch des Wortes „Gott“ provoziert meines Erachtens immer Missverständnisse, wenn es eigentlich nur um Aspekte des menschlichen Lebens in den Grenzen der Erfahrungswelt geht. Außerdem wird eine solche Rekonstruktion der Rede von Gott der wichtigen Aufgabe der Religionsphilosophie nicht gerecht, zu einem verständigen Streit zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen beizutragen, denn Gläubige finden sich in Rekonstruktionen der Rede von Gott, die vollständig übersetzt werden kann in eine erfahrungsimmanente Rede über menschliche Verhältnisse, bestenfalls teilweise wieder.

keinen Bezug auf körperliche Eigenschaften einschließen. In diesem Sinne ist Gott ein rein geistiges Wesen. Diese Aussage steht allerdings schon auf der Schwelle zu einer nicht-wörtlichen Rede über Gott.

Wir wollen und können uns hier auf eine metaphorische Rede über Gott beschränken, die in einer fundamentalen Analogie³² gründet.³³ Metaphorische Rede über Gott ist sicher dann besonders angemessen, wenn sie sich einer Analogie verdankt, die ihrerseits direkt auf den obigen Sätzen (1) bis (6) basiert. Gott erlöst von den Übeln und Leiden in der Welt. Diese Rolle definiert ihn gewissermaßen. Selbstverständlich versuchen Menschen, wie unvollkommen auch immer, die Übel und Leiden in der Welt zu bewältigen und, wo immer es möglich ist, zu überwinden. Von daher darf alles über Gott gesagt werden, was von Menschen im Zusammenhang mit deren Bemühungen, die Übel und Leiden in der Welt zu bekämpfen, gesagt wird, es sei denn, die Übertragung der Aussagen von den Menschen auf Gott widerspricht begrifflich den Sätzen (1) bis (6).

Was lässt sich metaphorisch von Gott sagen? Wieder führe ich einige wichtige Aussagen an, wobei ich auch die zugrunde liegende Analogie andeute. Alle Aussagen sind aus dem Kontext der drei monotheistischen Religionen wohlbekannt, und auch aus der rationalen Theologie.

Gerade wenn Menschen die Übel und Leiden in der Welt auf die eine oder andere Weise gemeinsam zu überwinden versuchen, anerkennen sie sich wechselseitig als Personen. Menschen helfen und trösten einander in Not und Leid, und dann nennen wir sie barmherzig und gütig. Aber Menschen müssen auch Unrecht als „Unrecht“ beurteilen und Recht sprechen, ebenso wie sie einander immer wieder vergeben müssen. Menschen sind Richter und, üben sie dieses Amt angemessen aus, als solche bemüht, gerecht zu sein und doch auch gnädig. Das alles dürfen wir analogisch von Gott aussagen: Demnach ist Gott eine Person. Er ist gerecht, barmherzig, gnädig und gütig ist. Er ist Richter und Tröster. Er ist wie ein

32 Ich bin mir bewusst, dass ich gerade ein riesiges Fass aufmache. Dass unser Erkennen und Reden von Gott in Analogien gründet, dass in christlicher Perspektive das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch Analogien charakterisiert ist („Gottesebenbildlichkeit des Menschen“), gehört mit zu den am meisten diskutierten Themen der Theologie und der Religionsphilosophie. Ich kommentiere meine knappen Bemerkungen zur analogischen Rede über Gott in diesem Text nicht weiter. Der Text enthält, wie ich schon mehrfach betont habe, nur die Skizze eines Arguments. Vieles bedarf gründlicher Ausarbeitung. Die Betrachtungen zur analogischen Rede von Gott gehören allemal dazu.

33 Metaphern, die in einer zutreffenden Struktur analogie zwischen zwei Wirklichkeitsbereichen gründen, sind oftmals besonders gut, weil sie die Erkenntnis einer Sache fördern. Es soll damit jedoch nicht behauptet werden, auch nicht für die analogische Rede über Gott, sinnvolle Metaphern verdanken sich ausschließlich einer zutreffenden Struktur analogie.

guter Vater oder wie eine gute Mutter zu uns. Im Gegensatz zu uns Menschen verneinen die Sätze (1) bis (6) für Gott jede Grenze bei der Überwindung von Leiden und Übeln. Deshalb dürfen wir Gott analogisch auch vollkommen gerecht, vollkommen barmherzig und allgütig nennen.

Da Menschen in Not und Leid einander nur beistehen und helfen können, wenn sie Not und Leid und deren Gründe und Ursachen kennen und anerkennen, ist Gott analogisch ein wissendes und erkennendes Wesen. Erneut aber ist Gottes Wissen im Gegensatz zu unserem grenzenlos. Deshalb ist Gott allwissend.

Kein Mensch kann jederzeit überall sein. Es sind unter anderem Raum und Zeit, die die Möglichkeiten von Menschen beschränken, Übel und Leiden zu überwinden. Raum und Zeit beschränken Gott in seinem Erlösungswerk nicht. Deshalb darf man Gott analogisch allgegenwärtig nennen.

Menschen sind gegenüber bestimmten Leiden und Übeln machtlos. Gott solche Grenzen zuzusprechen, widerspräche seiner definitorischen Bestimmung als Erlöser von allen Übeln und Leiden. Deshalb ist Gott, analogisch geredet, allmächtig. Menschen sind gegenüber Übeln und Leiden oftmals deshalb machtlos, weil sie so viele Bedingungen, die das menschliche Leben beeinflussen, weder technisch noch theoretisch beherrschen. Als Erlöser von allen Übeln und Leiden gibt es nichts, was Gott nicht erzeugen und ändern kann.³⁴ Analogisch gesprochen ist Gott daher der Schöpfer der Welt.

Die analogische Rede über Gott lässt sich in dem einen Satz zusammenfassen, dass Gott dasjenige Wesen ist, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann. Das ist vielleicht die bekannteste Bestimmung Gottes. Die abendländische Metaphysik hat sie immer wieder als Definition Gottes akzeptiert. Jede Version des ontologischen Gottesbeweises muss auf sie zurückgreifen. Folgt man den obigen Überlegungen, definiert die anselmsche Gottesbestimmung den Ausdruck „Gott“ nicht. Sie gehört zur metaphorischen Rede über Gott, und als metaphorische Rede taugt sie von vornherein nicht, aus ihr die notwendige Existenz Gottes rein begrifflich herausdeduzieren zu wollen. Mir scheint diese Deduktionssperre ein Vorteil, kein Nachteil zu sein.

Wenn die voranstehenden Überlegungen richtig sind, erweist sich die (religiöse) Rede von Gott eigentlich nicht als grundsätzlich problematisch und semantisch undurchsichtig. Warum stellen Philosophen sie immer wieder als problematisch hin?³⁵

³⁴ Es sei denn, es ist logisch unmöglich.

³⁵ Ich weiß, wieder eine starke Behauptung. Trotzdem: Von einem logischen und semantischen Standpunkt aus unterscheidet sich die Rede von Gott meines Erachtens erst einmal nicht grundsätzlich von der Art und Weise, wie in den Wissenschaften, etwa in der Quantenmechanik Ausdrücke für so genannte nicht direkt beobachtbare theoretische

8 Die Transzendenz Gottes

Von Gott sagen wir nicht-metaphorisch, dass er ein gegenüber der alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahrung transzendentes Wesen ist. Wer naturalistisch die Wirklichkeit mit der Erfahrungswelt identifiziert, wird spätestens an dieser Stelle aus den hier vorgetragenen religionsphilosophischen Überlegungen und aus der hier rekonstruierten Rede von Gott aussteigen. Das ist vom Standpunkt des Naturalismus nur konsequent. Und dieser Standpunkt bleibt in dem Sinne möglich, als ja der Naturalismus nicht definitiv theoretisch, genauer: erkenntnistheoretisch widerlegt ist.³⁶ Das ist das Mindeste, was der Gläubige an der Überzeugung eines Nicht-Gläubigen anzuerkennen hat.³⁷

Aber hat der Naturalismus nicht erkenntnistheoretisch alle guten Gründe auf seiner Seite? Bringt die Transzendenz Gottes den Gläubigen nicht in eine un-

Entitäten eingeführt werden. Das so zu sagen, impliziert nicht, dass das mit der Rede von Gott Gemeinte auch nur in die Nähe einer theoretischen Entität kommt. Wie auch immer, jedenfalls erscheinen mir die ansonsten durchaus bedenkenswerten Ausführungen in Rentsch (2005), besonders S. 78–94 über den Ausdruck „Gott“ unnötig skrupulös. Völlig daneben sind hingegen zum Beispiel Carnaps Einlassungen zur Rede über Gott (vgl. Carnap 2004). **36** Aus der Warte der praktischen Vernunft darf der Naturalismus mit folgendem Argument als widerlegt gelten: Aus der Perspektive praktischer Vernunft müssen wir uns als vernünftige Personen verstehen und erstnehen. Das können wir jedoch nur, wenn wir die Möglichkeit ausdrücklich einräumen, dass wir uns einer Elimination der Übel und Leiden in der Welt immer weiter annähern. Der Naturalismus, der theoretisch nicht zwingend bewiesen werden kann, schließt diese Möglichkeit aus. Was theoretisch nicht zwingend zu beweisen ist, jedoch dem widerspricht, was wir aus praktischer Vernunft unterstellen müssen, ist aus der Perspektive praktischer Vernunft widerlegt. Also ist der Naturalismus aus der Perspektive praktischer Vernunft widerlegt. Natürlich bedarf es eigentlich einer längeren metaphilosophischen Überlegung, wie sich Nichtbeweisbarkeit und Nichtwiderlegbarkeit deskriptiver metaphysischer Positionen aus Gründen theoretischer Vernunft zu ihrer Widerlegbarkeit aus Gründen praktischer Vernunft genau verhalten. Das kann hier nicht geleistet werden. Jedenfalls scheint es mir offensichtlich, dass für den Gläubigen der Naturalismus erledigt ist, auch wenn er ihn theoretisch nicht zwingend widerlegen kann. Das eben skizzierte Argument stellt eine Möglichkeit dar, wie der Gläubige seine Ablehnung des Naturalismus begründen kann.

37 Die Haltung des Naturalisten lässt sich nachvollziehen, auch unbeschadet der Tatsache, dass sich der Naturalist mit dem gewichtigen Einwand wird auseinandersetzen müssen, ob und wie er sich auf dem Boden des Naturalismus ernsthaft als vernünftige Person verstehen kann. Der Einwand, ein Naturalist missverstehe sich selbst, insofern dieser selbstverständlich auch für sich reklamiert, eine vernünftige Person zu sein (und von Nicht-Naturalisten natürlich auch als eine solche anerkannt und behandelt wird), wird, wie schon erwähnt, auch außerhalb der Religionsphilosophie gegen Naturalisten erhoben. Hier wird nur ergänzend dafür argumentiert, dass sich dieser Vorwurf in einer religionsphilosophischen Variante vorbringen lässt.

haltbare Lage? Muss sich nicht zumindest indirekt etwas über Gott erfahren lassen? Bekunden und bekennen Gläubige nicht auch, dass sie Gott in ihrem Leben immer wieder erfahren haben? Wie lässt sich das mit der Transzendenz Gottes vereinbaren?

Zunächst gilt es hier, die Dinge ungeschminkt und unumwunden beim Namen zu nennen. Gott ist ein erfahrungstranszendentes Wesen. Und das bedeutet unter anderem: Wir stoßen in der Erfahrungswelt auf nichts, was unzweideutig und zwingend auf Gott und sein Wirken schließen lässt. Wäre es anders, gäbe es so etwas wie eine hinreichend starke empirische Evidenz für Gott und sein Wirken und er wäre kein erfahrungstranszendentes Wesen. Das schließt auch Wunder aus. Wunder sind einmalige empirische Ereignisse, die nicht anders erklärt werden können als durch das Wirken einer Macht, die dabei Naturgesetze und andere gut gestützte Erfahrungsregeln außer Kraft setzt.³⁸ Wunder würden dann im Sinne dieser Definition unzweideutig auf Gottes Wirken verweisen. Die Erlösungshoffnung ist in diesem Sinne kein Wunderglaube.³⁹

Das, was in der Erfahrungswelt auf Gott hindeutet, ist vor allem und in erster Linie die Tatsache, dass es Menschen gibt, die ausdrücklich bekennen und ihr Leben so führen, dass sie auf eine endgültige Überwindung der Leiden und Übel in der Welt durch Gottes Hilfe hoffen.⁴⁰ Selbstverständlich weisen diese Glaubenszeugnisse ebenso wenig eindeutig und unbezweifelbar auf Gott wie alles andere in der Erfahrungswelt.⁴¹ Trotzdem, für Gläubige ist ihre Hoffnung auf eine endgültige

38 Humes im Grunde genommen transzendentes Argument gegen Wunder als Ausnahmen von den Naturgesetzen innerhalb der Erfahrungswelt scheint mir immer noch schlagend. Ich verstehe es im Kern so: Statt anzunehmen, dass bei einem Ereignis Naturgesetze und andere Erfahrungsregeln verletzt sind, ist es immer möglich, dass wir das Ereignis fehlerhaft oder unvollständig beobachtet haben oder es bisher unbekannte Kausalfaktoren gibt, die sich am Ende doch unter ein Naturgesetz subsumieren lassen. Und Erklärungen dieser Art liegen nach erklärungstheoretischen Maximen immer näher und sind immer plausibler als die Annahme, mindestens ein Naturgesetz sei ausnahmsweise in einem einzigen Falle verletzt.

39 Das ist natürlich religionswissenschaftlich, theologisch und vom Wortlaut der biblischen Texte her strittig. Mir scheint aber religiös motivierter Wunderglaube so hinreichend irrational zu sein, dass er zum Beispiel für ein aufgeklärtes und „mündiges“ Christentum (vgl. dazu die klugen Überlegungen in Kutschera (2008)) nicht ernsthaft in Betracht kommt. Die Theologie und die theologische Auslegung der biblischen Texte sind ohnehin voll von guten Beispielen, wie man auf den Wunderglauben verzichten kann, ohne dem eigentlichen Inhalt der biblischen Texte hermeneutische Gewalt anzutun.

40 Das müsste und könnte ein Ausgangspunkt für eine religionsphilosophische Rekonstruktion der Rede von einer Offenbarung und Selbstoffenbarung Gottes sein.

41 Naturalistisch orientierte Religionskritik präsentiert ja bis zum heutigen Tag empirische Erklärungen für den Glauben von Menschen an einen Erlösergott. Ob naturalistisch orientiert oder nicht, Religionskritik ist selbstverständlich legitim und auch notwendig, kennt doch die

Erlösung durch Gottes Wirken selber eine Erfahrung Gottes und damit für sie geradezu ein untrüglicher Hinweis auf Gottes Wirken.

Für Naturalisten ist das freilich alles eine einzige Provokation. Vermutlich nicht nur für Naturalisten. Werden hier nicht noch die letzten minimalen Standards der Rationalität verletzt? Immunisiert sich der Erlösungsglaube hier nicht gegen jede Kritik? Man denke an einen Dialog, wie den folgenden: G: Ich glaube, dass Gott uns Menschen von allen Übeln und Leiden erlöst. K: Warum glaubst du, dass es Gott gibt, der die Macht hat, uns und die Welt zu erlösen? G: Weil es Gott ist, der mir diese Hoffnung geschenkt hat.

Hat der Wahnsinn bekanntlich nicht Methode? Besitzt dieses Frage- und Antwortspiel nicht alle Merkmale einer Verrücktheit, einer fixen Idee? Erweist sich nicht spätestens hier, wie hoffnungslos unvernünftig jede theistische Erlösungshoffnung ist?

Jeder, auch der Nicht-Gläubige, muss zugeben: Gäbe es einen Erlösergott, die Erfahrungswelt und das Leben erschiene auf einmal in einem völlig anderen Licht. Wäre eine Erlösung durch Gott eine Tatsache, so wäre sie so eminent bedeutsam, dass alles im Lichte dieser Tatsache zu deuten und zu erklären wäre. Der Gläubige weiß um die endgültige Überwindung aller Übel und Leiden in der Welt nicht als eine Tatsache, aber er hofft auf sie, er vertraut auf sie so stark, als ob sie eine Tatsache wäre. Und deshalb deutet er alles, was ihm in seinem Leben begegnet und widerfährt, im Lichte der Heilswirksamkeit Gottes. Nun kann man sich bestenfalls begrenzt, wenn überhaupt, willentlich dazu entschließen, auf etwas zu hoffen und zu vertrauen, was man nicht beweisen kann. Auf jemanden zu hoffen und zu vertrauen, ist mehr oder weniger ein Widerfahrnis. Der Gläubige deutet das Widerfahrnis seines Glaubens bereits als Wirken und Gnadengeschenk Gottes. Aus dem Inhalt seiner Erlösungshoffnung und ihrer überragenden Bedeutung für sein gesamtes Leben heraus darf man diese Selbstdeutung des eigenen Glaubens durch den Gläubigen immanent konsequent nennen.

Erkenntnistheoretisch gesprochen hat der Satz „*Gott erlöst uns Menschen und die Welt von allen Übeln und Leiden*“ den Status einer transzendentalen Rahmenannahme⁴², also einer fundamentalen Annahme, die bestimmte Erfahrung erst ermöglicht, indem man alles im Lichte dieser Annahme beschreibt und deutet, und bestimmte Erfahrungen gerade erst dadurch macht, dass man an

Religionsgeschichte unzählige Beispiele für Menschen und Menschen in institutionalisierten religiösen Zusammenhängen, die zwar die Rede von einem Erlösergott mit dem Brustton der Überzeugung im Munde führen, ansonsten aber Dinge tun und sagen, die auf alles Mögliche, nur nicht auf einen barmherzigen Erlösergott schließen lassen.

⁴² Man darf solche Rahmenannahmen auch getrost und ohne jeden kritischen Unterton als metaphysisch bezeichnen.