

„... und erlöse uns von dem Bösen“

Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens

VON RAPHAEL WEICHLEIN

1. Naturalistische Weltdeutung – alles „halb so schlimm“? Zu Holm Tetens' theistischer Wende

In seiner Studie *Geist, Gehirn, Maschine* aus dem Jahr 1994 konnte Holm Tetens, bis vor kurzem Professor für Theoretische Philosophie an der Freien Universität Berlin, im Schlusskapitel einen Nekrolog auf das Leib-Seele-Problem anstimmen. Er spricht dabei von der Selbstverständlichkeit des Naturalismus und endet mit einem lapidaren ‚Trost‘ für Anti-Naturalisten:

So enden unsere Versuche über den Zusammenhang von Geist, Gehirn und Maschine für denjenigen, der eine naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen immer noch fürchtet wie der Teufel das Weihwasser, doch mit einer Tröstung: Alles halb so schlimm!¹

Noch im Jahr 2010 arbeitet derselbe Autor in einem Aufsatz über die Pluralität in der Philosophie die antinomische Struktur, die sich aus der menschlichen Selbstreflexion ergibt, eindrücklich existenzphilosophisch heraus. Unumwunden gibt er jedoch seinen eigenen Standpunkt zum Besten:

Wenn ich nach der „metaphysischen Quintessenz“ der Naturwissenschaften gefragt werde, antworte ich mit dem Satz: Der Mensch ist sowohl als Individuum wie als Gattungswesen eine vorübergehende und äußerst randständige Episode in einem unermesslichen und sinnlosen Universum [...]. In diesem Satz schwingt sehr viel mehr mit, zum Beispiel der Wunsch und das intellektuelle Ideal, sich die Lage des Menschen illusionslos, ohne Wunschdenken bewusst zu machen, vielleicht ein wenig Stolz, eine so wenig tröstliche Auskunft doch ertragen zu können, eine gewisse Trauer darüber, dass der inhaltlich so ganz andere religiöse Glaube meiner Kinder- und Jugendtage unwiederbringlich dahin ist [...].²

In Abgrenzung zu Robert Spaemann, der als Philosoph am religiösen Glauben festhält, konstatiert Holm Tetens:

In Spaemanns Sätzen artikulier[t] sich eine prinzipiell andere Lebenseinstellung [...] als sie meiner Lebenseinstellung und meinem Lebensgefühl entspricht, der ich von der letztendlichen Sinnlosigkeit der Welt überzeugt bin. Ich werde Spaemann mit Argumenten nicht vom Gegenteil überzeugen, wie umgekehrt auch Spaemann mich nicht wird überzeugen können.³

¹ H. Tetens, *Geist, Gehirn, Maschine*. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang, Stuttgart 1994, 138. Paradoxerweise wird Tetens gut zwanzig Jahre später just eine ebensolche Metaphysik als „trostlos“ bezeichnen, vgl. *ders.*, *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 86–90.

² H. Tetens, *Existenzphilosophie als Metaphilosophie*. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären, in: *AZP* 35 (2010) 221–241, 239.

³ Ebd. 240.

Abschließend charakterisiert Tetens einen Philosophen jedoch als jemanden, der „weiß, dass er nur eine mögliche Antwort auf die prinzipiell und auf jeder Reflexionsstufe antinomischen Stellung des Menschen in der Welt zu geben vermag“⁴.

Doch umso mehr überrascht es, dass Tetens' eigene Antworten auf die in Anlehnung an Thomas Nagel so bezeichneten „letzten Fragen“ binnen weniger Jahre plötzlich völlig anderslautende Wendungen einnehmen. In seiner im Jahr 2013 erschienenen *Wissenschaftstheorie* warnt er abschließend, an Jaspers anknüpfend, vor einem unreflektierten „Wissenschaftsaberglauben“, gegen den „intensiv und ohne Tabus [...] die Grenzen der Wissenschaften“ offen zu benennen sind.⁵

In einem im gleichen Jahr publizierten Vortrag an der Universität Marburg mit dem bezeichnenden Titel *Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?* kritisiert der Berliner Philosoph die Nichtwürdigung sowohl des Idealismus wie des Dualismus von Seiten der meisten Philosophen unserer Zeit und holt zum argumentativen ‚Gegenschlag‘ aus:

Man muss das Wort „spekulative Metaphysik“ nur aussprechen, um bei hinreichend vielen Philosophen Entsetzen auszulösen. [...] Aus meiner Sicht sollten wir jedoch unsere einseitige Fixierung auf den Naturalismus aktiv bekämpfen und aufzulösen versuchen.⁶

Im Jahr 2015 schließlich, praktisch zeitgleich mit seiner Emeritierung vom professionellen philosophischen Lehrbetrieb, veröffentlicht er das Buch *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, welches seine – in eigener Diktion – „theistische Wende“ besiegelt.⁷ Es ist demnach anzunehmen, dass „selbst gute Freunde irritiert bis befremdet“ dieses zur Kenntnis nehmen, da das Buch „für den Autor selbst und für manchen seiner Leser eher unerwartet nicht zu einem atheistischen oder agnostischen Fazit gelangt“⁸.

Im Folgenden soll es nicht darum gehen, Holm Tetens' Wende zum theistischen Idealismus noch genauer zu rekonstruieren, geschweige denn von oben herab zu psychologisieren. Auch das religionsphilosophische Konzept des Pantheismus, das Tetens im genannten Buch zwar voraussetzt, aber zumindest nicht explizit vom klassischen Theismus absetzt, wäre Gegenstand einer eigenständigen Betrachtung⁹, ebenso die Abgrenzung zum philosophischen

⁴ Ebd.

⁵ H. Tetens, *Wissenschaftstheorie*. Eine Einführung, München 2013, 105.

⁶ H. Tetens, *Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?*, in: *Information Philosophie* 3 (2013) 8–17, 9.

⁷ Vgl. Tetens, *Gott denken*, 94. Das Buch ist inzwischen (Mai 2016) bereits in der vierten Auflage erschienen.

⁸ Ebd. 94. Es dürfte nach meiner Meinung kaum ein größeres Qualitätsmerkmal für einen Denker geben, als eigene Einsichten nicht nur weiterzuentwickeln, sondern diese gegebenenfalls auch zu korrigieren. Es gilt: „Philosophie heißt weiterdenken“, wie Tetens andernorts bereits die Aussage Carl Friedrich von Weizsäckers gewürdigt hat, vgl. Tetens, *Existenzphilosophie als Metaphilosophie*, 222.

⁹ Dass dies kein leichtes Unterfangen ist und je nach Autor stark variiert, hat zuletzt B. P. Göcke, *Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme*, in: *ThPh* 90 (2015) 38–59, gezeigt. Stattdessen sei in diesem Kontext die nicht unwichtige Tatsache angemerkt, dass Tetens bei einer Tagung in der Katholischen Akademie in

Dualismus¹⁰. Stattdessen sei der Schwerpunkt auf eine von Tetens fast wie selbstverständlich gebrauchte Kategorie in Bezug auf das Verhältnis von Gott und die Welt gelegt, die in anderen religionsphilosophischen Abhandlungen oft kaum der Diskussion für wert befunden wird: das Konzept von Erlösung.

Da eine Hoffnung auf Erlösung sich jedoch der Frage stellen muss, *wovon* der Mensch und die Welt zu erlösen sind, sei zunächst Holm Tetens' Umgang mit dem Problem des Übels, dem Theodizee-Problem, in den Blick genommen. Schließlich sollen Tetens' knappe Andeutungen zu dem Themenkomplex vorgestellt und in Anlehnung an ihn auch weitergeführt werden, wie sich rational gehaltvoll von theologisch so einschlägigen Begriffen wie Sünde und ihre Überwindung, also Gnade und Erlösung, reden lässt. Abschließend soll die Relevanz einer Erlösungshoffnung für eine rationale Eschatologie zumindest angerissen werden. Selbstverständlich kann eine rationale Soteriologie in diesem Aufsatz nur skizzenhaft in einigen wesentlichen Grundzügen angedeutet werden.

2. Tetens' Deutung des Theodizee-Problems

2.1 Eine Theodizee ohne Gott – Problem erledigt?

In einer Festschrift aus dem Jahr 2010 veröffentlicht Holm Tetens einen Artikel zum Theodizee-Problem, also der Frage nach der Vereinbarkeit eines allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes angesichts des Leids und des Übels in der Welt. Auch wenn dieser Text zeitlich noch vor seiner eigentlichen Wende zum theistischen Idealismus liegt, so ist doch signifikant, welche Wendung er dem Theodizeeproblem gibt. Ausgehend von Kants Aufsatz *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* muss Tetens konstatieren, dass auch ihm gemäß „alle philosophischen Versuche in der Theodizee misslungen zu sein [scheinen]“.¹¹ Entlarvt sich, nach dem „vierfachen Verlust eines göttlichen Beschwerdeadressaten, eines göttlichen Verantwortlichen, einer göttlichen Erklärungsinstanz und eines göttlichen Hoffnungsträgers“¹², das Theodizeeproblem als bloßes Scheinproblem? Holm Tetens zufolge keineswegs.¹³

Interessant ist, dass Tetens nicht nur den Satz „Die Welt ist voller Übel“ für unbestreitbar hält, sondern ebenso den Satz „Die Welt ist voll des Guten und Schönen“. Ist der Gemeinplatz, der sich aus beiden Sätzen ergibt, „Die

Berlin geäußert hat, dass er das *Grundanliegen* des Pantheismus teilt, jedoch über die *Bezeichnung* Pantheismus inzwischen eher unglücklich ist und stattdessen lieber von „einem Schöpfergott“ sprechen möchte, „der die soteriologische Souveränität über seine Schöpfung behält“ (so mündlich am 27.02.2016).

¹⁰ Hierbei wäre auch Tetens' Würdigung des sogenannten Zombie-Arguments von Chalmers zu berücksichtigen, das „auf den Schultern [des] philosophischen Riesen“ Descartes steht. Vgl. H. Tetens, Descartes und Chalmers über Dualismus. Ein argumentationstheoretisches Lehrstück, in: ThPh 90 (2015) 83–95, 95.

¹¹ H. Tetens, Nach dem „Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, in: *Ders./St. Tolksdorf* (Hgg.), *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt. Verflechtungen von Wissen und Können*, Berlin 2010, 325–338, 325.

¹² Ebd. 327.

¹³ Ebd. 325 f.: „Wenn es doch nur so einfach wäre!“

Welt ist voller Übel, aber sie ist ebenso auch voll des Guten und Schönen“, eben daher „nicht trivial, eine ungeheure Plattitüde“¹⁴? Ohne die formale Logik aus den Angeln heben zu wollen, möchte Tetens jedoch gerade die gleichrangige Verbindung, die logische Konjunktion dieser zwei Sätze, als Philosoph verwerfen. Der Widerspruch oder die Antinomie, die sich aus der Bestreitung der logischen Konjunktion ergibt, verweist nach Tetens jedoch genau auf dasjenige, was Philosophen wie Jaspers als die „antinomische Struktur“ oder, nach Tetens' Worten, die „antinomische Stellung des Menschen in der Welt“ bezeichnet.¹⁵

Tetens führt aus, dass der Gemeinplatz „Die Welt ist voller Übel, aber auch voll des Guten und Schönen“ falsch ist, „weil er die Übel und das Gute einfach so behandelt, als wären sie unabhängig voneinander“¹⁶. Beide Teilsätze sind nicht unabhängig voneinander wahr, sondern stehen in einem „prekären dialektischen Zusammenhang“¹⁷, da sie in jeweils zwei umgekehrte Leserichtungen aufeinander verwiesen sind. Somit greift Tetens eine Denkkategorie auf, die in der Philosophie der Gegenwart fast in Vergessenheit zu geraten schien: die Dialektik. Ferner ist nach Tetens zu konstatieren, dass die Wirklichkeit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation immer wieder die Unterscheidung zwischen physischen und moralischen Übeln zur Makulatur werden lässt:

Sobald man sich in die Position gebracht hat, etwas wissenschaftlich-technisch gegen physische Übel tun zu können, hat man sie in moralische Übel verwandelt. [...] Vielleicht sollte man für sie den altherwürdigen, aber in diesem Zusammenhang terminologisch hintersinnigen Ausdruck „*metaphysische Übel*“ neu beleben: Es sind die Übel, die nach der Physik kommen, sprich: die Übel, bei denen selbst Wissenschaft und Technik mit ihrem Latein am Ende sind.¹⁸

Tetens spricht in diesem Sinn von einer Umwandlung physischer in moralischer Übel, da man nie wissen könne, „was wir in Zukunft wissen werden, wenn wir uns nur gehörig anstrengen“¹⁹. Hinzu komme, die Unfähigkeit des Menschen wahrzunehmen, sich eine bessere Welt auch nur vorzustellen: einerseits die perfekte Welt in ihren althergebrachten Bildern des Schlaraffenlandes, der zahlreichen Jungfrauen, der ewigen Lobpreisung Gottes. Bei alledem wisse man nicht, „ob man lachen, weinen, sich gruseln oder auch nur den Kopf schütteln soll“²⁰. Eine bessere Welt hingegen scheine eben in der Abwesenheit von Krankheiten, wie etwa Krebs,

¹⁴ Ebd. 328.

¹⁵ Beispiele hierfür sind, dass wir Menschen etwa Möglichkeiten entweder ausschließen oder offen halten können, einen Konsens oder einen Dissens mit anderen herstellen wie auch etwa Absichten verwirklichen und zugleich Unbeabsichtigtes herbeiführen können. Vgl. ebd. 329–331.

¹⁶ Ebd. 332.

¹⁷ Ebd. 333.

¹⁸ Ebd. 334.

¹⁹ Ebd. 334 f.

²⁰ Ebd. 336. Zum Problem der „himmlischen Langeweile“ vgl. auch den innovativen Aufsatz von Ch. J. Amor, Himmlische Langeweile ... Ist die christliche Lehre vom Himmel widersprüchlich?, in: ZKTh 134 (2012) 281–301.

vorhanden zu sein. Wäre eine solche Welt nicht zumindest eine bessere Welt als die jetzige? Tetens hierzu:

Dieses Schema ist zu einfach, um wahr zu sein. Es fehlt ein kleiner, aber entscheidender Zusatz. Vollständig muss das Schema heißen: X ist ein Übel. Eine Welt ohne X, in der ansonsten nichts schlechter geworden ist, ist besser als eine Welt mit X. Der kleine Zusatz entlarvt das Schema als ein bloßes Gedankenpiel. [...] Immer haben unsere Handlungen unbeabsichtigte Nebenfolgen, auch solche, die für uns negativ sind. Das ist einer der wichtigsten Gründe, warum man die Stellung von uns Menschen in der Welt als antinomisch bezeichnen muss.²¹

Im Gegensatz zu einer reinen Gedankenwelt ist nämlich nach Tetens in der Welt, in der wir tatsächlich leben, ein ganz anderer Satz wahr:

Die Welt, sobald in ihr das Übel X beseitigt worden ist, ist in dieser Hinsicht erst einmal besser, in anderen Hinsichten jedoch ist die Welt ohne das Übel X schlechter geworden. Dieser Satz blockiert im Allgemeinen einen Schluss von „X ist ein Übel“ auf den Satz „Also wäre die Welt ohne X besser“ als Fehlschluss.²²

Eine Welt schließlich, die vollständig wissenschaftlich und technisch beherrscht werden könnte, wäre nicht nur „der reinste Horror“, sondern lässt sich „mit guten Gründen als unerreichbar ausschließen“. Tetens begründet dies mit einer „dialektischen Koppelung von Übelbeseitigung und Übelzeugung“²³. Holm Tetens fragt, ob das eingangs erwähnte Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee ein Warnruf, ein Vorzeichen an die wissenschaftlich-technische Zivilisation sei, und bedient sich dabei des biblischen Kunstworts des Menetekels. Die strukturellen Parallelen zwischen den klassischen Gottesprädikaten, die zum Theodizee-Problem führen, und den Erwartungen, die die wissenschaftlich-technische Zivilisation mit sich bringt, sind frappierend. Der Aufsatz schließt wie folgt:

Trotz dieses Unterschieds wiederholen sich strukturelle Aspekte der Theodizee-Debatte. Insofern ist das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee eine lehrreiche, wenn auch am Ende vermutlich eher bedrückende Analogie für uns, die Kinder der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Vermögen wir sie richtig zu deuten?²⁴

2.2 Der Stachel, der bleibt: das empirische Theodizee-Problem

Wie kann eine solche Deutung des Problems des Übels jedoch nach Tetens' theistischer Wende aussehen? Ist es nicht irrational, das Theodizee-Problem als für uns unlösbar zu halten und dennoch an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes zu glauben? Ansgar Beckermann hat mit seinem Buch *Glaube* das Problem des Übels als „das zentrale Argument gegen die

²¹ Tetens, Nach dem Misslingen, 336.

²² Ebd. 336 f.

²³ Ebd. 337. Ein anschauliches und bekanntes Beispiel dürfte hierfür etwa die Erfindung der Kernkraft mit all ihrer bekannten Ambivalenz sein. Zu Gen- und Cybertechnologie und vielem anderen ließe sich sicherlich ebenfalls Ähnliches sagen.

²⁴ Ebd. 338.

Annahme, dass ein Gott existiert [...],“ bezeichnet.²⁵ Beckermann sieht die strikte logische Unlösbarkeit des Theodizee-Problems als Haupteinwand auf die Frage nach der Existenz eines gütigen Schöpfergottes.²⁶ Der Glaube an Gott sei unter diesen Umständen schlicht irrational.

Ist dem wirklich so? Friedrich Hermann hält im Rahmen einer von ihm vorgeschlagenen „No-Better-World-Defence“ an der logischen Vereinbarkeit der Existenz eines theistischen Gottes und der Existenz von Übeln fest.²⁷ Hier von sei jedoch das von ihm so bezeichnete empirische Theodizee-Problem zu unterscheiden, das tatsächlich unbeantwortbar bleiben müsse. In diesem Zusammenhang sind auch die Ausführungen Norbert Hoersters, der in einer Wahrscheinlichkeitsanalyse hinsichtlich der Existenz Gottes eine atheistische Position favorisiert²⁸, äußerst aufschlussreich. Hoerster betont, dass er nicht erkennen kann, „warum die Existenz eines allgütigen Welt schöpfer – trotz der Übel dieser Welt – nicht logisch möglich sein sollte“²⁹. Nach Hoerster besteht das empirische Problem für den Gläubigen darin, „in jedem einzelnen Fall zu zeigen, wieso das betreffende offenkundige Übel aus logischen Gründen für Gott die genannte wertsteigernde Funktion hat“³⁰.

Wie sieht Holm Tetens' eigene Argumentation aus? Hinsichtlich des logischen Theodizeeproblems beruft er sich auf die Ausführungen Hermanns und verweist auf einen in der einschlägigen Diskussion nach Ansicht des Verfassers nur wenig beachteten Artikel des Philosophen Christian F. R. Illies. Dieser würdigt die sogenannte Irenäische Theodizee als echte und stringente Theodizee³¹, sieht jedoch auch diese mit dem Vorwurf konfrontiert, das das unschuldige Leiden, etwa kleiner Säuglinge, dann wieder nur ein Mittel zum Zweck eines höheren Gutes wäre. Einen möglichen Lösungsansatz bietet für ihn der Gedanke einer *organic unity*³², nach der ein Übel auf einer bestimmten Ordnung ein durch nichts zu beschönigendes Übel sei, jedoch auf einer höheren Ordnung „der

²⁵ A. Beckermann, Glaube, Berlin 2013, hier 109. Vgl. auch *ders.*, Naturwissenschaften und manifestes Weltbild, in: DZPh 60 (2012) 5–26, worin Beckermann den Naturalismus als philosophisches Grundparadigma beschreibt. Tetens setzt sich wiederholt damit auseinander, vgl. *Tetens*, Gott denken, 12–15; sowie *ders.*, Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie, in: NZSTh 57 (2015) 1–13, 6 f.

²⁶ Vgl. Beckermann, Glaube, 111: „Analytisch wahr ist [...] Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten von jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist.“ Vgl. bereits *ders.*, Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst, in: ZPhF 64 (2010) 239–245.

²⁷ Vgl. F. Hermann, Metaphysik, Tübingen 2011, 127–133.

²⁸ Vgl. N. Hoerster, Die Frage nach Gott, München 2010.

²⁹ *Ders.*, Wer hat die Beweispflicht für die Allgüte Gottes?, in: DZPh 63 (2015) 742–752, 750.

³⁰ Ebd. 748.

³¹ Sie wurde von John Hick (1922–2012) populär gemacht und geht auf einen Gedanken des Kirchenvaters Irenäus von Lyon (um 135–200) zurück, der davon spricht, dass Gott den Menschen bei der Schöpfung zwar als Bild Gottes, als *imago Dei*, geschaffen habe, er jedoch seine Ähnlichkeit mit Gott, die *similitudo Dei*, mit dem Sündenfall verloren habe. Erlösung liegt in der Wiederherstellung der Gottesähnlichkeit, die jedoch notwendigerweise mit der Überwindung der Übel in der Welt einhergehen muss. Vgl. hierzu M.-O. Awa, Seelenreife als Antwort. Theodizee in der Religionsphilosophie John Hicks, Würzburg 1998.

³² Die Bezeichnung geht auf den britischen Philosophen George Edward Moore (1873–1958) zurück.

Negativwert des in ihr enthaltenen Übels (niederer Ordnung) dadurch aufgehoben werden kann“. Ferner muss als „zweite Annahme [...] natürlich eine Art Verknüpfung aller Teile der Wirklichkeit vorausgesetzt werden, nach denen das Übel notwendiger Bestandteil dieser großen Einheit ist“³³. Schließlich gilt,

dass hier zwar tatsächlich eine grundsätzliche Erkenntnisgrenze vorliegt – wir also nicht das Böse als Mittel zum Guten erkennen können –, aber dass gerade eine solche Beschränktheit unseres Verstehens selbst vereinbar ist mit der These echter Theodizeen [...]. Die benannte Erkenntnisgrenze, die Unversöhnlichkeit des Übels mit seiner Vorstellung als notwendigem Mittel zum Guten, ist selbst etwas Positives. Denn, wenn es zur höchsten Werthaftigkeit der Welt gehört, dass es in ihr Mitgestalter am Guten gibt, dann muss der Welturheber das Böse so einrichten, dass es für die Mithandelnden (also uns Menschen) stets als ein absolut zu Vermeidendes erkannt wird – und damit als notwendiger Teil eines höheren Gutes grundsätzlich unerkennbar bleibt.³⁴

Holm Tetens' Ausführungen zur Theodizeeproblematik aus dem Jahr 2010 wurden oben so ausführlich wiedergegeben, weil diese den von Illies aufgegriffenen Gedanken einer *organic unity* aus der Perspektive der antinomischen Struktur menschlicher Existenz weiterführen. In seinem Buch über rationale Theologie bezeichnet Tetens das Theodizee-Problem als Stachel. „Dieser Stachel steckt weiterhin im Fleisch des Theismus, und er tut bitter weh. Er kann Menschen durchaus irre werden lassen am theistischen Erlösungsglauben.“³⁵ Doch gilt nach Tetens auch:

Der Naturalist hat nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung. Er kann sie, wie wir gesehen haben, nur auf verschiedene Weisen kommentieren, die allesamt heikel sind. Mit Blick auf das Theodizee-Problem herrscht ein Patt zwischen Naturalismus und Theismus. [...] Nicht wir als Naturalisten, nicht wir als Theisten oder als Vertreter noch einer anderen Metaphysik sind ratlos über das Ausmaß der Leiden in der Welt, nein, wir sind es einfach als Menschen, wir müssen es einfach als Menschen sein.³⁶

3. Von der rationalen Hoffnung auf Erlösung

3.1 Die Existenz des Bösen und die Unerlöstheit der Welt

Das Problem des Übels ist nicht nur ein logisches Problem, sondern wirft die Frage des *unde malum* auf. Woher kommt das Böse in der Welt, und welcher ontologische Status ist ihm zuzuschreiben? Der weiter oben im Kontext des Theodizee-Problems genannte Norbert Hoerster führt recht keck ins Feld, dass er „auch nicht erkennen [kann], warum die Existenz eines allbösen Welterschöpfers nach Lage der Dinge nicht logisch möglich sein sollte“. Er fühle

³³ C. F. R. Illies, Theodizee der Theodizeelosigkeit. Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt, in: PhJ 107 (2000) 410–428, 424.

³⁴ Ebd.

³⁵ Tetens, Gott denken, 79.

³⁶ Ebd.

sich „insofern auch nicht aufgerufen, im Sinne einer, wie man sagen könnte, ‚Diabolodizee‘ einen Unmöglichkeitbeweis zu führen“³⁷.

Wie stehen jedoch das Gute und das Böse in der Welt zueinander? Muss, wer an einen guten Gott glaubt, nicht ebenso an einen bösen Widersacher Gottes glauben? Löst sich das Theodizeeproblem nicht von selbst, wenn man gute wie böse Attribute in den Gottesbegriff einträgt? Doch verdient dieser Gott dann irgendeine Verehrung?³⁸ Mit Ingolf U. Dalferth ist zu konstatieren, dass der jüdisch-christliche Glaube „nicht von einem fertig vorgegebenen Gottesverständnis aus[geht], sondern [...] *sich permanent als Suche nach einem erfahrungsgerechten Verständnis von Gott [vollzieht]*“³⁹. Und er geht „auch nicht einfach von der Erfahrungswirklichkeit des Bösen aus, sondern von der dieser widersprechenden *Wirklichkeit der Überwindung des Bösen durch Gott*“³⁹.

Die Überwindung des Bösen durch Gott ist schlicht das, was in einer ersten Annäherung als Erlösung bezeichnet werden kann. Wie oben bereits betont wurde, fällt auf, dass sich Holm Tetens im Kontext seiner Wende zum theistischen Idealismus sehr zentral einer Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses zuwendet, welche sonst innerhalb der philosophischen Theologie oft kaum Gegenstand einer vertieften Auseinandersetzung ist: die rationale Hoffnung auf Erlösung.⁴⁰

Holm Tetens erkennt allerdings zu Recht, dass sich das Theodizee-Problem mit der Hoffnung auf Erlösung beziehungsweise auf einen Erlöser noch verschärft.⁴¹ Ist ein Erlösungsglaube gleich welcher Couleur nicht erneut Ausdruck kindlich naiven Wunschkens? So sieht es offenbar Pirmin Stekeler-Weithofer, der in seinem Buch *Sinn* einem Erlösungsglauben kaum etwas Vernünftiges abzugewinnen scheint.⁴² Holm Tetens fühlt sich hiervon herausgefordert und schreibt in einer einleitenden Anmerkung zu einem Aufsatz:

Für die beiden Aussagen „*Wir Menschen können uns nicht selbst erlösen*“ und „*Wir Menschen sind nicht Gott*“⁴³ bringt Stekeler-Weithofer [...] zu wenig wohlwollendes Verständnis auf. In den nachfolgenden Überlegungen versuche ich hingegen, die aufgeführten beiden Aussagen so stark wie möglich zu machen, 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.⁴³

³⁷ Hoerster, Beweispflicht, 750.

³⁸ So betont zu Recht auch K. v. Stosch, *Theodizee*, Paderborn 2013, 42: Die moralische Vollkommenheit Gottes ist ein „unaufgebbare Bestandteil eines von der praktischen Vernunft verantwortbaren Gottesglaubens“.

³⁹ I. U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 75.

⁴⁰ Vgl. das Fehlen eines entsprechenden Eintrags etwa im „Philosophischen Wörterbuch“ (Freiburg i. Br. 2010) oder im dreibändigen „Neue[n] Handbuch philosophischer Grundbegriffe“ (Freiburg i. Br. 2011).

⁴¹ Vgl. Tetens, *Gott denken*, 60: „Es wird viel zu wenig beachtet, dass die Rolle des Erlösers, die die Offenbarungsreligionen Gott zuschreiben, das Theodizee-Problem verschärft. Denn man muss Gott zutrauen, dass er sein Heilsversprechen einlösen kann und wird. Aber, wenn es ihm in der Zukunft gelingt, alle Übel und alles Leiden in der Welt zu beseitigen: Warum war ihm das nicht von Anfang an möglich, und warum lässt er sich so viel Zeit damit?“

⁴² Vgl. P. Stekeler-Weithofer, *Sinn*, Berlin 2011.

⁴³ Tetens, *Die Möglichkeit Gottes. Ein religionsphilosophischer Versuch*, in: S. Rödl/H. Tegt-meyer (Hgg.), *Sinnkritisches Philosophieren*, Berlin 2013, 11–38, 11.

Eine weitere Anmerkung des Berliner Philosophen in diesem Kontext ist für seine religionsphilosophische Verortung im Jahr 2013 äußerst signifikant:

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 selbst steht. Es ist ein Markenzeichen der Philosophie, dass in ihr ein (tendenzieller) Atheist (wie ich) den Gottesglauben verteidigen kann.⁴⁴

Eine nähere Deutung der eingeklammerten Wörter im obigen Zitat wäre interessant – sind sie doch ein signifikanter Indikator für den sich entwickelnden Denkweg Tetens', wie er im Eingangskapitel bereits nachgezeichnet wurde. Was motiviert allerdings Holm Tetens als kritischen Philosophen, an der Vernünftigkeit der Hoffnung⁴⁵ auf Erlösung festzuhalten? In diesem Kontext gilt es zunächst, sich mit dem aus seiner Sicht immer wieder erhobenen Vorwurf des scheinbar interessegeleiteten Wunschdenkens auseinanderzusetzen.

3.2 Erlösungshoffnung – Wunschdenken?

Einen öffentlichen Vortrag, der mit dem bezeichnenden Titel *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?* überschrieben ist, eröffnet Holm Tetens mit zwei eindrücklichen Zitaten. Zunächst Immanuel Kant:

[Z]ugestanden, dass das reine moralische Gesetz jedermann [...] unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott [...] sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.⁴⁶

Dagegen der zeitgenössische amerikanische Philosoph Thomas Nagel:

Der Gedanke, dass die Beziehung zwischen Geist und Welt etwas Grundlegendes sei, macht viele Menschen unseres Zeitalters nervös. Nach meiner Überzeugung ist das die Äußerung einer Religionsangst [...]. Dabei rede ich aus Erfahrung, denn ich selbst bin dieser Angst in hohem Maße ausgesetzt: Ich will, dass der Atheismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, dass einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen, die ich kenne, im religiösen Sinne gläubig sind. [...] Ich will, dass es keinen Gott gibt; ich will nicht, dass das Universum so beschaffen ist.⁴⁷

Tetens versteht seinen Vortrag „als den Versuch eines philosophischen Kommentars zu Kant und zu Nagel, genauer als den Versuch, die Dinge wieder zurechtzubiegen, die bei Nagel aus dem Lot gekommen sind“⁴⁸. Er fühlt sich den Grundintuitionen Immanuel Kants zur Erlösungshoffnung verpflichtet, nach der „wir hoffen [sollen], dass der moralisch Glückswürdige am Ende auch glücklich wird“. Dies sei „nichts anderes als die Hoffnung, dass die

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Im Folgenden sei zwischen der *Hoffnung* auf und dem *Glauben* an Erlösung nicht weiter unterschieden. Tetens' Überlegungen bewegen sich stets im Bereich einer *rationalen* Erlösungshoffnung beziehungsweise eines rationalen Erlösungsglaubens.

⁴⁶ H. Tetens, *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?* Über eine postnaturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage, in: *Zur Debatte* 45/2 (2015) 37–40, 37 – I. Kant, KpV, A 258, zitierend.

⁴⁷ Ebd. – T. Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 190 f., zitierend.

⁴⁸ Ebd.

Übel und Leiden nicht obsiegen werden, und insofern handelt es sich um eine Erlösungshoffnung⁴⁹.

Tetens stellt seine Überlegungen zur Erlösungshoffnung einen an Grausamkeit kaum zu überbietenden Bericht aus einem Straflager in Nordkorea voran, der dem religionsphilosophischen Buch Peter Strassers mit dem einschlägigen Titel *Theorie der Erlösung* entnommen ist.⁵⁰ Was wäre die Alternative zur Hoffnung auf Erlösung? Offenbar das Verschwinden und Vergessen. Tetens führt hierzu aus:

Wer sich nicht massiv selbst betrügt, weiß um die Übel und Leiden in der Welt und auch darum, dass jeder von uns in sie als Täter und Opfer unentrinnbar verstrickt ist. In vielen Fällen, so scheint es, sind Opfer und Täter der Leiden und der Übel endgültig verloren und verloren zu geben, und jedes Mal steht dabei die moralische Weltordnung auf dem Kopf. [...]

Unterm Strich bleibt die existenzielle Botschaft des Naturalismus düster und trostlos. Doch lässt sich auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen auch anders antworten. Alle Hochreligionen dieser Erde sind um eine Botschaft zentriert: Die Übel und Leiden in der Welt sind nicht das letzte Wort in der Sache.⁵¹

Ist dies nicht erneut ein Wunschenken? Nach Tetens wohl kaum:

Als vernünftige Personen müssen wir zumindest an der Möglichkeit festhalten, sich einer Welt ohne Leiden und Übel immer besser anzunähern. [...] Die Hoffnung auf eine immer bessere Annäherung an die Erlösung ist daher vernünftig. [...] Die Erlösungshoffnung ist vernünftig und auf keinen Fall unvernünftiger, als auf die Wahrheit des Naturalismus hin zu leben [...].⁵²

3.3 Erlösungshoffnung als transzendente Rahmenannahme

Wir Menschen als denkende Ich-Subjekte kommen – unter anderem auf Grund der oben dargelegten antinomischen Struktur unserer Existenz – nicht umhin, so etwas wie eine transzendente Rahmenannahme aufzustellen:

Erkenntnistheoretisch gesprochen hat der Satz „*Gott erlöst uns Menschen und die Welt von allen Übeln und Leiden*“ den Status einer transzendentalen Rahmenannahme, also einer fundamentalen Annahme, die bestimmte Erfahrung erst ermöglicht, indem man alles im Lichte dieser Annahmen beschreibt und deutet [...]. Einem Philosophen sollte so etwas nicht prinzipiell unvertraut sein. Auch dem Naturalismus liegt eine solche fundamentale Rahmenannahme zugrunde [...].⁵³

Eine solche Rahmenannahme darf man nach Tetens „getrost und ohne jeden kritischen Unterton als metaphysisch bezeichnen“⁵⁴. Er sieht es, im Gefolge Immanuel Kants, als vernünftig an, zu glauben und zu hoffen, dass Gott der Erlöser sei. „Dieser Gott muss der Gott einer Heilszusage sein. Ein Gott der Philosophen nach dem Ende einer Hegemonie des Naturalismus muss ein Er-

⁴⁹ Tetens, *Die Möglichkeit Gottes*, 14.

⁵⁰ Vgl. P. Strasser, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, 11–13. Vgl. Tetens, *Gott denken*, 56–58.

⁵¹ Ebd. 58 f.

⁵² Tetens, *Die Möglichkeit Gottes*, 26.

⁵³ Ebd. 34 f.

⁵⁴ Ebd. 34.

lösergott sein.“⁵⁵ Eine letzte Spitzenaussage Tetens’ in diesem Zusammenhang sei direkt zitiert:

Auch der religiös vollkommen Unmusikalische vermag zu erkennen, wie sehr die Erfahrungswelt eigentlich erlösungsbedürftig ist und wie sehr jeder von uns immer wieder der Vergebung und des Trostes bedarf. Aber dass wir Menschen uns selbst erlösen, das liegt ganz und gar außerhalb unserer Möglichkeiten.⁵⁶

Im Folgenden seien Überlegungen vorgetragen, die Tetens selbst nur in andeutender Form skizziert: wie einerseits die Hoffnung auf Erlösung eine rational begründete Sünden- und Gnadenlehre voraussetzt und, damit zusammenhängend, Grundzüge einer rationalen Eschatologie ermöglicht. Anders formuliert: Wie wirkt sich eine rationale Hoffnung auf Erlösung auf das Leben im Diesseits aus und wie könnte diese einige Implikationen für unsere Vorstellungen von einem postmortalen Jenseits enthalten?

4. Erlösung im Diesseits – über Sünde und Gnade

4.1 Zum kantischen Subtext bei Tetens

Wenn auch im Buch *Gott denken* der Name Immanuel Kant nicht eigens genannt wird, so sprechen doch gute Gründe dafür, einen kantischen Subtext hinter den Aussagen zur rationalen Erlösungshoffnung zu identifizieren. Einen Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlichte Tetens im Jahr 2006.⁵⁷ Die Rede Tetens’ von einer „transzendentalen Rahmenannahme“ im Hinblick auf die Erlösungshoffnung⁵⁸ trägt deutlich kantisches Kolorit. Explizit geschieht der Verweis auf Kant in Tetens’ Aufsatz *Die Möglichkeit Gottes*⁵⁹ sowie im Vortrag *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?*⁶⁰ Zur Erörterung einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens ist daher ein kurzer Blick auf Kants *Religionsschrift* sinnvoll und hilfreich.⁶¹

⁵⁵ *Tetens*, *Der Gott der Philosophen*, 40 – dort auch erneut die Zurückweisung des Vorwurfs eines Wunschenkens.

⁵⁶ *Tetens*, *Gott denken*, 58 f.

⁵⁷ Dort fragt Tetens zwar noch kritisch, „ob sich die ja nicht zu leugnende Spannung zwischen Moralität und Glück nur dadurch befriedigend auflösen lässt, dass man auf Gott als ‚Urheber der Natur‘ und auf ein ‚künftiges Leben‘ baut“. Auch wenn nach seiner damaligen Sicht Kants Argumente „ohne Zweifel [...] zum Teil erheblichen Einwänden ausgesetzt“ sind, unterlässt er eine umfassende Widerlegung, denn „das wäre ein wirklich zu weites Feld“. Vgl. *H. Tetens*, Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2012, 309.

⁵⁸ Vgl. erneut *Tetens*, *Möglichkeit Gottes*, 34.

⁵⁹ In *Tetens*, *Die Möglichkeit Gottes*, 17, auch der Verweis auf einen Aufsatz von *Tb. Rentsch*, *Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht*, in: *Tb. Rentsch*, *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophie und ästhetische Studien*, Berlin 2011, 36–57, der die Implikationen der *Religionsschrift* Kants für eine philosophisch gehaltvolle Rede von Sünde herausarbeitet.

⁶⁰ Vgl. *Tetens*, *Der Gott der Philosophen*, 37: Den kantischen Hintergrund diagnostiziert in seiner Buchbesprechung auch *W. Löffler*, *Holm Tetens’ theistische Wende*, in: *DZPhil* 63 (2015) 994–1000, 998: „Die Argumentation hat zwar einen deutlich kantischen Grundzug [...], sie bleibt aber nicht dabei stehen“.

⁶¹ Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* kann als Traktat ei-

Kant beginnt seine Ausführungen zur Religionsphilosophie mit einer Abhandlung über die „*Einwohnung des bösen Prinzips* neben dem guten“ oder – wie er schon in der Überschrift schärfer hinzufügt – „*über das radikale Böse* in der menschlichen Natur“ (B 3). Kant postuliert eine „ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ (B 15), indem er eine dreifache Unterscheidung vornimmt zwischen erstens, der tierischen Anlage des Menschen, zweitens, der vernünftigen und, drittens, der der Zurechnung fähigen Persönlichkeit des Menschen. Durch eine ins Verkehrte gerichtete Selbstliebe entsteht das, was traditionellerweise Haupt- oder Todsünde⁶² genannt wird: im animalischen Bereich die Völlerei, die Wollust und wilde Gesetzlosigkeit (B 17), im vernunftbegabten der Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude (B 18). Lediglich die reflexiv-vernünftige Persönlichkeit besitzt eine Anlage, die sie empfänglich macht für die „Achtung für das moralische Gesetz“ als „eine[] für sich hinreichende[] Triebfeder“ der freien Willensentscheidung („der Willkür“⁶³, B 18). Die Anlagen zur Selbstliebe und zur Persönlichkeit „sind auch Anlagen zum Guten“, die „ursprünglich“ sind und „zur Möglichkeit der menschlichen Natur“ gehören. „Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen.“ (B 19) Die Anlagen beziehen sich „unmittelbar auf das Begehrungsvermögen“ und auf die Freiheit des Willens („Gebrauch der Willkür“, B 20).

Kant erkennt jedoch in der Ausübung der „freien Willkür“ einen „natürliche[n] Hang des Menschen zum Bösen“ (B 21), der sich an der „Gebrechlichkeit“, der „Unlauterkeit“ und sogar der „Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens“ (B 21 f.) festmachen lässt. Unter dem Begriff des Hanges (*propensio*) versteht Kant „einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist“ (B 25). Den natürlichen Hang zum Bösen kann man selbst als „ein radikales, angeborenes [...] Böse in der menschlichen Natur“ bezeichnen (B 27). Eine etwa von Rousseau postulierte „natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur“, den „sogenannten Naturzustand[]“ (B 28) verwirft Kant, unter anderem durch den Verweis auf die „ungereizte Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neuseeland“ und anderen zivilisatorisch scheinbar unberührten Erdteilen (B 28 f.). Kants Begriff vom Bösen kann jedoch nicht nur empirisch wahrgenommen, sondern muss, „sofern es nach Gesetzen der

ner rationalen Soteriologie par excellence aufgefasst werden. Im Folgenden beschränke ich mich weitgehend auf den ersten Hauptteil (Erstes Stück), der 1792 erstmals in der „*Berlinischen Monatsschrift*“ erschienen ist und in dem Kant die Erbsünden- und Erlösungslehre behandelt. Die weiteren drei Hauptteile handeln von Person und Werk Christi, von der Kirche und von den Gnadenmitteln. Ich verwende die *Meiner-Ausgabe* (Hamburg 2003), die Seitenzählung erfolgt nach der zweiten Originalauflage von 1794 (Rel. B) und wird oben im Fließtext mit angegeben.

⁶² Kant benutzt diesen Terminus zwar nicht, zählt aber die Hauptsünden in durchaus klassischer Diktion auf.

⁶³ Vgl. A. Esser, Willkür, in: *M. Willaschek [et al.]* (Hgg.), *Kant-Lexikon*; Band 3, Berlin 2015, 2659–2662, 2659: „[M]it dem Ausdruck ‚Willkür‘ [bezeichnet Kant] die Kompetenz, sich selbst spontan Zwecke und Maximen setzen und insofern das eigene Handeln frei bestimmen zu können.“

Freiheit [...] möglich ist, *a priori* erkannt werden“ (B 33). Das Böse ist nicht in den Neigungen, „sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen“. Das „eigentliche Böse aber besteht darin, dass man jenen [schlechten] Neigungen [...] nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind.“⁶⁴ (B 69)

4.2 Nach Kant noch von Sünde sprechen?

Es mag nicht nur aus heutiger Perspektive für einige überraschend sein, dass der für seinen Kritizismus bekannte Königsberger Philosoph sich ausführlich mit dem „radikal Bösen“ und – wir werden es noch sehen – mit der Überwindung desselben beschäftigt. Dies stieß bereits beim intellektuellen Weimar des späten 18. Jahrhunderts auf Missmut. Goethe urteilte, dass Kant „seinen philosophischen Mantel [...] freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert“ hat. Schiller fand diese Lehre für sein Gefühl empörend, und Herder bezeichnete Kants Religionsschrift als eine „philosophische Diaboliade“⁶⁵.

Hat sich seitdem diesbezüglich viel geändert? Die Rede von Sünde und Erlösung scheint ideologieverdächtig zu sein.⁶⁶ In seinem Buch *Warum ich kein Christ bin* schreibt der Philosophiehistoriker Kurt Flasch:

Wo das Sündenbewusstsein fehlt, braucht es keine Erlösung. Ich bin kein Christ, denn ich finde mich zwar fehlerhaft und meine Existenz prekär, aber nicht erlösungsbedürftig. Wahrscheinlich geht es den meisten Menschen in Westeuropa ähnlich. Der Erlösungsreligion Christentum entspricht kein Bedürfnis mehr. [...] Ich habe jahrzehntelangen Umgang mit guten Kirchenchristen und fand bei keinem von ihnen die Erlösungsidee besonders relevant. [...] Die Erlösungsidee ist irgendwie tot. Für die verbleibenden Probleme haben wir den Hausarzt oder den Psychiater. Die Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits geriet zunehmend auch bei Theologen in Zweifel.⁶⁷

Unbeschadet des subjektiven Eindrucks, den Flasch hier zum Ausdruck bringt, lässt sich anhand der obigen Gedankengänge fragen: Ist dem wirklich so? Freilich, der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Erlösung – oder wie Theologen oft sagen: zwischen Sünde und Gnade – ist zweifelsohne richtig gesehen. Richtig ist auch, dass die „meisten Menschen in Westeuropa“ nicht

⁶⁴ Zum soteriologischen Gehalt der Religionsschrift vgl. den materialreichen Aufsatz von Chr. Rößner, *Der gute Wille und das böse Herz. Kants „moralische Gesinnung im Kampfe“*, in: F. Fromholzer/M. Preis/B. Wisiosek (Hgg.), *Noch nie war das Böse so gut. Die Aktualität einer alten Differenz*, Heidelberg 2012, 71–89. Zu einer ausführlichen Erörterung von Kants Erbsündenlehre vgl. H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck 1990; sowie überblicksartig K. Wenzel, *Die Erbsündenlehre nach Kant*, in: G. Essen/M. Striet (Hgg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 224–250.

⁶⁵ Einzelnachweise bei Hoping, *Freiheit im Widerspruch*, 52; und Rößner, *Der gute Wille und das böse Herz*, 71–73.

⁶⁶ So bereits L. Feuerbach, *Xenien* 63, in: W. Schuffenbauer (Hg.), *Gesammelte Werke*; Band 1, Berlin 1981, 427: „Der Sündenfall – Weißt du den Grund, warum in den Apfel gebissen hat Adam? Um der Theologie einen Gefallen zu tun.“ Ähnlich auch F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in: G. Colli/M. Montinari (Hgg.), *Kritische Studienausgabe*; Band 6, München 2¹⁹⁸⁸, 165–254, 229: „[D]er Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde.“

⁶⁷ K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013, 198 f. und 204 f.

mehr unter einer massiven Sündenschuld im trivialen und vielleicht anerzogenen Sinn leiden. Das sowohl bei katholischen wie bei evangelischen Christen bekannte Kirchenlied *O Mensch, beweine deine Sünde groß*⁶⁸ mag nur in äußerst geringen Fällen das tatsächliche Empfinden vieler gläubiger Menschen zum Ausdruck bringen.⁶⁹ Nicht selten wird in diesem Zusammenhang kritisiert, durch eine von vielen als inflationär empfundene Rede von Sünde das Konzept von Sünde *ad absurdum* geführt zu haben.⁷⁰ Religionssoziologisch ließe sich hierzu sicherlich vieles Richtige sagen. Kann eine rationale Theologie hierbei Anstöße für eine vernünftig begründete Sündenlehre geben?

Nicht nur mit Kant, sondern auch mit Holm Tetens ist dies zu bejahen, doch skizziert dieser selbst nur andeutungsweise in einer Fußnote einige Überlegungen:

Leider ist hier nicht der Raum, um auf die Frage einzugehen, warum alle Menschen der Versuchung zum Bösen immer wieder erliegen. An sich ist das eine wichtige Frage für die rationale Theologie. Eine Antwort auf sie läuft auf so etwas wie eine vernünftig begründete Sündenlehre hinaus. Die Antwort, für die ich mich starkmachen würde, sei hier angedeutet: Wir Menschen als endliche Ich-Subjekte haben aufgrund unserer solipsistisch-berkeleyschen Struktur [...] eine Tendenz zur Selbstsucht und Selbstbezogenheit, die wir nur schwer als falsch und als tiefe Illusion zu durchschauen, geschweige denn zu überwinden vermögen.⁷¹

4.3 Sünde als Sein-wollen-wie-Gott

In der Deutung der jüdisch-christlichen Bibel liegt die Wurzel aller Sünden im Sein-wollen-wie-Gott, welches die Schlange in der Sündenfallerzählung der Bibel suggeriert.⁷² Beachtenswert ist, dass Holm Tetens bereits vor seiner expliziten Wende zum Theismus die Versuchung, Gott zu spielen, gerade in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu erkennen glaubt:

Wenn man sich einmal die Sicht des Christentums zu Eigen macht, ist klar, wie dieses Kulturexperiment einer wissenschaftlich-technischen Welt- und Selbstbemächtigung des modernen Menschen zu beurteilen ist. Es ist die Todsünde der Hybris, es ist der Versuch des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu setzen.⁷³

⁶⁸ Im katholischen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ findet es sich unter der Nr. 267, im „Evangelischen Gesangbuch“ unter Nr. 76.

⁶⁹ Für heutige Auseinandersetzungen mit der Sündenthematik vgl. etwa auch A. Kleinberg, Die sieben Todsünden. Eine vorläufige Liste, Berlin 2010; und G. Ravasi, Sünde. Versuche vom verfehlten Leben, Sankt Ottilien 2013.

⁷⁰ Der bekannte Moraltheologe Bernhard Häring (1912–1998) berichtet in den 1960er Jahren, in fünf zur damaligen Zeit renommierten Handbüchern der Moraltheologie immerhin 240 gesetzliche Bestimmungen gefunden zu haben, deren Nichtbeachtung zur Todsünde führte, vgl. S. Dlugos/ S. Müller, Was ist Sünde?, in: ThPQ 160 (2012) 31–39, 31 f.

⁷¹ Tetens, Gott denken, 62 f. Ähnlich bereits ebd. 33: „Von ihrer Struktur her neigen endliche Ich-Subjekte zur Selbstbezogenheit und zur Selbstsucht, die sie immer wieder erst durch Einsicht in ihre Endlichkeit und damit in die Existenz anderer Ich-Subjekte und einer materiellen Welt korrigieren und überwinden müssen. Innerhalb einer rationalen Theologie eröffnet sich hier eine Möglichkeit, die Rede von der Sünde im Sinne eines strukturellen existenziellen Defekts des Menschen einzuholen.“ (Leider kann dieser interessante Aspekt hier nicht weiter verfolgt werden.)

⁷² Vgl. Gen 3,4.

⁷³ Tetens, Nach dem Misslingen, 333 f.

Über den „methodischen Atheismus“ in den Wissenschaften, der sowohl vom Postulat eines exklusiven Zugangs der Wissenschaften zur Wirklichkeit sowie vom Postulat der Weltperfektionierung⁷⁴ gekennzeichnet ist, führt Tetens unter der Kapitelüberschrift „Gott spielen“ aus:

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 Weltperfektionierungspostulat trägt unübersehbar religiöse Züge. [...]

Da die Erkenntnisziele der Wissenschaft verschwistert sind mit dem Willen zur technischen Beherrschung der Natur und dem Willen zur Selbsterlösung, sollte man die Maxime des methodischen Atheismus allerdings noch ein wenig anders formulieren: „Für die Erkenntnisziele der Wissenschaft brauchen wir die Hypothese Gott nicht, zumal nicht, seit wir unter anderem mit Hilfe der Wissenschaft und Technik die Erlösersrolle, die einst Gott vorbehalten war, nun selber zu übernehmen versuchen.“⁷⁵

Tetens spricht des Weiteren von der „religiösen Dialektik von Atheismus und Selbsterlösung“ und kommt zum Ergebnis:

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten Dialektik könnte man der wissenschaftlich-technischen Zivilisation eine religionsphilosophische Diagnose in Gestalt von drei Sätzen stellen: 1. Gott ist tot und wir haben ihn getötet (Nietzsche). 2. Wir haben ihn nicht zuletzt dadurch getötet, dass wir in Wissenschaft und Technik nun selber Gott spielen (Donald Brinkmann). 3. Nur noch ein Gott kann uns retten (Heidegger). [...] Wenn jedoch der dritte Satz wahr ist, nicht zuletzt angesichts einer wissenschaftlichen und technischen Dynamik, die uns aus dem Ruder zu laufen droht, dann hätten wir allerdings allen Grund, die Frage „Wie vernünftig ist es, an Gott zu glauben?“ wieder ernst zu nehmen.⁷⁶

4.4 Sünde als pervertierte Selbstliebe

Kommen wir erneut auf Kant zurück. Das radikal Böse sieht dieser in der fälschlichen Beiordnung der Triebfeder des moralischen Gesetzes unter die Triebfeder der Selbstliebe (B 34). Somit erweist sich die Selbstliebe in ihrer Ambivalenz „gewiss nicht“ als „Keim des Guten“, sondern „gerade [als] die Quelle alles Bösen“. Die Selbstliebe, so lässt sich festhalten, kann nach Kant zwar einerseits vernunftgemäß sein, kann jedoch auch umkehren und ist „die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit“ (B 51).⁷⁷

⁷⁴ Vgl. H. Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in: NZSTh 55 (2013) 271–283, 272 f.; ähnlich auch in: Ders., Wissenschaftstheorie, 9.

⁷⁵ Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften, 279 f. Tetens beruft sich hierbei auch auf das Werk des Schweizer Philosophen D. Brinkmann, Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik, Bern 1946.

⁷⁶ Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften, 283.

⁷⁷ In einer ausführlichen Fußnote arbeitet Kant selbst die Ambivalenz der Selbstliebe heraus, indem er zwischen der Selbstliebe des Wohlwollens (*benevolentiae*) und Wohlgefallens (*complacenciae*) unterscheidet. Es ist anzunehmen, dass Kant hierbei eine Unterscheidung Rousseaus aufgreift zwischen „amour de soi-même“ und „amour propre“, vgl. Kant, Religion, 285 – dort Anmerkung der Herausgeberin. Diese Unterscheidung verwendet auch der französische Phänomenologe J.-L. Marion, Das Erotische. Ein Phänomen, Freiburg i. Br. 2013, 75 und 307.

Holm Tetens spricht zwar nicht direkt von der Ambivalenz der Selbstliebe, doch der Sache nach sehr wohl in ähnliche Richtung zielend, dass auf Grund der solipsistisch-berkeleyischen Struktur der Mensch zur Selbstbezogenheit und Selbstsucht neigt.⁷⁸ In diesem Sinn lässt sich nach Tetens, wie oben zitiert, die Rede von Sünde wieder rational verständlich machen.⁷⁹ Es ist in der Tat erstaunlich, dass die hier referierte philosophische Reflexion sich erstaunlich gut mit dem deckt, was – neben dem Sein-wollen-wie-Gott – in der christlichen Theologie sowohl der griechischen wie der lateinischen Tradition als das Wesen der Sünde identifiziert wurde.

Im Neuen Testament wird zwar die Sünde als solche wie auch die Einzelsünden als *hamartía* bezeichnet, was so etwas wie Normübertretung bedeutet. Eine Tradition der griechischen Kirchenväter sieht allerdings den Kern der Sünde in der *philautía*, also der Eigenliebe, die jedoch eindeutig negativ im Sinne des Egoismus gedeutet wird.⁸⁰ Es war Aristoteles, der den Begriff der *philautía* zum ersten Mal verwendet und die Ambivalenz der Eigenliebe in seiner *Nikomachische[n] Ethik* ausführlich diskutiert.⁸¹ Die lateinische Tradition sieht bekanntlich infolge Augustins das Wesen der Sünde durchaus ähnlich im *homo incurvatus in se ipsum*, also im in sich selbst verkrümmten Menschen.⁸²

4.5 Erlösung als „Revolution in der Gesinnung“

Was jedoch ist der Ausweg, die Erlösung aus einer pervertierten Form von Selbstliebe? Kants Religionschrift zufolge kann zwar durch Tugendausübung in ihrem „empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*)“ nach und nach eine „allmähliche Reform [des] Verhaltens und Befestigung [der] Maximen“ erfolgen. Im Hintergrund stehen hierbei der antike Eudämonismus und die aristotelische Tugendlehre, „nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit“

⁷⁸ Vgl. erneut Tetens, Gott denken, 62 f. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht sei angemerkt, dass Kant den Solipsismus mit Egoismus übersetzt, vgl. G. Gabriel, Solipsismus, in: HWP 9 (1995) 1018–1023, 1018.

⁷⁹ Bekanntlich beschäftigt sich auch Wittgenstein in seinem „Tractatus“ explizit mit dem Solipsismus, vgl. hierzu den Kommentar von Tetens, Wittgensteins „Tractatus“. Ein Kommentar, Stuttgart 2015, 89–92, der den Tractatus als „ein im religiösen Geist geschriebenes Buch über die Stellung des Menschen in der Welt“ versteht, vgl. ebd. 6.

⁸⁰ Der Kirchenvater Maximus Confessor (580–662) ist hierbei vor allem zu nennen, vgl. die Studie von I. Hausherr, Philautie. De la tendresse pour soi à la Charité selon Saint Maxime le Confesseur, Roma 1972.

⁸¹ Ein Tugendhafter „könnte sehr wohl im höheren Sinne eigenliebend zu sein scheinen. [...]. Also soll der Tugendhafte eigenliebend sein [...], der Schlechte aber darf es nicht sein. [...] In allem Lobswerten also scheint der Tugendhafte für sich selbst mehr am Schönen zu beanspruchen. In diesem Sinne also muss man, wie gesagt, eigenliebend (*philanton*) sein, nicht aber, wie es die Leute meinen“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik IX, 8 [1168a27–1169b2] – Übersetzung: Gigon). Ausführlich zur *philautía* bei Aristoteles: K. Gantar, Zur Entstehungsgeschichte des aristotelischen Begriffs der *philautía*, in: J. Harmatta (Hg.), Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums, Budapest 1968, 90–97; sowie L. Pangle, Aristotle and the Philosophy of Friendship, Cambridge 2003, 169–182. Platon hatte jede Form von Eigenliebe (vgl. Platon, Nomoi V, 731d–732b) verworfen.

⁸² Für ausführlichere Detailverweise vgl. P. F. Beatrice, Sünde. V [Alte Kirche], in: TRE 32 (2001) 389–395.

(B 53 f.). Kann dies jedoch das radikal Böse überwinden? Führt dies – religiös gesprochen – zu einer wirklichen Erlösung von Sünde und falscher Selbstliebe? Kant zufolge keineswegs, denn:

Dass aber jemand nicht bloß ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (*virtus noumenon*), werde [...]: das kann nicht durch allmähliche *Reform*, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen [...] bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [...] und Änderung des Herzens werden.⁸³

Kant bedient sich hierbei explizit der Sprache der Bibel, die von einem „neuen Herzen“ (Ex 18,31), einer „neuen Schöpfung“ (Joh 3,5) und vor allem, bei Paulus, vom „neuen Menschen“ spricht (Kol 3,9 und Eph 4,22). Letzteres ist das meistzitierte biblische Motiv in der Religionsschrift.⁸⁴ Nach Kant ist jedoch die „Revolution in der Gesinnung im Menschen“ nicht als einmaliger Akt, sondern als gradueller Prozess zu verstehen. Ein „Gott wohlgefälliger Mensch zu sein“ geschieht „nur im bloßen Werden“, was jedoch – und das ist das Entscheidende – weder eine tugendhafte Anstrengung („allmähliche Reform“) noch ein „Rechtsanspruch“, „[s]ondern nur *Empfänglichkeit*“ ist, das „heißt *Gnade*“. (B 101 f.) Für unseren Zusammenhang sei nun thesenartig gefragt: Ist die kantische „Revolution in der Gesinnung“ und „das Werden eines neuen Menschen in einer Art von Wiedergeburt“ nicht das, was in religiöser Sprache schlicht als Erlösung bezeichnet wird? Es ist meine Absicht, genau dies zu behaupten.⁸⁵

Schließlich lässt sich auch die Rede von Sünde philosophisch durchaus fruchtbar machen und im Sinne einer existenziellen Aufklärung begreifen.⁸⁶ Das tiefenaufklärerische Potenzial der Rede von Sünde lässt die prinzipielle Begrenztheit des Menschen nicht als Mangel, sondern als sinnvolle Grenze unseres Erkennens und Wollens erscheinen. Erlösung von Sünde – also das, was man theologisch Gnade nennt, – liegt demnach in der Überwindung der Eigenfixiertheit des Menschen und seiner Verstrickung in das Böse, ganz im

⁸³ I. Kant, Rel., B 54.

⁸⁴ Für die Einzelnachweise vgl. Kant, Religion, 286; oder *Rößner*, Der gute Wille und das böse Herz, 84.

⁸⁵ Vgl. auch *J.-H. Tück*, Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie, in: *G. Augustin [et al.]* (Hgg.), Christus – Gottes schöpferisches Wort, Freiburg i. Br. 2010, 601–621, 617: „Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Kants rationale Reformulierung der Satisfaktionstheorie an ihren Grenzen durchaus Einbruchstellen für das Motiv der Gnade aufweist, ja dass die Lehre von der eigenen, selbst gewirkten Genugtuung am Ende nicht zu genügen scheint [...]. Die Kritik, Kant vertrete eine Theorie der Selbsterlösung, erscheint mir vor diesem Hintergrund modifizierungsbedürftig.“

⁸⁶ Vgl. *Rentsch*, Die Rede von der Sünde, 57: „Genauerhin lässt sich aus philosophischer Sicht Religion, in unserem Kontext: die christliche Rede von Sünde und Gnade [...] als eine radikale Form von Aufklärung, in meiner Terminologie: als *Tiefenaufklärung* über die unverfügbaren Sinnbedingungen des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses hermeneutisch verstehen und existenziell begreifen.“ Tiefgehende systematisch-theologische Überlegungen diesbezüglich bietet *J. Knop*, Schuld und Vergabung. Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs, in: *J. Enxing* (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Mainz 2015, 76–97.

Sinn des zutiefst soteriologischen Gebets des Vaterunser: „... erlöse uns von dem Bösen“.

4.6 Vergöttlichung und Panentheismus

„Ich glaube [...] an die Vergabung der Sünden“, lautet ein Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Was wird hier eigentlich ausgesagt? Wegweisendes hierzu ist beim amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger zu lesen, dessen Buch *Erlösender Glaube?* von Tetens eigens gewürdigt wird⁸⁷ und der in diesem Kontext wiederum auf die orthodoxe Theologie verweist:

Der moderne orthodoxe Theologe John Meyendorff [...], entwickelte ein Konzept der Sünde, das er „ontologisch“ nennt [...]. Die Menschen [...] haben in ihrem Überlebenskampf höchstens einen Hang zum Bösen, der gelegentlich zu konkreten Akten schrecklicher Grausamkeit führen kann. Die Sünde ist also eingebettet in einen allgemeinen Zustand des Menschen und der gesamten Schöpfung, und zwar in einen Zustand des Abgefällenseins, dessen letzte Konsequenz der Tod ist.⁸⁸

Die Überwindung der sündhaften Struktur liegt in der Erlösung als Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die nach christlichem Glauben in der Auferstehung Christi ihren Höhepunkt gefunden hat, sich jedoch auf alle Menschen überträgt, die sich von dieser Erlösung anstecken – oder wörtlich gesagt: „therapieren“ – lassen. Tatsächlich wird in der ostkirchlichen Tradition der Erlösungsvorgang Therapie⁸⁹ genannt oder, noch stärker formuliert, mit dem Namen *theiosis*⁹⁰ bezeichnet, was nichts anderes als Vergöttlichung bedeutet. Hierzu nochmals Berger:

Der Sieg über Sünde und Tod wird durch die erlösenden Kräfte des auferstandenen Christus herbeigeführt, und dieser Triumph hallt durch das gesamte orthodoxe Denken [...]. Der „Fall“ hat auf diese fatale Weise die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zerrüttet; die Erlösung ist der Weg zu einer Wiederherstellung dieser Beziehung, die in der Orthodoxie *theosis* („Vergöttlichung“) genannt wird.⁹¹

Die ostkirchlich inspirierte Lehre von der Erlösung als Vergöttlichung des Menschen und der Welt wäre der vertieften Betrachtung wert.⁹² Um Missverständnisse zu vermeiden, sei jedoch betont, dass es bei dieser Vorstellung

⁸⁷ Vgl. Tetens, Die Möglichkeit Gottes, 17: „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)“.

⁸⁸ P. L. Berger, Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum, Berlin 2006, 181.

⁸⁹ Vgl. ebd. 182. Der therapeutische Charakter ist nach Wittgenstein bekanntlich auch für die Philosophie wesentlich.

⁹⁰ Die Schreibweisen *theiosis* oder *theosis* variieren je nach Autor und Kontext.

⁹¹ Berger, Erlösender Glaube?, 181.

⁹² Vgl. hierzu P. M. Collins, Partaking in Divine Nature. Deification and Communion. London 2010; und zuletzt den Sammelband von D. Meconi/C. E. Olson (Hgg.), Called to Be the Children of God. The Catholic Theology of Human Deification, San Francisco 2016. Kurt Flasch polemisiert gegen den Erlösungsglauben dürfte auch damit zusammenhängen, dass er diesen bedeutenden Traditionsstrang der christlichen Soteriologie überhaupt nicht zur Kenntnis zu nehmen scheint und stattdessen einseitig auf das problematische Opferverständnis in diesem Zusammenhang verweist, vgl. Flasch, Warum ich kein Christ bin, 194–214.

von Erlösung nicht zu einer Verschmelzung von Gott und Welt kommt: Der Mensch bleibt Mensch, Gott bleibt Gott.⁹³

Für unseren Kontext einer zeitgemäßen rationalen Soteriologie sei jedoch – über Kant und vielleicht auch Tetens hinausgehend – in den Raum gestellt, ob hier nicht durchaus Parallelen zwischen dem Modell der Vergöttlichung im Sinne der *theiosis* mit der eingangs erwähnten Auffassung des Pantheismus zu finden sind, welche eine prozesshafte Einwohnung des göttlichen Prinzips in der Welt behauptet.⁹⁴ Wäre somit eine philosophische Klaviatur für eine kohärente Übersetzung einer zentralen religiösen Vorstellung wie der Erlösung vorhanden? Ist es nicht genau das, was Religionsphilosophie leisten soll?⁹⁵ Dies sei jedenfalls an dieser Stelle thesenartig behauptet, müsste aber andernorts weitergehend ausgeführt werden, auch unter Berücksichtigung von Einsichten der sogenannten Prozesstheologie, welche Theologie auf Grundlage der polaren Ontologie nach Alfred North Whitehead (1861–1947) betreibt.⁹⁶ Abschließend sei nur noch in knapper Form auf einige Implikationen einer rationalen Erlösungshoffnung auf die postmortale Existenz verwiesen.

5. Ein Ausblick: Erlösung im Jenseits – rationale Eschatologie

Da jede Erlösungsvorstellung hier auf Erden begrenzt sein muss, ist es nach Kant ein Gebot der praktischen Vernunft, auf einen Erlösergott zu hoffen. Holm Tetens schließt sich dieser Auffassung an:

Ohne den Gedanken des Gerichts als Voraussetzung und Bestandteil der Vergebung und der Versöhnung wäre Erlösung ein Geschehen, in dem die Menschen gar nicht als vernünftige und selbstverantwortliche Personen ernst genommen würden. Wer vom Gericht nicht reden will, sollte daher von Erlösung schweigen.⁹⁷

Tetens' Überlegungen zur rationalen Eschatologie sind nach eigenem Bekunden wesentlich von den Darlegungen Friedrich Hermannis inspiriert.⁹⁸ Dieser diskutiert kritisch die klassische christliche Lehre, die im Hinblick auf die Auferstehung der Toten frühjüdische und neutestamentliche Vorstellungen mit der platonischen Auffassung der Existenz einer immateriellen Seele verbindet, um sich dann der sogenannten Ganztodtheorie anzuschließen, wie sie seit Beginn

⁹³ Dies betont auch Romano Guardini (1885–1968), der in seiner allerersten Vorlesung an der Universität Bonn, die der Lehre von der Erlösung gewidmet war, ausführte: „Die Gnade ist dasjenige Etwas, welches dem Menschen Anteil gibt am göttlichen Leben [...]: *theiosis, deificatio*, Vergöttlichung. Allerdings kommt es dabei nie zu einer Verschmelzung der Substanz; der Mensch bleibt Mensch, Gott bleibt Gott“: R. Guardini, *Lauterkeit des Blicks*. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini, herausgegeben von H.-B. Gerl-Falkovitz, Heiligenkreuz 2013, 41.

⁹⁴ Zu den Stärken des Pantheismus vgl. die überblicksartige Würdigung bei K. Müller, *Angemessener über Gott sprechen*, in: HerKorr 69 (2015) 642–646.

⁹⁵ Vgl. hierzu erneut Tetens, *Die Möglichkeit Gottes*, 11.

⁹⁶ Eine grundlegende Einführung in die Prozesstheologie bietet R. Faber, *Gott als Poet der Welt*. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003; für einen aktuellen Kurzüberblick vgl. J. Enxing, *Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, in: HerKorr 68 (2014) 366–370.

⁹⁷ Tetens, *Gott denken*, 70.

⁹⁸ Vgl. ebd. 68 – auf Kap. 7 von Hermannis, *Metaphysik*, 167–190, verweisend.

des 20. Jahrhunderts vor allem in der evangelischen Theologie vermehrt vertreten worden ist.⁹⁹ Während eine einseitig aristotelisch-thomistisch geprägte Auferstehungsdeutung stark materialistische Züge aufweise¹⁰⁰, sieht Hermanni die Identität der verstorbenen Person mit einem möglichen Auferstehungsleib zwar nicht in einer immateriellen Seele, wohl aber im Gedächtnis Gottes aufbewahrt, was ihm gemäß als eine philosophisch tragfähige Grundlage für eine Hoffnung auf Auferstehung fungieren kann¹⁰¹. Da wir „in erster Linie geistige Wesen“ und daher „nicht intrinsisch an Materie gebunden“ sind, müssen wir Menschen, wie Tetens selbst es formuliert, „auch nicht unbedingt in Materie von der Art verkörpert sein, aus der ein menschlicher Organismus in dieser empirischen Welt besteht“. Insofern kann Tetens der Sache nach der klassischen Auffassung von Seele durchaus etwas abgewinnen.¹⁰² Allerdings gilt auch: „Sollen die Personen sich wiederbegegnen, miteinander versöhnen und gemeinsam ein erfülltes Leben führen, muss Gott die Menschen sogar in einen ‚neuen Leib‘ wiederverkörpern.“¹⁰³ Der Gedanke einer postmortalen Versöhnung zwischen Tätern und Opfern, zwischen dem Einzelnen und Gott, setzt eine wie auch immer vorzustellende personalisierte Leiblichkeit voraus.¹⁰⁴ Daher ist nach Tetens auch innerhalb der rationalen Theologie die Rede von Auferstehung

⁹⁹ Vgl. *Hermanni*, *Metaphysik*, 167–179.

¹⁰⁰ Hermanni verweist hier auf das bereits vom frühchristlichen Theologen Athenagoras (2. Jhd.) und Augustinus diskutierte „Kannibalenproblem“, bei dem nicht sicher sei, aus welchen materiellen Bestandteilen der Auferstehungsleib am Jüngsten Tag bestehe, sollte ein unglücklicher Mensch von einem Kannibalen gänzlich vertilgt worden sein. Doch selbst zeitgenössische Philosophen wie Peter van Inwagen erliegen nach Hermanni einer allzu materialistischen Deutung der Auferstehung, die „nicht nur in biblisch-theologischer, sondern auch in philosophischer Hinsicht unhaltbar“ ist. Vgl. *Hermanni*, *Metaphysik*, 179–184, 183.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 184–190.

¹⁰² *Tetens*, *Gott denken*, 87, verweist auf den Aufsatz von *O. Müller*, *Warte, bis du stirbst*. Dualistische Hausaufgaben von Moritz Schlick, in: *F. O. Engler/M. Iven* (Hgg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010, 11–71, welcher zwar eine deutlich substanzdualistische Färbung aufweise, was jedoch die Vorstellung eines „körperlosen Sehen[s]“, ebd. 52, nicht ausschließt. Dass es aus philosophischer Sicht um den Seelenbegriff besser bestellt ist, als so mancher glauben mag, zeigt der richtungsweisende Sammelband von *G. Gasser/J. Quitterer* (Hgg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010. Philosophisch gehaltvoll und materialreich sind ebenso die Monographien von *W. Hoye*, *The Emergence of Eternal Life*, Cambridge 2013; und *M. Reményi*, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i. Br. 2014.

¹⁰³ *Tetens*, *Gott denken*, 67. Godehard Brüntrup befindet sich in einer etwas anderen Terminologie im Hinblick auf die postmortale Hoffnung auf Erlösung auf einem Mittelweg zwischen klassischem endurantistischem Leib-Seele-Dualismus („3D-Sicht“) und perdurantistischer Prozessontologie („4D-Sicht“) in der Tradition Whiteheads. Einerseits muss die Identität einer aufgeweckten Person im Jenseits mit der verstorbenen im Diesseits durch „einen geistigen Akt Gottes konstituiert“ werden, andererseits gehört die „psycho-physische Bipolarität“ so grundlegend zum Menschen, dass im Jenseits „irgendeine Form von Körperlichkeit erhalten bleiben“ sollte. Dieser kann jedoch ein „Körper von ganz radikaler Art“ sein. Vgl. *G. Brüntrup*, 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozess-ontologischer Ansatz, in: *Ders./M. Ruge/M. Schwartz* (Hgg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 245–268, 265.

¹⁰⁴ In der Geschichte der Philosophie wurde das Motiv des Verzeihens nur wenig bedacht. Ausnahme bilden *H. Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹⁰2011, *H.-B. Gerl-Falkovitz*, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und Vergebung*, Dresden ²2016; sowie *K.-M. Kodalle*, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013.

kognitiv gehaltvoll und sogar als vernünftig zu postulieren: „Jeder wird insbesondere konfrontiert mit sich als Täter [...], jeder muss seinen Opfern unter die Augen treten [...]. Insofern schließt Erlösung so etwas wie einen Gerichtsprozess ein.“¹⁰⁵ Ohne der Gefahr erliegen zu wollen, allzu Vieles und allzu Genaues wissen zu wollen, lobt Tetens die Weisheit „in den geradezu provokativ knappen Formulierungen des apostolischen Glaubensgekenntnisses“, das die Erlösungshoffnung nur in Stichworten wie „Auferstehung der Toten“, „letztes Gericht“, „Vergebung der Sünden“ und das „ewige Leben“ expliziert.¹⁰⁶ Bei allen weiteren „pseudo-naturalistisch“ anmutenden Erlösungsvorstellungen wären die Grenzen rationaler Theologie bereits eklatant verletzt.¹⁰⁷

Ein letztes Problem, das Holm Tetens als Philosoph nur minimal tangiert, soll hier nicht verschwiegen werden: Wie die einzelnen Traditionen der großen Weltreligionen hinsichtlich ihres Erlösungsglaubens inhaltlich zueinander stehen, ist eine alles andere als einheitlich zu beantwortende Frage¹⁰⁸, auch wenn durch rationale Reflexion gewisse Grundmotive zu destillieren sind, was zweifelsohne Ziel einer rationalen Soteriologie sein muss¹⁰⁹. Kritiker des religiösen Glaubens führen jedoch aus berechtigten Gründen ins Feld, dass die großen monotheistischen Traditionen nicht nur den Gedanken des Gerichts oder der universalen Versöhnung kennen, sondern ebenso die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis lehren. Dies verlängere im wahrsten Sinn des Wortes das Problem des Übels bis in alle Ewigkeit hinein.¹¹⁰ Das sogenannte *problem of hell* ist im Kontext einer rationalen wie theologischen Eschatologie unbedingt mitzubehandelnden.¹¹¹

Innerhalb der christlichen Theologie gibt es tastende Versuche, an der Ernsthaftigkeit eines postmortalen Gerichts, das die menschliche Freiheit für das Gute wie für das Böse ernst nimmt, festzuhalten und diese mit dem Gedanken in Verbindung zu bringen, dass die unbegrenzte Hoffnung auf einen Erlö-

¹⁰⁵ Tetens, Gott denken, 67. Kant spricht vom „Richterausspruch eines Herzenskündigers“ (Religion, B 96 f.).

¹⁰⁶ Ebd. 71.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 71.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 59. Tetens beruft sich auf J. Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 34–69, welcher die Hochreligionen unter einer soteriozentrischen Perspektive strukturell vereinheitlicht. Ob der Islam jedoch eine Erlösungsreligion ist, ist zumindest umstritten, vgl. M. Karimi, Zur Frage der Erlösung des Menschen im religiösen Denken des Islam, in: K. v. Stosch/A. Langenfeld (Hgg.), Streitfall Erlösung, Paderborn 2015, besonders 17–37; sowie die anderen Beiträge dieses Sammelbandes. Der Buddhismus ist bekanntlich eine nicht-theistische Erlösungsreligion.

¹⁰⁹ Zur Bedeutung der Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion vgl. Th. M. Schmidt, Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion, in: J. Arnold (Hg.), Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, 135–150.

¹¹⁰ So etwa Antony Flew in S. W. Wallace (Hg.), Does God Exist? The Craig-Flew Debate, Aldershot 2003, 25–27.

¹¹¹ Vgl. Ch. J. Amor, Streitfall Hölle. Zur neueren *problem of hell*-Debatte, in: FZPhTh 59 (2012) 197–222. Interessanterweise greift Kant in seiner Religionsschrift genau dieses Thema auf, vgl. ders., Rel. B 73 und 89–94, welches offenbar schon damals ein viel diskutiertes Streitthema war, vgl. Kant, Religion, 288 f. Tetens nimmt diese Thematik in seine Überlegungen, soweit ich sehe, allerdings nicht auf.

sergott auch noch die äußersten Tore der Hölle zu durchbrechen vermag.¹¹² Doch scheint es, dass mit diesen und ähnlichen Überlegungen die Tore einer rein rationalen Eschatologie wie einer rationalen Soteriologie im Allgemeinen bereits überschritten sind.

Summary

Ever since at least the appearance of his *Gott denken* in February 2015, there has been a turning point in the thinking of Holm Tetens from naturalistic atheism to theistic idealism. Strikingly, his rational theology, rather than discussing the classical proofs for the existence of God, now argues for a reasonable faith in a Redeemer God. And, in line with Kant, Tetens speaks of accepting a transcendental framework.

This essay will lay out the thinking process of the Berlin philosopher. It will, further, contextualize his treatment of the problem of evil. Ultimately, it will outline a rational soteriology, trying to define and clarify philosophically the oft-misunderstood concepts of sin, grace, and post-mortem judgment. In conclusion, our thesis is to put the question: Does (not) Tetens's process-panentheism provide the appropriate vocabulary for a (better) understanding of redemption as deification of humanity and the entire world?

¹¹² Vgl. hierzu die kühne und immer noch äußerst lesenswerte Studie von *H. U. v. Baltasar*, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg i. Br. 2013. Die Möglichkeit eines reinigenden und versöhnenden, aber doch zeitlich begrenzten ‚Fegefeuers‘ im Sinne einer erlösenden prozesshaften Reinigung, scheint unter dieser Rücksicht durchaus ein Trostpotezial für Opfer und Täter in der Geschichte zur Verfügung zu stellen. Von Seiten der Philosophie vgl. die Reflexionen zur Gerichtsthematik im postmortalen Zustand im Beitrag von *P. Koslowski*, *Erlösung, Rechtfertigung, Satisfaktion des Gläubigers und Schuldenerlass*. Philosophische Annäherungen an Vergeltung, Vergebung, Verschuldung und die Antinomie zwischen Erlösung aller und Höllenstrafe, in: *Ders.* (Hg.), *Endangst und Erlösung. Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung*; Band 2, München 2012, 83–119 sowie die weiteren in diesem Sammelband enthaltenen Beiträge.