

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

TETENS, HOLM, *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie (Reclams Universal Bibliothek; Nr. 19295). Stuttgart: Reclam 2015. 96 S., ISBN 978-3-15-019295-5.

Holm Tetens (Professor für Philosophie an der FU-Berlin) konzentrierte sein akademisches Interesse bislang vorwiegend auf Wissenschaftstheorie und Logik sowie auf naturalistische Erklärungsversuche in der Philosophie des Geistes. Sein neues Buch über die Gottesthematik erscheint deshalb *prima facie* ungewöhnlich. Es widmet sich der Frage, ob der Gottesglauben „als vernünftige Hoffnung“ rational zu rechtfertigen ist (10). Tetens (= T.) gibt darauf ausdrücklich eine positive Antwort und liefert den ersten Entwurf einer eigenen philosophischen Theologie, deren philosophische (!) Reichweite „das apostolische Glaubensbekenntnis der Christen“ (unter Aussparung der christologischen und ekklesiologischen Aspekte) umfassen soll (ebd. Fn. 9).

T. konstatiert, dass die Thematik im Mainstream der gegenwärtigen philosophischen Forschungslandschaft in Deutschland großen Vorbehalten ausgesetzt ist: „Gott“ nehme bisweilen einen ähnlichen Status wie „Frau Holle“ ein, weil er in einem empirisch wissenschaftlichen Weltbild schlechthin nicht vorkommt (12 f.). Dabei sei es bezeichnend, dass sich der weitverbreitete Naturalismus nicht als eine durch ein „methodisches Apriori“ beschränkte Zugangsweise zur Wirklichkeit versteht, sondern als die einzige wissenschaftliche Einstellung, die „erkenntnistheoretisch vorurteilsfrei offen für die Wirklichkeit“ ist (13). T. zeigt jedoch, dass der Naturalist nicht einfachhin naturwissenschaftlich verfährt. Dieser behaupte vielmehr eine „metaphysische Position“, insofern „[d]er „Naturalismus [...] wie jede Metaphysik eine Auskunft über das Ganze der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr [gibt]“ (21). Epistemisch stehe der Naturalismus somit auf der gleichen Ebene wie der Theismus. Beiden sind nach T. dieselben drei „Bedingungen [...] der Vernünftigkeit“ vorzuschreiben: 1., dass sie „keinen anerkannten Ergebnissen der Wissenschaften [...] widersprechen“ dürfen, 2., dass sie „jeglichem Wunderglauben eine Absage [erteilen]“ müssen (das heißt keine interventionistischen Außerkraftsetzungen bestehender Naturgesetze) und 3., dass sie „von vornherein alle fundamentalen Prinzipien des vernünftigen Denkens“ anerkennen müssen (8). Genügt eine theistische Konzeption diesen Bedingungen, sei sie „so ernst zu nehmen wie der Naturalismus“, dessen Problembereiche sodann in „dialektische[m] Bezug“ als Stärken des Theismus entdeckt werden können (9). Auch wenn weder definitive Beweise noch Widerlegungen im Stile der klassischen Gottesbeweise intendiert sind, will T. in diesem Zuge wenigstens die Vernünftigkeit der philosophischen Gottesrede rehabilitieren.

In einem ersten Schritt skizziert der Autor das „methodische Apriori“ des Naturalismus: Das sind „[d]er Ausschluss teleologischer Erklärungen“, ein „methodische[r] Atheismus“ und die Maxime naturgesetzlicher Erklärung (13 f.). Insbesondere in dem „Allsatz“, „alles [ist] letzten Endes [...] naturgesetzlich zu erklären“ (14), ist die metaphysische „Kernbehauptung“ des Naturalismus gefunden (18). Dagegen verweist T. aber auf die „erheblichen Erklärungsnot[e]“ des Naturalismus. Zum einen sind „erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte“, als die wir uns Menschen verstehen, mit „einer an sich rein materiellen Erfahrungswelt“ auf naturalistischem Wege schwer zu vereinbaren (22). Der Naturalist kann mentale Phänomene lediglich durch die Annahme „starker Emergenz“ in sein Weltbild integrieren, was bestenfalls in einen unbefriedigenden „Dualismus [...] im Gewande des Naturalismus“ mündet (26). Zum anderen kann er nicht „vollständig naturgesetzlich und zirkelfrei [...] erklären, warum wir Menschen die materielle Realität zureichend erkennen“ (27).

Im Gegenzug konzipiert T. die Position eines „theistischen Idealismus“ mit der „Kernthese“, dass es „Gott als unendliches vernünftiges Ich-Subjekt“ gibt – Schöpfer der Welt und von „uns Menschen als vernunftfähige endliche Ich-Subjekte“ (51). Das Gott-Welt-Verhältnis versteht T. „pan-en-theistisch“ dergestalt, dass „alles ‚in‘ Gott“ ist, womit

er explizit keine räumliche Inklusion meint, sondern dass „alles in der Welt [...] Inhalt vernünftiger Gedanken Gottes ist“ (35 f.). Den Idealismus darf man nicht vorschnell im berkeleyischen Sinne verstehen. „Materie“ wird „unabhängig von unserem Denken“ (37) nicht nur angenommen; sie ist in T.'s theistischem Idealismus vielmehr die „Bedingung der Möglichkeit intersubjektiver Begegnung von uns Menschen als endlichen Ich-Subjekten“ (32) und somit „das Medium der Intersubjektivität des Geistes“ (37). Materie ist folglich zwar notwendig für endlichen Geist, bringt diesen jedoch nicht begründend hervor. Ihr liegt stattdessen „absoluter Geist“ zu Grunde, wie T. mit exemplarischem Verweis auf den „objektiven Idealismus“ Vittorio Hösles verdeutlicht (ebd.).

Anschließend stellt sich der Verf. dem Problem der Vereinbarkeit von Allwissenheit und Allmacht Gottes mit menschlicher Freiheit. Die Annahme der letzteren sei aus theistischer Perspektive unentbehrlich (vgl. 44 f.). Muss man einem allwissenden Gott aber nicht abverlangen, dass er auch die freien Entscheidungen vorausweiß? Laut T. ist die Annahme autonomer Wesen, die gleichzeitig naturgesetzlich voraussagbar sein sollen, „material-begrifflich widersprüchlich“, weshalb daraus letztlich kein „Wissensdefizit“ Gottes folgen kann (46). Durch die Unterscheidung von „Schaffen und Zulassen“ (47) ergibt sich im Weiteren die Möglichkeit, Freiheit so zu denken, dass Entscheidungen der Geschöpfe, die sich inhaltlich nicht mit dem guten Willen Gottes decken, von ihm zwar nicht intendiert, aber zugelassen werden. Gottes schöpferische Souveränität sieht T. dadurch nicht in Gefahr; denn zum einen seien „Interventionen eines Menschen in die Schöpfungsabsichten Gottes“ durch den Tod begrenzt, und zum anderen könne Gott als Naturgesetzgeber durch neue „passende Emergenz- bzw. Supervenienzgesetze“ seinen „Handlungsspielraum“ jederzeit erweitern, ohne die bestehenden Naturgesetze außer Kraft zu setzen (48), sodass seine Schöpfung letztlich doch „vernünftig, gut und schön“ werden könne (47). So gesehen kann sogar von einem geschichtlich mit dem Menschen interagierenden Gott die Rede sein, der folglich von T. keinesfalls deistisch verstanden wird (vgl. 50 f.). Zugleich wird „die Zukunft der Welt [...] so radikal offen“ gedacht, „wie der Naturalist die Zukunft der Welt niemals denken kann“ (51).

Im Vergleich des Naturalismus mit dem theistischen Idealismus sind die eingangs erwähnten Bedingungen der Vernünftigkeit von beiden Positionen erfüllt. Sie stellen, rein logisch-begrifflich gesehen, somit gleich starke Möglichkeiten dar. Vergleicht man aber ihre Erklärungskraft hinsichtlich des Vorkommens selbstreflexiver Ich-Subjekte und deren Vereinbarkeit mit der materiellen Welt, darf der idealistische Theismus sogar den Vorteil verbuchen, dass er mehr erklären kann als der Naturalismus. T. bezeichnet dies als „kosmologische Argumentation“ (53 f.).

Dagegen kann das Theodizee-Problem als existenzielles Argument ins Feld geführt werden. Aus rein naturwissenschaftlicher Perspektive erscheint der Mensch ähnlich wie ihn Pascal einst mit dem „denkenden Schilfrohr“ charakterisierte: „eine zufällige, randständige und temporäre Episode in einem sinnleeren, unermesslich weitläufigen und fast überall extrem lebensfeindlichen Universum“, dem wir und unsere Interessen „vollständig gleichgültig“ sind (55). Es bleibt allein ein „Hauch tragischer Würde“ in unserem forschenden Denken, das uns über die vollkommene Sinnlosigkeit erhebt (ebd.). Schließlich stellt sich die Frage, ob nicht jeder Glaube an einen guten und allmächtigen Gott angesichts der geschichtlich bezeugten und fortwährend nur allzu präsenten Gegenwart von „Übeln und Leiden in der Welt“ als „*ad absurdum*“ geführt gelten muss (60)? Grundsätzliche Relativierungen dieser Problematik lässt T. nicht zu. Auch wenn die „Möglichkeit zum Bösen“ als eine metaphysische Bedingung der Schöpfung „freie[r] Ich-Subjekte“ entdeckt werden kann, bleibt das immense Ausmaß des Leidens in der Welt bis zuletzt der ungeheure „Stachel [...] im Fleisch des Theismus“ (79). Dies selbst über ein „moralisches Argument“ hinaus, das T. dem Naturalisten zu bedenken gibt: Während der Theist seine Hoffnung darauf setzt, dass alles Leid der Welt nicht das letzte Wort behält, sondern Gott letztendlich die „Chance zur Versöhnung“ von Tätern und Opfern „über den Tod hinaus offenhält“ und so, mit Whitehead gesprochen, „als Erlöser“ dafür Sorge trägt, „dass nichts verloren geht“ (64), bleibt „die existenzielle Botschaft des Naturalisten düster und trostlos“ (59). Recht besehen, stellt sich dem Naturalisten das Theodizee-Problem nicht weniger. Ja, er kann T. zufolge die Opfer der Geschichte nicht einmal „ernsthaft bedauer[n]“, sondern sie „bestenfalls“ als „Mittel zum Zwecke einer

Verbesserung der Welt“ ansehen, was „moralisch skandalös“ genannt werden muss (76 f.). Auch wenn zuzugestehen ist, dass das Theodizee-Problem für den Theisten ein großes Problem ausmacht und bleibt, hat doch „[d]er Naturalist [...] nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung“ (79). Nach T. gehen somit weder der Naturalist noch der Theist hinsichtlich des Theodizee-Problems als Sieger vom Platz. Im Gegenteil herrsche zwischen beiden „ein Patt tiefer Ratlosigkeit“, die unabhängig von jeder möglichen „Metaphysik“ jeden Menschen „einfach als Menschen“ betreffen muss (ebd.).

Wägt man beide metaphysischen Positionen anhand ihrer Kernthesen gegeneinander ab, so kann zwar mit logischen Mitteln keine der beiden eindeutig bewiesen oder widerlegt werden. Dennoch haben sie nach T. nicht als unentscheidbar oder gar als sinnlos zu gelten, denn es bestehe die Möglichkeit „zukünftige[r] Evidenzen“ (85), welche die Waagschale zu Gunsten des einen oder anderen senken könnten. Spätestens am Ende aller Tage stellt sich definitiv heraus, ob der Naturalismus oder der Theismus wahr ist. Ist allerdings der Naturalismus wahr, wird dies niemals jemand wissen; denn er „kann nur um den Preis des großen Vergessens wahr sein“ (86 f.). Im strengen Sinne erfüllt also nur der Theismus die transzendentalen „Sinnbedingungen [...] wahre[r] Aussagen“ (87). Die damit verbundene Konsequenz zieht T. in aller Deutlichkeit, indem er gegen die Herabwürdigung philosophischer Theologie auf das „intellektuell[e] Niveau“ der Märchenrede (89) darauf insistiert, „dass es außerordentlich schwer, ja unmöglich wird, dass wir uns [im] Lichte [des Naturalismus] noch als vernünftige Personen verstehen können“ (87 f.). Mehr noch erscheint T. „die existenzielle Lage des Menschen in der Welt“ aus der naturalistischen Perspektive „nur noch absurd wie ein bitterböser Witz“ (88).

Obwohl der Autor die Möglichkeit in Betracht zieht, dass die Grundidee des theistischen Idealismus „am Ende trotz allem falsch sein“ kann, drückt sie für wahr, ohne sich „auf heilige Texte oder andere Quellen“ zu berufen, „die die Religionen mit der Autorität von Selbstoffenbarungen Gottes ausstatten“ (84), auf genuin philosophische Weise „einen wunderschönen und ungemein trostreichen Gedanken aus“ (90). Man möchte beinahe mit den Worten von Pascals berühmter berüchtigter „Wette“ schließen: „Prüfen wir also, nehmen wir an: Gott ist oder er ist nicht. [...] Worauf wollen sie setzen? Aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes tun, aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes abtun. [...] Wenn sie gewinnen, gewinnen sie alles, wenn sie verlieren, verlieren sie nichts. Setzen sie also, ohne zu zögern, darauf, dass er ist.“ Doch ist T. mit diesem Vergleich, sofern er unkommentiert bleibt, wohl einigen Vorurteilen ausgesetzt, die seinem zutiefst redlichen, durchweg der philosophischen Rationalität verpflichteten Ausführungen nur unangemessen sind. Weder Fideismus noch Dogmatismus können seinem Unternehmen zur Last gelegt werden. Auch geht es ihm nicht um spitzfindige Gottesbeweise. Sein Anliegen ist es, die Möglichkeit einer philosophischen Gottesrede aufzuzeigen und gegenüber dem naturalistischen Mainstream stark zu machen. Trotz des gedrängten Rahmens gelingt es ihm, die dafür wesentlichsten Punkte nicht nur zu nennen, sondern auch in einen begründeten Zusammenhang zu stellen. Freilich bleiben noch einige Fragen offen. Werden diese jedoch in einem unbefangenen vernünftigen Dialog gestellt, gelangt das Ansinnen des Autors bereits zu seinem Erfolg. D. STAMMER

RENUSCH, ANITA, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen*. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt (Alber Thesen; 59). Freiburg i. Br.: Alber 2014. 335 S., ISBN 978-3-495-48685-6.

Die „Kernfrage“ dieser von Thomas M. Schmidt und Oliver J. Wiertz betreuten Frankfurter Dissertation lautet: „Kann eine Person rationalerweise an ihren religiösen Überzeugungen festhalten, auch wenn sie sich des Problems religiöser Vielfalt bewusst ist?“ (15). Die in der heutigen Diskussion vertretenen Positionen tragen die Namen Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. Exklusivisten bevorzugen ihre eigene Religion, Pluralisten halten alle Religionen für gleichermaßen gültig, und Inklusivisten bewegen sich zwischen diesen beiden Positionen. Es geht, näher betrachtet, um folgende Fragen: 1. Wie lässt die Vielfalt der Religionen sich erklären? 2. Wie kann eine Person angesichts dieser Vielfalt vernünftigerweise an ihren eigenen spezifischen religiösen Überzeugen