

HENNING TEGTMEYER

Gott, Geist, Vernunft

Collegium Metaphysicum

8

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Michael Moxter (Hamburg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Henning Tegtmeier

Gott, Geist, Vernunft

Prinzipien und Probleme
der Natürlichen Theologie

Mohr Siebeck

HENNING TEGTMEYER, geboren 1968; 1990–98 Studium der Deutschen und Slawischen Philologie sowie der Philosophie und Germanistik; 2004 Promotion; 2012 Habilitation; seit 2013 Professor für Metaphysik und Religionsphilosophie an der KU Leuven.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

e-ISBN PDF 978-3-16-152921-4
ISBN 978-3-16-152584-1
ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

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

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für Kathi

Vorwort

Es gehört zu den realen Ironien unserer Zeit, dass eine Rückbesinnung auf Tradition nur als Traditionsbruch vollzogen werden kann. Denn der Bruch mit oder Abbruch von Traditionen ist selbst zu einer Tradition geworden. Er kann noch immer zu Kulturkämpfen aller Art motivieren, besonders wenn er unter pathetischen Titeln wie ‚Aufklärung‘, ‚Moderne‘ oder neuerdings wieder ‚Humanismus‘ proklamiert wird, hat sich aber von etwas Umstrittenen in etwas für selbstverständlich Gehaltenes verwandelt, auf das man sich jederzeit als scheinbar letzten Grund berufen kann und mit dem jegliche Kritik beginnt und endet. Das gilt auch und besonders für Philosophie und Wissenschaften. Ein wichtiges Indiz dafür ist das hohe Ansehen, welches Autoritätsargumente heutzutage im philosophischen, wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs genießen. Metaphysik, die von Aristoteles bis zu Descartes, Leibniz und Wolff allgemein als Erste Philosophie und Grundlage aller Wissenschaften angesehen wurde, wird heutzutage für obsolet gehalten. Metaphysikkritik ist dagegen zu etwas geworden, was man nicht mehr vollziehen, sondern nur noch beschwören muss. Wir haben es mit einer ihrerseits verfestigten, für ‚unhintergebar‘ erklärten, für nicht mehr kritisierbar gehaltenen Tradition zu tun.

Wer diesen Zustand für eine Gefährdung der Philosophie hält, gerät in die paradoxe Situation, mit dem Bruch brechen und die Kritik kritisieren zu müssen, also gerade das zu betreiben, womit es der modernen Tradition nicht mehr rechter Ernst ist: Begründungen zu fordern und sich um Gründe an Stelle von bloßen Bekenntnissen zu bemühen. Anscheinend muss man das Paradoxe dieser Situation akzeptieren. Zumindest verdankt die nachfolgende Studie ihr Entstehen dem Eindruck, dass es mit dem Bruch mit Metaphysik philosophisch nicht seine Richtigkeit haben kann und dass es daher einer erneuten und gründlichen Revision der Fundamente der Philosophie im Allgemeinen und der Philosophie der Neuzeit im Besonderen bedarf. Das schließt manche Kritik, manche schmerzhaft Infragestellung auch der Traditionen und Schulzusammenhänge ein, denen wir Heutigen unsere philosophische und wissenschaftliche Bildung verdanken. Loyalität ist eine ethische, aber leider nicht immer eine philosophische Tugend, und Kritik ist nicht notwendig ein Ausdruck von Undankbarkeit.

Klar ist, dass eine erneute Hinwendung zur Metaphysik weder nostalgisch noch restaurativ motiviert sein kann. Nicht um Rettung, Wiederherstellung

oder museale Rekonstruktion kann es hier gehen, sondern vielmehr darum, Inspiration bei dem Geist des eigenständigen, kritischen und gründlichen Denkens zu suchen, der die Werke der großen Metaphysiker prägt und belebt. Etwas davon scheint in jüngster Zeit erneut im philosophischen Diskurs zu erwachen, auch wenn es noch zu früh und obendrein missverständlich ist, von einer echten Renaissance der Metaphysik zu sprechen.

Im Folgenden wird der Versuch einer kritischen Durchdringung der Metaphysik und ihrer Kritik exemplarisch auf einem begrenzten Feld unternommen, dem Feld der Natürlichen Theologie. Die Bedeutsamkeit dieser metaphysischen Disziplin liegt auf der Hand. Wenn an den hier angestellten Überlegungen etwas Wahres ist, dann werden weitere Untersuchungen folgen müssen, etwa in der Logik und der Erkenntnistheorie, der Anthropologie, Ethik und Ästhetik und darüber hinaus. Dazu werden gemeinsame Denkanstrengungen und wechselseitige Kritik und Kooperation erforderlich sein und bleiben.

Bei der Entstehung des vorliegenden Buches haben zahlreiche Personen und Institutionen fördernd und helfend mitgewirkt. Es wurde zunächst am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der Universität Leipzig, dann im Zuge von Lehr- und Forschungstätigkeiten an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz niedergeschrieben und schließlich im Sommer 2012 von der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig als Habilitationsschrift angenommen. Herzlich danken möchte ich in diesem Zusammenhang den Gutachtern Pirmin Stekeler-Weithofer, Holm Tetens und Rolf Schönberger, nicht zuletzt für wichtige Hinweise für die Überarbeitung und Publikation des Buches. Danken möchte ich ferner den Herausgebern der Reihe *Collegium Metaphysicum*, Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni, Axel Hutter und Christoph Schwöbel, dafür, dass das Werk hier erscheinen kann, sowie der VG Wort für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Stephanie Warnke-De Nobili und Matthias Spitzner vom Verlag Mohr Siebeck haben wertvolle Hilfe bei der Drucklegung des Manuskripts geleistet, wofür ich ihnen ebenfalls herzlich danke.

Besonders dankbar bin ich Pirmin Stekeler-Weithofer für das langjährige Vertrauen und die Ermutigung meiner Arbeit, die er stets mit kritischer Toleranz begleitet hat, sowie für die Gelegenheit, eine Fassung des Buches in seinem Oberseminar zu diskutieren. Die Teilnehmer an dieser Veranstaltung haben mir mit Kritik und konstruktiven Hinweisen weitergeholfen. Erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang auch die Kollegen und Freunde, mit denen ich Grundthesen und Einzelaspekte meiner Überlegungen zur Allgemeinen und Speziellen Metaphysik immer wieder diskutieren konnte, vor allem Klaus-Dieter Eichler, Stephan Grotz, Johann Gudmundsson, Falk Hamann, Peter Heuer, Christian Kietzmann, Heiner Klemme, Nikos Psarros, Stefan Seit und Thomas Wendt sowie die Teilnehmer an den alljährlich in Frankreich oder Deutschland stattfindenden monastisch-universitären Kolloquien. Allen voran ist ihr Be-

gründer Norbert Meder zu nennen, ferner Marc Balmès, Dietmar David Hartwich, Thibault de Pompignan, Samuel Rouvillois sowie Ulrich Wienbruch. Der konzentrierten Arbeits- und Diskussionsatmosphäre dieser Zusammenkünfte und besonders den kritischen Interventionen der genannten Personen verdanke ich äußerst wichtige Anregungen. Nicht in Worten ausdrücken kann ich meinen Dank an Kathi Beier, meine Frau und wichtigste Diskussionspartnerin.

Leipzig, im Juni 2013

Henning Tegtmeier

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
<i>Einleitung</i>	1
<i>I. Feuerbachs These</i>	29
1. Theologie als verstellte Selbsterkenntnis des Menschen	29
2. Die Hypostasierungsthese	32
3. Spekulative Selbsterkenntnis	38
4. Gottes- und Menschenbild als philosophisches Problem	46
<i>II. Die Transzendenz der Gattung.</i>	51
1. Gattungsentwicklung und Transzendenz	51
2. Das Wesen des Menschen und die Zukunft.	56
3. Religion als Repression und Utopiebewusstsein.	65
4. Die Denkbarkeit des Ultimum.	71
<i>III. Erkenntnis des Transzendenten</i>	81
1. Einwände gegen Anselms Argument	81
2. Anselm über das Gute	88
3. Das eine Argument	96
4. Seinsweise und Attribute des höchsten Denkbaren	104
<i>IV. Selbstbewusstsein und Gotteserkenntnis</i>	123
1. Noch einmal das eine Argument	123
2. Selbstbewusstsein	128
3. Formale Analogien zwischen Selbstbewusstsein und Gotteserkenntnis	147
4. Gotteserkenntnis und Welterkenntnis	165
<i>V. Naturerkenntnis und spekulative Theologie</i>	181
1. Kritik des theologischen Apriorismus	181
2. Ontologie als Basis der Theologie	190
3. Seinsordnung und Kontingenz	208

4. Probleme einer Theologie aus Ontologie	230
<i>VI. Geist, Vernunft, Natur.</i>	245
1. Eine Aporie	245
2. Glauben, Wissen, Spekulation	249
3. Sein und Geist	267
4. Identität von Geist und Natur?	293
<i>VII. Probleme der Natürlichen Theologie</i>	307
1. Theodizee als Problem der Natürlichen Theologie	307
2. Religionsphilosophie und Natürliche Theologie.	322
3. Die Vielfalt der Religionen	334
4. Natürliche Theologie zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie	345
Literatur	365
Personenregister	381
Sachregister	386

We are not convinced there has been any improvement.

Leonard Cohen

Einleitung

Ein Plädoyer für die Rationale oder Natürliche Theologie muss heutzutage anachronistisch erscheinen.¹ Denn die Geschichte der Philosophie hat, so scheint es doch, aus sich heraus gerade umgekehrt weg von der Natürlichen Theologie, der wichtigsten Disziplin der Speziellen Metaphysik, geführt, und zwar teils ganz fort von der Religion, teils auch zu einer postmetaphysischen Religionsphilosophie. Wer sich heute philosophisch mit Fragen befasst, die in den Überschneidungsbereich von Philosophie und Theologie gehören, der tut dies in der Regel in einem religionsphilosophischen und nicht in einem im eigentlichen Sinn metaphysischen Denk- und Reflexionsrahmen. Mag es auch in den vergangenen Jahren zu so etwas wie einer Renaissance metaphysischer Theoriebildung gekommen sein, so betrifft diese Entwicklung in erster Linie die Allgemeine Metaphysik, die Ontologie, und nicht so sehr die Spezielle Metaphysik mit ihren kosmologischen und theologischen Fragen. Wer diese philosophiegeschichtliche Großentwicklung nicht für eine Fortschrittsgeschichte hält, trägt eben deswegen die Begründungslast. Die folgende Arbeit wird damit beginnen, diese Last abzutragen.

Die Geburtsstunde der Religionsphilosophie fällt in das Jahr 1793, das Erscheinungsjahr von Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Diese Schrift ist die konsequente Fortsetzung seines kritischen Projekts und die Anwendung ihrer Ergebnisse auf den religiösen Glauben. In der *Kritik der reinen Vernunft* glaubt Kant die Unmöglichkeit jeglicher Natur-

¹ Die tradierten Benennungen der philosophischen Disziplin, um die es im Folgenden gehen soll, nämlich desjenigen Teils der Speziellen Metaphysik, der sich mit Gott oder dem Absoluten beschäftigt, sind allesamt nicht ganz glücklich. Spricht man mit Wolff und Kant von Rationaler Theologie, dann suggeriert das, dass es sich bei Offenbarungstheologie um etwas nicht Rationales oder gar Irrationales handelt – doch womöglich unterscheidet diese sich von jener nicht durch einen Mangel an Rationalität. Aber auch die Bezeichnung Natürliche Theologie klingt etwas irreführend, denn Natürlichkeit oder Naturwüchsigkeit kann man dieser Disziplin nicht in jeder Hinsicht nachsagen. Gemeint ist, dass sie vollständig auf eine natürliche Quelle zurückgeht, nämlich die Vernunft allein, während Offenbarungstheologie aus einer übernatürlichen Quelle zu schöpfen beansprucht, der Selbstoffenbarung Gottes. Treffender wäre wohl die Bezeichnung ‚philosophische Theologie‘. Aber den Titel ‚philosophisch‘ nimmt auch Schellings Offenbarungsphilosophie zu Recht für sich in Anspruch, und Thomas von Aquins philosophisch streng durchgearbeitete Theologie könnte es zumindest über weite Strecken mit gleichem Recht tun. Ich werde daher in der Regel dem üblichen Sprachgebrauch folgen, indem ich von Natürlicher Theologie spreche.

lichen oder Rationalen Theologie wie überhaupt jeder Speziellen Metaphysik gezeigt zu haben, in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Notwendigkeit eines reinen praktischen Vernunftglaubens an die Existenz Gottes und in der *Kritik der Urteilskraft* die Vereinbarkeit eines solchen moralischen Glaubens mit dem an sich nicht wahrheitsfähigen, aber auch nicht widerlegbaren Gedanken des Schöpfergottes.

Dieser Denkweg ist keineswegs so paradox, wie er vielen Lesern bis heute erscheint, sondern im Gegenteil äußerst stringent. Denn den Grundgedanken seiner Kritik der Natürlichen Theologie behält Kant in seinen späteren Schriften immer bei, und dieser Gedanke lautet: Gott ist kein Gegenstand möglichen Wissens. Soll daher noch philosophisch legitim über Gott gesprochen werden, dann immer unter dem Vorbehalt, dass dabei nicht Gott selbst Redegegenstand ist – ganz gleich ob ein solches Wesen existiert oder nicht –, sondern der *Begriff* oder besser die *Vorstellung*, die wir uns von Gott machen. Gott selbst bleibt dem Denken entzogen. Es denkt vielmehr, indem es Gott denkend zu fassen sucht, *sich selbst* in einer bestimmten Hinsicht oder Perspektive. Nicht Gott selbst ist Thema, sondern unsere denkende Selbstorientierung an Gott.² Mit diesem Schritt etabliert Kant die moderne Religionsphilosophie als Nachfolgedisziplin der Natürlichen Theologie.³

Kant sieht die Religion, also die menschliche Bezugnahme auf Gott, vor allem in moralischer Perspektive, als Ausdruck des gemeinschaftlichen menschlichen Strebens nach dem Guten, und ordnet diesem Gedanken die kosmologische Sicht Gottes als Schöpfer und Gesetzgeber der Natur nach. Deswegen ist *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in allererster Linie Moralphilosophie, einschließlich einer moralphilosophischen Sicht auf die Geschichte der Menschheit. Aus Sicht der bloßen praktischen Philosophie erscheint hier die Geschichte vom Sündenfall als Parabel für die Anfälligkeit des Menschen für die widermoralischen Verlockungen der Sinnlichkeit,⁴ Jesus Christus als sittlich vorbildlicher Mensch und seine Auferstehung am dritten Tage als Allegorie auf die Möglichkeit der Überwindung der aus der Sinnlichkeit erwachsenden Bosheit durch die Kraft der praktischen Vernunft.⁵

Doch der religionsphilosophische Moralismus Kants und die damit verbundene thematische Verengung der Religionsphilosophie sind nicht alternativlos.

² Vgl. auch den Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?*/[DO], der bereits wesentliche Thesen William James' über die Möglichkeit eines Willens zum Glauben in religiösen Fragen vorwegnimmt.

³ Noch rigider bestimmt Dalferth die Differenz: „Religionsphilosophie ist keine metaphysische oder theologische Disziplin, weil sie nicht *Gott* oder den *Gottesgedanken*, sondern *menschliche Religionspraxis* [...] zum Thema hat und auch die Gottesfrage und das Glaubensproblem stets als religiöse Phänomene reflektiert.“ (Dalferth 2003, S.76; Hervorhebung i. Orig.)

⁴ Vgl. RGV, Erstes Stück.

⁵ Vgl. ebd., Zweites Stück, zweiter Abschnitt.

Daher erwächst Kants Religionsschrift bereits sechs Jahre nach ihrem von Zensur und Kontroversen begleiteten Erscheinen ein Gegenwurf in Gestalt von Schleiermachers Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Indem Schleiermacher Kants Moralismus als einseitig zurückweist und Religion stattdessen als eine umfassende individuelle Weltsicht und Lebenshaltung, als ein ‚Lebensgefühl‘ beschreibt, wird er zum zweiten Gründervater der Religionsphilosophie und zur eigentlich prägenden Figur des religionsphilosophischen Diskurses bis heute. Kants methodische Grundprämisse behält er allerdings bei: keine Behauptungen über Gott zu formulieren, sondern den Sinn bzw. die existenzielle Bedeutung des Glaubens an die Existenz Gottes und seiner möglichen und tatsächlichen Spielarten zu analysieren. Eben deswegen kann auch Schleiermacher wie schon Kant von der Religion im Singular sprechen, obwohl er anders als Kant von einer unabschließbaren Mannigfaltigkeit religiöser Konfessionen ausgeht. Die verschiedenen Konfessionen differieren inhaltlich, aber sie kommen in Form und Funktion darin überein, Ansichten des Unendlichen zu sein. Dabei ist die Religionsphilosophie auch bei Schleiermacher metaphysisch abstinent und soll sich von speziellen metaphysischen Aussagen frei halten. So schlägt sie die Brücke zur Theologie rein doxastisch und ohne metaphysische Grundlegung.⁶

Von hier führt auch ein Weg zu Feuerbachs ambitioniertem Versuch einer naturalistischen Reduktion religiösen Glaubens auf menschliche Selbstverhältnisse und der Theologie auf Anthropologie. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Feuerbach sowohl Hegel als auch Schelling in seinen Schriften scharf angreift, aber Schleiermacher weitgehend verschont. Die Möglichkeit von Feuerbachs Projekt ist in Schleiermachers Religionsphilosophie angelegt, nicht aber in derjenigen Hegels und Schellings, die zentrale Theoreme der Allgemeinen und der Speziellen Metaphysik beibehalten.⁷ Nicht diese im Rückblick anachronistisch scheinenden Versuche einer Restitution Natürlicher Theologie setzen sich historisch durch, sondern die von Kant und Schleiermacher initiierte Tradition, die schließlich zu William James führt, dem bis heute faktisch wohl wirkmächtigsten Religionsphilosophen überhaupt. Die Religionsphilosophie insgesamt

⁶ Vgl. Schleiermacher 1799, Zweite Rede, S. 24 ff. Spätestens seit Schleiermacher wird damit aber der Status der protestantischen Theologie als Wissenschaft prekär, und zwar auch dann noch, wenn sie sich selbst als primär historisch-philologische Disziplin versteht.

⁷ Hegel geht in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* so weit, den Gehalt der Religionsphilosophie mit dem der Natürlichen Theologie (theologia naturalis) zu identifizieren, als Behandlung desjenigen, „was die bloße Vernunft von Gott wissen könne“. (*PbR* 1, S. 3; Hervorhebung i. Orig.) Dieser Terminologie werde ich im Folgenden allerdings nicht folgen, sondern an der Gegenstandsverschiedenheit von Religionsphilosophie und Natürlicher Theologie festhalten. Feuerbach selbst hat, wie unten zu zeigen sein wird, ein deutliches Bewusstsein der Unvereinbarkeit seines Denkansatzes mit der spekulativen Theologie Hegels. Darin unterscheidet er sich von einer großen Zahl heutiger Hegelinterpreten.

ist historisch betrachtet ein Produkt des philosophischen Bewusstseins einer Krise der Metaphysik, vor allem der Natürlichen Theologie.

Dass innerhalb dieser Tradition der Begriff der religiösen Erfahrung zum Kernbegriff und Ausgangspunkt jeder Theoriebildung wird, ist schon bei Schleiermacher angelegt, der „Anschauung und Gefühl“ und damit zwei unmittelbar erfahrungsbezogene kognitive Vermögen des Menschen als subjektive Bedingungen von Religion ansieht.⁸ Das lässt sich systematisch als unmittelbare Konsequenz der Abkehr von metaphysisch-spekulativem Denken verstehen. Denn wenn, wie Kant meint, das menschliche Denken grundsätzlich unfähig ist, erfahrungstranszendente Gegenstände denkend zu erfassen, dann kann das spekulative Denken grundsätzlich auch keine Basis mehr für das philosophische Nachdenken über Religion sein. Damit wird die Theoriebildung der Natürlichen Theologie insgesamt diskreditiert. Das reine Denken, ganz gleich ob theoretisch oder praktisch, wird von der Religionsphilosophie ferngehalten, und an seine Stelle kann nur religiöse Erfahrung treten.

Dass es so etwas wie religiöse Erfahrung überhaupt gibt, ist dabei das Grundpostulat der Religionsphilosophie nach Schleiermacher und James. Dadurch unterscheidet sie sich von denjenigen Spielarten einer dominant religionskritischen Philosophie nach Feuerbach, wie sie etwa der Marxismus, aber auch die Psychoanalyse nach Freud ausbilden. Das Postulat religiöser Erfahrung hat von Anfang an einen apologetischen Charakter. Es impliziert, dass religiöse Erfahrung wie auch jede andere genuine menschliche Erfahrung ein Phänomen darstellt, über welches die Philosophie nicht gleichgültig hinweggehen kann und welches jede voreilige reduktive Erklärung scheitern lässt. Es ist daher auch kein Zufall, dass die moderne Religionsphilosophie der Darstellung religiöser Erlebnisse breiten Raum gibt.⁹ Solche Erlebnisse werden typischerweise summarisch als Erfahrungen von Fülle (Charles Taylor), Sinn (Thomas Rentsch, Hans Julius Schneider) oder Selbsttranszendenz (Hans Joas) beschrieben.

Der erfahrungstheoretische Ansatz steht allerdings vor einem methodischen Dilemma. Diejenigen Erlebnisse, die als erfahrungstheoretische Basis religionsphilosophischer Reflexion fungieren sollen, müssen zunächst frei von religiösem Vokabular charakterisiert werden können, um nicht eine *petitio principii* zu begehen. Deswegen schreibt Hans Joas:

„Ich schlage also vor, auf eine Art von Erfahrungen zu reflektieren, die nicht selber schon Gotteserfahrungen darstellen, ohne die wir aber nicht verstehen können, was

⁸ Schleiermacher 1799, S. 29.

⁹ Dies können eigene Erfahrungen sein wie bei William James, aber auch Passagen aus der erzählenden Literatur wie bei Hans Joas, der auf eine Stelle in Knut Hamsuns *Mysterien* verweist, (vgl. Joas 2004, S. 17f.) oder aus Autobiographien anderer Personen wie bei Charles Taylor, der die Schilderung eines mystischen Naturerlebnisses von Bede Griffiths zitiert. (Vgl. Taylor 2007, S. 5) Vgl. zu Taylors Ansatz insgesamt auch Gordon 2008.

Glaube, was Religion eigentlich ist. Ich nenne diese Erfahrungen Erfahrungen der Selbsttranszendenz.“¹⁰

Auf diese Weise soll nämlich ausgeschlossen werden, dass in das fragliche Erlebnis bereits Elemente religiösen Glaubens eingehen. Denn wenn der Glaube schon Voraussetzung von Erlebnissen der relevanten Art wäre, dann wären sie ihrerseits nicht mehr die Grundlage dieses Glaubens und damit als theoretische Basis ungeeignet. Deswegen greifen Erfahrungstheoretiker wie Joas auf Erfahrungen der Freundschaft und Liebe, der Naturschönheit, mitmenschlicher Solidarität zwischen Fremden oder auch der existenziellen Angst zurück, die in dem Sinne universal sind, dass jeder Mensch sie in seinem Leben machen kann.¹¹ Damit stößt der erfahrungstheoretische Ansatz aber an das zweite Horn des Dilemmas: Die genannten typischen Erfahrungen führen nicht zwangsläufig zu einer religionsphilosophischen Reflexion, da sie auch nichtreligiösen Deutungen zugänglich sind.

„Nicht-religiöse Menschen werden dazu neigen, alle von mir genannten Erfahrungen als rein psychologische Phänomene zu betrachten.“¹²

Wenn Joas im Anschluss an diesen Selbsteinwand hinzufügt, dass die religiöse Deutung bestimmter Erfahrungen bestimmte weitergehende Erlebnisse überhaupt erst ermögliche, z. B. die Erfahrung des Gebets,¹³ dann führt diese Überlegung nicht aus der Schwierigkeit heraus, sondern nur zurück zum ersten Horn des Dilemmas. Denn diese Erfahrungen sind, wie Joas selbst betont, nur denjenigen zugänglich, die religiös gläubig oder zumindest offen für religiöse Überzeugungen sind. Betrachten wir die Struktur erfahrungstheoretischer Ansätze in der Religionsphilosophie etwas genauer.

Der bisher verwendete Begriff der religiösen Erfahrung ist nämlich noch nicht eindeutig. Einige der darunter subsumierten Beispiele, z. B. so genannte Füllerlebnisse oder Gebetserfahrungen, scheinen religiös im Sinne einer bestimmten *Spezies* bzw. Sorte von Erfahrung zu sein,¹⁴ andere, z. B. die Erfahrung von Schönheit, Liebe oder Solidarität, eher religiös im Sinne einer bestimmten *Deutungsweise* von Erfahrung. Ich möchte diese Differenz terminologisch fassen, indem ich religiöse Erfahrung als *spezielle Erfahrung* bzw. *Erfahrungsart* von religiöser Erfahrung als einem *Deutungsmodus von Erfahrung* unterscheide.¹⁵ Religiös im ersten Sinne können nur ganz bestimmte Er-

¹⁰ Joas 2004, S. 17.

¹¹ Ebd., S. 18–22.

¹² Ebd., S. 23.

¹³ Vgl. ebd., S. 24f.

¹⁴ Von speziellen Erfahrungen geht auch Alvin Plantinga in seiner Konzeption eines empirisch fundierten Glaubens aus; vgl. Plantinga 2000.

¹⁵ Eine analoge Doppeldeutigkeit verwirrt notorisch auch die einschlägigen Kontroversen über den Begriff der ästhetischen Erfahrung. Vgl. dazu Tegtmeier 2006, Kap. 1.2.

fahrungen sein, nämlich religiöse Erlebnisse, religiös im zweiten Sinn so gut wie jede Erfahrung, die religiös aufgefasst wird.¹⁶

Stützt sich Religionsphilosophie vor allem auf *spezielle religiöse Erlebnisse*, dann ist sie mit folgendem Problem konfrontiert: Derartige Erlebnisse sind ihrem subjektiven Sinn nach Erfahrungen eines vom erfahrenden Subjekt selbst Verschiedenen, d. h. in einem formalen Sinn *objektiv*. Deswegen sind sie aus Sicht des Subjekts echte Erfahrungen und nicht bloße Einbildungen oder anderweitig deviante mentale Zustände. Spezielle religiöse Erfahrung wird vom erfahrenden Subjekt *kognitivistisch*, d. h. entweder als spezielle Einsicht oder als zu einer Einsicht führend gedeutet. Das festzuhalten bedeutet keine rationalistische Verkürzung des komplexen Phänomens religiöser Erfahrung, da die existenzielle und auch affektiv-leibliche Bedeutsamkeit einer derartigen Erfahrung damit keineswegs in Abrede gestellt wird; im Gegenteil, sie wird in der kognitiven Deutung erst eigentlich verständlich. Allerdings sind religiöse Erfahrungen dieses Typs nicht selbstinterpretierend. Ihre expressive Artikulation allein reicht nicht aus. Es bedarf eigener theoretischer Anstrengungen, um den Gegenstand zu benennen, der Quelle der jeweiligen Erfahrung sein mag, und zwar gerade angesichts der offenkundigen Tatsache, dass in der speziellen religiösen Erfahrung *Ursache* und *Quelle* derselben häufig nicht zusammenfallen. So ist in mystischen Erfahrungen, wie Bede Griffiths sie beschreibt,¹⁷ ein Erlebnis wie das des Gangs durch eine Frühlingslandschaft die – nächste – Ursache des mystischen Erlebnisses, nicht aber dessen Quelle. Für Griffiths ist dessen Quelle vielmehr der sich offenbarende Gott.¹⁸ Eine derartige Selbstdeutung mystischer Erfahrung durch das erfahrende Subjekt ist aber, anders als bei Erfahrungen einer anderen Art und anderer Objekte, durch die Erfahrung selbst nicht festgelegt. Die Selbstdeutung geht über die gedeutete Erfahrung als solche hinaus. Das Erlebnis selbst legt zwar nahe, dass die Deutung die erlebte Situation transzendieren muss, aber sie legt nicht fest, wie das zu geschehen hat. Für eine metaphysisch abstinente Religionsphilosophie bringt das die Schwierigkeit mit sich, dass sie auch die Begriffe nicht bestimmen kann, mit denen das Subjekt eines religiösen Erlebnisses dieses deutet. Sie muss sich damit begnügen, die bloße äußere Form einer solchen Deutung begrifflich zu umreißen. Es ist daher nur konsequent, wenn die moderne Religionsphilosophie im Zusammenhang mit der Selbstinterpretation religiöser Erfahrungen Ausdrücke wie ‚das Transzendente‘, ‚das Heilige‘ oder ‚das Numinose‘ ins Spiel bringt. Derartige Termini-

¹⁶ „Es gibt daher keinen Bereich oder Aspekt menschlichen Lebens, der nicht Gegenstand religionsphilosophischen Nachdenkens sein könnte.“ (Dalferth 2003, S. 70, Anm. 7)

¹⁷ Vgl. Taylor a.a.O.

¹⁸ Deswegen steht der Begriff der mystischen Erfahrung auch keineswegs in so prinzipiellem Widerspruch zu Kants Maxime, dass Gott und das Transzendente überhaupt keine Gegenstände möglicher Erfahrung sind, wie Kant selbst meint. Sie können dessen unbeschadet als Quelle und erste Ursache religiöser und mystischer Erfahrung aufgefasst werden, auch nach Kants eigenen Prinzipien.

ni sind nicht mehr und können nicht mehr sein als formale Platzhalter für inhaltlich bestimmte Begriffe, welche die Religionsphilosophie aber nicht selbst finden oder konstruieren kann, sondern sich von dritter Seite vorgeben lassen muss. Eine religionsphilosophische Theorie religiöser Erlebnisse kann von sich aus nicht über das religiöse Erlebnis selbst hinauskommen. Tut sie es, dann ist sie nicht mehr Religionsphilosophie im von Kant und Schleiermacher eingeführten Sinn, sondern Metaphysik, was sie nicht sein will, oder rein offenbarungsgestützte Theologie und damit nicht mehr philosophisch.

Schließt eine religionsphilosophische Theorie religiöser Erfahrung dagegen an religiöse Erfahrung im Sinne eines *Deutungsmodus* an, dann stellt sich das genannte Problem auf andere Weise, aber ebenso unmittelbar. Denn Erfahrung religiös aufzufassen heißt nichts anderes, als religiöse Begriffe auf Erfahrung und deren Gegenstände zu beziehen, z. B. den Begriff der Inkarnation auf Formen der mitmenschlichen Begegnung¹⁹ oder den Begriff des Wunders auf Ereignisse wie die Geburt eines Menschen. Aber hier gilt umso mehr, dass die ins Spiel gebrachten Begriffe – Inkarnation, Wunder – den Gegenstand der Erfahrung transzendieren. Man kann einem Fremden begegnen oder Zeuge einer Geburt werden, ohne sich denkend auf die Inkarnation oder den Begriff des Wunders zu beziehen, und eine solche nichtreligiöse Deutung derartiger Erfahrungen lässt sich nur von einem bereits eingenommenen religiösen Standpunkt aus als flach oder ungenügend kritisieren. Einer metaphysisch enthaltsamen Religionsphilosophie ist im Kontrast dazu keinerlei Kritik an solchen konträren Deutungen möglich, weder an der religiösen noch an der nichtreligiösen Interpretation von Erfahrung.

Die hier vorgetragenen Überlegungen sind im Grunde nicht mehr als Illustrationen des allgemeinen aristotelischen Gedankens, dass Arten und Modi der Erfahrung und der erfahrungsbezogenen kognitiven Vermögen nicht anders differenziert werden können als mit Blick auf die Verschiedenheit der Erfahrungsgegenstände.²⁰ Für eine erfahrungsgestützte Religionsphilosophie hat dieses einfache Prinzip aber dramatische Konsequenzen. Denn da religiöse Erfahrung ihrem subjektiven Sinn gemäß die Erfahrung eines Transzendenten ist, das erfahrene Transzendente aber jede mögliche Erfahrung so weit übersteigt, dass es in keiner möglichen Erfahrung als solches gegeben ist, muss eine Religionsphilosophie, deren Basis die religiöse Erfahrung ist, selbst auf eine die Erfahrung transzendierende Theorieebene steigen, um die Erfahrung angemessen deuten zu können. Sie muss in der Lage sein, zu den Gehalten, auf die das Erfahrungssubjekt selbst sich in seiner Selbstdeutung bezieht, Stellung zu neh-

¹⁹ So Dalferth 2003, S. 15 ff.

²⁰ Vgl. *De Anima* B 8–12 mit Blick auf die Sinne, *NE Z* hinsichtlich der vernünftigen Vermögen.

men. Das aber bedeutet zugleich, dass die Religionsphilosophie nicht metaphysisch neutral bleiben kann.

Um das deutlicher zu sehen, ist ein Blick auf einen ambitionierten Versuch, eine metaphysisch neutrale Religionsphilosophie zu entwickeln, sehr instruktiv, nämlich auf Hans Julius Schneiders Deutung religiöser Erfahrung.²¹ Schneider will seine metaphysische Neutralität, die er als Konsequenz aus Einsichten Kants und Wittgensteins in die Grenzen menschlicher Vernunft geboten sieht,²² durch die Einnahme einer durchgehend pragmatischen Sicht auf Religion und religiöse Erfahrung bewahren. Eine pragmatische Sicht auf Religion einzunehmen heißt, Religion eben nicht auf ihren Gehalt und die Art und Weise ihres Transzendenzbezugs hin zu untersuchen, sondern im Hinblick auf ihren ‚Sitz‘ im Leben und ihre Bedeutsamkeit für die Lebensführung.²³ Entsprechend ist auch folgende „Arbeitsdefinition“ von Religion zu deuten, die Schneider in Auseinandersetzung mit William James entwickelt:

„Religionen sagen uns etwas über ‚das Ganze‘ der menschlichen Situation und sind zugleich eine Hilfe, mit diesem Ganzen praktisch zurechtzukommen.“²⁴

Denn ein pragmatischer Zugang zu Religion kann nicht über den Gehalt religiösen Glaubens selbst gesucht werden, sondern allein über lebenspraktische Konsequenzen. Entsprechend sagt uns Schneiders Arbeitsdefinition nicht, was Religion *ist*, sondern was sie *tut*: etwas über das menschliche Leben im Ganzen aussagen und bei der Bewältigung des entsprechend verstandenen Lebens zu helfen. Beides wird von Schneider als primär praktische Leistung von Religion verstanden, da er das ‚Sagen‘ der Religion, die religiöse Rede, nicht primär theoretisch, im Hinblick auf ihren Wahrheitsanspruch, sondern praktisch versteht, nämlich im Hinblick auf Haltungen zur Welt, die sie ermutigt. In dieser Hinsicht kann er religiöse Rede auch mit Metaphern, Märchen und Mythen vergleichen, nämlich hinsichtlich ihrer Effekte auf Hörer oder Leser.²⁵ Zugleich wird damit bewusst in Kauf genommen, dass über den Gehalt und Gegenstand religiösen Redens und Denkens *prima facie* nichts ausgesagt ist. Über Immanenz oder Transzendenz des religiösen Denkens entscheidet der religionsphilosophische Pragmatismus zunächst nicht. Schneider verteidigt diesbezüglich einen religionsphilosophischen „Pluralismus ohne Beliebigkeit“,²⁶ der sich nicht zu inhaltlichen Beschränkungen des religiösen Feldes drängen lässt. Damit fällt dann allerdings nicht nur der bei Schneider ausführlich erörterte Zen-Buddhismus unter den pragmatischen Begriff der Religion, sondern darunter fallen auch

²¹ Vgl. Schneider 2008.

²² Vgl. ebd., S. 7.

²³ Darin stimmt Schneider mit dem religionsphilosophischen Ansatz Hermann Lübbes überein; vgl. Lübke 1986.

²⁴ Schneider 2008, S. 137.

²⁵ Vgl. ebd., Erstes Kapitel, 1.

²⁶ Ebd., Sechstes Kapitel, 3.

pragmatisch äquivalente Ideologien wie der Szientismus oder der Dialektische Materialismus, auch wenn Schneider sie und vergleichbare Ideologien nicht als solche diskutiert. Ihre lebenspraktischen Konsequenzen sind freilich höchst unterschiedlich, aber sie alle legen umfassende praktische Konsequenzen nahe und fallen damit unter die Definition.

Das ist für sich genommen noch kein Einwand. Ein Einwand wird daraus aber, wenn man beobachtet, dass die pragmatische Philosophie der Religion ihre metaphysische Neutralität und ihren religiösen Pluralismus letztlich nicht bewahren kann. Denn indem Schneider jegliche religiöse Rede als bloße *façon de parler* deutet und sie schließlich unter Redefiguren wie Metapher oder Analogie bzw. unter Textformen wie Märchen oder Parabel subsumiert²⁷ und indem er die Rede über einen personalen Gott als pragmatisch sinnvolle Hypostasierung darstellt,²⁸ legt er sich auf eine figurative und damit nonveridische Deutung religiöser und theologischer Rede fest. Religiöse und theologische Rede können aus Schneiders Sicht wohl pragmatische Richtigkeitsansprüche, nicht aber ontologische Wahrheitsansprüche erheben. Das bedeutet aber im Rückschluss, dass seine Religionsphilosophie atheistisch ist, da jede andere, selbst eine agnostische Position unvereinbar wäre mit der These, dass jede Rede über einen personalen Gott *ipso facto* metaphorisch zu deuten sei. Das ist ohne Zweifel eine gravierende Selbstfestlegung, für die Schneider, soweit ich sehe, kaum eigens argumentiert, abgesehen von verstreuten Hinweisen auf die Maxime der ontologischen Sparsamkeit: Man könne religiöse Rede verstehen, ohne ‚Gott‘ für einen referierenden Terminus und andere religiöse Redeweisen für bedeutungsvoll im Sinne Freges zu halten. Deswegen sei es ratsam, religiöse Rede insgesamt nonveridisch zu deuten, zumal so die Kohärenz unserer philosophischen, wissenschaftlichen und lebensweltlichen Überzeugungen maximiert werde.²⁹

Schneider selbst behauptet, dass seine Religionsphilosophie dennoch mit religiösem Theismus vereinbar sei, dann nämlich, wenn man Gott als bloß internen Gegenstand des theistischen Sprachspiels auffasse, ohne damit ontologische Implikationen zu verbinden.³⁰ Es ist aus seiner Sicht möglich, Theist, d. h. bei ihm Teilnehmer an theistischer religiöser Praxis, zu sein und an die Existenz Gottes als des internen Gegenstands dieser Praxis und der zugehörigen Redeform zu glauben, zugleich aber zu denken, dass diese Redeform bloß figurativ ist, dann

²⁷ Ebd., S. 92 ff.

²⁸ „Eine personale Redeweise kann also durchaus geeignet sein, eine religiöse Erfahrung zu artikulieren. Sie kann nicht schon als Redeweise falsch sein. Aber es zeigt sich auch sofort, dass (*wie immer bei gleichnishaften Redeweisen*) nicht jede sich anbietende Fortsetzung akzeptabel ist [...]“ (Ebd., S. 186 f., Hervorhebung H.T.)

²⁹ Vgl., stellvertretend für zahlreiche gleichsinnige Passagen, die Ausführungen ebd., S. 190 f., zur Möglichkeit eines Festhaltens personaler Redeweisen über Gott bei gleichzeitiger Zurückweisung ontologischer (Fehl-) Deutungen solcher Redeweisen.

³⁰ Vgl. ebd., S. 220–225.

nämlich, wenn man diese figurative Rede als hilfreiche Stütze der gesamten und als gut erfahrenen Praxis ansieht.³¹ Aber diese Position ist unmöglich, da der Gedanke, dass Gott existiert, unvereinbar ist mit dem Gedanken, dass Gott eine nützliche Fiktion ist. Der Glaube an die Existenz Gottes ist der ermöglichende Grund theistischer Rede und Praxis. Wer ihn aufgibt oder gar nicht erst ausbildet, ist auch dann kein Theist, wenn er an einer theistisch geformten Praxis einschließlich der zugehörigen Redeformen teilnimmt. Er teilt dann nämlich weder den theistischen Glauben noch die sich damit verbindenden Besorgnisse und Hoffnungen mit den anderen Teilnehmern an der gleichen Praxis.³² Religionen sind über den Gehalt ihres Glaubens differenziert, nicht über das äußere Tun. *De facto* schließt Schneider so jeglichen Theismus aus dem Kreis ernsthaft vertretbarer religiöser Bekenntnisse aus.

Dieser faktische Atheismus beruht auf einer Entscheidung Schneiders und ergibt sich nicht einfach aus dem gewählten pragmatischen Ansatz. Das zeigt der Vergleich mit William James, der sich seinerseits für den Theismus entscheidet, wofür Schneider ihn kritisiert.³³ Diese Beobachtung spricht aber nur auf den ersten Blick für die metaphysische Neutralität der pragmatischen Analyse von Religion als solcher. Weder James noch Schneider begehen einen philosophischen Fehler, wenn sie die metaphysische Neutralität aufgeben und Stellung für bzw. gegen den religiösen Theismus beziehen. Diese Stellungnahmen sind vielmehr erforderlich, weil ohne sie die religionsphilosophische Analyse bereits in den Anfängen steckenbleiben müsste. Der lebenspraktische Sinn religiöser Rede lässt sich nicht unabhängig von einer Bewertung ihrer Bedeutung bestimmen. Indem James religiöse Rede als bedeutungsvoll, Schneider sie hingegen als bedeutungslos beurteilt, tun beide etwas Unvermeidliches: Sie verlassen den theoretischen Rahmen einer rein pragmatischen Religionsanalyse. An beiden Analysen philosophisch ungenügend bleibt allenfalls, dass die jeweilige Stellungnahme nicht theoretisch gefasst, sondern als persönliches Bekenntnis vorgetragen wird.³⁴

Das Gesagte gilt aber *mutatis mutandis* für jede dem methodischen Anspruch nach metaphysisch abstinente Religionsphilosophie. Findet sie nicht zu einer

³¹ Vgl. Schneider 2003, S. 177–194, gegen Spaemanns Kritik an Lübbes funktionalistischem Religionsbegriff in Lübbe 1986. Vgl. dazu von Spaemann auch „Funktionale Religionsbegründung und Religion“, in Spaemann 1994, S. 208–231.

³² Vgl. Spaemann, Gerücht, 2007, S. 7f. Diese Aussage vereinfacht die Verhältnisse insofern, als religiöser Zweifel sehr wohl mit Theismus vereinbar ist. Am Argument ändert das insofern nichts, als Schneider nicht mit der Figur des religiös Zweifelnden operiert, sondern mit der des überzeugten Atheisten, der gleichwohl die äußere religiöse Praxis beibehält.

³³ Schneider 2008, S. 60ff.

³⁴ Vgl. ebd., Einleitung. In Übereinstimmung mit dem hier Gesagten kritisiert auch Hegel einen religionsphilosophischen Fideismus, der Gott als Gegenstand religiösen Glaubens für unerkennbar, unbestimmbar oder kurzer Hand für nicht intelligibel erklärt, als in sich widersprüchlich und „eitel“, als bloß haltlos subjektiven Empfindungsglauben und obendrein als unchristlich; vgl. *PbR* 1, S. 100f.

theoretischen Bewertung des Gehalts und der damit verbundenen Geltungsansprüche religiösen Denkens und Sprechens, dann bleibt sie hinter ihrem Gegenstand zurück. Gelangt sie zu einer solchen Beurteilung, dann verliert sie ihre metaphysische Neutralität.

Scheut nun eine metaphysisch abstinentere Religionsphilosophie, welche ohne Natürliche Theologie auskommen soll, diesen Verlust nicht, dann scheint sie vor einer theoretisch wenig attraktiven Alternative zu stehen. Entweder sie optiert für einen metaphysischen Atheismus und nimmt so die Gestalt religionskritischer, reduktionistischer Religionsphilosophie an. Ein solcher Atheismus darf aber nicht einfach angenommen werden. Ansonsten handelte es sich nämlich auch hier um eine bloße Glaubensentscheidung. Oder aber sie stellt sich selbst auf den Boden eines bestimmten religiösen Bekenntnisses und gibt sich etwa als christliche, jüdische oder islamische Religionsphilosophie. Sie ließe sich dann den Gehalt ihrer metaphysischen Prämissen jeweils aus einer bestimmten religiösen Tradition vorgeben und argumentierte relativ zu diesen Prämissen, deren kritische Prüfung jenseits ihrer Möglichkeiten läge. Dass eine solche fideistische, konfessionsgebundene Religionsphilosophie nicht in vollem Sinne Philosophie ist, bedarf m. E. keiner aufwendigen Begründung,³⁵ ebenso wenig der Hinweis auf die formale Ähnlichkeit mit einem bekenntnisartig angenommenen Atheismus.

Vor dem so beschriebenen komplexen theoretischen Dilemma steht die Religionsphilosophie allerdings dann nicht mehr, wenn sie einen Weg findet, die theoretisch geleitete Suche nach der Lösung der metaphysischen Probleme, vor die sie sich gestellt sieht, selbst, d. h. im Rahmen der Philosophie zu betreiben, wenn sie also aufhört, bloße Religionsphilosophie zu sein, und zur Speziellen Metaphysik übergeht.³⁶ Damit kehren wir an den Anfang der gesamten hier angestellten Überlegung zurück, denn die Religionsphilosophie beginnt ja mit

³⁵ Dalferth stellt sich daher zu Recht gegen das Projekt einer christlichen Philosophie (vgl. Dalferth 2003, I C 2), muss sich aber die Frage gefallen lassen, was die von ihm avisierte ‚hermeneutische Religionsphilosophie‘, welche ihrerseits weder theologisch noch metaphysisch argumentiert und sich auf die verständige Auslegung der aus den religiösen Traditionen her überkommenen und ihr damit gegebenen religiösen Gehalte beschränkt, von einer konfessionell gebundenen Philosophie noch unterscheidet. Eine solche Religionsphilosophie kann wohl kaum mehr sein als eine Magd der jeweils einschlägigen Theologie, ganz wie die so genannte christliche Philosophie im Sinne Romano Guardinis oder Étienne Gilsons.

³⁶ Der aus Wolffs Philosophie stammende Terminus bezeichnet den Teil der Metaphysik, der nur von solchen Gegenständen handelt, die nicht auch Objekte anderer Wissenschaften sind, insbesondere nicht Objekte der empirischen Wissenschaften. Dies gilt am meisten von Gott, dem Gegenstand der Rationalen Theologie, aber auch von der Welt im Ganzen, dem Gegenstand der Rationalen Kosmologie, und von der Seele als solcher, unabhängig von ihrer Verbindung mit dem Körper, als Thema der Rationalen Psychologie. Rationale Theologie wird dabei verstanden als eine spezielle Ontologie derjenigen Gegenstände, deren Existenz im religiösen Reden unterstellt wird. Für eine solche spezielle Ontologie ist die Frage, ob es Gott, Götter oder transzendente Mächte gibt, eine echte, metaphysisch zu beantwortende Frage und nicht vorab theistisch oder atheistisch vorentschieden.

Kants These der Unmöglichkeit Natürlicher Theologie. Diese These beruht auf seiner Kritik des so genannten ontologischen Gottesbeweises. Deswegen ist eine Prüfung dieser Kritik hier unumgänglich.

Die Erörterung kann sich zunächst auf Kants Kritik dieses Teils der Natürlichen Theologie beschränken, weil Kant selbst meint, dass das so genannte ontologische Argument anderen theologischen Argumenten wie dem kosmologischen und dem physikotheologischen zu Grunde liege und daher für die Natürliche Theologie unentbehrlich sei. Diese Behauptung wird unten genauer zu betrachten sein. Hier interessiert zunächst nur der erste Schritt. Denn sollte sich zeigen, dass seine Kritik des ontologischen Arguments scheitert, dann brähe schon damit sein Gesamtargument gegen die Natürliche Theologie zusammen.³⁷

Kant selbst formuliert das ontologische Argument nicht explizit, sondern verweist lediglich am Schluss des einschlägigen Textabschnitts vage auf Descartes und Leibniz³⁸ und setzt es ansonsten als bekannt voraus. Nach seinem primär an Leibniz, nicht so sehr an Descartes und gar nicht an Anselm orientierten Verständnis des Arguments wird hier vom Begriff des *ens realissimum* auf die notwendige Existenz eines solchen Wesens geschlossen. Dem hält Kant entgegen, dass „Sein“, d.h. Existenz, „offenbar kein reales Prädikat“ sei, sondern „bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“³⁹ So stünde es sehr wohl im Widerspruch mit der Voraussetzung, würde man urteilen ‚Gott ist nicht allmächtig‘ oder ‚Gott ist nicht gut‘, weil Gott dann nicht mehr das *ens realissimum* wäre, als das ihn die ontologische Kennzeichnung einführt. Es beinhalte aber keinen Widerspruch zu dieser Kennzeichnung, wenn man Gottes Existenz negierte und „das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten“ aufhobe.⁴⁰ Jeder Existenzialsatz sei synthetisch und damit nicht aus bloßen Begriffen und damit weder aus Definitionen noch aus definiten Kennzeichnungen analytisch ableitbar.⁴¹

³⁷ Vgl. *KrV*, B 635, 657.

³⁸ Ebd., B 630.

³⁹ Ebd., B 626.

⁴⁰ Ebd., B 623. Der Begriff des *ens realissimum* verlangt also noch den stützenden Begriff eines *ens necessarium*, eines an sich notwendigen Wesens, und dieser Begriff lässt sich Kant zu Folge nicht als gehaltvoll erweisen, wie auch Henrich zu Recht ausführt. Dieser schreibt Kant allerdings durchweg die stärkere These zu, dass *ens necessarium* ein undenkbarer, weil widersprüchlicher Begriff sei; vgl. Henrich 1960, S. 160 ff. Das belegen allerdings nicht nur die von Henrich angeführten Zitate nicht, es stünde auch zu Kants theologischem Postulat der reinen praktischen Vernunft im Widerspruch, nach dem wir Gott sehr wohl als *ens necessarium et realissimum* denken müssen, wenn auch nur in praktischer Hinsicht. Bereits in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund* bezeichnet Kant diesen Schluss als „Kartesianisch“ (EMB, A 191). Diesem stellt er einen Beweisversuch entgegen, bei dem umgekehrt die Existenz eines *ens necessarium* aufgezeigt werden soll, worauf man dann zeigen kann, dass dieses Wesen auch *ens realissimum* sein muss. Nach der subjektivistischen Umdeutung der Modalbegriffe in der *Kritik der reinen Vernunft* steht ihm auch dieser Weg nicht mehr offen. Vgl. auch dazu Henrich 1960, S. 158 ff.

⁴¹ Ebd., B 626. Hermanni glaubt, dass Kants Kritik auch Anselm und Descartes trifft,

Dieser Einwand ist in sich schlüssig, und er trifft Leibniz. Doch ein Blick in entscheidende Referenztexte, und zwar sowohl in Anselms *Proslogion* als auch in Descartes' *Meditationen*, zeigt, dass Kant andere und wichtigere Fassungen des von ihm kritisierten Arguments mehr oder weniger vollständig verfehlt. Dass Kant sich zumindest mit Anselm nicht auseinandergesetzt hat, ja anders als Descartes und Leibniz Anselms Text nicht einmal gekannt haben dürfte, spielt dabei keine Rolle, da Kant selbst nicht *ad hominem* argumentiert, sondern einen generellen Einwand gegen jegliche Natürliche Theologie vorzubringen beansprucht, und damit *a fortiori* gegen eine Theologie wie die Anselms, der *sola ratione* Einsicht in die Existenz und Seinsweise Gottes zu gewinnen erstrebt.⁴² Erst recht gilt dies für den Teil von Kants Kritik, der sich explizit gegen Descartes richtet und der dessen Argument für die Existenz Gottes zu entkräften beansprucht.

Ich bezeichne den Gottesbeweis, den Anselm formuliert und den Descartes weiterentwickelt, als ‚so genannten‘ ontologischen Beweis. Denn das von Kant kritisierte Argument verdient zwar durchaus die Bezeichnung ‚ontologisch‘, weil hier von einem Zusammenhang zwischen Existenz und Eigenschaften aus argumentiert wird. Es lässt sich aber rasch zeigen, dass weder Anselm noch Descartes so argumentieren.⁴³ Anselms Beweis müsste vielmehr ‚*dialektischer* Gottesbeweis‘ heißen, weil er die Behauptung, dass Gott nicht existiert, als absurd zu erweisen unternimmt, ohne sich dabei überhaupt auf ontologische Festlegungen einlassen zu müssen. Descartes argumentiert im ersten Schritt seiner Theologie ebenfalls nicht genuin ontologisch, sondern *selbstbewusstseinstheoretisch*. Ein genuin ontologisches Argument im Sinne Kants wird erst in einem zweiten Schritt an diese erste Überlegung angeschlossen und baut auf dieser auf. Mit Blick auf Descartes erweist sich Kants Rekonstruktion daher obendrein als viel zu einfach, da sie den ersten Teil des cartesischen Arguments unberücksichtigt lässt.

meint aber, dass ein erweitertes ontologisches Argument nach Leibniz der Kritik standhält, wenn nämlich angenommen wird, dass das Streben nach Existenz desto größer ist, je vollkommener das jeweils in Rede stehende Wesen ist. Demnach wäre Gott als das vollkommenste Wesen zugleich das Wesen mit dem stärksten Existenzstreben und damit notwendig existent. Vgl. Hermanni 2011, S.43ff. Obersatz und Konklusion dieses Arguments sind m.E. anfechtbar.

⁴² *Monologion* I, S.40. Henrich meint Kant gegen eine solche Kritik verteidigen zu können. Es gehe ihm eben um einen grundsätzlichen Angriff auf die Ontotheologie, nicht auf „Laubwerk und Schnörkel“ dieser oder jener Variation derselben. (Henrich 1960, S. 174) Das kann man gelten lassen und dennoch fragen, ob die Widerlegung eines Arguments tatsächlich die Widerlegung eines ganz anderen Arguments einschließt, welches mit dem ersten lediglich in der Konklusion übereinstimmt.

⁴³ Mit Bezug auf Anselms *Proslogion* verwirft auch Anscombe die These, dass sich darin ein ontologisches Argument für die Existenz Gottes finde. Vgl. Anscombe 1985, 1987 und 1993. Koch schreibt Descartes, was die dritte Meditation betrifft, ein „gehaltsexternalistisches“ Argument für die Existenz Gottes zu (Koch 2004, S.41f.), Anselm dagegen in Übereinstimmung mit der Standarddeutung ein ontologisches (vgl. ebd., S.47).

Ein anderer klassischer Gottesbeweis verdiente es dagegen sehr viel mehr, als ontologisch bezeichnet zu werden, und zwar der von Aristoteles ausgehende Beweis aus dem Phänomen der Bewegung, den Thomas von Aquin formuliert, den Kant irreführend als kosmologischen Beweis bezeichnet und von dem er zu Unrecht behauptet, dass er den ‚ontologischen‘ Gottesbeweis voraussetze.⁴⁴ Der kosmologisch genannte Beweis ist ein theologisches Argument eigenen Rechts und durchweg ontologisch. Es führt von Aussagen über die allgemeine Ontologie zu Aussagen über die Natürliche Theologie. Der von Kant physikotheologisch genannte Beweis⁴⁵ kann dann als Fortsetzung und Stützung dieser ontologischen Argumentation rekonstruiert werden und wird erst seit dem 18. Jahrhundert als eigenständiges theistisches Argument vorgetragen. Die Rückführung beider Argumente auf Anselms und Descartes' Argument und damit die Reduktion jedes Gottesbeweises auf den ‚ontologischen‘ scheitert dagegen nachweislich.⁴⁶

Kants Terminologie hat sich in der einschlägigen Literatur leider weitgehend eingebürgert, und zwar auch bei Autoren, die seine Kritik und seine Schlussfolgerungen keineswegs teilen, z. B. bei Wolfgang Cramer, Alvin Plantinga oder Richard Swinburne. Ich werde dagegen in der nachfolgenden Arbeit Kants Benennungen weitgehend vermeiden und durch passendere zu ersetzen versuchen bzw. nur dort auf Kants Redeweise zurückgreifen, wo der Kontext sicherstellt, dass es sich um zitierende und nicht um auktorial behauptende Rede handelt. Denn man kann an der Literatur bis heute ablesen, wie groß die suggestive Kraft dieser irreführenden Bezeichnungen ist.

Anselms dialektisches Argument richtet sich gegen einen ‚Toren‘, einen Atheisten, der behauptet, dass Gott nicht existiert, zugleich aber akzeptiert, dass man mit dem Ausdruck ‚Gott‘ ein Wesen meint, über dem nichts Größeres und Besseres gedacht werden kann. Der Atheist muss also behaupten, dass diese Kennzeichnung leer ist oder bestenfalls ein *ens rationis*, ein Gedankending bezeichnet. Diese Behauptung kann er aber nicht aufrechterhalten, da er dann be-

⁴⁴ So auch Maritain 1955, S. 9. Bocheński legt nahe, dass Kant mit dieser These Recht haben könnte, auch wenn die von ihm vorgetragene Begründung nicht korrekt sei. Vgl. Bocheński 2003, Appendix.

⁴⁵ Dieser wird häufig und ganz zu Recht auch teleologisch genannt. Allerdings ist der Terminus ‚teleologisch‘ mehrdeutig. Er kann erstens die innere Teleologie der Organe und Vollzüge eines Lebewesens meinen, zweitens die äußere Teleologie des Zusammenstimmens und der geordneten Interaktion verschiedener Lebensformen in einem Lebensraum, drittens schließlich das als geordnet gedachte Gesamtgefüge der Natur und des Kosmos. Ich ziehe es daher im Folgenden vor, Kants etwas sperrigen und wenig sprechenden Ausdruck beizubehalten.

⁴⁶ Kant subsumiert den Gottesbeweis der dritten Meditation unter die kosmologischen Beweisversuche, wie seine Rekonstruktion der Grundform des kosmologischen Arguments zeigt. Das legt ihn auf die kaum nachvollziehbare Deutung fest, dass dieses Argument das ontologische Argument der fünften Meditation voraussetze. Zur Reduktionsproblematik mehr unten in V.

liebigeres anderes als besser denken müsste als das beste Denkbare. Denn was nicht existiert, besitzt auch keinerlei Vollkommenheit, so dass also jedes beliebige Ding, und sei es noch so schlecht, besser und vollkommener wäre als dasjenige, was als das Beste und Vollkommenste gedacht wird. Dann ließe sich denken, dass Gottes Nichtexistenz möglich wäre, und damit dächte man ihn kleiner und unvollkommener, als es die Kennzeichnung verlangt. Somit zwingt Anselm den Atheisten, seine Behauptung zurückzuziehen. Der Atheist muss feststellen, dass seiner Behauptung kein möglicher Gedanke entspricht, dass er mit der Äußerung von ‚Es gibt keinen Gott‘ entweder keinen Gedanken artikuliert oder aber den Ausdruck ‚Gott‘ in einer anderen als der richtigen und von ihm selbst anerkannten Bedeutung verwendet hat.

Die Eleganz dieser Argumentation liegt in ihrem performativen Charakter. Es findet hier gar kein unmittelbarer Schluss von den Eigenschaften einer Sache auf ihre Existenz statt, sondern es wird die Inkompatibilität zweier Gedanken demonstriert, des Gedankens, dass Gott das größte und beste denkbare Wesen ist, und des Gedankens, dass ein solches Wesen nicht existiert. Diese beiden Gedanken sind nicht zusammen behauptbar. Mindestens einer von ihnen ist falsch und muss aufgegeben werden. Dass ‚Sein‘ kein reales Prädikat ist, kann Anselm dabei Kant ohne weiteres zugestehen.⁴⁷ Der Schluss von kontingenten Vollkommenheiten auf die Existenz eines Trägers derselben ist immer ungültig. Anders verhält es sich aber mit dem Gedanken eines schlechthin Vollkommenen, das besser gedacht werden muss als alles andere Seiende. Geschlossen wird hier eben nicht von Vollkommenheit auf Existenz, sondern von der Unmöglichkeit, die Nichtexistenz des gedachten allervollkommensten Seienden zu denken, auf die Notwendigkeit, dessen Existenz zu affirmieren.

Kant kommt nur an einem einzigen Punkt seiner Kritik des ‚ontologischen‘ Arguments in die Nähe dieses Gedankengangs, und zwar dann, wenn er erwägt, ob der Schluss von den Eigenschaften auf die Existenz im besonderen Fall des allerrealsten Wesens und nur dort berechtigt sein könnte.⁴⁸ Aber er vermag hier nur „eine bloße Tautologie“ zu sehen,⁴⁹ da hier von vornherein angenommen werde, was nachher bewiesen werden soll, nämlich die Existenz des allerrealsten Wesens. Damit verfehlt er aber den Kerngedanken des Arguments. Indem Kant ferner behauptet, dass die Nichtexistenz des *ens realissimum* ohne Widerspruch gedacht werden könne,⁵⁰ ignoriert er eben den Gedanken, der das Rückgrat von Anselms Argument bildet: dass genau das nicht möglich ist. Die

⁴⁷ Deswegen ist es so problematisch, das ontologische Argument mit Spinoza und Hegel für den Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit überhaupt und damit auch für das Verständnis empirisch gegebener Sachverhalte zu halten. Inwiefern dieser Gedankengang dennoch eine gewisse Berechtigung hat, wird erst unten in IV erhellen können.

⁴⁸ *KrV*, B 624.

⁴⁹ *Ebd.*, B 625.

⁵⁰ *Ebd.*, B 623.