

Tapp, Christian: Gotteswahn? Die Philosophie zwischen Atheismus und Theologie.
In: Franz, Albert and Maaß, Clemens (Hg.): Diesseits des Schweigens.
Heute von Gott sprechen, Freiburg: Herder 2011, S. 87-118.

Gotteswahn? Die Philosophie zwischen Atheismus und Theologie¹

von Christian Tapp, Bochum

1. Einleitung

Blickt man über die ausgedehnten Landschaften philosophischen Gedankenguts, so findet man einige Themen mit Spaltungspotential. Ein solches Thema ist Gott. Bisweilen scheint es, als spalte er die Philosophen geradezu in zwei „Lager“: das Lager A der „Gottesfreunde“, die in Gott einen zentralen, wichtigen, vielleicht sogar den höchsten und würdigsten Gegenstand der Philosophie sehen, und das Lager B der „Gottesfeinde“, die in Gott, wenn überhaupt etwas, so jedenfalls sicher keinen Gegenstand sinnvoller philosophischer Reflexion erkennen können.² Es gibt wenig Grenzgänger zwischen beiden Lagern. Und die Einwohner des einen Lagers sind auf diejenigen des anderen Lagers in der Regel schlecht zu sprechen: Für die Gottesfreunde aus A sind die Leute aus B schlechte Philosophen, denn mit Gott lassen sie einen wichtigen, wenn nicht den alles entscheidenden Teil der Wirklichkeit unberücksichtigt und haben das philosophische Streben nach Erkenntnis letzter Prinzipien und Gründe der Wirklichkeit erst gar nicht begonnen. In den Augen der Gottesfeinde aus B sind hingegen die Leute aus A schlechte Philosophen, denn sie streben nach etwas, was absolut unerreichbar ist, stellen Behauptungen über etwas auf, was es nicht gibt, und denken über etwas nach, was keinen Sinn hat. Sie stehen nach Meinung des atheistischen Philosophen Daniel Dennett unter einem Bannfluch, und für den

¹ Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde am 22. April 2008 unter demselben Titel vorgetragen im Rahmen der Ringvorlesung „Diesseits des Schweigens – Wie von Gott sprechen?“ der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meissen.

² Sicher gibt es unter den Philosophen mehr Haltungen zu dieser Frage als hier mit „A“ und „B“ angedeutet wird. Etwa, dass Gott ein interessanter Gegenstand der Philosophie wäre, wenn es ihn denn gäbe; oder dass es Gott zwar gibt, er aber nicht Gegenstand der Philosophie sein kann. Die überspitzende Vereinfachung erlaubt aber, die Pole eines Spannungsfelds zu markieren, in dem sich dieser Aufsatz bewegen will.

atheistischen Biologen Richard Dawkins leiden sie gar unter „Gotteswahn“.³

Darf, kann oder muss die Philosophie nun etwas über Gott zu sagen versuchen, oder darf, kann oder muss sie sich dessen enthalten? Mit einem Wort: Darf, kann oder muss die Philosophie atheistisch sein?⁴ – Bei dieser Frage geht es um nichts Geringeres als das Selbstverständnis der Philosophie, um ihre tiefsten Wurzeln und höchsten Ziele.

2. Heideggers These vom notwendigen Atheismus der Philosophie

Eine prominente Wortmeldung zu dieser Frage stammt von Martin Heidegger. Sein Name wird wie kaum ein anderer mit der These verbunden, dass Philosophie atheistisch zu sein habe. Er schreibt in seinen *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles*:

„Fraglichkeit ist nicht religiös, sondern vermag überhaupt erst in die Situation religiöser Entscheidung zu führen. Ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren, wenn ich auch als Philosoph ein religiöser Mensch sein kann. „Die Kunst liegt aber darin“: philosophieren und dabei echt religiös zu sein, d. h. faktisch seine weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe im Philosophieren zu nehmen, in einem Tun und einer konkreten Tunswelt, nicht in religiöser Ideologie und Phantastik. Philosophie muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermassen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des „weg“ ein eigenes schwieriges „bei“ ihm. Im Übrigen darf sie sich nicht darob verspekulieren, sondern hat ihr ‘Sach’ zu tun.“⁵

Und ein paar Seiten weiter heißt es:

„Die Philosophie selbst als solche ist atheistisch, wenn sie sich radikal versteht.“

³ Vgl. D. Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt 2008 (Übers. d. engl.: *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*, New York 2006); R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007 (Übers. d. engl.: *The God delusion*, London 2006).

⁴ Ob die Philosophie atheistisch sein muss, ist dabei nicht dasselbe wie, ob ein Philosoph Atheist sein muss. Das hängt damit zusammen, dass Philosophie ein theoretisches „Geschäft“ ist, das von der konkreten Lebensführung des einzelnen Philosophen ein gutes Stück weit unabhängig ist. Daher möchte ich mich im Folgenden nicht mit der Frage beschäftigen, ob Philosophen auch Atheisten, Theisten oder gar Theologen sein können. Alles drei ist meiner Ansicht nach zu bejahen – aber hier eben nicht das Thema.

⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in: Ders., Gesamtausgabe, Bd. 61 (kurz: GA 61), Frankfurt 1985, 197, das folgende Zitat 199.

Zu diesen Zeilen Heideggers wäre viel zu sagen, denn sie spiegeln eine ganze Reihe von Reibungspunkten des Freiburger Philosophen mit der abendländischen philosophischen Tradition wider, speziell mit der neuscholastischen Philosophie seiner Zeit.⁶ Interessant ist daran unter anderem, dass Heidegger das Schicksal der Philosophen nicht nur als atheistisches Tun beschreibt, sondern es als eine religiöse oder zumindest religiös bedeutsame Handlung ansieht, wenn der Philosoph dieser seiner atheistischen Bestimmung folgt.⁷ Dass die Philosophie sich nicht anmaßen dürfe, Gott zu haben und zu bestimmen, richtet sich wohl u. a. gegen die Tradition so genannter „Philosophischer Theologien“, d. h. Gedankengebäuden, die einerseits beanspruchen, philosophisch zu sein, andererseits aber von Thesen ausgehen, die dem jüdisch-christlich geprägten Theismus zuzuordnen sind.⁸

Für problematisch halte ich es allerdings, wenn Heidegger „echtes Fragen“ auf atheistische Kontexte beschränkt. Der religiöse Mensch könnte überhaupt nicht existenziell fragen bzw. die echte Fraglichkeit der Philosophie aushalten. Gelegentlich konstruiert Heidegger sogar scheinbare, bloß rhetorische Gegensätze, z. B. zwischen einem echten „Sichabringenlassen der Faktizität“, das allein eigentliche Existenz ausmache, und auf der anderen Seite dem

„Verkommen in der Verbrämung mythischer und theosophischer Metaphysik und Mystik und im Traumzustand einer Beschäftigung mit Frömmigkeit, was man Religiosität nennt.“⁹

Dies ist ähnlich polemisch wie, das religiöse Leben so vorschnell und pauschal mit „Ideologie und Phantastik“ zusammenzustellen.

Demgegenüber klingt es deutlich abgewogener, wenn etwa Joseph Ratzinger in seinem Buch *Einführung in das Christentum* darauf hinweist, dass das existenzielle Fragen, ja der Zweifel unabdingbar zur gläubigen Existenz dazugehört und keineswegs einen Gegensatz zu ihr darstellt. Der Gläubige wird genauso durch das

⁶ Siehe dazu z. B. B. Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-ideologische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*, in: Heidegger und das mittelalterliche Denken = *Quaestio*, Heft 1 (2001), 11–22.

⁷ Vgl. auch J. Grondin, *Augustin, Rudolf Bultmann, Phänomenologie*, in: „Verwechselt mich vor allem nicht!“, hg. von H.-H. Gander, Frankfurt 1994, 165–179, der zu Heideggers „ungemein komplexer ‘Entfremdung’ vom Christentum, zumindest von seiner offiziellen, dogmatisch-kirchlichen Form“ sagt: „Indem er sich gegen das kirchliche System der Heilssicherung kehrt, glaubte er vielleicht, selber noch ‘christlicher’ zu sein als die offizielle Theologie.“

⁸ „Von Thesen ausgehen“ könnte in diesem Zusammenhang auch heißen, gezielt auf solche Thesen hin zu argumentieren.

⁹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), 70.

„vielleicht ist es ja doch nicht wahr“ erschüttert, wie der Ungläubige durch das „vielleicht ja doch“.¹⁰ Noch weiter gehend könnte man fragen: Ist nicht eigentlich der Gläubige derjenige, der dem viel größeren Fragedruck standhalten muss? Der vielleicht vom Glauben her Dinge bekennt, die vielen unplausibel oder unwahrscheinlich erscheinen? Der vielleicht an einer ethischen Praxis festhält, die ihn „in den Augen der Welt“ auf der Seite der „Loser“ stehen lässt? – Man wird Heidegger zugute halten müssen, dass die Situation zu seiner Zeit sicher noch anders war als heute. Das Christentum und viele aus ihm abgeleitete oder mit ihm verbundene Einstellungen und Üblichkeiten konnten sich in weiten Teilen der Bevölkerung noch einer fraglosen und unbefragten Oberflächengeltung erfreuen, einer Geltung, die vielleicht nur noch an der Oberfläche gesellschaftlicher Konsens und in den tieferen Schichten des eigenen Lebens durch Überzeugungen und Praxis kaum noch gedeckt war. Heute ist das tendenziell wohl anders und mir scheint, dass sich heute derjenige Jugendliche, der sich ausdrücklich zum Christentum bekennt, mehr kritischen Anfragen und Infragestellungen ausgesetzt sieht als der Indifferente, der „nicht so genau weiß“ und sich lieber für andere Dinge interessiert. Auch wenn es schwierig ist, auf solche Weise über ganze Gesellschaften pauschale Einschätzungen zu treffen, stimmt dies sicher als Tendenzaussage. Man wird Heideggers polemische Entgegensetzungen schon von einer historischen Warte aus relativieren müssen.

Trotz dieser Kritikpunkte bleibt jedoch von Heideggers Diktum ein wichtiges sachliches Argument. Es klang an in dem Satz: „Philosophie muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein.“ Radikalität und Selbständigkeit der Philosophie scheinen nach Heidegger zur Folge des prinzipiellen Atheismus zu führen. Darauf wird zurückzukommen sein.

3. Einige Zwischenklärungen

3.1 Was ist Philosophie?

Ob eine Beschäftigung mit Gott zur Philosophie gehört oder nicht, hängt nicht zuletzt davon ab, was man unter „Philosophie“ versteht. Was also ist „Philosophie“? Was gehört zur Philosophie und was nicht?

¹⁰ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 19–24.

Diese Frage ist so alt wie die Philosophie selbst. Möglicherweise gibt es fast so viele Philosophieauffassungen wie es Philosophen gibt. Was die Philosophie eigentlich ist, ist jedenfalls selbst schon eine umstrittene philosophische Frage. Sie kann im Rahmen der hier vorgestellten Überlegungen letztlich nicht beantwortet werden. Ich möchte mich darauf beschränken, einige Charakteristika anzuführen, die ich für zentral halte. Dabei geht es mir darum, ein möglichst weites Verständnis von Philosophie zu beschreiben, ohne dadurch zu unkonkret zu werden.

Zunächst ein Phänomen: Es sagt sich leicht, dass es viele verschiedene Auffassungen von Philosophie gibt. Dem gegenüber muss aber auch festgestellt werden, dass es hinter erhitzten Gefechten darum, was Philosophie ist, oftmals mehr Einigkeit gibt, als es im ersten Moment scheint. Sicher gibt es in der Philosophie Radikale der einen Sorte, die etwa alles, was älter als 100 Jahre ist, nicht mehr ernst nehmen wollen, und Radikale der anderen Sorte, für die alles heutige Fragen eh nicht über den Rang von platonischen Fußnoten hinauskommen kann. Aber das sind Ausnahmen, denn ansonsten gelten beispielsweise einem Hegelianer wie einem Thomisten, einem Neuplatoniker wie einem Martin Heidegger die Schriften des Aristoteles als philosophisch. Man mag mißtrauisch einwenden, dass verschiedene philosophische Schulrichtungen es im Kampf gegeneinander als eine Waffe einzusetzen pflegen, den Gegnern das Philosophieren abzusprechen. Diese häufig anzutreffende Uneinigkeit betrifft wohl eher die vermeintliche „Größe“ eines Denkers. Fragt man sich nämlich, ob man Dieter Hallervorden oder König Ludwig XIV. als Philosophen ansehen sollte, so ist das Nein wohl entschieden klarer als etwa in dem Fall, dass ein radikaler Hegelianer einem Thomisten das Philosophieren abspricht. Und das zeigt meines Erachtens, dass die Abgrenzung zumindest nicht so problematisch ist, wie oft getan wird. Das Problem scheint eher darin zu liegen, dass man „Philosoph sein“ auch als Prädikat im wertenden Sinne verwendet, und natürlich ist nicht jeder, der sich mit Philosophie beschäftigt, auch ein Prädikatsphilosoph. Ein erstes Charakteristikum der Philosophie ist damit schon angesprochen: Die Frage nach sich selbst zu stellen und darum zu streiten, was eigentlich Philosophie ist.

Ein anderer Punkt ist, dass die Philosophie eine Sonderrolle im Spektrum der Wissenschaften einnimmt, die man gelegentlich so ausdrückt, dass Philosophie keine Partikularwissenschaft ist. Anders als Physik, Soziologie oder Medizin hat die Philosophie kein spezielles Sachgebiet, für das sie mehr oder weniger allein zuständig ist, noch ein bestimmtes Ziel, wie etwa die Erlernung von

Kunstfertigkeiten in der Heilung erkrankter Menschen, noch ein festliegendes Set von Methoden, zumindest nicht in dem Sinne, in dem etwa für die Naturwissenschaften das Wechselspiel von Theoriebildung und experimenteller Bestätigung charakteristisch ist.¹¹

Gelegentlich wird die Philosophie als Integrativwissenschaft beschrieben.¹² Damit soll herausgestellt werden, dass sie, auch wenn sie vielleicht keinen eigenen Gegenstandsbereich hat, an den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Einzelwissenschaften interessiert und vielleicht sogar auf sie angewiesen ist. Sie kann die Einzelwissenschaften sowohl durch wissenschaftsmethodologische Kritik bereichern, als auch durch das Bemühen um kritische Deutung der wissenschaftlichen Resultate und deren Integration in eine umfassende und transdisziplinäre Gesamtsicht der Welt, wenn man so will: eine Weltanschauung. „Kritische Deutung und Integration“ soll dabei heißen, dass es auch um die Grenzen der Reichweite bestimmter Resultate geht, um die Auseinandersetzung mit anscheinenden Widersprüchen zwischen den Behauptungen verschiedener Wissenschaften, ja überhaupt um deren Verhältnis zueinander usw. Dieser Aspekt einer methodologisch und integrativ orientierten „Überwissenschaft“ ist ein wichtiger Beitrag der Philosophie zu unserer Kultur des Wissens und dazu, die Bedeutung und damit zugleich auch die Begrenzung wissenschaftlicher Erkenntnisse genauer herauszuarbeiten, als das dem Einzelwissenschaftler in der Regel möglich ist. Der Einzelwissenschaftler kann diese Deutung und Diskussion seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse natürlich auch selbst durchführen, dann wäre er eben philosophisch tätig. Auf der anderen Seite hätte aber eine Philosophie, die sich *qua Disziplin nur* als Integrativwissenschaft verstünde, dem Vorwurf der Überflüssigkeit nur wenige, eher pragmatische Argumente entgegenzusetzen (etwa die Spezialisierung der Beteiligten). Man sieht an dieser Stelle auch gut, wie die ontologische Einordnung der Philosophie für die Frage nach ihren Charakteristika relevant ist: Philosophie als Tätigkeit kann eben auch von Personen betrieben werden, die nicht „Philosophen“ im Sinne eines Berufs oder der Zugehörigkeit zu einer wissenschaftlichen Organisationseinheit sind.

¹¹ Es sei denn, man wollte das Denken als die spezifische Methode der Philosophie bezeichnen. Dies wäre jedoch kein Spezifikum der Philosophie, da bekanntlich andere Wissenschaftler auch denken. Möglicherweise könnte man dann das Spezifikum der Philosophie darin sehen, dass sie *nur* das Denken zulässt. Aber dies wäre eine idealisierende Verkürzung dessen, was heute in der Philosophie betrieben wird. Die Rezeption naturwissenschaftlicher wie geisteswissenschaftlicher Resultate gehört unabdingbar dazu.

¹² So z. B. W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 28.

Als ein weiteres Charakteristikum der Philosophie möchte ich herausstreichen, was unter dem Stichwort „Gesamtsicht der Welt“ schon angeklungen ist: Philosophie ist Totalitätswissenschaft. Das soll nicht heißen, dass sie für überzogene metaphysische Behauptungen über die Gesamtwirklichkeit den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Aber sie begleitet unser alltägliches Ausgrenzen auf die Welt kritisch und in methodologisch geleiteter Weise, indem sie nach den Grundstrukturen der Welt, der Sprache, des Wissens und Denkens fragt; nach dem Wesen des Menschen, nach seinem Lebensziel und -sinn, nach dem, was zu tun richtig oder falsch ist. Sie fragt dementsprechend auch nach letzten Gründen und ersten Prinzipien, nach übergreifenden Zusammenhängen und allgemeinsten Strukturen. (Der letzte Punkt begründet auch, warum die Philosophie die einzige sinnvolle Heimat der Logik ist.) Bei diesen Fragen fängt sie in der Regel nicht beim Nullpunkt an, sondern benutzt die Vorarbeiten früherer Denker, mit denen sie sich kritisch auseinandersetzen und die sie weiterentwickeln kann. Dabei kann sie stets ihr Fragen radikalisieren und zumindest lokal eine „tabula rasa“ anstreben. Sie tut dies aber wohlweislich nicht immer – ähnlich wie ein Elektroingenieur nicht immer bei der Konstruktion seiner elementarsten Bauteile (Widerstände, Kondensatoren, Transistoren usw.) beginnt.

Ein wichtiges, weiteres Ingredienz eines möglichst weiten Verständnisses von Philosophie ist meiner Meinung nach ihre Kompetenz, Begriffe zu analysieren und zu klären. Schon die mittelalterliche Scholastik, in unserer Zeit dann aber besonders die Analytische Philosophie haben dieses Element stark hervorgehoben und z. T. auch gegen unverständliche Ausuferungen des „Systemphilosophierens“ in Stellung gebracht. Die Philosophie arbeitet begrifflich: Sie orientiert ihr Fragen an der Bedeutung von Ausdrücken, fragt sich, ob gewisse begriffliche Zusammenhänge bestehen und gewisse begriffliche Zusammenfügungen überhaupt möglich sind, und setzt begriffliche Differenzierungen ein, um Mißverständnisse oder Fehlschlüsse aufzudecken.

Philosophie ist aber auch ein Sich-Abarbeiten an bestimmten Fragen: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?¹³ Wo kommen wir her, wer sind wir, wohin gehen wir? Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?¹⁴ usw. Vielleicht ist es

¹³ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B832–B833.

¹⁴ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade, in: Kleine Schriften zur Metaphysik (= Philosophische Schriften, Bd. 1), Frankfurt 1996, Ziffer 7; ähnlich Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmar-

auch typisch für die Philosophie, dass diese Fragen mal mehr und mal weniger im Vordergrund stehen, mal explizit hervorgeholt werden, um konkrete Arbeiten zu motivieren, mal derart in den Hintergrund gedrängt werden, dass man sie für unbeantwortbar und letztlich gar für sinnlos erklärt – meist eine schlichte Gegenreaktion auf ein voraufgehendes Auseinanderklaffen zwischen den großen Ansprüchen dieser Fragen und ihrer ungenügenden Behandlung.

Philosophie ist theoretisch, d. h. sie zielt nicht ab auf das Erlernen einer Kunstfertigkeit oder einer bestimmten Fähigkeit. Sie will nicht unmittelbar die Welt verändern, aber sie fragt, was Gerechtigkeit ist, wie man die Welt verändern müsste, um einen gerechteren Zustand herzustellen, was überhaupt ein gerechterer Zustand ist, usw.

Die Philosophie ist bei all dem argumentativ, d. h. der Stichhaltigkeit von Begründungen verpflichtet. In der Philosophie gibt es sicher auch Positionen, Systeme und Theorien. Aber diese müssen einerseits in sich stimmig begründet und schlüssig dargelegt werden, und sie können andererseits als Ganze durch Argumente in Frage gestellt und als revisionsbedürftig oder gar als unhaltbar aufgezeigt werden.

Schließlich möchte ich als letztes Moment noch die Bedeutung der eigenen Einsicht erwähnen. In vielen der erfolgreichen Einzelwissenschaften ist es heute überhaupt nicht mehr möglich, die vielen Theorien, Theorie Teile und experimentellen Daten, von denen man bei der eigenen Arbeit ausgehen muss, selbst zu überprüfen. Weder kann der Kernphysiker, der eine neue mathematische Theorie anwenden will, alle Beweise dieser Theorie selbst durchgehen, noch kann der Evolutionsbiologe, der Vererbungsmechanismen bei bestimmten Bakterien erforscht, die paläontologischen Belege für die Evolutionstheorie im Einzelnen studieren. In der Philosophie hingegen geht es um das eigene Denken und das eigenen Fragen. Sicher wird man sich auch hier auf Auskünfte und Vorarbeiten anderer verlassen müssen und wird auch im Vorfeld eines Vortrag über Atheismus, in dem man Hegel erwähnt, nicht das gesamte Hegelsche Werk studiert haben können. Aber diese Werke und Informationen über sie haben doch eher den Charakter von Hilfsmitteln, die einem bei der allmählichen Formung einer eigenen Überzeugung und bei der argumentativen Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen helfen können. Um es pointiert

ken (GA 9), S. 103–122, hier 122: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“; auch in ders., Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, 1 u.ö.

zu formulieren: Wer alle physikalischen Theorien beherrscht, ist ein Physiker (wahrscheinlich sogar einer der besten Physiker, die es gibt). Aber wer alle philosophischen Werke kennt, ist noch kein Philosoph. Ein wichtiges Element der Philosophie ist das Bemühen um eigene Einsicht.

Ohne Anspruch darauf, ein vollständiges oder adäquates Gesamtbild von Philosophie gegeben zu haben, sei das Gesagte noch einmal kurz zusammengefasst: In meinem Verständnis ist Philosophie eine Totalitätswissenschaft, die methodologisch und deutend die Einzelwissenschaften begleitet und ihre Resultate miteinander in Beziehung zu setzen versucht. Im steten Bemühen um eigene Einsicht in die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit und unsere Rolle in ihr ist sie dem schlüssigen Argumentieren verpflichtet und damit auch der begrifflichen Klarheit und Differenziertheit. Sie benutzt die Gedanken früherer Philosophen in methodischer Weise, auch wenn gelegentlich enorme Uneinigkeit darüber besteht, wer zu diesem Kanon gehört.¹⁵

Was heißt nun „Atheismus“, und was heißt „Atheismus“ in der Philosophie?

3.2 Was ist Atheismus?

Unter „Atheismus“ versteht man in der Regel eine Strömung, der man angehört, wenn man davon überzeugt ist, dass es keinen Gott gibt. Unter „Gott“ ist dabei ein Wesen zu verstehen, dass zumindest einige der folgenden Merkmale erfüllt: es ist übernatürlich, d. h. es kommt in den alltäglichen Naturzusammenhängen nicht vor, es hat die Welt erschaffen, es ist unbedingt, absolut, allwissend, allmächtig, moralisch vollkommen u.s.w.¹⁶ Mit „Strömung“ ist nicht nur gemeint, dass man verschiedene Gottesbilder und Gottesbegriffe haben kann, sondern auch zwei weitere Punkte, dass es sich nämlich um etwas mit fließenden Grenzen handelt und dass es um Weltanschauung geht. Einem Definitionsverschlag von Otto Muck folgend sind „Weltanschauungen“ lebenstragende Überzeugungen, also Überzeugungen, die metaphorisch gespro-

¹⁵ Die vorstehenden Überlegungen verdanken viel den Reflexionen von O. Muck, Christliche Philosophie, Kevelaer 1964, bes. 18–23.

¹⁶ Die sehr tentative Formulierung ist bewusst gewählt, weil das Problem, einen tragfähigen Gottesbegriff zu entwickeln, hier nicht gelöst werden kann. Selbst die Frage, ob Gott „die alles bestimmende Wirklichkeit“ (Pannenberg) sei, stellt sich nach Geo Siegwarts Analyse (Ist Gott die alles bestimmende Wirklichkeit? Eine kennzeichnungs(theo)logische Übung, in: ZKTh 123 (2001), 377–401) noch als Frageprovisorium heraus.

chen „so tief“ sitzen, dass wir sie nur ungern und vor allem selten ändern.¹⁷ Und wenn der Druck zu groß wird und wir sie ändern müssen, geht das in der Regel mit großer emotionaler Begleitmusik vor sich: Es stürzt für uns eine Welt zusammen oder es tut sich eine neue Welt auf – je nach dem.

Von diesem Atheismus im weltanschaulichen Sinne lässt sich der so genannte „methodische Atheismus“ der Naturwissenschaften unterscheiden. Ihm zufolge darf, kurz gesagt, in naturwissenschaftlichen Erklärungen nicht auf Gott zurückgegriffen werden. Es geht bei ihm also nicht darum, dass die Naturwissenschaften sozusagen positiv auf eine atheistische Weltanschauung festgelegt wären, nicht darum, dass die Naturwissenschaften einen zur Behauptung der Nichtexistenz Gottes drängen würden, sondern um die Enthaltung von Behauptungen über Gott in naturwissenschaftlichen Kontexten.

Die Differenz zwischen dem methodischen und dem weltanschaulichen Atheismus mag man sich dadurch verdeutlichen, dass eine methodisch atheistische Theorie sowohl mit einer atheistischen als auch mit einer theistischen Weltanschauung kompatibel sein muss. Die „Gottesenthaltsamkeit“ des methodischen Atheismus ähnelt dem Agnostizismus, d. h. der Überzeugung, dass man über Gott und die Frage seiner Existenz nichts wissen könne. Der Agnostizismus ist allerdings die stärkere Behauptung, denn der Ausschluß aus der naturwissenschaftlichen Methodologie schließt ja nicht *per se* aus, dass es andere Wege geben könnte, etwas von Gott zu wissen – was der Agnostizismus ausdrücklich bestreitet.

Thomas Schärtl hat jüngst eine hilfreiche Unterscheidung von drei Spielarten des Atheismus vorgeschlagen:¹⁸ den argumentativen Atheismus, den kulturellen Atheismus und den denunziatorischen Atheismus. Beispiele für den argumentativen Atheismus, den Schärtl auch „akademischen Atheismus“ nennt, sind die Positionen von Bertrand Russell oder John L. Mackie. Wie der Name schon sagt, geht es dabei um begründete Zweifel an der Existenz Gottes bzw. Zweifel an der Begründung christlicher Glaubensüberzeugungen, die sich in diskursiven Stellungnahmen niederschlagen. Anders im kulturellen Atheismus, der seine Christentums- oder Theismuskritik in verschiedensten Formen kultureller Verständigungen vorbringt. Seine Streubreite reicht von den

¹⁷ Vgl. O. Muck, Rationalität und Weltanschauung, Innsbruck 1999; zum Weltanschauungsbegriff s. auch W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, bes. 151–159.

¹⁸ Th. Schärtl, Neuer Atheismus: Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit (3/2008), 147–161.

sprachlich verfassten Werken von Schriftstellern bis zur Konsumorientierung der Gegenwartskultur, die ja weder sprachlich verfasst noch verlustfrei in Sprache übersetzbare ist und sich dem diskursiven Zugang dadurch immer bis zu einem gewissen Grad entzieht. Bei der dritten Form, dem denunziatorischen Atheismus, handelt es sich um eine aggressive Variante, die von argumentativem und kulturellem Atheismus zehrt, aber über sie hinausgeht, in dem sie religiöse Überzeugungen prinzipiell und ohne weitere Prüfung oder Differenzierung unter Verdacht stellt. Die Grundthese dieser Variante ist, „dass alle Menschen, die religiös sind, im Grunde dumm, unmoralisch oder armselige Persönlichkeiten sind“ (147–148).

Das Buch „Der Gotteswahn“ von Richard Dawkins wird von Schärtl ausdrücklich in diese letztere Kategorie eines denunziatorischen Atheismus eingeordnet – und zwar zu Recht, wobei Dawkins' Attacken gegen Christentum und Religiosität meines Erachtens eine spezielle Sonderform ausmachen, denn selbst wenn Dawkins argumentativ vorgeht, entbehren viele seiner Argumente der Schlüssigkeit oder der Plausibilität ihrer Prämissen. Ich möchte dies hier nicht an Beispielen vorführen.¹⁹ Einen denunziatorischen Atheismus wird wohl niemand von der Philosophie fordern. Und die anderen beiden Varianten, die Schärtl unterscheidet, sind wohl auch nur bedingt das, was Heidegger und andere von der Philosophie fordern, denn man wird wohl kaum von der Philosophie eine Stellungnahme in Glaubensdingen erwarten. Es kann also kaum um das gehen, was wir standardmäßig unter „Atheismus“ verstehen.

Wollen wir noch einmal systematischer danach fragen, in welchem Sinne es um einen Atheismus der Philosophie gehen kann, so

¹⁹ Es gibt auffallend wenige handfeste Auseinandersetzungen mit Dawkins' Bestseller. „Das Problem ist das Niveau“, diagnostizierte der Münsteraner Philosoph Klaus Müller (Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: Herder Korrespondenz 61,11 (2007), 552–557). Bei vielen Seiten in Dawkins Buch „Der Gotteswahn“ ist die Lektüre bloße Zeitverschwendug: Der Autor ergeht sich in unbegründeter Polemik und predigt nahezu argument- und fast völlig belegfrei seinen militanten Atheismus. Eine der seltenen Detailauseinandersetzungen findet man in: A. McGrath / J. C. McGrath: Der Atheismus-Wahn: eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, Asslar 2007; dazu die erhellende Rezension von G. Brüntrup in Stimmen der Zeit (2/2008), 130–134. Der Naturwissenschaftler und Theologe McGrath setzt sich in diesem Buch gemeinsam mit seiner Frau, die Theologin und klinische Psychologin ist, eingehend und in bewunderungswürdiger Detailarbeit mit den einzelnen Behauptungen von Dawkins auseinander. Hilfreich ist auch die kürzere Auseinandersetzung des Oxford Jesuiten und Philosophen Gerhard Hughes, Dawkins: what he, and we, need to learn, in: Thinking Faith v. 18.1.2008 (http://www.thinkingfaith.org/articles/20080118_7.htm, 17.4.2009).

bietet es sich an, einige der Argumente genauer unter die Lupe zu nehmen, die für die Atheismusforderung ins Feld geführt werden.

4. Argumente für die These vom notwendigen Atheismus der Philosophie

4.1 Heideggers Argumente

In seinen Vorlesungen zu Nietzsche zitiert Heidegger Nietzsches berühmte Äußerung, das abstrakte Denken sei für Viele eine Mühsal, für ihn aber, an guten Tagen, „ein Fest und ein Rausch“.²⁰ Für Nietzsche gehört zu einem Fest aber

„Stolz, Übermuth, Ausgelassenheit; die Narrheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei“; es sei „ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit, – lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf. Das Fest ist Heidentum par excellence.“²¹

Und deshalb, so fügt Heidegger seinerseits hinzu,

„gibt es auch niemals im Christentum das Fest des Denkens, d. h. es gibt keine christliche Philosophie. Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte.“²²

In diesem Gedankengang lassen sich zwei Argumente unterscheiden. Das erste schließt eng an Nietzsche an: Das Fest des Denkens, also sozusagen seine Hochform, trage animalische Züge, deren Bejahung mit der christlichen Moral unvereinbar sei. Das zweite Argument ist, dass Philosophie sich nur aus sich selbst und nicht aus etwas Fremdem wie dem christlichen Glauben bestimmen könnte.

Das erste Argument hat sehr starke Prämissen, d. h. es ist äußerst schwach, und fast jede Prämisse lässt sich mit guten Gründen bezweifeln. Weder ist klar, dass jegliche Form von festlicher Ausgelassenheit allgemeinen christlichen Moralgrundsätzen widersprechen würde. Noch ist klar, dass festliche Ausgelassenheit immer animalische Züge tragen müsste, gerade dann, wenn das Fest ein wirkliches Ja-Sagen zu sich selbst sein soll. Und am wenigsten ist klar, dass dies bei einem Fest der Fall ist, das das abstrakte Denken be-

²⁰ M. Heidegger, Nietzsche I (1936–1939) (GA 6.1), Frankfurt 1996, 4.

²¹ F. Nietzsche: Nachlaß 1885–1887 = Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 12 (1999), S. 553.

²² A. a. O.

trifft. Heidegger selbst hat darauf hingewiesen, dass Nietzsche sein „Fest des Denkens“ nur aus seiner metaphysischen Grundauffassung denken kann: dem Willen zur Macht. So hängt dieses erste Argument letztlich an den metaphysischen Grundprämissen Nietzsches, an denen man ebenfalls noch einmal zweifeln kann.

Das zweite Argument geht wesentlich tiefer, es berührt so etwas wie *das* neuzeitliche Dogma der Philosophie: ihre Autonomie. In Heideggers Worten: dass sich die Philosophie nur aus sich selbst bestimmen kann, nicht aus etwas anderem. Ein „Philosophieren aus christlichem Geist“, von dem beispielsweise ein Emerich Coreth spricht,²³ wäre demgegenüber eine Fremdbestimmung der Philosophie, kollidierte mit ihrem Selbstverständnis und wäre von daher unmöglich.

Hier wären drei Dinge zu bedenken. *Erstens*, dass Heidegger fordert, die Philosophie aus sich selbst zu bestimmen. Wenn aber doch die Philosophie gerade erst bestimmt werden soll, was soll es dann heißen, dass sie aus der Philosophie selbst bestimmt werden soll, wo doch, was Philosophie ist, noch nicht bestimmt worden ist? Wie kann etwas seine Bestimmtheit aus etwas völlig Unbestimmtem erhalten? Es klingt so, als würde hier eine *tabula rasa* gefordert, ein völlig voraussetzungsloser Anfang des Denkens, ein Denken, das nirgendwo herkommt, nirgendwo hin will und sich gewissermaßen in einem kräftefreien Vakuum der Bezugslosigkeit erst selbst erschafft. Das aber halte ich für eine Illusion. Jedes Denken und Philosophieren setzt nicht bei Null an, sondern steht schon in einem Kontext von sprachlichen, kulturellen und denkerischen Vorbestimmtheiten. Von diesen kann und muss es sich natürlich ein Stück weit frei machen und emanzipieren, wenn es wirklich Denken sein will. Aber dadurch bleibt es dennoch zumindest negativ auf diese bezogen.²⁴

Zweitens operiert Heidegger in seinem Argument mit einem Idealbild von autonomer Philosophie, das es in dieser Form wahr-

²³ So etwa in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffer: Einleitung in das Gesamtwerk, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, Graz 1987, 23–28, hier 28.

²⁴ Die Unmöglichkeit völlig voraussetzungsloser Philosophie sieht natürlich auch Heidegger selbst, wenn er die Konzeption von Phänomenologie als vortheoretischer Urwissenschaft entwickelt (vgl. dazu besonders den zweiten Teil seiner Vorlesung „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ aus dem Kriegsnotsemester 1919, GA 56/57, aber auch die Zielsetzung von § 13 von Sein und Zeit, die Abkünftigkeit des theoretischen Welterkennens vom atheoretischen In-der-Welt-Sein zu zeigen). Dass auch ein Freimachen-von noch eine Weise des Bezugseins-auf ist, denkt er ebenfalls selbst, vgl. etwa das oben zitierte Statement, eine atheistische Philosophie sei in ihrem „weg“ von Gott ein schwieriges „bei“ ihm.

scheinlich nie gegeben hat und nie geben wird. Ende des 20. Jahrhunderts haben viele Studien gezeigt, wie stark Heideggers Denken selbst in der christlichen Geistesgeschichte des Abendlands verwurzelt ist, ja sogar im engeren Bereich der christlichen Theologie.²⁵ Als radikaler Heideggerianer mag man die Herstellung dieser Bezüge für inadäquat erklären – inadäquat aber können sie nur sein in Bezug auf das, was Heidegger suchte, auf das, was ich eben „Idealbild“ genannt habe, aber nicht in Bezug auf seinen eigenen, ganz konkreten Denkweg selbst. Alles andere sind bloße Abstraktionen, deren höchste Gefahr darin besteht, den Zusammenhang mit den Konkreta zu verlieren, von denen sie genommen sind. Die Vernunft ist legitimerweise bestrebt, autonom zu sein. Aber sie gibt sich Illusionen hin, wenn sie so tut, als wäre sie es schon immer.²⁶

Drittens wäre einmal zu fragen, ob der christliche Glaube von seiner Grundstruktur her eigentlich wirklich etwas der Philosophie Fremdes ist. Dieser Punkt spielt in aufschlußreicher Weise immer wieder eine Rolle in den Schriften des jetzigen Papstes.²⁷

²⁵ Vgl. schon H. Jonas, Heidegger und die Theologie, in: Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, hg. v. G. Noller, München 1967, 316–340; dann auch H.-G. Gadamer, Die Marburger Theologie, in: GW, Bd. 3, Tübingen 1987, 197–208; ders.: Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), 228–234; Th. Kisiel, War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hg. v. A. Gethmann-Siefert, Stuttgart 1988, Bd. 2, 59–75; H. Ott: Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt 1988; ders., Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers, in: Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik, hg. v. Ch. Jamme, K. Harries, München 1992, 225–239; W. Strolz, Martin Heideggers Denkweg und der christliche Glaube, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 31 (1989), 165–194; ders., Herkunft und Zukunft. Martin Heideggers frühe Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung, in: Herder Korrespondenz 50 (1996), 203–207; J. D. Caputo: Heidegger and theology, in: The Cambridge Companion to Heidegger, hg. v. Ch. B. Guignon, Cambridge 1993, 270–288; P. Brkic, Martin Heidegger und die Theologie, Mainz 1994, bes. 11–23.

²⁶ Nun könnte man einwenden, es mag ja sein, dass das Christentum in der Philosophiegeschichte des Abendlandes eine wichtige Rolle gespielt hat, aber mittlerweile hat die Philosophie doch diese Kinderstube verlassen und ist selbstständig geworden. Dass die moderne Philosophie historisch aus einem christlich durchgeprägten kulturellen Kontext stammt, hat doch mit der Christlichkeit der Philosophie so wenig zu tun, wie etwa die liturgischen Qualitäten des Domherrn Kopernikus mit der Frage, ob seine Theorie der Planetenbewegungen stimmt oder nicht. Was in einem Leben oder einer sonstigen geschichtlichen Einheit zusammenhängt, muss noch lange nicht inhaltlich zusammenhängen.

²⁷ Es zieht sich eigentlich durch die ganze Geschichte des Christentums, seit seiner Geburt in der Begegnung mit dem griechischen Denken. Besonders wirkmächtig war Augustinus' Auffassung der christlichen Lehre als Vollendung der Philosophie. Sie hat das Denken Joseph Ratzingers seit seiner Dissertation, aber auch darüber hinaus, entscheidend geprägt.

Selbst wenn man den genannten drei Punkten Rechnung trägt, indem man die Heideggersche These entsprechend abmildert, bleibt eine berechtigte Forderung bestehen, die m. E. den harten Kern von Heideggers Atheismusthese ausmacht: die erwähnte Autonomie der Vernunft. Sie klang auch schon in der eingangs zitierten Passage an, in der Heidegger von Radikalität und Selbstständigkeit der Philosophie sprach.

Versuchen wir nun gewissermaßen rückwärts, also ausgehend von demjenigen, dem der Atheismus widersprechen soll, zu konstruieren, welche Art von Atheismus eigentlich von der Philosophie gefordert ist, so scheint es gerade nicht die Überzeugung zu sein, dass es keinen Gott gibt – was man ja gewöhnlich als Atheismus bezeichnet. Sondern es geht vielmehr darum, dass die Philosophie sich in ihrem radikalen Fragen und Suchen nicht mit vorschnellen Vertröstungen beruhigen lässt. Ganz ähnlich vielleicht, wie man die Kreationistenbewegung dafür kritisieren kann, dass sie durch Gott naturwissenschaftliche Erklärungslücken stopfen und dadurch das naturwissenschaftliche Fragen stillstellen will. Ähnlich soll sich die Philosophie nicht auf theistische Annahmen stützen, von denen die natürliche Vernunft nicht wissen kann, ob sie wahr sind oder nicht, und in denen Heidegger die Gefahr sieht, das philosophische Fragen stillzustellen. So schreibt Heidegger auch an anderer Stelle – natürlich mit seiner bei diesem Thema anscheinend unvermeidlichen Polemik – es könne nicht darum gehen, „eine Pseudoreligiosität ... [zu] propagieren“²⁸ und „den anderen zu einer möglichst billigen, möglichst bequemen ... direkten, durch eine Wesensschau vermittelten Freundschaft mit dem lieben Gott zu verhelfen.“²⁹ Es geht Heidegger vielmehr um die Abstinenz von religiösen Überzeugungen, die er auch durch die Schreibweise „A-theismus“ ausgedrückt wissen will.

Als Ergebnis dieser Analysen kann man festhalten, dass Heideggers Forderung nach einem A-theismus der Philosophie weder darin besteht, die Leugnung der Existenz Gottes zu verlangen, noch auch nur eine methodische Gottesabstinenz, sondern eher darin, sich in der Philosophie nicht auf theistische Grundannahmen zu stützen, wenn oder insofern diese die Radikalität des philosophischen Fragens und die Autonomie der Philosophie gefährden.

²⁸ M. Heidegger, Vorlesung „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung“ WS 1921/22 = GA 61,46.

²⁹ M. Heidegger, Vorlesung „Ontologie: Hermeneutik der Faktizität“ SS 1923 = GA 63,20.

Was nun die Berechtigung von Heideggers Forderung angeht, muss man in puncto der Radikalität zwei Aspekte unterscheiden. Ist damit gemeint, dass ein religiöser Mensch keine radikalen Fragen stellen und aushalten könnte, so ist dies – wie ich schon ausgeführt habe – mit guten Gründen zu bezweifeln. Wenn es aber um die Kritik an einem vorschnellen Sich-beruhigen-lassen von vermeintlich wohlklingenden theistischen Antworten geht, kann man Heidegger zumindest, was die Philosophie angeht – und nur um diese geht es ja hier –, wohl zustimmen, auch wenn man anmerken muss, dass es fast schon irreführend ist, diese Forderung mit dem Wort „Atheismus“ zu bezeichnen. Man könnte noch der Frage nachgehen, ob man die eben „Abstinenz“ genannte Haltung nicht auch in Analogie zur Husserlschen *Epochè* interpretieren könnte. Diese Sicht würde einen Weg eröffnen, Heideggers Forderung mit dem Faktum der modernen Religionsphilosophie in Einklang zu bringen. Religiöse Überzeugungen dürften dann in der Philosophie durchaus vorkommen, jedoch unter Einklammerung ihres Geltungsanspruchs.

4.2 Weitere Argumente der Form: Philosophie muss atheistisch sein, weil ...

Das Heideggersche Terrain verlassend sollen nun weitere Argumente der Form „Philosophie muss atheistisch sein, weil ...“ untersucht werden. Es wird sich zeigen, wie und ob sich daraus weitere Erkenntnisse für einen möglicherweise von der Philosophie zufordernden Atheismus ergeben.

4.2.1 ... weil Ausdrücke wie „Gott“, „letzter Grund“, „Absolutes“ sinnlos sind

Philosophie wolle eine sinnvolle Sache sein. Metaphysische Ausdrücke wie „Gott“, „letzter Grund“ und „Absolutes“ seien jedoch sinnlos. Daher könne die Philosophie diese Ausdrücke nicht benutzen.

Diese Ansicht haben beispielsweise Rudolf Carnap und andere Mitglieder des Wiener Kreises vertreten. Religiöse und metaphysische Sätze haben Carnap zufolge keinen anderen Stellenwert als Dichtungen, nämlich: Ausdruck eines Lebensgefühls zu sein.³⁰ Sie haben keinen kognitiven Gehalt, sie beziehen sich auf nichts und man kann mit ihnen nichts aussagen. Carnap gibt diese Thesen

³⁰ Vgl. etwa R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931), 219–241; hier 238.

als „Ergebnisse“ von Analysen der Sprache aus – was sie offenkundig nicht sind. Es sind Thesen, die er in seinen Werken setzt und erläutert, aber die er nicht belegt und nicht begründet, geschweige denn in einer sauberen Analyse herausgearbeitet hätte. Carnaps Gesamtansatz mag diese Thesen zu einem gewissen Grad stützen – dieser Gesamtansatz bleibt in meinen Augen allerdings problematisch, da er etwa den Bereich möglicher Erkenntnis rein auf empirisch verifizierbare Fakten beschränkt.

Die Prämissen eines solchen Arguments für einen Atheismus sind sehr stark. Sie setzen noch mehr als die Falschheit der theistischen Annahmen voraus. Ihnen wäre zum Beispiel der Hinweis auf die vielen Werke der philosophischen Tradition entgegenzuhalten, die mit diesen Ausdrücken einen Sinn verbunden haben, der sich demjenigen auch sicher anfanghaft erschließt, der diese Werke vorurteilsfrei und gründlich studiert. Eine Berechtigung dieses Arguments ist nicht zu erkennen und wird, so weit ich sehe, heute kaum noch von jemandem vertreten.

4.2.2 ... weil es Gott nicht gibt

Hält man daran fest, dass der Ausdruck „Gott“ einen Sinn hat und das Prädikat „es gibt ...“ sinnvoll damit verbunden werden kann, so kann man behaupten, dass es Gott gibt, oder dass es ihn nicht gibt (oder natürlich, dass man es nicht weiß). Und auf den ersten Blick hat es eine gewisse Plausibilität zu fordern, dass, wenn es keinen Gott gibt, die Philosophie sich auch nicht mit ihm beschäftigt.³¹

Hier wären aber auch zwei Einwände zu beachten: Erstens müsste man sowieso klären, was es genau heißen soll, dass es etwas „gibt“, und insbesondere, dass es „Gott gibt“. Aber selbst wenn das geklärt wäre, bleibt die Tatsache, dass sich die Philosophie öfters mit Dingen beschäftigt, die es – zumindest in gewisser Hinsicht – „nicht gibt“. Bspw. wenn man sog. „kontrafaktische Gedankenexperimente“ entwickelt, d. h. sich eine Situation vorstellt, die es so nicht gibt, dann kann man aus der Betrachtung dieser Situation etwas lernen, z. B. darüber, wie unsere Sprache funktioniert, welche Probleme sich aus bestimmten ontologischen Vorentscheidungen ergeben können usw. Diese vorgestellten Situationen gibt es nicht und häufig kann es sie physikalisch auch gar nicht geben. Und doch beschäftigt sich die Philosophie mit ihnen und kann etwas daraus lernen. Aus dieser Beobachtung ergibt sich, dass man

³¹ Ähnlich fordert Thomas von Aquin im Bezug auf Gott: „das erste, was man von etwas wissen muss, ist doch, ob es da ist“ (S.Th. p.1 q.2 a.2 s.c., eig. Übers.)

aus „*x* gibt es nicht“ nicht schließen kann: „*x* kann kein Gegenstand der Philosophie sein“.

Der zweite, und viel wichtigere Kritikpunkt, ist der, dass es zumindest nicht festzustehen scheint, ob es Gott gibt oder nicht. Manche Philosophen wie Immanuel Kant haben sogar behauptet, dass man es prinzipiell gar nicht wissen könne, ob es Gott gibt oder nicht.³² (Man kann nach Kant nur wissen, dass man ihn braucht, und zwar für die Vereinbarkeit von Moralität und Glück.) D. h. aber, es gibt auch kein stichhaltiges Argument dieser Art für die These, dass die Philosophie atheistisch sein müsse, selbst wenn sie sich nur mit „wirklich existierenden“ Dingen beschäftigen würde, was nach dem ersten Einwand ja schon fraglich ist. Ist die Existenz Gottes aber eine offene Frage, so kann die Philosophie nicht auf sie verzichten, weil sie dann ihren Charakter des Ausgreifens auf das Ganze von Welt und Wirklichkeit und damit einen Aspekt³³ ihrer Universalität verlöre: Wenn zu diesem Ganzen möglicherweise ein Gott gehört, wird man sich auch mit diesem „möglichen Gott“ beschäftigen müssen.

Hier ist eine kurze Randbemerkung angezeigt: Wenn es heißt, dass die Philosophie sich mit etwas beschäftigen müsse, ist dies natürlich nicht so gemeint, dass jeder einzelne Philosoph sich diesem Thema widmen müsste. Es geht vielmehr darum, dass die Philosophie als Ganze dieses Thema mitbedenken muss, und dass heißt faktisch zunächst, dass man die Zugehörigkeit dieses Themas zur Philosophie nicht prinzipiell abstreiten darf.

4.2.3 ...weil alles, was die Philosophie erklärt, sich auch ohne Gott erklären lässt

Wenn hier von „Erklärungen“ die Rede ist, wird man auch ein Wort zur Methodik der Naturwissenschaften sagen müssen. Beobachtungen natürlicher Phänomene oder solcher, die man durch Experimente künstlich herbeigeführt hat, bilden die Datenbasis der Naturwissenschaften. Auf dieser Basis bilden die Naturwissenschaftler ihre Theorien aus, und zwar in einem steten Wechselspiel

³² Kant kritisiert die Gottesbeweise mit dem Anspruch, sie widerlegt zu haben (KrV B611–670). Andererseits ließe sich auch das Gegenteil ihres Beweziels, die Nichtexistenz Gottes, nicht beweisen (KrV B770, B781). Interessant ist an der zweitgenannten Stelle, dass Kant dort sogar behauptet, dass die reine Vernunft über das Nichtdasein Gottes „[genau] so wenig und noch weniger“ wissen könne, als über sein Dasein.

³³ Der andere Aspekt betrifft etwas, dass man missverständlich, aber prägnant als „Allgemeingültigkeit philosophischer Aussagen“ bezeichnen könnte: Philosophische Behauptungen sollen nicht nur für bestimmte Personen zu bestimmten Zeiten gelten, sondern immer und für jeden.

zwischen Theoriebildung und experimenteller Überprüfung. Theorien haben so auch in den Naturwissenschaften eine Geschichte: Sie werden lokal erweitert oder reformiert, oder auch einmal grundlegend „von unten auf“ neugebaut. Die so entstehenden naturwissenschaftlichen Theorien kann man als Erklärungen der Ausgangsphänomene betrachten. Kurz gesagt liefern dann Naturwissenschaften Erklärungen, wie die uns umgebende empirisch zugängliche Welt funktioniert. In solchen Wie-Erklärungen hat Gott selbstverständlich nichts verloren: Etwas, das man nicht oder noch nicht erklären kann, einfach durch ein spezielles Eingreifen Gottes zu „erklären“, erklärt in Wirklichkeit gar nichts – jedenfalls nicht in dem geschilderten Sinne von naturwissenschaftlichen Theorien als Erklärungen der beobachtbaren natürlichen Phänomene.

Der Naturwissenschaftler will in der Regel die Mechanismen herausfinden, die in der Natur am Werke sind: einige Grundprinzipien, Basisannahmen und dann soll eine fein strukturierte Theorie soviel Phänomene wie möglich erklären, und zwar – das sei nochmals ausdrücklich betont – in einem starken Sinn von „erklären“, der u. a. dadurch gekennzeichnet ist, dass die erklärende Theorie mindestens so fein strukturiert ist wie die Beschreibung des zu erklärenden Phänomens. Eine „black box“, die man dann „Gott“ nennt, erfüllt diesen Anspruch nicht. Zwar ist es methodologisch legitim, wenn die Naturwissenschaften mit „black boxes“ arbeiten – zum Beispiel, wenn eine Theorie noch nicht weit genug entwickelt ist – aber dies sind temporäre Erklärungsprovisorien, Markierungen für Lücken, die noch auszufüllen sind. Solche Lücken mit Gott zu stopfen widerspricht der naturwissenschaftlichen Methodologie (von der theologischen Fragwürdigkeit eines solchen Vorgehens einmal ganz abgesehen).

Zusammenfassend könnte man festhalten, dass die Naturwissenschaften von ihrer Methode her notwendig atheistisch sein müssen, und zwar in dem Sinne, dass Gott weder Gegenstand, noch Bestandteil einer naturwissenschaftlichen Theorie sein kann. (Ich füge in Klammern hinzu, dass das natürlich überhaupt nichts darüber sagt, ob naturwissenschaftliche Theorien mit Glaubensannahmen und/oder theologischen Theorien *verträglich* sind. Diese interessante Frage kann hier nicht vertieft werden.)

Wie sieht es nun demgegenüber bei der Philosophie aus? Gilt für sie auch, dass sie von ihrer Methodologie her auf einen Atheismus verpflichtet ist? Das Argument, die Philosophie müsse atheistisch sein, weil sich alles, was sie erklären will, auch ohne Gott erklären lässt, hat zunächst einmal die besonders weit ausgreifende

Prämissen, dass sich alles, was die Philosophie erklären will, auch ohne Gott erklären lässt. Wenn dem so wäre, dann griffe das erkläzungstheoretische Ökonomieprinzip: Was man mit stärkeren und weniger starken Annahmen gleichermaßen erklären kann, das muss man mit den weniger starken Annahmen erklären.³⁴ Die Existenz Gottes ist mit Sicherheit eine starke Annahme, also muss man auf sie in philosophischen Erklärungen verzichten.

Insoweit klingt das Argument schlüssig, es sieht sich aber mit zwei Problemen konfrontiert. Das erste ist die starke Prämissen, dass sich alles philosophisch zu Erklärende auch ohne Gott erklären lässt. Zweifellos stimmt diese generelle Aussage in unzähligen Einzelfällen: wie sprachliche Ausdrücke referieren können, wie aus Sinnesdaten Erkenntnisse werden, wie Apriorizität und Notwendigkeit zusammenhängen, usw. All dies sind wichtige philosophische Probleme, zu denen Erklärungen, Lösungsansätze vorliegen, die keine Gotteshypothese benötigen. Wie kann man aber darauf kommen, dass sich *alle* philosophischen Probleme ohne Gott lösen lassen? – Ein Argument dieser Art ist mir nicht bekannt. Im Gegenteil: Wenn man noch einmal an die philosophische Tradition denkt, stößt man auf viele Probleme, die ohne Gott, oder zumindest ohne die Annahme, dass der Ausdruck „Gott“ sinnvoll ist, nicht gelöst, ja nicht einmal formuliert werden können. Wie steht es mit der Religionsphilosophie und dem Begriff einer Religion? Die Debatten im 20. Jahrhundert haben m. E. gezeigt, dass man überhaupt keinen adäquaten Religionsbegriff ohne einen Transzendenzbezug formulieren kann. Und was soll „Transzendenz“ heißen, wenn man eine Dimension des Göttlichen ablehnt? Wie steht es mit dem Totalitätsaspekt der Welt und der Frage nach ihrem Grund? Mit dem Begriff des Absoluten und der Frage nach einem letzten Sinn der Wirklichkeit? Nur innerhalb einer sehr eingeschränkten Konzeption von Philosophie, die nicht nur große Teile der philosophischen Tradition, sondern auch heute aktive philosophische Teilgebiete negiert, könnte diese Prämissen plausibel scheinen.

Das erste Problem war also, dass die starke Prämissen des Erklärungsarguments kaum plausibel gemacht werden kann. Das zweite Problem betrifft die Annahme, dass Philosophie ganz oder zumindest im Wesentlichen aus Erklärungen besteht. Bei Einzelproble-

³⁴ Das Prinzip kann in der hier genannten Form gar nicht gelten – selbst wenn man wüßte, was „gleichermaßen erklären“ heißen und wie es festgestellt werden könnte. Es müsste zumindest noch eine *ceteris paribus*-Klausel hinzukommen: Es gilt nur dann, wenn nicht andere Erklärungen die hier lokal als zu stark erscheinende Erklärung stützen oder notwendig machen.

men, besonders in der Sprachphilosophie und der Erkenntnistheorie, ist das sicher der Fall – siehe die eben aufgezählten Beispiele. Aber in der Philosophie generell? Wenn man für eine weite Konzeption von Philosophie ist, so gehören dazu auch Diskussionen und Debatten über die Deutung der Welt im Ganzen, des Daseins des Menschen, von Moral, Ethik, usw. Reduzierte man Philosophie bloß auf ein Erklären von etwas Vorliegendem, würde man sie wichtiger Teilgebiete berauben und eigentlich versuchen, sie zu einer Einzelwissenschaft mit sehr speziellem Gegenstandsbereich zu machen. Auch dieses Problem scheint für das Erklärungsargument unüberwindbar zu sein.

4.2.4 ... weil Kant schon gezeigt hat, dass wir aus reiner Vernunft über Gott nichts wissen können

Kann denn die menschliche Vernunft überhaupt etwas von Gott erkennen? Kann man etwas über Gott ausmachen, so dass er wirklich ein Gegenstand der Erkenntnis und damit auch ein Gegenstand der Philosophie sein kann? Eine agnostische Position in dieser Frage beruft sich auf Kant. Er habe nachgewiesen, dass die theoretische Vernunft im Bezug auf Gott zu keiner Erkenntnis kommen könne. Wendet man sie auf Themen wie Gott an, käme nur lauter dialektischer Schein heraus. Insbesondere die sog. „Antinomien der reinen Vernunft“ würden absolute Grenzen des reinen Denkens anzeigen, außerhalb derer kein heilsamer Gebrauch der reinen Vernunft möglich sei.

Diese Kant-Rezeption ist zwar verbreitet, sollte aber mit Vorsicht genossen werden. Zunächst muss man festhalten, dass wenn diese Ansicht stimmen würde, damit das zweite Argument (Philosophie muss atheistisch sein, weil es Gott nicht gibt) definitiv zusammenbräche. Aber stimmt diese Ansicht? Hat Kant Recht?

Es kann hier selbstverständlich keine erschöpfende Diskussion der Kantischen Philosophie erfolgen. Aber es lohnt vielleicht ein kurzer kritischer Blick auf die „Antinomien“, exemplarisch auf die erste. Sie besteht nach Kant zwischen der These:

„Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen“³⁵

und der Antithese:

„Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich“³⁶

³⁵ KrV B = AAI, 294.

³⁶ KrV B = AAI, 295.

da sich nämlich beide, so Kant, beweisen lassen und sich die reine Vernunft so notwendig in Widersprüche verwickelt.

Bertrand Russell war gegen Kant der Ansicht, dass beide Behauptungen nicht beweisbar sind. Um den behaupteten Widerspruch zu vermeiden reicht es zu zeigen, dass der behauptete Beweis eines der beiden Glieder nicht stichhaltig ist. Russell behandelt Kants Beweis der These:

„Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins; welches zuerst zu beweisen war.“³⁷

Russell bringt als eine Art Minimalkritik, die aber ausreicht, die Kantsche Behauptung zu widerlegen, zwei Argumente: (1) Die Kantsche Definition einer unendlichen Reihe als einer solchen, die „durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann“, ist inadäquat. Unendlichkeit ist zunächst eine Eigenschaft von Klassen (Mengen) und nur in davon abgeleiteter Weise eine Eigenschaft von Folgen. Eine unendliche Klasse ist aber auf einmal gegeben (Russell schreibt: durch die Angabe einer definierenden Eigenschaft ihrer Elemente), so dass die Frage nach einer „Vollendung“ oder „successiven Synthesis“ sinnlos ist. Überhaupt schleuse Kant mit der Rede von Synthesis einen Bezug zum Geist (*mind*) ein, von dem seine ganze Philosophie „infiziert“ sei.³⁸ (2) Selbst wenn man das mitmachen würde, gelte Kants Schluss nur insoweit, als die Konklusion präziser lauten würde, dass die sukzessive Synthesis einer unendlichen Reihe niemals, im Sinne von: nicht in endlicher Zeit, vollendbar wäre. Bewiesen habe Kant also, wenn überhaupt, nur, dass wenn die Welt keinen Anfang habe, sie schon eine unendlich lange Zeit existiert haben müsse – eine Konklusion, die Kants Ansprüche bei weitem nicht deckt.³⁹

Diese Kritik Russells würde schon für die Erledigung der ersten Antinomie ausreichen. Russell bietet darüber hinaus aber auch noch eine mögliche Erklärung für Kants Irrtum und verstärkt so die Glaubwürdigkeit seiner Kritik gemäß dem Prinzip erklärbaren Irr-

tums. Die Erklärung ist kurz gesagt, dass Kant aufgrund seines unverbesserlichen Subjektivismus eine zeitlich vorwärts laufende und mit dem jetzigen Zeitpunkt endende Folge mit der zeitlich rückwärts laufenden Folge aller früheren Ereignisse verwechselt habe.

„Owing to the inveterate subjectivism of his mental habits, he failed to notice that he had reversed the sense of the series by substituting backward synthesis for forward happening, and thus he supposed that it was necessary to identify the mental series, which had no end, with the physical series, which had an end but no beginning.“

Russells Gesamтурteil ist vernichtend: Es sei dieser unbewußte Fehler gewesen, der Kant dazu geführt habe, einem einzigartig dünnen Stück abwegiger Argumentation Gültigkeit zuzusprechen.

Ob die Antinomien also wirklich zwingende Argumente sind, kann mit guten Gründen (und sogar in guter Gesellschaft) in Frage gestellt werden. Und damit wird es auch bezweifelbar, ob die reine Vernunft wirklich in ihrer Reichweite so eingeschränkt ist, wie Kant meinte. Aber es lassen sich auch eher „Kant-interne“ Fragezeichen anbringen. Denn was für eine Art von Erkenntnis wäre denn diese Erkenntnis von einer metaphysischen Begrenztheit der reinen Vernunft? Eine wirkliche Erkenntnis, dass die reine Vernunft über „Gott“ nichts Gültiges ausmachen kann, wäre ja selbst eine Erkenntnis der reinen Vernunft, in der Gott vorkommt, also eine gewissermaßen höherstufige Erkenntnis über Gott. Kann es sie dann überhaupt geben, wenn sie stimmt? – Allerdings mag der Scholastiker einwenden, dass sich die höherstufige Erkenntnis auf Gott bezieht, wie er in Bezug auf uns (*quoad nos*) ist, und nicht unbedingt, wie er in sich (*in se*) ist, während Kants Verdikt Aussagen über Gott, wie er in sich ist, aushebeln soll. Angesichts einer solchen Verteidigung mag man jedoch die Frage anschließen, ob dieser Ausschluss dann überhaupt mehr ist als der generelle Ausschluss der Erkennbarkeit der Dinge an sich.⁴⁰

Nun kann diese komplexe Diskussion hier nicht abschließend geführt werden. Es könnte sein, dass Kants Werk als Ganzes Argumente liefern kann, die die Ansicht von einer grundsätzlichen Begrenzung der menschlichen Vernunft in Bezug auf Gott stützen würden. Mir ging es hier zunächst nur darum, dass man sich, um eine Atheismusforderung aufzustellen, nicht einfach darauf beru-

³⁷ KrV B = AAI, 294.

³⁸ Russell 1914, 161.

³⁹ A. a. O.

⁴⁰ Insofern ist KrV B711 wie oben zitiert recht erhellend, denn Kant argumentiert hier recht ähnlich wie im Kontext der Ding-an-sich-Problematik, wenn er sich fragt, woher derjenige, der das Nichtdasein Gottes zu beweisen vorgebe, seine Gründe dafür nehmen wolle.

fen kann, Kant habe ja schon gezeigt, wie begrenzt die Vernunft in Bezug auf Gott sei. Wer sich dazu auf Kant berufen will, müsste es selbst auf sich nehmen, die argumentative Beweislast für Kants Behauptungen zu tragen. Mir scheint, dass auch nach Kant die Türen zu philosophischer Erkenntnis über Gott zumindest nicht mit Sicherheit verschlossen sind (vielleicht sind sie auch nicht mit Sicherheit geöffnet). Insofern besteht von hier aus kein unmittelbarer argumentativer Druck und schon gar keine Selbstverständlichkeit, dass sich die Philosophie von allem Nachdenken über Gott enthalten müsste.

Noch ein Wort zur praktischen Vernunft bei Kant, das die vorgetragenen Überlegungen vielleicht indirekt stützen kann. In der praktischen Vernunft hat das Gottespostulat bei Kant systematisch gesehen ja einen zentralen Ort. Man müsse die Existenz Gottes postulieren, um einen Ausgleich zwischen der Deprivation aus dem Misserfolg moralischen Handelns und dem Glückseligkeitsstreben des Menschen denken zu können. Betrachtet man dieses praktisch-philosophische Gottespostulat im Vergleich zu dem theoretisch-philosophischen Gottesverdikt, so fällt eine merkwürdige Asymmetrie ins Auge. Fragt man sich in einer modernen, an Quine anschließenden Terminologie nach den ontologischen Verpflichtungen, die eine bestimmte Theorie durch die von ihr geforderten Entitäten eingeht, so lädt man sich mit Kant auf der praktischen Seite ungleich viel mehr dieser Verpflichtungen auf, als man es gewissermaßen auf der theoretischen Seite je tun müsste. Selbst wenn die klassisch-metaphysischen Gottesprädikate wie Einfachheit, Absolutheit, Unendlichkeit, Allgütigkeit usw. als Gegenstände der theoretischen Erkenntnis nicht ausgeschlossen wären, um wie viel mehr ginge dann der Gott, den die praktische Philosophie Kants postuliert, noch darüber hinaus? Es müsste ja nicht nur ein einfaches, absolutes, unendliches, allgütiges usw. Wesen existieren, sondern dieses müsste auch noch handeln können, und zwar in einer Weise, die alle uns natürlicherweise bekannten Arten zu handeln weit in den Schatten stellt: es müsste so handeln können, dass der benötigte Ausgleich zwischen den glücksmäßigen Kosten einer moralischen Lebensführung und dem aus Gerechtigkeitsgründen dem Menschen zustehenden glücksmäßigen Gewinn hergestellt werden kann. Es ist eine merkwürdige Asymmetrie, wenn auf der praktischen Seite *so viel* mehr, nämlich die Existenz eines viel weiter bestimmten Wesens, gefordert wird, als auf der theoretischen als unerkennbar zurückgewiesen wurde. Dafür mag Kant Gründe haben, die hier nicht diskutiert werden können. Man kann die Asymmetrie aber eben auch als ein Indiz dafür nehmen, dass

Kant auf der Seite der theoretischen Vernunft mehr Beschränkungen aufrichtet, als seine oben exemplarisch kritisierten Argumente verlangen würden.

5. Argumentative Herausforderungen der These vom notwendigen Atheismus der Philosophie

Bislang ging es vor allem darum, die möglichen Argumente für die Atheismusthese sozusagen „auseinanderzunehmen“. Bei allen vier Argumenten (dass „Gott“ sinnlos ist, dass es ihn nicht gibt, dass man ihn nicht braucht und dass man über ihn nichts wissen kann) zeigte sich, dass die Argumente nicht besonders schlagkräftig sind. Dies allein macht aber noch kein handfestes Argument gegen die These, denn es könnte ja sein, dass es solche guten Argumente tatsächlich gibt, man sie aber einfach noch nicht gefunden hat. Daher möchte ich in diesem Abschnitt nun zwei Argumente diskutieren, die sich direkt gegen die Atheismusthese wenden und diese herausfordern.

5.1 Religion als anthropologische Konstante

Man könnte die These vom notwendigen Atheismus der Philosophie beispielsweise so herausfordern: Religion scheint eine anthropologische Konstante zu sein, man findet in fast jeder menschlichen Gesellschaft Formen von Religiosität. Wenn die Philosophie die Fundamentalwissenschaft der Lebensdeutung sein will, wird sie auch dieses Phänomen ernst nehmen müssen. Und insofern zu dem Phänomen der Religion auch bestimmte religiöse Überzeugungen mit kognitiven Ansprüchen gehören, sind damit diese auf ihre Wahrheits- bzw. Geltungsansprüche zu überprüfen. Greifen religiöse Überzeugungssysteme auf das Gesamt der Wirklichkeit und unsere Stellung in ihr aus und schließen Behauptungen darüber ein, so ragt Religion sogar in einen der oben unter dem Stichwort „Totalitätswissenschaft“ erwähnten Kernbereiche der Philosophie hinein. Die Philosophie wird sich daher mit der Frage nach der Wahrheit des Theismus auseinanderzusetzen haben.

Philosophen aus früheren Zeiten hielten Religion sogar in dem viel stärkeren Sinne für eine anthropologische Konstante, dass man bei jedem Menschen Religiosität findet. Dies stand etwa für Georg Wilhelm Friedrich Hegel noch außer Frage und insofern war Religion für ihn immer auch selbstverständliches Thema einer

Philosophie, die sich mit dem menschlichen Dasein auseinandersetzt. Er schrieb:

Kein Mensch ist „so verdorben, so verloren und so schlecht, und wir können niemanden für so elend achten, dass er überhaupt nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, dass er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Haß gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung.“⁴¹

Es scheint, dass sich die Zeiten verändert haben. Heute treffen religiöse Fragen in unserem Kulturkreis weithin nicht mehr auf die Dialektik von Zustimmung und Ablehnung, sondern, wie eingangs erwähnt, wohl eher auf diejenige von Interesse und Desinteresse. Diese Einschränkung bedeutet nun aber nicht, dass das anthropologische Argument für die philosophische Auseinandersetzung mit theistischen Ansprüchen schon gescheitert wäre. Im Gegenteil zeigen uns die Religionswissenschaftler und Religionssoziologen heute auf, dass eine leichte Abschwächung dieser These tatsächlich gilt: In nahezu allen Kulturen der Menschheit finden sich Hinweise auf religiöse Praktiken. (Ja, es gibt sogar Verhaltensbiologen, die von rudimentärem religiösem Verhalten auch bei Tieren ausgehen – die Bandbreite des dabei „religiös“ Genannten reicht allerdings von einer Art Toten-Ritual bis hinab zu schlichtem, moral-analogem Verhalten.⁴²) Man hat zwar dann mit dem Problem der genauen Abgrenzung zwischen religiösen Praktiken, Religiosität und Religion zu kämpfen, aber die Stoßrichtung der These scheint zu stimmen: Religiöses Verhalten scheint ein regelmäßig anzutreffendes Verhaltensmuster der Art *homo sapiens* zu sein.

Für die Philosophie ist es wichtig, dieses Phänomen vorurteilslos als solches zu akzeptieren. Einseitigkeiten wie Heideggers Verdikt gegenüber jeglicher tatsächlichen Religiosität, die ja nur eine religiöse Verbrämung sein könne, müssen überwunden werden. Religion und religiöse Überzeugungen sind ein wichtiger Teil des menschlichen Daseins. Und sie sind nicht nur irgendein Teil des menschlichen Daseins, sondern – nach Ansicht der meisten religiö-

⁴¹ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I = Werke 16. Frankfurt 1986, 15.

⁴² Zur Frage religiösen Verhaltens bei Tieren ist kritisch sogar in Bezug auf den Homo habilis z. B. U. Lüke, Bio-Theologie: Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997, bes. 236–242; die Reduktion auf Moralität vertritt z. B. D. M. Broom, The Biological Foundations and Value of Religion, in: Theology meets Biology, hg. v. K. Müller und N. Sachser, Regensburg 2008, 37–46.

sen Menschen selbst – ein ganz besonders wichtiger, zentraler, ja grundlegender Teil ihres Meinungssystems. Die Beschäftigung damit wird die Philosophie nicht *a priori* negieren können, ohne sich der Gefahr auszusetzen, dass ihr Bild vom Menschsein wesentlich hinter der Realität zurückbleibt. Und so gehört es zu den Aufgaben der Religionsphilosophie, sich mit den tatsächlich vorhandenen religiösen Überzeugungen und mit den von ihnen implizierten kognitiven Geltungsansprüchen auseinanderzusetzen und die Eigenart religiöser Überzeugungen zu verstehen.

Gehen wir einen Schritt weiter, so wird deutlich, dass das Existenzrecht einer Religionsphilosophie aber gar nicht das genaue Gegenteil der Atheismusbehauptung darstellt. Was hierzu fehlt, ist leichter zu sehen als zu formulieren. Man könnte es einen Unterschied zwischen der „neutralen“ und der „positionellen“ Behandlung religiöser Themen nennen. Religiöse Überzeugungen zum Gegenstand rationaler Überlegungen zu machen, macht ja noch keinen Theismus. Sie können dabei, wie schon erwähnt, in einer Art *Epochè* bezüglich ihrer Geltung eingeklammert bleiben. Erst wenn die objektivierte, als Gegenstand einer Überlegung behandelte Überzeugung selbst als Überzeugung vertreten wird – das soll hier dann „positionelle Behandlung“ heißen – handelt es sich bei der betreffenden philosophischen Position um eine theistische Position. Kann es Philosophie geben, die theistisch Position bezieht?

5.2 Das Symmetrie-Argument

Wenn behauptet wird, dass die Philosophie atheistisch sein müsse, so setzt man damit voraus, dass die Philosophie überhaupt atheistisch sein kann. Wenn sie aber diesbezüglich Stellung bezieht, so muss auch die gegenteilige Stellungnahme möglich sein, d. h. wenn es atheistische Philosophie geben kann, dann muss es auch theistische geben können. Dies ist das Symmetrie-Argument: Philosophie muss, wenn überhaupt, dann gleichermaßen atheistisch oder theistisch sein können.

Wie kann man dieses Argument beurteilen? Zunächst kann man fragen, ob es zur Philosophie gehört, bestimmte Überzeugungen oder Positionen zu haben. Zweifellos haben das viele Generationen von Philosophen bejaht. Doch für die modernen, eher analytisch geprägten Philosophen ist das nicht so klar. Auf der anderen Seite haben auch sie oft Meinungen zu bestimmten philosophischen Themen. Worin unterscheiden sich diese, von den Analytikern für unproblematisch gehaltenen Meinungen von den

anderen, deren bloßes „Haben“ sie *in philosophicis* für problematisch halten?

Meine sehr tentative und sicher viel zu globale Diagnose ist folgende: Es sind oft gar nicht die theistischen Voraussetzungen einer bestimmten philosophischen Position, die die Kritiker auf den Plan rufen, sondern es ist die viel zu weit reichende Beanspruchung von Evidenz für Standpunkte, die eben viel zu vielen anderen Denkern bei weitem nicht so evident erscheinen. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: In seiner *Philosophischen Gotteslehre* geht Bela Weissmahr davon aus, dass man „die Existenz des Absoluten nicht ernsthaft leugnen kann“.⁴³ Es gehe in der Kontroverse zwischen Theismus und Atheismus daher auch nicht um die Frage, ob es etwas Absolutes gebe, oder um die Frage, ob man über das Absolute etwas erkennen und aussagen könne, sondern die eigentliche Frage sei, *was das Absolute sei*.⁴⁴ Viele heutige Philosophen würden Weissmahr wohl nicht zustimmen. Ohne zumindest ein Vorwissen darum, was unter „dem Absoluten“ zu verstehen ist, wird man bei der Behauptung, dass es etwas Absolutes gebe, zurückhaltend sein müssen. Es scheint mir naheliegend, dass Skepsis gegenüber solchen Evidenzbehauptungen Skepsis gegenüber dem als evident Behaupteten befördert.

6. Schlussfolgerungen

Ich möchte aus den bisherigen Überlegungen einige Schlußfolgerungen ziehen. Wir haben gesehen, dass man in verschiedenen Hinsichten von der Philosophie fordern könnte, „atheistisch“ zu sein.

Einige dieser Hinsichten scheiden schnell aus. So kann es dabei nicht um die methodische Gottesabstinenz gehen, die in den Naturwissenschaften gefordert ist, da die Philosophie nicht sinnvoll auf den Bereich des empirisch Zugänglichen beschränkt sein kann. Genauso wenig aber kann es sich um die Forderung einer philosophischen Totalabstinenz vom Gebrauch des Wortes „Gott“ han-

⁴³ B. Weissmahr, *Gottesfrage und Vernunft*. Leipzig 1989 (Lizenzausgabe von: Philosophische Gotteslehre. Stuttgart 1983, 2¹⁹⁹⁴), 13.

⁴⁴ Der ganze Duktus der Überlegungen a. a. O., S. 13–15, zeigt Weissmahr als Kind seiner Zeit insofern er bei „Atheismus“ erst einmal an die marxistisch-materialistischen Varianten denkt. Er hat sicher Recht, dass der Theismus mit jenen gemeinsam hat, etwas Absolutes anzunehmen. Da diese Form aber sicher nicht die einzige Form des Atheismus ist, ist es höchst fragwürdig, ob tatsächlich jeder Atheist der Annahme einer „absoluten Dimension“ o.ä. zustimmen würde.

deln. Historisch wurde es zwar von der Philosophie verlangt, sich von jeglicher Frage nach und Behauptung über Gott zu enthalten. Solche Forderungen sind jedoch nicht überzeugend, weil sie ein zu enges Philosophieverständnis voraussetzen: Philosophie wird so der Möglichkeit des bloßen Fragens nach letzten Gründen der Wirklichkeit, nach einer Dimension des Absoluten oder nach Wahrheitsansprüchen theistischer Überzeugungen beraubt – und damit nicht zuletzt eines guten Teils ihrer eigenen Geschichte.

Im Gegensatz dazu wäre es schon eher berechtigt, zu fordern, dass die Philosophie nicht von theistischen Überzeugungen ausgehen und sich nicht auf diese stützen darf, d. h. sie soll keine Behauptungen aufstellen, deren Wahrheit die Existenz Gottes voraussetzt. Hier wäre aber die Frage zu stellen, ob es nicht auch eine ausdrücklich theistisch aufzufassende Philosophie geben kann, so wie man wohl auch gewisse marxistische Strömungen als atheistische Philosophie verstanden hat. Das Symmetrieargument untermauert negativ formuliert ein „Unentschieden“: Wenn Philosophie nicht von einem theistischen Standpunkt ausgehen kann, so kann sie auch nicht von einem dezidiert atheistischen Standpunkt ausgehen. D. h.: Entweder ist beides zulässig oder keines von beiden. Es geht also nicht eigentlich um die Alternative, atheistische oder christliche Philosophie zu machen, sondern darum, ob man überhaupt philosophische Ansätze zulassen will, die in diesen grundsätzlichen Fragen Position beziehen. Die größere Anschlußfähigkeit haben sicher philosophische Gedanken, die von einer Positionierung unabhängig sind. Und positionelle Philosophie hat das Problem, ob sie noch den philosophischen Anspruch auf Universalität, auf allgemeine Nachvollziehbarkeit und Einsehbarkeit aufrechterhalten kann (guten Willen und ein Mindestmaß intellektueller Kapazität vorausgesetzt). Dem könnte man vielleicht dadurch abhelfen, dass man die Behauptungen einer solchen positionellen Philosophie letztlich als Konditionale liest, die nur, falls bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind (etwa theistische Voraussetzungen), etwas behaupten.

Mit der Atheismusforderung könnte auch gemeint sein, dass die Philosophie zwar über Gott wie über alle anderen möglichen Komponenten von Überzeugungen, Propositionen, Referenztheorien usw. reden kann (er ist dann ein Beispiel unter Millionen anderer möglicher Beispiele), aber keine metaphysischen Verpflichtungen eingehen soll, indem sie Behauptungen aufstellt, die zumindest so aussehen, als ob Gott in ihnen auf sachlicher Ebene vorkommt. Etwas konkreter könnte es auch heißen, dass die Philosophie auf Erklärungen verzichten soll, in denen der Annahme

Gottes eine tragende Erklärungsfunktion zugeschrieben wird. Beispielsweise wenn es um die Entstehung und die Zukunft der Welt, das Wesen des Menschen usw. geht. Diese Form einer Atheismusforderung ist sicher ein Stück weit berechtigt. Sie darf aber nicht so weit gehen, dass die Philosophie nichts mehr zu den Wahrheitsansprüchen theistischer Positionen sagen kann, und auch nicht so weit, dass philosophische Theorien religiöser Erfahrung grundsätzlich unmöglich sind, denn wenn mit ihnen kognitive Gehalte verbunden werden, können sie auch nur unter Erstannahme dieser Gehalte adäquat gedeutet werden.

Das größte und am meisten ernstzunehmende Teilproblem, auf das wir gestoßen waren, ist der mögliche Konflikt zwischen der Autonomie des philosophischen Denkens und der möglichen Vorgegebenheit der Ergebnisse. Dieses Problem hat schon in der mittelalterlich-islamischen Philosophie für erregte Diskussionen gesorgt und auch im christlichen Abendland gab es gewichtige Stimmen wie Thomas von Aquin, die sich dazu geäußert haben. Nach Thomas darf man im philosophischen Gedankengang keine Offenbarungswahrheiten benutzen. Innerphilosophisch haben sie nur eine heuristische Rolle: wenn man zu einer Konklusion gelangt ist, die der Offenbarung widerspricht, ist das Anlaß, die Argumentation, die zu dieser Konklusion geführt hat, und die vorausgesetzten Prämissen kritisch zu prüfen und zu verändern. Wenn die Philosophie aus eigener Kraft zu denselben Behauptungen gelangt, wie sie auch als offenbart geglaubt werden, ist es gut. Aber was ist, wenn nicht? Thomas war in dieser Beziehung Optimist: Er war davon überzeugt, dass es nur eine Wahrheit geben kann, der christliche Glaube wahr ist und die menschliche Vernunft grundsätzlich wahrheitsfähig ist. Daraus scheint die Konvergenz von natürlicher und offenbarter Wahrheit zu folgen. Ein solches Modell steht m. E. in keinem erkennbaren Widerspruch zur Autonomie philosophischen Denkens. Es geht eben nur das Wagnis ein, dass die Konvergenz nicht besteht. Aber das ist kein anderes Wagnis als dasjenige, das jeder Gläubige sowieso eingehen muss. Thomas' Position ist auch interessant, wenn man dies noch einmal anders herum wendet. Es bedeutet doch, dass es trotz des Festhaltens am Wahrheitsanspruch und der Wahrheitsfähigkeit unseres natürlichen Vernunft- und Erkenntnisvermögens verschiedene philosophischen Schlußfolgerungen aus scheinbar denselben Prämissen geben kann (sonst gäbe es keine nachträglichen Korrekturmöglichkeiten bei Nichtübereinstimmung mit der Offenbarungswahrheit). Das Philosophieverständnis des Thomas von Aquin ist viel pluraler als die negativen Pauschalurteile über die

Deduktionsfixiertheit der Scholastik und über die Zielvorgegebenheit eines christlichen Philosophierens zulassen wollen.

In jedem Fall kann das komplexe Phänomen „Religion“ ein sinnvoller Gegenstand philosophischer Reflexion sein, und zwar nicht nur der Religionsphänomenologie (die man heute vielleicht eher mehr zur Religionswissenschaft als zur Philosophie rechnen sollte). Weit ausgreifende und philosophisch niveauvolle Arbeiten zur Konzeption, zur Konsistenz und Kohärenz des Theismus liegen vor. Sie zeigen, dass eine philosophisch respektable Auseinandersetzung mit diesen Themen möglich und gewinnbringend ist. Ferner wollte ich darauf hinweisen, dass Religion als eine Art anthropologische Konstante angesehen werden kann, und dass eine philosophische Anthropologie daher auch religiöse Phänomene ernst nehmen muss. Und phänomenale Adäquatheit heißt bei religiösen Überzeugungen auch, dass sie nicht alle non-kognitiv umgedeutet werden können, sondern dass ein nichttrivialer Kern religiöser Überzeugungen durchaus als kognitiv belastbar angesehen und philosophisch damit auch behaftbar gemacht werden können muss. Eine Philosophie, die sich nicht nur auf kleine Spezialprobleme beschränkt, sondern an ihren traditionellen großen Fragen festhält und auf das Ganze der Wirklichkeit, die allgemeinsten Strukturen der Welt und des Daseins ausgreifen will, sollte die Frage nach einer „Dimension des Absoluten“, nach letzten Gründen der Wirklichkeit u. ä. nicht ausklammern wollen – auch wenn ein Stück berechtigter Zweifel darüber möglich sein muss, ob man zu diesen Dingen wirklich belastbare Erkenntnisse finden kann. Man sollte es, denke ich, nur nicht kategorisch ausschließen.

Die Philosophie darf sich nicht nur mit der Frage nach dem Theismus auseinandersetzen, sie muss es auch tun, wenn sie wichtige Fragen des Menschseins, um die es in vielen Religionen geht, nicht aus dem Auge verlieren will. Sie mag außerdem, wie so oft in ihrer Geschichte, aus den religiösen Denktraditionen vielfältige Anregungen zu genuin philosophischem Denken aufnehmen und kann ihr denkerisches Instrumentarium auf religiös bestimmte Problemstellungen anwenden und daran weiterentwickeln. Die traditionelle Funktion des Gottdenkens in der Philosophie ging allerdings viel weiter: Eine Theorie des Absoluten, eine Erklärung der Welt, eine Argumentation aus letzten Gründen standen zu Debatte. Ich denke, dass die Philosophie gut daran täte, diesen weiten Ausgriff nicht aufzugeben, mit entsprechenden Wahrheitsansprüchen aber kritischer umzugehen als in manchen früheren Epochen. Dazu mag man den großen Ausgriff ergänzen durch eine bescheidener vorgehende, analytische Komponente, die u. a. für klare Be-

griffe und die klare Trennung von Voraussetzungen, Behauptungen und Argumenten eintritt. So würde man bei der Frage der Vernunft nach sich selbst, der Wirklichkeit und ihren letzten Gründen sicher weiter kommen als mit der naiven und unsachlichen Polemik von Sinnlosigkeit und Verbrämung, von Bannfluch und Wahnvorstellung.