

BERLINER BIBLIOTHEK

Religion – Kultur – Wissenschaft

Raphael Weichlein

Gott denken – Wunschdenken?

Religionsphilosophie im Gespräch
mit Holm Tetens



Agnostisch in der Frage nach Gott zu sein, liegt im Trend. Der Glaube an Gott hingegen scheint eher Produkt infantilen Wunschdenkens zu sein, für viele vergleichbar mit dem Glauben an Märchen. Umso überraschender, wenn auch professionelle Philosophen die Frage nach Gott in der Gegenwart neu stellen. Dies tut in zahlreichen Veröffentlichungen der Berliner Philosoph Holm Tetens. In intensiver Auseinandersetzung mit ihm sowie Willard V. Quine, John Henry Newman und William James geht das Buch Argumentationsmustern für einen rational verantworteten Gottesglauben nach.

Raphael Weichlein ist Priester des Erzbistums Berlin. Er studierte Philosophie und katholische Theologie in München und am Priesterseminar Redemptoris Mater in Berlin. Nach einem Aufbaustudium an der Universität Innsbruck wurde er mit dem Preis ‚Meritum philosophiae‘ ausgezeichnet. Er ist als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Augsburg tätig.

Gott denken – Wunschdenken?

BERLINER BIBLIOTHEK
RELIGION – KULTUR – WISSENSCHAFT

Herausgegeben von Thomas Brose

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. DDr. Antonio Autiero (Berlin/Neapel)

Dr. Uwe Dörwald (Worms)

Prof. Dr. Étienne François (Berlin/Paris)

Prof. Dr. Michael Gabel (Erfurt)

Dr. Philipp W. Hildmann (München)

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn (Köln)

Dr. h.c. Felicitas Hoppe (Berlin)

Prof. Dr. Wenchao Li (Peking/Potsdam)

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Maier (München)

Prof. Dr. Eckhard Nordhofen (Gießen)

Prof. Dr. Ulrike Rainer (Dartmouth)

Prof. Dr. Thomas Serrier (Lille)

Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin)

Prof. Dr. Helene Skladny (Bochum)

Prof. Dr. Dr. Holger Zaborowski (Erfurt)

Dr. Tomasz Żurawlew (Olsztyn)

BAND 11



PETER LANG

Raphael Weichlein

Gott denken – Wunschdenken?

Religionsphilosophie im Gespräch mit Holm Tetens



PETER LANG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlag und Reihengestaltung: © Thomas Brose

ISSN 1863-981X

ISBN 978-3-631-88049-4 (Print)

E-ISBN 978-3-631-88051-7 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-88052-4 (EPUB)

DOI 10.3726/b20535

© Raphael Weichlein, 2022

Peter Lang – Berlin · Bern · Bruxelles ·
New York · Oxford · Warszawa · Wien



Open Access: Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Thomas Brose: Geleitwort	13
1 Einführung	21
1.1 Gott denken – Wunschdenken?	21
1.2 Zur vorliegenden Studie	23
2 Holm Tetens und dessen Bezugnahme auf die Quinesche Regel	25
2.1 In <i>Philosophisches Argumentieren</i> (2004)	25
2.2 In jüngsten Beiträgen	36
2.3 Quines Aufsatz <i>Two Dogmas of Empiricism</i> (1951)	41
2.4 Zwischenfazit I	53
3 Das voluntative Moment im weltanschaulichen Kontext	57
3.1 John H. Newman: Letzter Brief an William Froude (1879)	57
3.2 William James: <i>The Will to Believe</i> (1896)	64
3.3 Zwischenfazit II	78
4 Epistemische Rechtfertigung	83
4.1 Was bedeutet epistemische Rechtfertigung?	83
4.2 Nochmals Tetens und die Quinesche Regel: Perspektivismus ≠ Relativismus	85
4.3 Wenn unterschiedliche Perspektiven zusammentreffen: Rechtfertigungspluralismus ≠ Wahrheitspluralismus	91
4.4 Wunschdenken und weltanschaulicher Dialog	101

5	Zusammenschau	107
5.1	Ergebnisse	107
5.2	Fundamentaltheologische Würdigung	108
5.3	Weiterführende Fragen	115
Anhang 1: Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens		119
Anhang 2: Zur Diskussion um Holm Tetens' rationale Theologie. Ein Literaturbericht		147
Literaturverzeichnis		169
Namensregister		185

Vorwort

Im Wintersemester 2014/15 habe ich an der Humboldt-Universität zu Berlin aus einem eher allgemeinen Interesse heraus an der Lehrveranstaltung *Naturalismus, Dualismus, Idealismus* als Gaststudent teilgenommen. Diese wurde als gemeinsames Seminar von Prof. Dr. Olaf Müller (Humboldt Universität) und Prof. Dr. Holm Tetens (Freie Universität Berlin) durchgeführt. Beide kannte ich vorher nicht.

Dabei traf nicht nur die von beiden Hochschullehrern formulierte Skepsis gegenüber naturalistisch-materialistischen Positionen mein Interesse. Jeder von ihnen plädierte unterschiedlich für alternative philosophische Theorierahmen: Olaf Müller trat für einen Körper-Geist-Dualismus ein, während Holm Tetens den Idealismus zu plausibilisieren versuchte. Insbesondere Letztgenannter verteidigte im besagten Seminar auch die Rationalität des Gottesgedankens, womit ich in diesem Kontext nicht gerechnet hätte.

Es hat sich gefügt, dass jene Lehrveranstaltung nicht nur die letzte in Holm Tetens' Laufbahn als aktiv lehrender Philosophieprofessor in Berlin gewesen ist, sondern deren Ende im Frühjahr 2015 praktisch zeitgleich mit der Veröffentlichung seines Buches *Gott denken* einherging. Was daraufhin in den kommenden Monaten und Jahren bei mir folgte, war eine intensive Beschäftigung mit zahlreichen Fachbeiträgen Tetens', deren erste Ergebnisse die vorliegende Publikation bündelt. Zugleich verbunden war damit ein persönlicher Gedankenaustausch, der für mich Anregung und Ehre zugleich war. Etwaige Fehldeutungen in der vorliegenden Studie habe indes allein ich selbst zu verantworten.

Prof. Dr. Thomas Brose ist Religionsphilosophie insbesondere im Berliner Kontext seit Jahrzehnten ein Herzensanliegen. Ihm danke ich für die freundliche Aufnahme dieser Studie in die Buchreihe *Berliner Bibliothek*.

November 2022

Raphael Weichlein



Aufschrift auf einem Haus in der Schwarneweberstraße in Berlin-Friedrichshain
(c) Raphael Weichlein

Thomas Brose: Geleitwort

1. Berlin als Synonym: Von der Schwierigkeit, Gott heute zu denken

Kosmopolitisch, multikulturell und weltoffen – so möchte das seit 1989/90 wiedervereinigte Berlin auf dem Globus wahrgenommen werden. *„Wir wollen die Ausstrahlung unserer Stadt und die Marke Berlin erhalten: als Ort der Freiheit, der Toleranz, Offenheit und Kreativität“*, so wirbt das Marketing von visitBerlin für das *„Gesamtkunstwerk“* und die *„Must-see-Destination“*, in der Kunst und Kultur zentralen Stellenwert besitzen.

Außerdem macht eine Vielzahl von Universitäten und akademischen Einrichtungen – im Wintersemester 2021/2022 waren knapp 200.000 Studierende an Hochschulen eingeschrieben – den urbanen Raum an der Spree zu einer der bedeutendsten Wissenschaftsregionen Europas. Aber wie keiner anderen deutschen Metropole wird Berlin von Kommentatoren unterschiedlicher Couleur auch bescheinigt, eine *Stadt ohne Gott* zu sein für die alles, was die philosophisch-theologische Tradition mit „Theismus“ bezeichnet, eine Terra incognita zu sein scheint. Lange Zeit blieb die Hegemonie des Naturalismus im fachphilosophischen Diskurs der Hauptstadt unangefochten. Deshalb gilt „Berlin“ für viele Geisteswissenschaftlerinnen und Publizisten weiterhin als Synonym für die Schwierigkeit, den Glauben an Gott als sinnvolle Option (Charles Taylor) zu denken.

Darum verdient es gesteigerte Beachtung, dass sich Raphael Weichlein in der Universitätslandschaft der Großstadt auf den Weg gemacht hat, das Basistheorem von Religionsphilosophie und Theologie zu prüfen und die Frage zu diskutieren, inwieweit der Glaube an Gott – wie von den „Klassikern der Religionskritik“ behauptet – auf Projektion und Wunschdenken beruht oder ob es sich dabei um eine angemessene, rational zu rechtfertigende Möglichkeit der Weltdeutung handelt.

Dass der Autor dieser Forschungsstudie im Wintersemester 2014/15 bei einer Lehrveranstaltung an der Humboldt-Universität Zeuge einer tiefgreifenden Zäsur im Denken von Holm Tetens wurde, prägte ihn nachhaltig. Die Begegnung mit dem bedeutenden zeitgenössischen Philosophen, der seinerzeit gerade dabei war, seine Position als ehemaliger Religionskritiker zu korrigieren, hatte für den angehenden Wissenschaftler richtungsweisende Bedeutung. Mit dem hier vorgelegten Band, der insbesondere die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des

voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext – im Anschluss an Willard Van Orman Quine (1908–2000) unter Bezugnahme auf vorausgegangene Aussagen von John Henry Newman (1801–1890) sowie William James (1842–1910) – untersucht, leistet der Autor einen beachbeachtlichen Beitrag, die Rationalität religiösen Glaubens vom Makel bloßen Wunschdenkens zu befreien.

Das Buch dokumentiert darüber hinaus zwei Aufsätze, die den Blick auf Tetens' Gesamtwerk weiter schärfen und erweitern: Anhänge 1 und 2.

2. Unentbehrliches Weiterfragen: Zur Bedeutung des Metaphysischen

„Wenn ich nach der ‚metaphysischen Quintessenz‘ der Naturwissenschaften gefragt werde, antworte ich mit dem Satz: Der Mensch ist sowohl als Individuum wie als Gattungswesen eine vorübergehende und äußert randständige Episode in einem unermesslichen und sinnlosen Universum, für welches das Glück und die Moralität der Menschen vollkommen gleichgültig sind.“, konstatierte der damalige Professor für Theoretische Philosophie an der Freien Universität Berlin, Holm Tetens, im Jahr 2010; er fügte hinzu, der „inhaltlich so ganz andere religiöse Glaube meiner Kinder- und Jugendtage“ sei für ihn unwiederbringlich dahin.¹

Der für seine Kompromisslosigkeit im Umgang mit der „Gottesfrage“ bekannte Denker erregte Aufsehen, als er 2015 die Studie *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*² vorlegte. Mit seinem Traktat zur Sinnhaftigkeit des Glaubens sorgte der einstige Agnostiker für eine Art Sensation, die von den „Gebildeten unter den Verächtern der Religion“ (Friedrich Daniel Schleiermacher) deutlich wahrgenommen wurde. Seine theistische Wende führte zu einer Erschütterung im analytischen „Lager“. Zutreffend charakterisiert Godehard Brüntrup dieses Ereignis als „Erdbeben in der philosophischen Zunft“³. Entsetzt über das, was ihnen als intellektueller Verrat⁴ erschien, reagierten überzeugte

1 Holm Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35 (2010), 221–241, hier: 239.

2 Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

3 Vgl. Godehard Brüntrup, „Editorial: „Special Focus on Holm Tetens's ‚Thinking God‘ (‚Gott denken‘)“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 465–467, hier: 465.

4 Exemplarisch die Reaktion von Christian Kietzmann. Dieser erkennt bei Tetens einen Hang zum Eskapismus: „Vielleicht müssen wir noch lernen, gleichermaßen ohne Selbstbetrug und Zynismus wie auch ohne Hoffnung auf einen Gott, der uns erlöst,

Antimetaphysiker dezidiert ablehnend auf den von der Fahne eines dogmatischen Antidogmatismus gegangenen Philosophen-Kollegen. Andererseits würdigten Vertreterinnen und Vertreter aus der Scientific Community zugleich Tetens' Versuch, der *trostlosen Metaphysik des Naturalismus* die *tröstliche Metaphysik des Theismus* gegenüberzustellen.

Gilt „Metaphysik“ im Kontext analytischer Philosophie, angefangen bei David Hume, als suspekter, rein dogmatisch fundierter Begriff, gibt der Verfasser diesem Ausdruck in seinem schmalen Buch eine positive Wendung: Metaphysik frage nämlich „nach der besonderen Stellung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, und sie fragt danach vor dem Hintergrund der Suche des Menschen nach dem Glück und einem gelingenden Leben. Diese Leitfrage verlangt von der Philosophie, sich darüber im klaren zu werden, welche grundlegenden Arten von Gegenständen es gibt und wie diese so miteinander zusammenhängen, dass sie Bestandteile ein und derselben Welt bilden. Es ist die Metaphysik, die auf die Frage nach den grundlegenden Arten und nach ihrem Zusammenhang in ein und derselben Welt zu antworten versucht.“⁵ Damit revidiert der analytische Philosoph seinen Ansatz grundlegend. In *Gott denken* regt er dazu an, „metaphysische Probleme“ auf neue Weise zu diskutieren. Der Autor gibt sich nach eigener Überzeugung keineswegs mit Gegenständen ab, die „jenseits“ des philosophisch Zugänglichen liegen; es geht ihm nicht darum, einen unwiderlegbaren Gottesbeweis zu führen. Tetens geht vom gegenwärtig dominanten naturalistisch-materialistischen Weltbild aus. Er stellt Vergleiche an, um zu zeigen, dass sich der Theismus gegenüber dem agnostizistischen Naturalismus rational gut behaupten kann.

Die Metaphysik, so der Autor, beanspruche seit alters her, die fundamentalsten Aussagen über die Wirklichkeit als Ganze abzugeben. Insofern müsse auch der Naturalismus als Spielart der Metaphysik verstanden werden. Denn dieser sei angetreten, über das *Ganze der Wirklichkeit* und die *Stellung des Menschen* darin Auskunft zu geben. Überzeugte Naturalisten sollten darüber reflektieren, ob sie nicht in der Gefahr stünden, sich Tabus eines philosophischen Dogmatismus zu eigen zu machen, wenn sie angesichts der Unterbestimmtheit empirischer Daten (Quine) Möglichkeiten des Denkens von vorn herein ausschließen: Angesichts der Übel und Leiden in der Welt, so Tetens nach seiner Wende, halte er es für sinnvoll, gemäß einer theistischen

zu leben.“ Christian Kietzmann, „Rezension zu Holm Tetens: *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71 (2017), 162–165, hier:165.

5 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 16.

Perspektive auf Begriffe wie „Hoffnung“ und „Erlösung“ zurückzugreifen, um die Wirklichkeit „tiefer“ zu verstehen. Es könne „keine Rede davon sein, dass die Erlösungshoffnung zutiefst irrationales Wunschdenken ist, während die Desillusionierung jedes Erlösungsgedankens im Geiste des Naturalismus überlegen vernünftig ist.“⁶

Den Anfang von *Gott denken* markiert ein Text von Max Horkheimer⁷. Mit diesem Eingangszitat, wonach der Gedanke „ungeheuerlich“ sei, dass unschuldiges Leiden in alle Ewigkeit unbeachtet im Dunkeln bleibe, sendet der Autor ein Signal und macht damit auf die Zielsetzung seines Essays aufmerksam: Darin geht es ihm nicht in erster Linie um Beiträge zur Erkenntnistheorie, sondern in zentraler Weise um ethische bzw. existentielle Dimensionen des Menschseins. Er reagiert auf das drohende Verschwinden und Vergessen-Werden vor allem der Verlierer der Geschichte mit „Mut zum Sein“ (Paul Tillich).

Am Ende seines Traktats schließt sich der Kreis, wenn Tetens schreibt: „Um die Philosophie wird es erst dann wieder besser bestellt sein als gegenwärtig, wenn Philosophen mindestens so gründlich, so hartnäckig und so scharfsinnig über den Satz ‚Wir Menschen sind Geschöpfe des gerechten und gnädigen Gottes, der vorbehaltlos unser Heil will‘ und seine Konsequenzen nachdenken, wie Philosophen zur Zeit pausenlos über den Satz ‚Wir Menschen sind nichts anderes als ein Stück hochkompliziert organisierter Materie in einer rein materiellen Welt‘ und seine Konsequenzen nachzudenken bereit sind.“⁸

3. Raphael Weichleins Buch im Kontext der *Berliner Bibliothek*

Die hier vorgelegte Untersuchung zur Frage nach der „Möglichkeit“ des Gott-Denkens versteht sich als genuin philosophischer Diskussionsbeitrag. Weichleins Buch passt damit bestens zum Profil der *Berliner Bibliothek*. Diese verfolgt das Ziel, Publikationsort und Sammelbecken für grundlegende philosophisch-theologisch-religionswissenschaftliche Darstellungen zu sein. Dazu gehört in elementarer Weise die Frage nach der Rationalität des Gottesglaubens.

6 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 78.

7 „Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich.“ Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 7.

8 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 90.

In *Gott denken – Wunschdenken?* geht es dem Autor nicht darum, Tetens' Religionsphilosophie in allen Einzelheiten zu rekonstruieren. Weichlein setzt den Fokus anders. Er widmet seine Untersuchung einem speziellen Thema, das jedoch für die Argumentation des Philosophen von substantieller Bedeutung ist, aber bislang wenig Aufmerksamkeit gefunden hat: seine Berufung auf „Quines Maxime“ oder als synonyme Ausdruck die „Quinesche Regel“. Diese Regel wird von Tetens zum Leitfaden genommen, um die traditionsreiche Problematik, welche Rolle dem Willen in der Erkenntnis und im Glaubensakt zukommt, anhand neuer philosophischer Einsichten zu verdeutlichen. Das innovative Potential von Weichleins Arbeit liegt nun darin, Tetens' Rekurs auf Willard Van Orman Quine als bedeutsam für die religionsphilosophische Diskussion insgesamt darzustellen. Denn gemäß dieser Regel, die Quine – gegen die reduktionistische Unterscheidung von analytischen und synthetischen Wahrheiten bzw. Urteilen – in „Two Dogmas of Empiricism“⁹ entfaltet, sei festzuhalten, dass sich jenseits eines quasiwissenschaftlichen Dogmatismus höchst unterschiedliche Weltbilder rational rechtfertigen lassen, da bei ihnen nach Tetens Wille und Wunsch immer eine wesentliche Rolle spielten.

Als Vorläufer für einen solchen Ansatz führt die Forschungsstudie zwei sehr unterschiedliche Denker ins Feld: John Henry Newman und William James. Trotz des gänzlich anderen geistigen Umfelds kommen der konvertierte anglikanische Theologe und spätere Kardinal sowie der amerikanische Psychologe und Vertreter des philosophischen Pragmatismus darin überein, dass jede wirkliche Grundentscheidung bzw. echte Option letztlich nicht auf rein kognitiven Schlussfolgerungen beruhe, sondern stark von lebenspraktisch-biografischen Hintergrundannahmen mitgeprägt sei.

9 „Der moderne Empirismus ist zu einem großen Teil durch zwei Dogmen geprägt worden. Das eine ist der Glaube an eine grundlegende Kluft zwischen Wahrheiten, die *analytisch* sind, oder unabhängig von Tatsachen in Bedeutungen gründen, und Wahrheiten, die *synthetisch* sind, oder in Tatsachen gründen. Das andere Dogma ist der *Reduktionismus*: die Überzeugung, dass jede sinnvolle Aussage äquivalent ist zu einem logischen Konstrukt aus Ausdrücken, die auf unmittelbare Erfahrung referieren. Beide Dogmen sind, so werde ich argumentieren, unbegründet. Sie aufzugeben hat einerseits zur Folge, wie wir sehen werden, dass die vermeintliche Grenze zwischen spekulativer Metaphysik und Naturwissenschaft verschwimmt. Eine andere Konsequenz ist ein Schritt hin zum Pragmatismus.“ Willard Van Orman Quine, „Two Dogmas of Empiricism“ / „Zwei Dogmen des Empirismus“, in: Roland Bluhm / Christian Nimtz (Hg.), *From a Logical Point of View / Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze*, Englisch/Deutsch, Stuttgart 2011, 56–127, hier: 57.

Im Zentrum von Weichleins Argumentation steht insgesamt die erkenntnistheoretische Rechtfertigung – analytisch: „epistemische Rechtfertigung“ – des Willensmoments im weltanschaulichen Kontext. Diese erlaube es, dem Vorwurf, religiöser Glaube sei reines Wunschenken, unter Bezug auf grundlegende Überlegungen von Holm Tetens zu begegnen und als weltanschaulichen Normalfall auszuweisen. Der Autor hält in der Anerkennung der Perspektivität menschlicher Erkenntnis ein voluntatives Moment fest, das fähig sei, eine Vielzahl von philosophischen Ansätzen, weltanschaulichen Basistheoremen und religiös-spirituellen Weltbildern zu rechtfertigen.

Obwohl der Autor genuin religiöse, von einer theologischen Binnensicht geprägte Überlegungen zurückstellt, formuliert er gegen Ende seines Untersuchungsgangs eine für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie – beides wesentliche Themen der *Berliner Bibliothek* – zentrale Einsicht:

„In der Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie wird gerne von einem *franziskanischen* und einem *dominikanischen Ansatz* gesprochen, welche ihren Hauptakzent entweder je auf den Willen (*voluntas*) und das Handeln oder je auf die intellektuelle Schau (*intellectus, theoria*) gelegt haben. Die zeitgenössische Religionsphilosophin Eleonore Stump (geb. 1947) greift diese Unterscheidung auf, um selbst für einen eher narrativ-franziskanischen Zugang zu plädieren. Während die so bezeichnete dominikanische Form der Erkenntnis sich vor allem in Form von Propositionen eines ‚Wissen, dass‘ ausdrücken und in der Dritten-Person-Perspektive zugänglich sind, betont nach Stump die so bezeichnete franziskanische Form der Erkenntnis die Bedeutung des personalen Zugangs, der Gefühle sowie der subjektiven Bewusstseinszustände, welche durch die Erste- und Zweite-Person-Perspektive vermittelt wird. Letzteres haben, wie oben gesehen, ebenfalls Newman und James eigens hervorgehoben.

Ohne hierbei auch nur ansatzweise in historische Fragen der philosophisch-theologischen Konzepte eingehen zu können, kann festgestellt werden, dass im Bereich der Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie lange Zeit und bis in die Gegenwart hinein die eher intellektualistische Sicht vorherrschend gewesen ist. Die vorliegende Studie mit ihrer Betonung des voluntativen Moments der theologischen Erkenntnis dürfte hingegen eher der so bezeichneten franziskanischen Tradition zuzurechnen sein.

Neben der Betonung des Willens zeichnet sich diese dadurch aus, der Liebe (*caritas*) ein besonderes Leitmotiv zuzusprechen: *Deus vult condiligentes* – Gott will Mitliebende, wie der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus

(1266–1308) sagt. In den diskutierten Fällen von Peer-Dissens kann sich dies auch in der Bereitschaft zeigen, sich in die Position des Gegenübers einzufühlen und dessen Anliegen zu verstehen suchen.“

1 Hinführung

1.1 Gott denken – Wunschdenken?

Der Vorwurf, der Glaube an Gott sei nichts anderes als das Ergebnis eines allzu infantilen *Wunschdenkens*, dürfte religiös gläubigen Menschen oft begegnen. Geistige Reife, so wird in diesem Zusammenhang oft gesagt, zeichne sich gerade in der Absehung alles psychologisch motivierten Wünschens und Wollens in Fragen der Erkenntnis aus.

Dies scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein. In einem ähnlichen Sinn konstatiert etwa der US-amerikanische Philosoph Willard Van Orman Quine (1908–2000) in einem erstmals 1984 veröffentlichten persönlichen Text mit dem Titel *Was ich glaube*:

Wunschdenken gehört weder zu den Methoden der Wissenschaft noch zu den Methoden einer Philosophie, die noch etwas auf Wahrheit hält. [...]

Die Hypothese von einem Gott ist insofern wieder einmal nichts als *Wunschdenken* [...].¹

In gewissem Kontrast hierzu steht jedoch eine auch von Quine angenommene grundsätzliche Pluralität, sich die Welt philosophisch angemessen denken zu können. So lautet der Schlusssatz seines Werkes *Unterwegs zur Wahrheit*:

Was uns die empirische Unterbestimmtheit der globalen Wissenschaft lehrt, ist, dass es *mehr* als nur *eine* angemessene Möglichkeit gibt, sich die Welt zu denken.²

Sich die Welt und – wie noch zu zeigen sein wird – auch Gott zu denken, scheint demnach zumindest eine Möglichkeit einer angemessenen Weltdeutung zu sein, wenn man die für Quine so zentrale Unterbestimmtheit empirischer Daten, über die ebenfalls noch zu sprechen sein wird, ernst nimmt.

-
- 1 Willard Van Orman Quine, „Was ich glaube“, in: Michael Gebauer (Hg.), *Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*, Hamburg 2020, 151–160, hier: 153 und 156.
 - 2 Willard Van Orman Quine, *Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*, Hamburg 2020, 144 – Hervorhebung im Original.

Dennoch: Der Vorwurf des vermeintlichen Wunschdenkens nicht nur, aber auch in Bezug auf das Denken Gottes ist ernst zu nehmen, will man nicht krudes-ten Theorien und Behauptungen aller Art Tür und Tor öffnen. Ein philosophisch gerechtfertigter Glaube an Gott muss sich von einem „Glauben [...] an Frau Holle“³ unterscheiden. Im Laufe dieser Studie wird auch hierüber zu sprechen sein.

Neben der Thematik des Wunschdenkens im weltanschaulichen Kontext ist ein nicht minder großes Problem ein gewisses Be- und Gefangensein in der je eigenen *Perspektive* und den soziokulturellen Rahmenbedingungen, die explizit oder implizit auch das Denken von professionellen Philosophinnen und Philosophen prägen. Was heute im Bereich der Sozialen Medien etwa Echokammern oder Filterblasen genannt wird, gab es – so kann jedenfalls vermutet werden – unter anderen Vorzeichen schon immer. Heißt dies jedoch, dass auch in der Philosophie mehr oder weniger permanent aneinander vorbeigeredet wird? Noch schärfer gefragt: Können rationale Argumente in religiös-weltanschaulichen Fragen überhaupt jemanden überzeugen? Es gibt gute Gründe, hierbei zumindest vorsichtig skeptisch zu sein.⁴

„Tiefgreifende metaphysische Bekehrungen [sind] in der Philosophie selten“, schreibt daher der Berliner Philosoph Holm Tetens (geb. 1948) in einem im Jahr 2004 erstmals veröffentlichten Einführungsbuch mit dem Titel *Philosophisches Argumentieren*.⁵ Was für unser Thema von besonderem Interesse ist: Er begründet diesen Befund vor allem mit der sogenannten Quineschen Maxime oder der Quineschen Regel, die von demjenigen Philosophen stammt, von dem bereits oben die Rede war. Mit ihr scheint sich ein gewisser weltanschaulicher Konservatismus kognitiv legitimieren zu lassen. Genauso legitim ist demnach jedoch eine bewusst-willentliche Revidierung der eigenen philosophischen Rahmenannahmen, was jedoch gerade nicht als Wunschdenken im naiven Sinn zu bezeichnen ist.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass derselbe Autor es ist, dem Kollegen und Bekannte einige Jahre später eine „theistische Wende“ diagnostizieren, welche nach dem Urteil von Godehard Brüntrup regelrecht ein „Erdbeben

3 Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 89.

4 Vgl. etwa Jennifer Faust, „Can religious arguments persuade?“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 63 (2008), 71–86.

5 Vgl. Holm Tetens, *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*, München 2006, 270.

in der philosophischen Zunft“ ausgelöst hat.⁶ Metaphysische ‚Bekehrungen‘ scheinen demnach selten, allerdings nicht unmöglich zu sein. Doch jenseits aller Effekthascherei: Wie zu zeigen wird, lässt sich ein gewisses *voluntatives Moment* in der Ausprägung der *eigenen Weltanschauung* mit eben jener Quineschen Regel begründen. Diese hat Holm Tetens gerade in jüngsten Publikationen und Stellungnahmen immer wieder in die Diskussion eingebracht. Vor allem diese sollen in der vorliegenden Studie näher vorgestellt und analysiert werden.

1.2 Zur vorliegenden Studie

Statt einer Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie Holm Tetens, die andernorts und wohl auch mit etwas größerem zeitlichen Abstand umrissen werden sollte, liegt der Fokus der Studie auf einem Akzent in Tetens’ Philosophie, der bisher kaum Gegenstand näherer Betrachtung gewesen ist: dessen wiederholte Berufung auf die bereits genannte *Quinesche Regel* (Kapitel 2).

Diese bringt es mit sich, einen gesonderten Blick auf einen Aspekt der Philosophie Willard Van Orman Quine zu werfen, der gemeinhin unter der Bezeichnung Holismus diskutiert wird (Kapitel 3). Während die Quinesche Regel wenigstens dem Namen nach bisher so gut wie nicht in genuin religionsphilosophischen Debatten wiederzufinden sein dürfte, trifft dies für ein gewisses volitionales Element in der Frage der je eigenen Weltanschauung hingegen sehr wohl zu. Die epistemische Rechtfertigung des voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext – vor dem Hintergrund des oft erhobenen Vorwurfs eines reinen Wunschdenkens und angeregt durch grundlegende Überlegungen vonseiten Holm Tetens’ – kann in systematischer Hinsicht als das Formalobjekt der vorliegenden Studie bezeichnet werden (Kapitel 5).⁷ Zuvor

6 Vgl. Godehard Brüntrup, „Editorial: ‚Special Focus on Holm Tetens’s ‚Thinking God‘ (‚Gott denken‘)““, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 465–467, hier: 465.

7 Zur Terminologie: *Moment* sei hier durchweg grammatikalisch im Neutrum gelesen im Sinne eines ausschlaggebenden Umstands. Das Adjektiv *voluntativ* leitet sich vom spätlateinischen Wort *voluntativus*, den Willen betreffend, ab. Statt voluntativ könnte auch das eher aus der Psychologie herkommende Adjektiv *volitional* gebraucht werden. So spricht Ana Honnacker von einem „volitionalen Element“ im Zusammenhang mit der Religionsphilosophie William James, vgl. Ana Honnacker, „Religionsphilosophie“, in: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart 2018, 162–170, hier: 165. Hinsichtlich einer einheitlichen Terminologie sei hingegen im Folgenden ausschließlich vom *voluntativen Moment* im weltanschaulichen Kontext gesprochen.

sei noch gewissermaßen als Vorläufer einschlägiger Gedanken Tetens' auf John Henry Newman und William James etwas näher eingegangen (Kapitel 4). Eine Zusammenschau mit einer kurzen theologischen Würdigung sowie weiterführenden Fragen schließt diese Studie ab (Kapitel 6).⁸

8 Eine Vorform dieser Studie wurde im Sommer 2021 als fundamentaltheologische Lizentiatsarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck unter der Betreuung von Prof. Dr. Roman Siebenrock eingereicht und angenommen. Zum Formalen: Direkte Zitate werden durch Anführungszeichen oder durch Einrücken eines ganzen Textblocks gekennzeichnet. Steht der Literaturverweis nach dem Schlusspunkt eines Satzes, bezieht sich der Verweis nicht nur auf den unmittelbar vorausgehenden Satz, sondern teilweise auf mehrere Sätze innerhalb desselben Abschnitts. Sprachlich variere ich zwischen männlichen und weiblichen Formen. In Abschnitten jedoch, in denen ein zitierter Autor durchgängig im generischen Maskulinum schreibt, behalte ich dieses bei.

2 Holm Tetens und dessen Bezugnahme auf die Quinesche Regel

2.1 In *Philosophisches Argumentieren* (2004)

Das von Holm Tetens im Jahr 2004 erstmals veröffentlichte Buch *Philosophisches Argumentieren* ist zwar als Lehr- und Einführungsbuch konzipiert, es lässt jedoch wesentliche Grundzüge seines eigenen philosophischen Denkens erkennen. Das Buch ist zeitlich weit vor dessen Wende zum Theismus verfasst, doch enthält es nicht wenige philosophische Topoi, die in den Folgejahren Ausgangspunkt auch zu theistisch geprägten Überlegungen wurden. Insofern lohnt ein genauerer Blick hierauf.⁹

2.1.1 Von der Logik zur Topik

Tetens' philosophische Methode ist mitnichten von einer Ablehnung der formalen Logik gekennzeichnet. Im genannten Buch ist ein ausführlicher Anhang enthalten, der einen Einblick in die wichtigsten Prinzipien, Termini und Operatoren der formalen Logik enthält (282–299). Doch gilt nach Tetens' Erfahrung gerade als Hochschullehrer auch:

Die meisten Philosophiestudenten lernen nämlich die formale Logik wie eine exotische Rechentechnik, und zwar anhand von primitiven Übungsbeispielen, die mit wirklich substanziellen philosophischen Argumenten nichts zu tun haben. So schnell, wie sie die formale Logik gelernt haben, verlernen die meisten Studenten sie auch wieder. (9)

Philosophisches Argumentieren – dies dürfte bereits eine erste äußerst bedeutende Grundeinsicht sein – ist weit mehr als rein logisches, inferentielles Schlussfolgern:

Das philosophische Argumentieren gehorcht ganz eigenen Grundsätzen und wirft Probleme auf, die nur zu einem geringen Teil mit den Mitteln der formalen Logik gelöst werden können und müssen. Nicht Schlussregeln der formalen Logik sind ins Zentrum

9 Im Jahr 2006 erschien eine zweite, durchgesehene Auflage des Buches, nach der im Folgenden zitiert wird, vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5). Heute liegt das Buch unverändert in fünfter Auflage vor. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf dieses Buch.

zu rücken, will man in das philosophische Argumentieren einüben. Herzstück sollten vielmehr die spezifischen Muster sein, denen Argumente in der Philosophie folgen. Diese typisch philosophischen Argumentationsmuster lassen sich ganz untechnisch, ohne die formalen Darstellungsmittel der Logik formulieren. In erster Linie kommt es darauf an, sie aus den speziellen Fragen und Themen der Philosophie heraus verständlich werden zu lassen. Genau um solche typisch philosophischen Argumentationsmuster und ihren Zusammenhang mit den Themen und Fragen der Philosophie geht es in diesem Buch. (10)

Was sind nun solch spezielle Fragen und Themen der Philosophie und deren typische Argumentationsmuster? Unter dem Schlagwort „von der formalen Logik zur Topik des Argumentierens“ (76)¹⁰ nennt Tetens transzendente Argumente (68–80), Selbstanwendungsargumente (81–94), modale Argumente (94–116), Gedankenexperimente (116–125), das Argumentieren mit Rationalitätsannahmen (125–139), das Argumentieren in der Ethik (139–170), Analogieargumente inklusive der Schlüsse auf die beste Erklärung und Metaphern (171–195) sowie sprachkritische Argumente (195–213) als typische und in der Philosophie weit verbreitete und bewährte Argumentationsmuster.

Unter Berufung auf Immanuel Kant (1724–1804) und Dieter Henrich (geb. 1927) konstatiert Tetens Fragen der Philosophie, die „so in der Natur der Vernunft verwebt [sind], dass wir ihrer nicht loswerden können“ (17). Formale *Logik* könne zur Erörterung der ewig großen Fragen nur bedingt weiterhelfen. Wäre dem so, dann „wären die besten formalen Logiker die besten Philosophen, und das sind sie im Allgemeinen nicht“ (51). Ähnliches gelte für die sehr verbreitete Wissensdefinition innerhalb der Erkenntnistheorie, welche Wissen als wahre gerechtfertigte Meinung definiert, was zur Folge hat, dass gilt: Wenn eine Person weiß, dass *p* der Fall ist, dann ist *p* der Fall. Doch über diese Wissensdefinition

10 Ähnlich bereits ebd., 51–55. Unter Berufung auf Aristoteles entfaltet Tetens die Notwendigkeit einer *Topik* im philosophischen Argumentieren: „Den Teil einer Theorie des Argumentierens, der sich dieser [der Verallgemeinerung von Argumentationsmustern; R. W.] Aufgabe widmet, kann man mit dem traditionellen Begriff ‚Topik‘ bezeichnen. Topik ist ein Teil der allgemeinen Argumentationslehre. Sie ist die Lehre von den ‚topoi‘, den ‚Orten‘, also den Gegenstandsbereichen und Themenfeldern, wo sich gute Argumente finden lassen, an denen man beispielhaft das Argumentieren erlernen und die Probleme des Argumentierens studieren kann. Topik ist [...] die Theorie der bereichs- und themenbezogenen Probleme des Argumentierens und der für bestimmte Themenfelder einschlägigen Muster guter und allseits akzeptierter Argumente“ (ebd., 54).

lässt sich nach Tetens nicht erst seit den berühmten Fallbeispielen, die Edmund Gettier¹¹ aufgestellt hat, trefflich streiten (131).

Im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, deren Aufgabe es ist, Feststellungen von Sachverhalten auf einer ersten Stufe nach dem Muster „*p* ist der Fall“ zu vollziehen, reflektiert die Philosophie auf einer zweiten und gegebenenfalls auf weiteren höheren Stufen: „Als vernünftige Personen nehmen wir auf die Weise *K* darauf Bezug, dass *p* der Fall ist“ (18). Diese Bezugnahme auf Sachverhalte sei das eigentliche Thema der Philosophie. Hieraus leitet Tetens einen *Grundsatz der Philosophie als Disziplin höherer Ordnung* ab, welche die zentrale Kernaussage seines Philosophieverständnisses wiederzugeben scheint:

Jede Behauptung, dass ein Sachverhalt *p* der Fall ist oder der Fall sein soll, muss in kohärenter Weise in Beziehung gesetzt werden können zu den verschiedenen Weisen, wie wir Menschen in unserem Leben auf den Sachverhalt *p* vernünftigerweise Bezug nehmen und er dadurch eine bestimmte Bedeutung für unser Leben gewinnt. (20)

Um es noch einmal mit Tetens ganz pointiert herauszustellen:

Die zentrale These dieses Buches lässt sich jedoch auch ohne weitergehende Erläuterungen der Ausdrücke ‚kohärent‘, ‚vernünftig‘ und ‚Person‘ schon formulieren: *Der Grundsatz der Philosophie als Disziplin höherer Ordnung ist das wichtigste Prinzip philosophischen Argumentierens*. Man sollte den Rest dieses Buches als eine allmähliche Entfaltung und Begründung dieser These anhand von vielen Beispielen lesen. (20)

Tetens greift hierbei einen Grundsatz auf, den vor ihm bereits der Kieler Philosoph Kurt Hübner (1921–2013) formuliert hat (307). In dessen 1978 erstmals erschienen wissenschaftstheoretischem Grundlagenwerk *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* führt dieser aus:

Wenn wir die und die Sätze haben – die nichts über die Natur aussagen –, dann folgen empirisch die und die anderen Sätze – die gleichfalls nichts über die Natur aussagen. Nur in *diesen* metatheoretischen Wenn-Dann-Beziehungen zeigen sich empirische Tatsachen; nicht aber stellt der Inhalt der Sätze der Theorie selbst einen empirischen Sachverhalt in irgendeiner Weise dar: *Nicht in der Theorie, sondern erst in der Metatheorie erscheint die Realität.*¹²

11 Vgl. Edmund Gettier, „Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen?“, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt 1987, 91–93.

12 Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg ⁴2002, 71 – Hervorhebung im Original.

2.1.2 Widersprüche und Dialektik

Worauf nun zielen nun die Überlegungen in Tetens' Buch *Philosophisches Argumentieren*? Es ist die Tatsache von Widersprüchen, denen man in der Philosophie in den verschiedenen Feldern immer wieder begegnet und für die allermeisten Philosophinnen und Philosophen so etwas wie „der größte anzunehmende kognitive Unfall“ sind (232). Einige logische Widersprüche ließen sich jedoch auf mindestens vier verschiedene Weisen auflösen (233 f.):

- a) durch *richtige Identifikation des Bezugsgegenstand*: etwa durch das Beseitigen und Aufklären von Verwechslungen, beispielsweise bei gleichnamigen Personen oder Gegenständen;
- b) durch *räumliche oder zeitliche Spezifizierung*: der Widerspruch ‚Der Apfel ist rot und ist grün‘ lässt sich aufheben durch den Verweis darauf, dass er sowohl einzelne rote als auch grüne Stellen an seiner Oberfläche hat;
- c) durch *Relativierung auf verschiedene Perspektiven*: ein Stab erscheint in Wasser eingetaucht als gebogen, in der Luft hingegen als gerade;
- d) durch *Reformulierung mit adäquateren Begriffen*: einen ‚schlafenden Studierenden‘ bezeichnet man logisch adäquater als einen Studenten, der gerade schläft oder geistig abwesend ist.

Mit dem Namen Immanuel Kant ist nach Tetens die sehr bedeutsame Einsicht verbunden, dass sich sowohl für eine These als auch für deren Negation mit guten Gründen argumentieren lasse (238). Für das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch, welches spätestens seit Aristoteles ebenfalls mit sehr guten Gründen als so etwas wie ein Dreh- und Angelpunkt der Philosophie angesehen werden kann, schreit der *permanente Streit in der Philosophie* regelrecht nach einer Abhilfe. Tetens diagnostiziert hierbei ebenfalls vier mögliche Reaktionen und Strategien, diesem Befund auf einer grundsätzlichen Ebene zu begegnen (239–243):

- a) *Reformstrategie*: Versuche, aus der Philosophie endlich eine ‚strenge Wissenschaft‘ zu machen, gibt es in deren Geschichte zuhauf. Leider war dieses Unternehmen bisher nie erfolgreich, da immer wieder erhebliche Zweifel an einzelnen Reformstrategien angemeldet wurden. Einen eher trüben Geschmack bekommt diese Strategie zudem aufgrund der Tatsache, dass der jeweilige Vertreter für sich so etwas wie eine ‚Ich-bin-der-wahre-Philosoph-Strategie‘ reklamieren muss, gepaart mit dem dazugehörenden nicht selten überheblichen Selbstverständnis.

- b) *Kants Strategie*: Nach Kant verstrickt sich die Vernunft notwendig in Antinomien, also Selbstwidersprüchen.¹³ Daher bleibe nur, die von Kant diagnostizierten Erkenntnisgrenzen zu respektieren, was zu einer einschneidenden Selbstbescheidung der Metaphysik führt. Diese Strategie hatte jedoch schon sehr bald einen ebenfalls äußerst prominenten Kritiker: Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831). Nach ihm führe der permanente Streit in der Philosophie zu einer „fortschreitenden Entwicklung der Wahrheit“, wie es in der Vorrede zu dessen *Phänomenologie des Geistes* heißt.¹⁴ Nach Tetens kann diese Entwicklung der Wahrheit jedoch in den zwei folgenden Lesarten (c) und (d) weiter ausgelegt werden.
- c) *Wahrheitsannäherung durch kontroverses Argumentieren*: In ihrem produktiven Abwägen von Argument und Gegenargument nähern sich Philosophinnen und Philosophen der Wahrheit allmählich an. Man könne voneinander lernen, ohne sich je zu einigen. Die Kontroversen in der Philosophie seien notwendige Durchgangsstadien zu der einen großen Wahrheit. Noch radikaler sei schließlich Hegels eigene Sicht dieses Streits:
- d) *Hegelianische Sicht des Streits in der Philosophie*: Diese Deutung knüpft an die bereits erwähnte Auffassung von Philosophie als einer Disziplin höherer Ordnung an. „Die Philosophie will in jeder Beschreibung dessen, was in der Welt der Fall ist (oder sein soll), kohärent eine Beschreibung (und Erklärung) desjenigen einbeziehen, der erkennt und beschreibt, was in der Welt der Fall ist oder sein soll“ (240 f.). Tetens unterstreicht hierbei mit Hegel, dass in diesem Sinn Beschreibungen der Welt *selbstreflexiv abgeschlossen* seien: „die Wirklichkeit ist von ihrem Begriffenwerden durch Begriffe nicht zu trennen“ (241). Dadurch ergebe sich eine Irreduzibilität des erkennenden Subjekts. Für Hegel gibt es daher *keine Wirklichkeit außerhalb des Begriffs*.¹⁵ Wirklichkeit sei die Realisierung eines Begriffs und könne deshalb

13 Kant schreibt in seinen 1783 erschienenen *Prolegomena* zur Metaphysik: „Es findet nämlich in diesem Prolegomenen und in meiner Kritik [...] acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber notwendig zur Metaphysik gehört“, Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg 2001, 176.

14 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 4.

15 Tetens charakterisiert diesen Gedanken an dieser Stelle als eine „kühne (und manche würden sagen tollkühne) Spekulation“ (241), dessen Grundintuitionen er jedoch zu teilen scheint. Zur Diskussion von Tetens' nicht-reduktivem Idealismus vgl. Klaus Viertbauer, „Der nicht-reduktive Idealismus von Holm Tetens“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018), 1–18.

der Möglichkeit nach auch immer vernünftig gedacht oder begriffen werden. Da diese Begriffsrealisierung nach Hegel jedoch nicht an das subjektive Denken menschlicher Personen gebunden ist, vertritt er einen hochspekulativen *objektiven Idealismus*. Tetens fasst die hegelianische Sicht der Wirklichkeit wie folgt zusammen: „Das, was wir ‚Realität‘ nennen, gibt es nicht unabhängig von Begriffen und ihrer Realisierung“ (241). Daher komme dem Streit in der Philosophie nach dem Strukturmodell von These, Gegenthese und Synthese eine *konstitutive Bedeutung der Wirklichkeit* als Selbstentfaltung der Vernunft zu.

Letztgenannte Auffassung von Philosophie wird gerne mit der Bezeichnung *Dialektik* versehen. Tatsächlich gebe es sowohl für Hegel als auch für zeitgenössische Dialektiker wie Graham Priest wahre Widersprüche.¹⁶ Auch wenn der Streit innerhalb der Philosophie insofern von Bedeutung ist, die inferentiellen Abhängigkeiten philosophischer Aussagen zu erhellen (278), ist die Preisgabe des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch für Tetens auf keinen Fall erstrebenswert. Dialektisch anmutende Problemkonstellationen ließen sich immer auch im Einklang mit dem Nichtwiderspruchsprinzip analysieren. Hierbei sei auf die oben angeführten vier möglichen Strategien zurückzugreifen. (243)

Als Dialektik verstünden viele Philosophinnen und Philosophen jedoch nicht sich logisch ausschließende Sachverhalte, sondern eine Theorie, dass es in der Welt sogenannte *Realwidersprüche* gebe. Diese zeichneten sich dadurch aus,

- a) „dass es in der Welt Prozesse gibt, die einen Zustand in sein Gegenteil verkehren (der frühere und der spätere gegenteilige Zustand schließen sich in dem Sinne logisch aus, dass sie nicht gleichzeitig bestehen könnten);
- b) dass sich zwischen den Absichten und Zwecken menschlichen Handelns und den gegenteiligen faktischen Wirkungen, die das Handeln tatsächlich hervorbringt, ein Gegensatz (‚Widerspruch‘) auftut.“ (243 f.)

In diesem Sinn könne man etwa von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ oder der ‚Dialektik der Moderne‘ sprechen. Tetens verweist hierbei unter anderem auf die Analysen der menschlichen Existenz, die der Philosoph Søren Kierkegaard (1813–1855) in dessen Buch *Entweder – Oder* vorgelegt hat, in dem er dasjenige näher betrachtet, was er ‚ästhetische Lebensform‘ nennt.¹⁷ Befriedigung eines sinnlichen Bedürfnisses werde nur dann als Lust erfahren, wenn dieses Bedürfnis zunächst als noch nicht befriedigtes erscheint. Und in jedem Moment einer

16 Vgl. Graham Priest, *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Oxford 2006.

17 Vgl. Søren Kierkegaard, *Entweder-Oder*. Teil I und II, München 2005.

Befriedigung beginne auch schon die nächste Phase der Frustration. Die Lust könne auf Dauer nicht gestillt werden. Somit sei die ästhetische Lebensform unweigerlich zum Scheitern verurteilt. Der tiefere Grund hierfür liege in der ‚inneren Widersprüchlichkeit‘ der Lust, nämlich in der unentrinnbaren Einheit von Lust und Unlust, die der ästhetischen Lebensform zum Verhängnis werde. (247)¹⁸

Um an dieser Stelle bereits einen weiterführenden Ausblick zu wagen: Es dürfte ein beachtenswerter Umstand sein, dass Holm Tetens sich als theoretischer Philosoph insbesondere *existenzphilosophischen Fragestellungen* widmet. So kennzeichnet er in einem späteren Aufsatz die Existenzphilosophie als eine Metaphilosophie. Es seien gerade die existenziellen Antinomien und deren unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten, die die kontroverse Pluralität der Philosophie erklärten.¹⁹ In einem weiteren Aufsatz, der den Titel *Über das Rätselhafte der Selbstreflexion* trägt, kommt Tetens zum Ergebnis, dass der Mensch „auf einen tragenden Grund angewiesen ist und nach einem solchen tragenden Grund suchen muss, der sich zugleich vor unserem Nachdenken verbirgt“.²⁰ Trotz noch gegenteiliger Schlussfolgerung in früheren Arbeiten²¹ sieht Tetens diesen tragenden Grund schließlich – um hier in äußerst geraffter Form seine Deutung der dialektischen Realwidersprüche wiederzugeben – in „Gott [...] als Antwort auf existenzielle Sinnfragen, die wir niemals loswerden“²², wie der Titel eines programmatischen Referats zu Tetens’ Religionsphilosophie lautet.²³

18 Die zeitgenössische Berliner Philosophin Rahel Jaeggi, die der Kritischen Theorie nahesteht, sieht in menschlichen Krisenerfahrungen ebenfalls einen ‚dialektischen Widerspruch‘, vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, 368–382, und verweist hierbei explizit auf die Deutung der Realwidersprüche bei Tetens, vgl. ebd., 377 und 381. Zur Dialektik bei Kant und Hegel vgl. zudem auch die Studie von Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Berlin 2017.

19 Vgl. Holm Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35 (2010), 221–241, hier: 232–237.

20 Holm Tetens, „Über das Rätselhafte der Selbstreflexion“, in: Heiner Hastedt (Hg.), *Macht und Reflexion*, Hamburg 2016, 255–266, hier: 266.

21 Vgl. Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie“ (Anm. 19), 239 f.

22 Holm Tetens, „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: Christoph Böhr / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Gott denken. Zur Philosophie von Religion*, Wiesbaden 2019, 275–294, hier: 293.

23 Tetens, „Über das Rätselhafte der Selbstreflexion“ (Anm. 20), 262–264, beruft sich in seinen Existenzanalysen unter anderem auf Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie*,

2.1.3 „Der Streit der Philosophen“: Deskriptivität und Normativität

Doch zurück zum Buch *Philosophisches Argumentieren*: Es sei außerordentlich irritierend, stellt Tetens fest, dass Philosophinnen und Philosophen sich fast nie einig sind, obwohl sie den Anspruch erheben, ihre Behauptungen durch Argumente zu begründen. Einige würden dies ihrem eigenen Anspruch nach sogar in mathematischer Art und Weise, *more geometrico*, wie Spinoza sagt, tun. (248 f.) Dennoch gibt es, jedenfalls dem Anschein nach, kaum einen Erkenntnisfortschritt, auf den sich Philosophen in ihren Argumentationen je einigen konnten. Dies scheint, wie oben bereits angedeutet wurde, ein Befund zu sein, der nach einer philosophischen Betrachtung auf einer *höheren Metaebene* verlangt.

Tetens erinnert an Kants ‚moralischen Beweis‘ der Existenz Gottes, auch wenn dieser zugleich betont, dass wir nicht durch Erfahrung wissen könnten, dass Gott existiert. Bei Kant gebe es demnach, so Tetens, ein Ineinander einer *deskriptiven* und einer *normativen* Lesart. Tetens zitiert hierbei einen Passus aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, auf den er in späteren Publikationen im Kontext des voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext immer wieder zurückkommen wird.²⁴ Kant schreibt:

[...] zugestanden, dass das reine moralische Gesetz jedermann, als Gebot (nicht als Klugheitsregel), unnachlasslich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will,

Stuttgart ⁹1984, sowie auf Karl Jaspers 1919 erstmals veröffentlichtes philosophisches Erstlingswerk, jetzt neu in der Gesamtausgabe ediert: Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Basel 2019.

Existenziell krisenhafte Erfahrungen würden nach Tetens unter anderem folgende Sinnfragen aufwerfen: (a) die Verstehbarkeit der Welt als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes, (b) die Erfahrung des Wahren, Guten und Schönen, (c) die Ambivalenz des Wollens, (d) die Erfahrung von Normen und Werten, (e) das Bewusstsein des Todes, (f) die Schönheit und das Übel in der Welt, (g) das horrende Ausmaß an Opfern der Weltgeschichte, (h) das Hervorbringen von Kunst und schließlich (i) der Mensch als eigentümlich beunruhigt fragendes Wesen, vgl. H. Tetens, „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“ (Anm. 22), 276–278.

- 24 So in Holm Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Über eine post-naturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage“, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 45 (2015), 37–40, hier: 37; Holm Tetens, „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“, in: *Information Philosophie* 46/1 (2018), 8–16, hier: 8; Holm Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“, in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.), *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster 2019, 151–162, hier: 151.

dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.²⁵

Tetens stellt daraufhin diejenige Frage, die unserer Studie ihren Titel gab, nämlich ob Kants Vernunftglaube an Gott nicht „ein krasser Fall von Wunschdenken“ sei (251). Er entkräftet jedoch den Vorwurf des Wunschdenkens gegenüber Kant mit dem bedeutsamen Verweis darauf, den die Gegenwartsphilosophin Ursula Wolf in ihrer Einführung in Platons Frühdialoge ausführt, indem sie betont, dass in der Philosophie grundsätzlich die *Frage nach dem guten Leben* mitbedacht sein muss. Tetens (251) gibt Wolf recht, wenn diese schreibt:

Die Frage, wie man leben soll, ist also keine Frage, deren Sinn vorgegeben ist; dieser wird vielmehr vor oder mit einer Antwort selbst erst gesucht. Dabei ist es denkbar, dass eine Frage, auf die eine allgemeine inhaltliche Antwort nicht zu erwarten ist, eher eine methodische als eine thematische Leitfunktion hat. Die Philosophie muss dann, um ein lohnendes Unterfangen zu bleiben, die Frage nach dem guten Leben nicht unbedingt direkt zum Thema haben; vielmehr genügt es, dass diese Frage der Horizont ist, in dem jede speziellere philosophische Frage grundsätzlich steht.²⁶

Nach Tetens verwundert es daher nicht, „dass in die deskriptiven Fragen der Philosophie ständig normative Fragen hineinspielen und umgekehrt. [...] Der modale Ausdruck ‚müssen‘ in der Frage ‚Wie muss die Welt sein‘ legt sich ebenso wenig auf eine eindeutig deskriptive oder eindeutig normative Lesart fest wie die Wendung ‚wer wir sind und wer wir sein wollen und sollen.‘“ (252) Bei Kants Lehre vom ‚Dasein Gottes als eines Postulats der reinen praktischen Vernunft‘ interferieren nach Tetens „ganz offenkundig deskriptive und normative Fragen“ (252).²⁷ Ein Schwanken zwischen deskriptiven und normativen Lesarten des Modalverbs ‚müssen‘ und mögliche Antwortversuche auf die Frage nach dem guten Leben scheinen allerdings um den Preis der Zweideutigkeit und der logischen Ambivalenz erkaufte zu sein:

25 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003, A 258.

26 Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge*, Frankfurt 2013, 15 – nach aktualisierter Auflage zitiert.

27 Während Tetens an dieser Stelle eher noch neutral bis reserviert gegenüber der kantischen Argumentation für das Dasein Gottes aus der praktischen Vernunft stehen dürfte, verteidigt er diese später explizit in Holm Tetens, „Kann es ein gutes Leben ohne Hoffnung auf Erlösung geben? Systematische Rehabilitation eines kantischen Arguments“, in: Stephan Herzberg / Heinrich Watzka (Hg.), *Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft*, Münster 2016, 97–110.

Ist eine logisch unzulässige Argumentationsweise der Preis, den Philosophen zu zahlen haben, weil sie die deskriptiven Feststellungen über das, was in der Welt der Fall ist, und die normativen Feststellungen über das, was in der Welt der Fall sein soll, auf eine eigentümliche Weise nicht strikt auseinanderhalten können, ja mehr noch, nicht auseinanderhalten wollen? (255)

Ähnlich wie bei der Frage der Freiheit des menschlichen Willens als Alternative zu einem strikten Naturdeterminismus müsse ein Philosoph um seines Selbstverständnisses als rationales Subjekt willen „mit theoretischer Phantasie die Alternativen erkennen und sie mit einiger intellektueller Kühnheit ergreifen“ (256)²⁸. Diese theoretische Phantasie und intellektuelle Kühnheit sei jedoch mitnichten als so etwas wie eine zweckfreie *l'art pour l'art* anzusehen. Vielmehr geht es nach Tetens um nicht mehr und nicht weniger als einem *Panorama der Welt im Großen und Ganzen*:

Halten wir fest: Im Mittelpunkt einer guten und großen Philosophie steht eine Vision von der Welt im Großen und Ganzen und unserer Stellung in ihr. Ein Philosoph entwickelt ein metaphysisches Panorama mit Blick auf die Leitfrage, wie wir in der Welt und uns selbst einerseits als Teil dieser Welt, andererseits als Wesen mit einem ganz bestimmten Selbstverständnis kohärent zusammen denken können. (257)

Zur adäquaten Bildung eines in sich kohärenten Panoramas der Welt komme ein Prinzip, eine Maxime oder eine Regel²⁹ zu Hilfe, die in der vorliegenden Studie noch näher zu behandeln ist, aber auch zentral für Holm Tetens' Metaphysik³⁰ und Religionsphilosophie werden wird: die Quinesche Regel.

28 Auch wenn Tetens hier und auch in anderen Stellungnahmen nicht näher auf ihn eingeht, kann es an dieser Stelle legitim sein, an Karl Poppers Aufforderung zu kühnen Theorien zu erinnern: „Du sollst kühne Theorien mit großem informativem Gehalt ausprobieren und anstreben; und dann lass diese kühnen Theorien konkurrieren, indem du sie kritisch diskutierst und strengen Prüfungen unterziehst“, Karl R. Popper, „Das Problem der Induktion“, in: David Miller (Hg.), *Karl Popper Lesebuch. Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, Tübingen 2015, 85–102, hier: 97.

29 Tetens spricht in *Philosophisches Argumentieren* noch von ‚Quines Maxime‘ (257–263), in späteren Publikationen dann stets von der ‚Quineschen Regel‘. Der Sache nach dürfte kein Unterschied zwischen den Bezeichnungen ‚Maxime‘, ‚Prinzip‘ und ‚Regel‘ vorliegen. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei jedoch hier und im Folgenden einheitlich von der *Quineschen Regel* gesprochen.

30 Ebenfalls sei auf eine eher künstliche Differenzierung zwischen den Bezeichnungen ‚Metaphysik‘ und ‚Ontologie‘ verzichtet. Beide Termini werden in der vorliegenden Studie synonym verwendet. Zu einigen zeitgenössischen Definitionen von Metaphysik als einer Untersuchung der allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit vgl. Markus

2.1.4 Die Quinesche Regel

Im Buch *Philosophisches Argumentieren* widmet Tetens der Quineschen Regel ein ganzes Kapitel an bedeutsamer Stelle im Aufbau des Gesamtwerks (257–263). In Tetens' Reformulierung besagt diese:

Wenn du als Philosoph unbedingt an einer These festhalten willst, weil du dir die Welt auf andere Weise nicht befriedigend denken kannst und willst, so hast du in aller Regel Spielraum genug dafür, vorausgesetzt, du nimmst an anderen Stellen deines Überzeugungsnetzes bestimmte andere Thesen dafür in Kauf.

Setze deinen logischen Scharfsinn und deine theoretische Phantasie daran, für das Festhalten an einer aus deiner Sicht unverzichtbaren These mit einer möglichst harmlosen und für dich daher disponiblen Meinung zu bezahlen. (260)

Auch wenn Quine ein naturalistisches Weltbild hat, über das noch zu sprechen sein wird, verleitet ihn dessen eigene Regel dazu, wenigstens die reale Existenz von Zahlen als abstrakte Gegenstände anzuerkennen.³¹ Mit der Quineschen Regel, um eine erste Bilanz zu ziehen, lässt sich jedoch nicht nur die Existenz von Zahlen annehmen, sondern auch „Gott und die Seele außerhalb von Raum und Zeit“ (261). Gleichwohl – „das ist die andere Seite der Quineschen Maxime“ – lässt sich mit ihr ebenso ein konsequent physikalistisch-materialistisches Weltbild rechtfertigen, welches sogar die Realität von Zahlen ablehnt (262).³²

Auch in den darauf folgenden Kapiteln des systematischen Hauptteils des Buches, die von der Philosophiegeschichte als dem Ausloten logischer Spielräume und dem Schluss auf die beste Erklärung handelt (263–270), den Entdeckungen in der Philosophie (275–278) sowie einer möglichen Erklärung für den

Schrenk, „Einleitung“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 1–10, hier: 9 f.

- 31 Das bereits ganz am Anfang der Studie angeführte Zitat Quines lautet ausführlicher: „Solche [abstrakten; R. W.] Gegenstände kommen nicht in der Welt vor, denn sie sind mitnichten *irgendwo*. Das ändert aber nichts daran, dass gesagt werden kann, dass es diese Dinge *gibt*, dass sie – außerhalb von Raum und Zeit – *existieren*. Wir wären fürwahr beglückt, uns *abstrakter Gegenstände* samt und sonders entledigen zu können, doch Wunschdenken gehört weder zu den Methoden der Wissenschaft noch zu den Methoden einer Philosophie, die noch etwas auf Wahrheit hält“, so Quine, „Was ich glaube“ (Anm. 1), 153 – Hervorhebung im Original. Zu dessen vermeintlicher ‚Beglückung‘ vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 261 f.
- 32 Bei Letzterem verweist Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 262–263, auf den Nominalismus Harty Fields in Bezug auf die Existenz von Zahlen, vgl. Hartry H. Field, *Science without Numbers. A Defence of Nominalism*, Oxford 2016.

Streit der Philosophen (279 f.), mit der das Buch schließt, kommt Tetens immer wieder mit Bedacht auf die Quinesche Regel zu sprechen.³³ Insofern ist es mehr als sinnvoll, im Rahmen dieser Studie die Maxime des Philosophen Quine näher und anhand dessen berühmten Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* zu betrachten. Vorher sei jedoch noch der Nachweis erbracht, dass die Quinesche Regel gerade in den allerneuesten Beiträgen Tetens' von herausragender Bedeutung ist. Wie sich zeigen wird, ist es gerade der Gottes- und Erlösungsgedanke, der für ein ‚Panorama der Welt im Großen und Ganzen‘ von herausragender Bedeutung ist.

2.2 In jüngsten Beiträgen

In Holm Tetens' bewusst kurz gehaltenem, 2015 erschienen Buch *Gott denken*³⁴ wird die Quinesche Regel weder dem Namen noch der Sache nach erwähnt. Dieser Befund trifft auch auf die Publikationen zu, die damit in unmittelbarem zeitlichem oder inhaltlichem Zusammenhang stehen. Umso erstaunlich dürfte es sein, dass im relativ kurzen Zeitraum zwischen den Jahren 2018 bis 2020 in immerhin fünf wissenschaftlichen Publikationen Tetens' der Quinesche Regel für die epistemische Rechtfertigung des religiösen Gottesglaubens eine entscheidende Rolle zukommt. An diesen kann sich dann eine religionsphilosophische und fundamentaltheologische Deutung anschließen.

In seinem 2018 erschienen Aufsatz *Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens*³⁵ entwickelt und begründet Tetens vier Thesen, die den Theismus gegenüber dem Naturalismus als plausibler erweisen³⁶, obgleich beide Positionen weder definitiv beweisbar noch definitiv widerlegbar seien. Ausführlich

33 Die einzelnen Textnachweise: Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 263, 266, 270, 275, 277 und 279.

34 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 3).

35 Vgl. Tetens, „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“ (Anm. 24). Der Aufsatz ist über die Website der Zeitschrift *Information Philosophie* online frei einsehbar.

36 Kritiker von Tetens' rationaler Theologie monieren mehrfach dessen scheinbar alternativlose Gegenüberstellung von *dem* Theismus auf der einen Seite und *dem* atheistischen Naturalismus auf der anderen Seite als zu grobkörnig, vgl. Alexander Reutlinger, „Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016), 550–561; Peter Rohs, „Worauf gründet sich die Vernünftigkeit des Theismus? Eine Auseinandersetzung mit Holm Tetens' ‚Gott denken – ein Versuch über rationale Theologie‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016), 125–134, hier: 125; Volker Gerhardt, „Vom Grund zum Sinn. Ein philosophischer Zugang zum Göttlichen“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 201–238, hier: 231;

kommt Tetens hierbei auf die Quinesche Regel zu sprechen, die vonnöten sei, „das welterschließende Potenzial einer transzendentalen Rahmenannahme überhaupt erst einmal freizusetzen“.³⁷ Tetens geht hierbei auch auf den Vorwurf der Immunisierung gegenüber Kritik ein, über den noch ausführlicher zu sprechen sein wird:

Richtig an den Einwänden gegen die Quinesche Regel ist allerdings eines: Müsste man ununterbrochen von der Quineschen Regel Gebrauch machen, dann hätten wir es mit einer metaphysischen Auffassung zu tun, die offensichtlich in ständigem Konflikt stünde mit allen unseren sonstigen Überzeugungen. Jede Antwort auf einen solchen Konflikt mit Hilfe der Quineschen Regel würde sofort zu einem Widerspruch an anderer Stelle und damit stets zu nichts anderem als einer Verschlimmbesserung führen. Zu Recht würden wir in diesem Falle doch die Metaphysik ändern oder sie ganz aufgeben. (14)

Da eine metaphysische Position sich durch Erfahrungen bewähren muss, gelte es, die Quinesche Regel nur sparsam anzuwenden:

Die Quinesche Regel darf, ja soll gelegentlich angewendet werden, aber doch so, dass wir in der Dynamik unsere Überzeugungsbildung unter Anleitung einer Metaphysik die Quinesche Regel immer seltener anwenden müssen. (14)

Oben wurde bereits auf den Wert des ‚guten Lebens‘ im Rahmen einer metaphysischen Rahmenannahme gesprochen, „auf die wir nicht mehr verzichten wollen, ja können, weil wir mit ihnen in einem anspruchsvolleren Sinne gut leben und leben können“ (14). Daher könne auf Grundlage der Quineschen Regel ein Philosoph „mit einer gewissen Hartnäckigkeit erst einmal an seiner Metaphysik“ festhalten (15). Ähnlich zu der Tatsache, dass Thomas Nagel „will, dass der Atheismus wahr ist“, und „will, dass es keinen Gott gibt“³⁸, haben – und hiermit endet

Daniel Minkin / Björn Sydow, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 5 (2017), 64–72, hier: 70; Christian Kietzmann, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71 (2017), 162–165, hier: 165. Ähnlich auch Anton Friedrich Koch, *Philosophie und Religion*, Stuttgart 2020, 12–14. Ausführlicheres zur Gegenüberstellung von Theismus und Naturalismus in Bezug auf Tetens findet sich im Anhang 2 dieser Studie.

37 Vgl. Tetens, „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“ (Anm. 24), 14. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Aufsatz.

38 Thomas Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 191. Tetens zitiert diesen Passus aus Nagels Buch sehr häufig als ‚gespiegeltes Zitat‘ zur oben erwähnten Aussage Kants aus dessen *Kritik der praktischen Vernunft* (A 258), vgl. Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?“ (Anm. 24), 37; Tetens, „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“ (Anm. 24), 8; Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“ (Anm. 24), 151.

Tetens' Aufsatz – in Fragen theistischer oder naturalistischer Metaphysik „Wille und Wunsch immer und legitimer Weise ein gewichtiges Wörtchen mitzureden“ (16). Es ist dieses voluntative Moment in Fragen der Weltanschauung, das im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen wird.

In einem im gleichen Jahr erschienen Beitrag *Müssen Theologen methodische Atheisten sein?*³⁹ kommt Tetens ebenso auf die Quinesche Regel zu sprechen, wie auch im Aufsatz *Die Unvermeidbarkeit der Metaphysik*⁴⁰. Ähnlich wie im oben angeführten erkenntnistheoretischen Essay entfaltet er in seinem Beitrag *Glaube nach Wunsch und Wille?*⁴¹ erneut ausführlich die Quinesche Regel mit dem speziellen Akzent, dass diese es ermöglicht, die logische Schlussregel des *Modus tollens* ‚abzuwehren‘ – oder besser gesagt: „sie niemals auf die Metaphysik *M* anzuwenden“ (154).⁴² Erneut gefragt: Schreit diese „Abwehr des *Modus tollens*“ nicht gerade dazu, sich dem Vorwurf der Kritikimmunisierung auszusetzen? Tetens gesteht zu, dass die Quinesche Regel eine Metaphysik vor einer zwingenden Widerlegung schützt und deshalb von vielen Philosophinnen und Philosophen abgelehnt werde, da diese sonst nicht lernfähig sei und Metaphysik kognitiv unproduktiv würde. Allerdings, so Tetens:

Diese Kritik geht jedoch am Problem vorbei. Die Quinesche Regel soll nicht eine Metaphysik vor unliebsamer Kritik schützen. Die Quinesche Regel ist vielmehr vonnöten, das welterschließende Potenzial einer Metaphysik überhaupt erst einmal freizusetzen. Dieses Potenzial kommt erst zum Vorschein, wenn man nicht wegen bestimmter theoretischer Probleme und scheinbarer Schwächen viel zu früh von einer Metaphysik wieder abrückt. Es gibt einfach viel zu viele Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften und der Geschichte der Philosophie, wo man interessante Erfahrungen und Einsichten gerade erst dann und deshalb gefunden hat, als und weil man an bestimmten Sätzen und Prinzipien trotz scheinbarer Widerlegungen und anderer Schwierigkeiten festgehalten hat. (154 f.)

39 Vgl. Holm Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 189–201, hier: 196.

40 Vgl. Holm Tetens, „Die Unvermeidbarkeit der Metaphysik“, in: Christoph Böhr (Hg.), *Metaphysik*, Wiesbaden 2020, 3–14, hier: 9.

41 Vgl. Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“ (Anm. 24). Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Aufsatz.

42 Tetens paraphrasiert die Schlussregel des *Modus tollens* wie folgt: „Wenn gilt: wenn *p*, dann *q*, und nicht *q*, dann gilt: nicht-*p*“, in symbolischer Notation: „ $((p \rightarrow q) \wedge \neg q) \rightarrow \neg p$ “, vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 298.

Ohne an dieser Stelle bereits eine Diskussion über Tetens' Auffassung führen zu wollen, die wohl eine Entfaltung des bereits oben erwähnten *Grundsatzes der Philosophie als Disziplin höherer Ordnung*⁴³ ist, nach der „metaphysische Bekehrungen in der Philosophie selten“⁴⁴ sind, scheint mir doch ein Hinweis angebracht: Auch nach Tetens soll die Quinesche Regel „immer seltener“ angewendet werden, da eine Metaphysik sonst degenerativ werden würde. In diesem Sinn seien metaphysische Rahmenannahmen vergleichbar mit Forschungsprogrammen im Sinne Imre Lakatos' (155).⁴⁵

Während, wie bereits gesagt wurde, in *Philosophisches Argumentieren* Tetens sowohl die Quinesche Regel als auch einen wissenschaftstheoretischen Grundsatz Kurt Hübners rezipiert, nach dem nicht in der Theorie, sondern erst in der Metatheorie die Realität erscheint⁴⁶, würdigt er die beiden Philosophen erneut in seinem Aufsatz *Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch*⁴⁷, wenn er auch Hübners sogenanntes Toleranzprinzip kritisiert, worüber unten noch ausführlicher zu sprechen sein wird. Erneut kommt Tetens auf die Quinesche Regel zu sprechen, die verlangt, „angesichts von Widersprüchen den *Modus tollens* von den Rahmenannahmen R abzuwenden“ (82). Positiv ausgesagt lasse sich diese

in eine fundamentale Regel übersetzen, wie wir im Lichte einer bestimmten theoretischen Rahmenannahme R unsere Erfahrungen interpretieren, sodass wir immer an dieser Rahmenannahme festhalten können, komme, was wolle. (82)

43 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 20.

44 Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 270.

45 Durch die Parallelsetzung zwischen Metaphysiken und Forschungsprogrammen im Sinne Lakatos' scheint Tetens, vielleicht unbewusst, ein Anliegen von Alexander Reutlinger, „Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen“ (Anm. 36), und Ansgar Beckermann positiv aufzugreifen, wenn diese sich dagegen verwehren, der Naturalismus sei von vornherein auf einen methodischen Atheismus festgelegt. Nach ihnen ist der Naturalismus „eine empirische Hypothese“, vgl. Holm Tetens / Ansgar Beckermann, „Was ist eine gute Religion? Eine Diskussion zwischen Ansgar Beckermann und Holm Tetens“, in: *Information Philosophie* 47/1 (2019), 36–50, hier: 47 – Äußerung Beckermanns. In der Printfassung der Zeitschrift ist der Text der Vorträge und Diskussion leicht gekürzt. Eine ungekürzte Version ist auf der Website der Zeitschrift frei einsehbar, ebenso finden sich eine Video-Aufzeichnung der Tagung leicht im Internet.

46 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 307.

47 Vgl. Holm Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“, in: Hartmut von Sass (Hg.), *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, Hamburg 2019, 77–91. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Aufsatz.

Für die *Theologie* bedeutsam ist, dass Tetens auf Grundlage dieses fundamentalen Prinzips und in Weiterführung einer Denkfigur des evangelischen Theologen Eberhard Jüngel (1934–2021) die Bedeutung der „Metaerfahrungen mit dem Erfahrungsmachen“ unterstreicht.⁴⁸ Innerhalb eines bestimmten theistischen Überzeugungsrahmens seien diese Metaerfahrungen eben auch Erfahrungen, wobei gelte, dass wir sie „wie viele Erfahrungen [...] auch [...] nicht vollständig durch Nachdenken antizipieren [können], sondern [wir] müssen sie tatsächlich machen, bevor wir beurteilen können, ob wir langfristig mit ihnen in unserem Leben gut zurechtkommen“.⁴⁹ Daher sei auch die systematische Theologie eine *Erfahrungswissenschaft*, denn „Metaerfahrungen sind auch Erfahrungen“.⁵⁰

Wenn Tetens im erwähnten Aufsatz, der der Vereinbarkeit von Realismus und Perspektivismus gewidmet ist, die Bedeutung von Quine und Hübner hervorhebt und ausführt, dass seiner Einschätzung nach der „Satz von Quine nach dem oben zitierten Satz von Hübner der wichtigste Satz der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie ist“⁵¹, wird es höchste Zeit, sich nicht nur sekundär aus Tetens’ Perspektive mit Quine, sondern auch anhand wenigstens eines seiner eigenen Beiträge zu befassen, aus dem die so oft erwähnte Quinesche Regel entnommen ist.

48 Vgl. Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein?“ (Anm. 39), 197. Jüngel im Original: „Glauben aber ist ein die eigene Existenz sammelndes *Vertrauen auf Gott* und als solches zwar keine Erfahrung in der Reihe weltlicher Erfahrung, wohl aber eine Erfahrung mit der Erfahrung, in der der Glaubende sich inmitten aller Bedrohung durch die Möglichkeit des Nichtseins als von Gott ins Sein gerufen und zu ewigem Sein bestimmt erfährt“, vgl. Eberhard Jüngel, „Zum Wesen des Christentums“, in: Hans Georg Zachau (Hg.), *Orden Pour Le Mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte*, Gerlingen 1993/1994, 171–202, hier: 173.

49 Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein?“ (Anm. 39), 197.

50 Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein?“ (Anm. 39), 198. Während, wie oben ausgeführt, Beckermann den Naturalismus als empirische Hypothese betrachtet, vgl. Tetens / Beckermann, „Was ist eine gute Religion?“ (Anm. 45), 47, trifft dies für die Theologie als Erfahrungswissenschaft nach Tetens mindestens genauso zu: „Theologie ist das erste und beste Beispiel für eine Erfahrungswissenschaft jenseits des methodischen Atheismus“, vgl. Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein?“ (Anm. 39), 199 f.

51 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 82. Ähnlich in Bezug auf Hübner bereits Tetens in seiner 2013 veröffentlichten Einführung in die Wissenschaftstheorie: „in meinen Augen einer der klügsten Sätze über die Wissenschaften und den Zugang der Wissenschaften zur Realität“, Holm Tetens, *Wissenschaftstheorie*, München 2013, 116.

2.3 Quines Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* (1951)

Willard Van Orman Quine wird mit Recht neben Ludwig Wittgenstein (1889–1951) als bedeutendster Vertreter der Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts betrachtet. Allerdings liegt Quines Beschäftigungsfeld innerhalb des philosophischen Fächerkanons fast ausschließlich in der systematischen theoretischen Philosophie. Fragen der Philosophiegeschichte sowie auch der praktischen Philosophie spart Quine dezidiert aus. Auch sind seine philosophischen Texte für einen Einstieg in die Philosophie eher ungeeignet, da sie etliche Termini der modernen Sprachphilosophie und Logik enthalten, mit denen philosophisch interessierte Laien nicht unbedingt vertraut sind, weshalb Quine auch als „philosopher’s philosopher“ bezeichnet wird. Sein Werk enthalte nichts, was jemanden interessieren könnte, der sich nicht ohnehin schon mit Philosophie beschäftigt, wie Gert Keil in seinem Einführungsbuch zu Quine unterstreicht.⁵²

Es versteht sich von selbst, dass im Rahmen dieser Studie weder Quines Biografie noch Quines umfassendes philosophisches Werk dargestellt werden kann.⁵³ Stattdessen sei hier die Darstellung auf einige wesentliche Punkte aus Quines weltberühmtem Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* fokussiert, auf den sich Holm Tetens bezieht, wenn er mehrfach die Quinesche Regel ins Feld führt, die aus diesem Aufsatz entnommen ist, ohne dass allerdings Quine selbst diese formal eigens hervorgehoben hätte. Über Quines daraus und aus seinen weiteren Werken abzuleitender Holismus, welche als eine Grundbezeichnung seiner Philosophie angesehen werden kann, wird ebenfalls noch zu sprechen sein.

Für den Logischen Positivismus, der vom Wiener Kreis ausgehend vor allem in der angelsächsischen Philosophie in den 1930er- und 1940er-Jahren eine enorme Anziehungskraft ausgeübt hat, ist unter anderem der im Jahr 1931 veröffentlichte Aufsatz *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* von Rudolf Carnap (1891–1970) aufschlussreich.⁵⁴ Über den darin geäußerten Spott über Martin Heideggers Formulierungen wie „Das Nichts selbst nichtet“ aus dessen Freiburger Vorlesung zur Frage *Was ist Metaphysik?*

52 Vgl. Geert Keil, *Quine*, Stuttgart 2011, 10 f.

53 Quines Hauptwerk ist das 1960 erschienene Buch *Word and Object*: Willard Van Orman Quine, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1986, eine spätere Zusammenfassung seiner Philosophie findet sich in seinem 1992 publizierten Werk *Pursuit of Truth*: Quine, *Unterwegs zur Wahrheit* (wie Anm. 2).

54 Vgl. Rudolf Carnap, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: Thomas Mormann (Hg.), *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metapsychokritische Schriften*, Hamburg 2004, 81–109.

im Jahr 1929 ließe sich vermutlich einiges sagen.⁵⁵ Tatsächlich erschien Carnap und Protagonisten des Logischen Positivismus oder Empirismus nicht nur die philosophischen Wortneuschöpfungen Heideggers, sondern auch die Sätze der traditionellen Metaphysik entweder tautologisch trivial oder gänzlich sinnlos. In Heideggers Formulierung, so Carnap, handelt es sich schlicht um eine Verwechslung von Quantoren und Namen.⁵⁶

Echter Erkenntnisgewinn ist nach Carnap den Erfahrungswissenschaften vorbehalten, während es die Aufgabe der Philosophie und Logik sei, die Protokollsätze der empirischen Wissenschaften miteinander zu verknüpfen, um somit den logischen Aufbau der Welt korrekt abzubilden, wie Carnaps Buchtitel aus dem Jahr 1928 nahelegt. Im Hintergrund der Unterscheidung von Philosophie und Erfahrungswissenschaft steht indes die schon bei Immanuel Kant wirkmächtig durchgeführte Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Nach Kant ist bei analytischen Urteilen das Prädikat im Subjekt enthalten („Alle Körper sind ausgedehnt“). Sein Hauptinteresse gilt jedoch den von ihm so genannten synthetischen Urteilen a priori, welche Erweiterungsurteile und dennoch erfahrungsunabhängig seien. Solche Erweiterungsurteile a priori lehnten logische Empiristen wie Carnap oder Alfred Ayer (1910–1989) entschieden ab, hielten aber an der Analytisch-Synthetisch-Unterscheidung fest, um insbesondere die Logik und Mathematik zu fundieren.⁵⁷

Wie nun Willard V. Quine in seinem 1951 veröffentlichten Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* erstmals zeigen wird, handelt es sich (1.) bei dieser Unterscheidung allerdings um ein nicht hinreichend begründbares Dogma. Ebenso ein Dogma sei (2.) die Rückführbarkeit aller sinnvollen Aussagen auf bloße Sinneserfahrung oder -daten. Der Vorwurf wiegt schwer, denn Dogmen unkritisch für wahr zu halten, ist nach dem Selbstverständnis der Logischen Positivisten so etwas wie der größte anzunehmende intellektuelle Sündenfall. Es lohnt sich also, den Text Quines näher zu betrachten.

55 Neben anderen bisher kaum beachteten hat Jürgen Scherb einen umsichtigen Vermittlungsvorschlag unternommen, vgl. Jürgen Ludwig Scherb, „Nichtet das Nichts wirklich nicht? Analyse und Explikation“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 115 (2008), 77–98.

56 Vgl. Hans-Johann Glock, „Analytische Philosophie (I): Willard Van Orman Quine“, in: Jan Urbich / Jörg Zimmer (Hg.), *Handbuch Ontologie*, Stuttgart 2020, 236–242, hier: 236.

57 Vgl. Jens Kipper, „Notwendigkeit, Apriorizität und Analytizität“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 388–393, hier: 389.

Im Folgenden sei Quines eigene Abschnittsgliederung übernommen und der Aufsatz anhand seiner Kernaussagen dargestellt.⁵⁸ Die Quintessenz des gesamten Textes hat Quine bereits in den Einleitungszeilen zusammengefasst. Sie seien auch hier wörtlich⁵⁹ wiedergegeben:

Der moderne Empirismus ist zu einem großen Teil durch zwei Dogmen geprägt worden. Das eine ist der Glaube an eine grundlegende Kluft zwischen Wahrheiten, die *analytisch* sind, oder unabhängig von Tatsachen in Bedeutungen gründen, und Wahrheiten, die *synthetisch* sind, oder in Tatsachen gründen. Das andere Dogma ist der *Reduktionismus*: die Überzeugung, dass jede sinnvolle Aussage äquivalent ist zu einem logischen Konstrukt aus Ausdrücken, die auf unmittelbare Erfahrung referieren. Beide Dogmen sind, so werde ich argumentieren, unbegründet. Sie aufzugeben hat einerseits zur Folge, wie wir sehen werden, dass die vermeintliche Grenze zwischen spekulativer Metaphysik und Naturwissenschaft verschwimmt. Eine andere Konsequenz ist ein Schritt hin zum Pragmatismus. (57)

2.3.1 „Hintergrund zur Analytizität“

Bei Kant in seiner Unterscheidung von analytischen und synthetischen Wahrheiten, aber auch bereits bei Hume und Leibniz, wurden analytische Aussagen als solche definiert, deren Verneinung selbstwidersprüchlich ist. Diese Definition

58 Eine Übersichtsdarstellung und Kommentierung des Aufsatzes findet sich bei Christian Nimtz, „Kommentar zu ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘. Wie Quine den Logischen Empirismus überwand“, in: Roland Bluhm / Christian Nimtz (Hg.), *From a Logical Point of View / Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze*, Englisch/Deutsch, Stuttgart 2011, 222–245, Keil, *Quine* (Anm. 52), 52–66, und Robert Sinclair, „Willard Quine: zwei Dogmen des Empirismus“, in: Michael Bruce / Steven Barbone (Hg.), *Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente*, Darmstadt 2013, 170–175. Die englischsprachige Literatur ist uferlos, da Quines Text einer der meistdiskutierten philosophischen Aufsätze des 20. Jahrhunderts ist, vgl. Keil, *Quine* (Anm. 52), 65. Die kritische Diskussion im Kontext dieser Studie wird sich daher auch nur auf die besagte Quinesche Regel beziehen, die sich am Ende des Aufsatzes findet.

59 Da Quine ein Philosophieverständnis ablehnen würde, das übergroßen Aufwand auf exegetisch-philologische Fragen legt, sei der Text in der deutschen Übersetzung von Roland Bluhm wiedergegeben, vor allem hinsichtlich des einfacheren Verständnisses in unserem deutschen Sprachraum. Anhand der zweisprachigen Ausgabe ist jedoch leicht der englische Originaltext an der jeweiligen Seitenangabe einsehbar, vgl. Willard Van Orman Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“, in: Roland Bluhm / Christian Nimtz (Hg.), *From a Logical Point of View / Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze*, Englisch/Deutsch, Stuttgart 2011, 56–127. Gleichwohl seien englische Schlüsselbegriffe gelegentlich in Klammern mit-angegeben. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diese zweisprachige Ausgabe.

hat nach Quine jedoch geringen Erklärungswert, da der Begriff der Selbstwidersprüchlichkeit „im selben Maße klärungsbedürftig wie der Begriff der Analytizität“ sei. Beide seien „zwei Seiten ein und derselben dubiosen Medaille“. (57–59) Die kantische Formulierung des „Enthalteins“ des Prädikats im Subjekt bleibe metaphorisch und könne höchstens durch den Begriff der Bedeutung reformuliert werden (59).

Bedeutung könne jedoch nicht mit Benennung identifiziert werden, vielmehr sei Bedeutung mit *Intension* (oder Konnotation) identisch, während die *Extension* (oder Denotation) von ihr unterschieden werden müsse. Die generellen Ausdrücke ‚Lebewesen mit Herz‘ und ‚Lebewesen mit Nieren‘ hätten beispielsweise die gleiche Extension (Referenz), unterscheiden sich aber in ihrer Intension (Bedeutung). (61) Somit müsse die Theorie der Bedeutung scharf von der Theorie der Referenz getrennt werden. Von hier aus sei es nur ein kleiner Schritt, das wichtigste Anliegen einer Theorie der Bedeutung schlicht in der Synonymität sprachlicher Formen und die Analytizität von Aussagen zu identifizieren. Bedeutungen selbst könnten „als obskure Zwischenentitäten“ einfach fortfallen. (63)⁶⁰

Quine unterscheidet dann zwei Klassen von Analytizität: *Logisch wahre* Aussagen wie:

(1) *Kein unverheirateter Mann ist verheiratet.*

von einer zweiten Klasse analytischer Aussagen, bei der *außerlogische Synonympaare* vorliegen, wie bei der Aussage:

(2) *Kein Jungeselle ist verheiratet.*

An der zweiten Aussage zeige sich, dass der Begriff der Analytizität von dem der Synonymität abhängig ist. Quine resümiert das erste Kapitel seines Aufsatzes wie folgt:

60 In *Word and Object* und späteren Publikationen bezeichnet Quine diesen für ihn wichtigen Schritt als *Flucht vor der Intension*. Vgl. hierzu Keil zur Frage, was es bei Quine ontologisch *nicht* gibt: „Quines ‚Flucht vor der Intension‘ besagt, dass all diejenigen Entitäten nicht in die Ontologie aufgenommen werden sollten, für die sich keine Identitätsbedingungen in einer extensionalen Sprache angeben lassen, in der sich umfangsgleiche Begriffe wahrheitswerterhaltend substituieren lassen. Umgekehrt ausgedrückt: In einer intensionalen Sprache kann sich der Wahrheitswert eines Satzes, in dem man einen Ausdruck durch einen umfangsgleichen ersetzt, unberechenbar ändern. Solche Sätze sind semantisch *undurchsichtig*. Ein Standardbeispiel: Der Satz ‚Ödipus freut sich, die Königin von Theben zu heiraten‘ sei wahr. Da die Königin von Theben seine Mutter ist, sollte man erwarten, dass auch ‚Ödipus freut sich, seine Mutter zu heiraten‘ wahr ist. Letzteres ist aber nicht wahr“, vgl. Keil, *Quine* (Anm. 52), 110 f.

Unser Problem jedoch ist Analytizität; und hier liegt die Hauptschwierigkeit nicht in der ersten Klasse analytischer Aussagen, den logischen Wahrheiten, sondern in der zweiten Klasse, die vom Begriff der Synonymität abhängig sind. (67)

Fazit: Im Gegensatz zur extensionalen Theorie der Referenz ist eine intensionale Theorie der Bedeutung nach Quine zum Scheitern verurteilt, da die für eine Theorie der Bedeutung grundlegenden Begriffe wie Synonymität und Analytizität grundsätzlich unklar seien.⁶¹

2.3.2 „Definition“

Könnte es sein, dass analytische Aussagen der zweiten Klasse, also außerlogische Synonympaare, sich durch *Definitionen* auf Aussagen logischer Analytizität reduzieren ließen? So wie etwa aus einem Wörterbuch hervorgeht, dass ‚Jungeselle‘ als ‚unverheirateter Mann‘ lexikalisch definiert sei? Dies hieße jedoch, so Quine, „den Karren vor den Ochsen zu spannen“, denn der Lexikograf sei ein empirischer Wissenschaftler, dessen Aufgabe es ist, bestehende Tatsachen festzuhalten. (69) Auch Carnaps – hier nicht näher zu behandelnder – Vorschlag, durch Explikation ein Definiendum durch Verfeinerung oder Erweiterung seiner Bedeutung zu verbessern, beruhe wiederum auf anderen vorgängigen Synonymien (71). Lediglich rein stipulative Begriffsdefinitionen, die explizit konventionale Einführung neuer Schreibweisen zum Zweck der Abkürzung sind, könnten Analytizität erklären. Doch seien diese vor allem in logischen oder mathematischen Systemen anzutreffen. In der Alltagssprache sei alles andere als klar, wer wann genau stipulativ definiert habe, dass beispielsweise alle Schimmel Pferde seien. Hier gründe die Definition auf Synonymie und erkläre sie nicht. (73) Quine fasst zusammen:

Wir sehen also, dass in formaler wie in informaler Arbeit – außer im Extremfall der explizit konventionalen Einführung neuer Zeichen –, Definition von vorgängigen Synonymiebeziehungen abhängig ist. Da wir nun erkennen können, dass der Begriff der Definition nicht der Schlüssel zu Synonymie und Analytizität ist, lassen Sie uns weiter auf Synonymie eingehen und kein weiteres Wort mehr über Definition verlieren. (77)

2.3.3 „Austauschbarkeit“

Ein weiterer Vorschlag, den Quine diskutiert, ist die Frage, ob die Synonymie zweier sprachlicher Formen in der *Austauschbarkeit* in allen Kontexten ohne Änderung des Wahrheitswerts besteht, was Leibniz als eine Austauschbarkeit

61 Vgl. Nimtz, „Kommentar zu ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘“ (Anm. 58), 229.

salva veritate bezeichnet hat. Doch auch hier ist Quine skeptisch, selbst bei Ausschluss von Anführungszeichen wie im Satz: „Junggeselle‘ hat weniger als zwölf Buchstaben“, im Gegensatz zu „unverheirateter Mann“ (77), oder bei Ausschluss von psychologischen Assoziationen oder poetischen Kontexten. Es gehe bei der in Frage stehenden Austauschbarkeit ausschließlich um *kognitive* Synonymie. (79) Eine solche liege etwa der Behauptung zugrunde, dass die Aussage

(3) *Alle und nur Junggesellen sind unverheiratete Männer*

analytisch ist (81).

Eine extensionale Austauschbarkeit *salva veritate* ergebe sich jedoch nur, wenn wir unterstellen, „dass wir mit einer Sprache arbeiten, die so reich ist, dass sie das Adverb ‚notwendigerweise‘ enthält, wobei dieses Adverb so verstanden wird, dass es dann, und nur dann, Wahrheit ergibt, wenn es auf eine analytische Aussage angewandt wird“. Daraufhin stellt Quine die rhetorische Frage: „Doch können wir eine Sprache, die ein solches Adverb enthält, dulden?“ (83) Hier zeigt sich Quines grundsätzliche Modalitätsskepsis und seine Reserve gegenüber dem Begriff der Notwendigkeit in der Wissenschaft. Der Notwendigkeitsbegriff bedürfe selbst der Klärung, ähnlich wie auch die Ausdrücke ‚bedeutungsgleich‘ und ‚analytisch‘: „Quines Modalitätsskepsis und seine Bedeutungsskepsis sind zwei Seiten derselben Medaille.“⁶²

Die extensionale Übereinstimmung, so Quine, von ‚Junggeselle‘ und ‚unverheirateter Mann‘ könne sehr wohl auch in bloß zufällig-akzidentellen Tatsachen beruhen, so wie dies bei der extensionalen Übereinstimmung von ‚Lebewesen mit Herz‘ und ‚Lebewesen mit Nieren‘ der Fall ist. Hier seien die Ausdrücke zwar in aller Regel austauschbar und würden auf gleiche Lebewesen referieren, bedeutungsgleich sind sie jedoch nicht. (87)⁶³ Quine kommt hinsichtlich der Frage der Austauschbarkeit und kognitiver Synonymie zur Klärung von Analytizität zum Ergebnis:

Wir müssen deshalb einsehen, dass in Bezug auf eine extensionale Sprache Austauschbarkeit *salva veritate* keine hinreichende Bedingung für kognitive Synonymie in dem

62 Keil, *Quine* (Anm. 52), 57.

63 Hierzu passend sei angemerkt, dass die vermeintliche Austauschbarkeit von ‚unverheirateter Mann‘ und ‚Junggeselle‘ *salva veritate*, wenn überhaupt, auch nur im Gegenwartsdeutsch möglich ist. Im 15. Jahrhundert war ein ‚Junggeselle‘ noch ein umherziehender junger Handwerksgehilfe, seit dem 16. Jahrhundert ein junger Unverheirateter, erst später wurde der Terminus zur allgemeinen Bezeichnung für jeden Ledigen. Vgl. Keil, *Quine* (Anm. 52), 61, unter Berufung auf die *Brockhaus Enzyklopädie*.

Sinn ist, der erforderlich ist, um Analytizität nach Art von § 1 [Abschnitt ‚Hintergrund zur Analytizität‘; R. W.] ableiten zu können. [...]

Zu versuchen, erst kognitive Synonymie zu erklären, um anschließend aus ihr wie in § 1 Analytizität abzuleiten, ist vielleicht die falsche Herangehensweise. Wir könnten stattdessen versuchen, Analytizität irgendwie ohne Verweis auf kognitive Synonymie zu erklären. [...] Lassen Sie uns [...] dem Problem der Synonymie den Rücken zukehren und uns erneut dem Problem der Analytizität widmen. (87–89)

2.3.4 „Semantische Regeln“

Einer weiteren Auffassung zufolge könne es sein, dass die Schwierigkeit, analytische und synthetische Aussagen in der Alltagssprache voneinander zu trennen, auf die Vagheit der Alltagssprache zurückzuführen sei. Böten hierbei präzise künstliche Sprachen mit expliziten *semantischen Regeln* eine bessere Möglichkeit zum Verständnis von Analytizität? Es war vor allem das Projekt Rudolf Carnaps, eine künstliche Sprache mit semantischen Regeln zu entwerfen. Mit ihm setzt sich Quine intensiv auseinander (93). Doch wie zuvor bei der Frage der Definition sei auch bei künstlichen semantischen Regeln alles andere als klar, worauf diese basierten. Würden sie lediglich postuliert, sei zur Erhellung des Problems von Analytizität nichts gewonnen (97–99). Um es auch an dieser Stelle mit Quines eigenen Worten zusammengefasst wiederzugeben:

Von der Warte des Problems der Analytizität aus betrachtet, ist die Idee einer künstlichen Sprache mit semantischen Regeln ein *feu follet par excellence* [ein mustergültiges Irrlicht]. Semantische Regeln, die die analytischen Aussagen einer künstlichen Sprache bestimmen, sind nur insoweit von Interesse, als wir den Begriff der Analytizität bereits verstehen; sie helfen nicht dabei, dieses Verständnis zu erwerben. (101)

Wie im Kapitel zuvor schon angedeutet, bilden intensionale Begriffe wie ‚analytisch‘, ‚synonym‘, ‚lexikalische Definition‘, ‚(Begriffs-)Explication‘, ‚notwendig‘, ‚semantische Regel‘ und andere nach Quine eine in sich geschlossene Begriffsfamilie, die sich nur in Bezug aufeinander erklären ließen. Eine unabhängige und damit informative Erklärung der intensionalen Termini scheint unmöglich zu sein. Dies ist der Grund, weswegen sich Quine zufolge die Klärung des Begriffs der Analytizität im Kreis dreht.⁶⁴

Wichtig ist zudem noch Quines Diagnose zur Frage der Abhängigkeit von *Wahrheit* von Sprache und zugleich außersprachlichen Tatsachen. Die Aussage ‚Brutus hat Cäsar getötet‘ wäre falsch, wenn der Weltverlauf in bestimmter

64 Vgl. hierzu auch Nimtz, „Kommentar zu ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘“ (Anm. 58), 235.

Hinsicht anders gewesen wäre, sie wäre aber auch falsch, wenn das Wort ‚getötet‘ sprachlich etwa den Sinn von ‚gezeugt‘ hätte. (101) Daher, so Quine, ist man allgemein versucht anzunehmen, die Wahrheit einer Aussage sei „irgendwie“ in eine sprachliche Komponente und eine faktische Komponente analysierbar, wobei „in einem nächsten Schritt“ die faktische Komponente gleich Null sein solle – eben bei analytischen Aussagen. (101–103) Und genau hier liege ein *erstes empiristisches Dogma* vor, das aufzuzeigen und als metaphysischer Glaubenssatz aufzulösen das Ergebnis der bisherigen vier Kapitel gewesen war:

Doch obwohl dies [die Nullaussage der faktischen Komponente bei analytischen Aussagen; R. W.] a priori so einleuchtend zu sein scheint, ist bisher schlicht keine Grenze zwischen analytischen und synthetischen Aussagen gezogen worden. Dass sich überhaupt eine solche Unterscheidung treffen lässt, ist ein unempirisches Dogma der Empiristen, ein metaphysischer Glaubenssatz. (103)

2.3.5 „Die Verifikationstheorie und der Reduktionismus“

Nachdem Quine „entmutigende Überlegungen“ zum Begriff der Bedeutung, dem der kognitiven Synonymie und dem Begriff der Analytizität vorgelegt hat, wendet sich dieser nun der Verifikationstheorie der Bedeutung zu (103). Diese unter anderem durch Charles Sanders Peirce (1839–1914) prominent vertretene Auffassung besagt, dass die Bedeutung einer Aussage in der Methode ihrer empiristischen Bestätigung oder Entkräftung liege. Sie wird als *Verifikationstheorie der Bedeutung* bezeichnet. Nach Quine legt sich dann die Frage nahe, ob somit Bedeutungsgleichheit oder Synonymie zweier Aussagen festgestellt werden könne, wenn diese hinsichtlich der Methode ihrer empiristischen Bestätigung oder Entkräftung gleich seien (103).

Quine fragt rhetorisch, ob mithilfe der Verifikationstheorie der Bedeutung als adäquate Erklärung der Synonymie von Aussagen der Begriff der Analytizität „am Ende doch gerettet“ werden könne, da Synonymie von Aussagen, gemäß dieser Auffassung, bei Gleichheit der Methode der empiristischen Bestätigung oder Entkräftung vorliegt (105). Hierzu sei jedoch zu klären, was die Natur der Beziehung zwischen einer Aussage und den Erfahrungen ist, die ihrer Bestätigung zu- oder abträglich sind (107).

Einer naiven Auffassung zufolge liegt diese Beziehung in Form eines direkten Berichts einer Sinneserfahrung vor. Diese könne man als *radikalen Reduktionismus* bezeichnen, den schon lange vor der besagten Verifikationstheorie der Bedeutung im Kern schon John Locke (1632–1704) und David Hume (1711–1776) vertreten hatten und welcher von Jeremy Bentham (1748–1832), Gottlob Frege (1848–1925) und Bertrand Russell (1872–1970) weiterentwickelt wurde.

(107–109) Doch erneut war es nach der Auffassung Quines Rudolf Carnap, der die Ressourcen der modernen Logik genutzt hatte, den Reduktionismus in seinem Werk *Der logische Aufbau der Welt* noch solider zu konzipieren, auch wenn er bald erkennen musste, nur einen „Bruchteil des Gesamtprogramms“ vorgelegt zu haben. „Grob zusammengefasst“, so Quine, „war der Plan, dass einzelnen Punkten in solcher Weise Qualitäten zugeschrieben werden sollten, dass die trügste mit unserer Erfahrung vereinbare Welt erreicht würde. Das Prinzip der geringsten Wirkung sollte uns in unserem Versuch leiten, eine Welt aus Erfahrungen zu konstruieren.“ (111)

Was Carnap jedoch nicht erkannt habe, war der Umstand, dass es nicht nur die Skizzenhaftigkeit war, die eine adäquate Behandlung physikalischer Gegenstände nicht möglich machte, sondern prinzipielle Gründe dagegenstünden. Carnaps Grundsätzen zufolge sollten Aussagen der Form ‚Qualität q liegt an Punkt $x;y;z;t$ vor‘ Wahrheitswerte zugewiesen werden. Jedoch ist nach Quine nicht klar, wie eine Aussage dieser Form in eine Ausgangssprache der Sinnesdaten und der Logik übersetzt werden kann. (111) Der springende Punkt liege im *undefinierten Konnektor* ‚liegt an ... vor‘, den Carnap sehr unbedacht verwende:

Der Konnektor ‚liegt an ... vor‘ (*the connective, is at*) bleibt ein zusätzlicher, undefinierter Konnektor; die Grundsätze geben uns Ratschläge für seine Verwendung, nicht aber für seine Beseitigung. (111)

Auch wenn das „Dogma des Reduktionismus“ in seiner radikaleren Form weder bei Carnap noch bei anderen Empiristen schon seit Langem keine Rolle mehr spielte, lebe es in einer subtileren und schwächeren Form fort (113). Diese zeige sich darin, dass nach Meinung vieler empiristischer Philosophen jede einzelne Aussage durch Sinnesdaten bestätigt oder entkräftet werden kann. Dem setzt Quine seinen *Überprüfungsholismus* (oder *Bestätigungsholismus*) entgegen (vom griech. *hólos*, ganz), nach dem es immer nur Systeme von Sätzen oder ganze Theorien seien, die bestätigt oder entkräftet werden können:

Das Dogma des Reduktionismus lebt in der Annahme fort, dass jede einzelne Aussage, isoliert von ihresgleichen betrachtet, überhaupt einer Bestätigung oder Entkräftung zugänglich ist. Mein Gegenvorschlag besagt, im Wesentlichen inspiriert von Carnaps Theorie der physikalischen Welt im *Aufbau*, dass unsere Aussagen über die Außenwelt nicht einzeln, sondern kollektiv vor dem Tribunal der Sinneserfahrung stehen. (113)

An dieser Stelle verweist Quine zwar nicht in der ursprünglichen, sondern erst in einer späteren Druckfassung in einer Fußnote auf die ein halbes Jahrhundert zuvor 1906 erschienene Studie *La théorie physique. Son objet et sa structure* des französischen Physikers und Wissenschaftstheoretikers Pierre Duhem

(1861–1916), dessen Arbeiten Quine zunächst nicht gekannt hatte.⁶⁵ Der bestätigungstheoretische Holismus wird beiden Philosophen zu Ehren auch *Duhem-Quine-These* genannt.

Das Dogma des Reduktionismus, so Quine, ist eng mit dem anderen Dogma der vermeintlichen Kluft zwischen dem Analytischen und Synthetischen verknüpft:

Offenkundig bestärkt das eine Dogma das andere unmittelbar auf folgende Weise: Solange es als im Allgemeinen sinnvoll gilt, von der Bestätigung und Entkräftung einer Aussage zu sprechen, scheint es ebenfalls sinnvoll, von einem Grenzfall von Aussagen zu sprechen, die auf leere Weise bestätigt sind, *ipso facto*, komme, was wolle; und solche Aussagen sind analytisch.

In der Tat sind beide Dogmen im Grunde identisch. (113–115)

Aus dem oben dargelegten Überprüfungs- oder Bestätigungsholismus leitet sich nach Quine auch ein *Bedeutungsholismus* ab. So wie einzelne Sätze für sich isoliert betrachtet nicht empirisch überprüfbar sind, sind auch nicht einzelne Sätze, sondern nur ganze Theorien Träger von Bedeutung.⁶⁶

Mein hier vorgelegter Vorschlag ist, dass es Unsinn und die Wurzel allerlei Unsinnns ist, von einer sprachlichen und einer faktischen Komponente der Wahrheit einer einzelnen Aussage zu sprechen. In ihrer Gesamtheit genommen hat die Wissenschaft eine zweifache Abhängigkeit von Sprache und Erfahrung; aber diese Dualität ist nicht sinnvoll auf die jeweils einzeln betrachteten Aussagen der Wissenschaft zurückverfolgbar. (115)

In einem Grenzfall ist es diesem Aufsatz zufolge sogar unsere *wissenschaftliche Gesamtheorie*, die allein Träger von Bedeutung ist: „Die Einheit empirischer Bedeutung ist die Wissenschaft als Ganzes (*the whole of science*)“ (117).⁶⁷

2.3.6 „Empirismus ohne die Dogmen“

Im sechsten Kapitel seines Aufsatzes skizziert Quine nun seinen nach wie vor empirisch geprägten *Holismus*, der gleichwohl ohne die beiden diagnostizierten Dogmen des Logischen Empirismus auszukommen hat. Als Metapher für diesen

65 Vgl. Keil, *Quine* (Anm. 52), 60.

66 Zur Differenzierung zwischen Quines Überprüfungs- oder Bestätigungsholismus sowie dem davon abgeleiteten Bedeutungsholismus vgl. erneut Nimtz, „Kommentar zu ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘“ (Anm. 58), 239.

67 In der Rückschau hat Quine diese Formulierung offenbar als überzogen anerkannt und durch einen *moderaten Holismus* ersetzt, da de facto nie die ganze Wissenschaft auf dem Spiel stehe, sondern nur Satzmenge einer ‚kritischen semantischen Masse‘, vgl. Keil, *Quine* (Anm. 52), 60.

Holismus gebraucht er ein Netz, das nur an den Außenstellen, also an den Rändern, auf Erfahrung trifft:

Die Gesamtheit unseres sogenannten Wissens oder unserer sogenannten Überzeugungen (*so-called knowledge or beliefs*), von den beiläufigsten Gegenständen der Geographie und Geschichte bis hin zu den tiefsten Gesetzen der Atomphysik oder sogar der reinen Mathematik und Logik, ist ein vom Menschen geschaffenes Gewebe (*man-made fabric*), das nur an seinen Rändern auf Erfahrung trifft. [...] Ein Konflikt mit Erfahrung an der Peripherie veranlasst Änderungen im Inneren des Feldes. Einigen unserer Aussagen müssen neue Wahrheitswerte zugeteilt werden. (117)

Die Neubewertung einer Aussage habe aufgrund ihrer logischen Verknüpfung die Neubewertung anderer Aussagen zur Folge. Das gesamte Netz oder Feld von Überzeugungen ist jedoch nach Quine derart unterbestimmt, dass sich bei der Wahl, welche Aussagen im Lichte irgendeiner einzelnen widerspenstigen Erfahrung neu zu bewerten sind, ein breiter Spielraum vorhanden sei. (117) Keine einzelne Erfahrung sei mit irgendwelchen einzelnen Aussagen im Inneren des Feldes verknüpft, „es sei denn indirekt durch Gleichgewichtserwägungen, die das Feld als Ganzes (*the field as a whole*) betreffen“ (119).

Dies habe zur Folge, dass es irreführend ist, vom empirischen Gehalt einer einzelnen Aussage zu sprechen, insbesondere wenn es sich um eine weit von der Erfahrungssphäre des Feldes entfernte Aussage handelt. Hieraus wiederum folgt:

Es wird dann überdies unsinnig, nach einer Grenze zu suchen zwischen synthetischen Aussagen, die in Abhängigkeit von Erfahrung gültig sind, und analytischen Aussagen, die gültig bleiben, komme, was wolle (*which hold come what may*). (119)

Auf diese Aussage folgt im Aufsatz nun exakt der Satz Quines, auf den sich Holm Tetens wiederholt beruft, wenn er an die von ihm so bezeichnete Quinesche Regel appelliert:

Jede Aussage kann, komme was wolle, als wahr beibehalten werden, wenn wir nur an anderer Stelle das System drastisch genug anpassen (*any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system*). (119)⁶⁸

68 Wie oben schon ausführlicher dargelegt, zitiert Tetens diese Aussage Quines direkt oder sinngemäß in Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 258; Tetens, „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“ (Anm. 24), 12–14; Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein?“ (Anm. 39), 195 f.; Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 82; Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“ (Anm. 24), 154 f.; Tetens, „Die Unvermeidbarkeit der Metaphysik“ (Anm. 40), 9.

Selbst die Berufung auf Halluzination oder die Änderung logischer Gesetze wären nach Quine unter gewissen Umständen legitim, sofern widerspenstige Erfahrungen (*recalcitrant experience*) diese Anpassung nahelegten. Dies bedeute umgekehrt jedoch auch, dass keine Aussage gegen Revision immun ist (*no statement is immune to revision*). (119)

Wissenschaft sei, so betont Quine „als Empirist“, als ein Werkzeug (*tool*) zu betrachten, das den Zweck habe, zukünftige Erfahrung im Lichte vergangener Erfahrung vorherzusagen (121). Physische Gegenstände sind nach Quine als bequeme Mittler (*convenient intermediaries*) eingeführt. Sie seien – dies ist ein springender Punkt in Quines Ontologie – als irreduzible Setzungen in epistemologischer Hinsicht sogar mit dem Göttern Homers vergleichbar:

[...] hinsichtlich ihrer epistemologischen Fundierung (*footing*) unterscheiden sich die physischen Gegenstände und die Götter nur graduell, nicht grundsätzlich (*only in degree and not in kind*) voneinander. Beide Arten von Entitäten finden nur als kulturelle Setzungen (*cultural posits*) ihren Weg in unsere Vorstellung. (123)

Der „Mythos der physischen Gegenstände“ sei gleichwohl anderen Mythen wie etwa den Göttern Homers epistemologisch überlegen (*epistemologically superior*), da jener sich „als wirksamer als andere Mythen erwiesen hat, in den Strom der Erfahrung eine handhabbare Struktur hineinzuarbeiten“ (123).

Postuliert werden nach Quine nicht nur physische Gegenstände, sondern auch Entitäten auf atomarer und subatomarer Ebene oder Kräfte (*forces*). Klassen und Klassen von Klassen (*classes of classes*) sind „eine weitere Setzung im selben Geiste“ (123). Quine scheut nicht, den Vergleich mit den Mythen der Götter im Zusammenhang mit solchen Setzungen noch einmal anzustellen, der höchstens eine graduelle Differenzierung erlaube:

Epistemologisch sind dies Mythen, die den gleichen Status wie physische Gegenstände und Götter haben, weder besser noch schlechter sind, abgesehen von Unterschieden in dem Grad, in dem sie unseren Umgang mit Sinnesdaten befördern. (123–125)

Hieraus leitet sich Quines *holistisches Wissenschaftsverständnis* ab, bei dem die unterschiedlichen Disziplinen nur im Grad ihrer Allgemeinheit Unterschiede untereinander aufweisen:

Die Wissenschaft als ganze (*total science*), Mathematik, Natur- und Geisteswissenschaften, ist in ähnlicher, aber noch extremerer Weise, durch Erfahrung unterbestimmt (*underdetermined by experience*). Der Rand des Systems muss mit Erfahrung im Einklang gehalten werden; der Rest, mit all seinen sorgfältig ausgearbeiteten Mythen oder Fiktionen, hat die Einfachheit von Gesetzen (*simplicity of laws*) zum Ziel. (125)

Aus dieser Perspektive betrachtet stehen ontologische Fragen auf der gleichen Stufe mit denen der Naturwissenschaft (125).⁶⁹ Da, wie Quine nochmals gegen Carnap in Erinnerung ruft, die absolute Trennung zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen nicht aufrechterhalten werden kann, müsse ein umfassender *Pragmatismus* akzeptiert werden, was die Wahl eines Theorierahmens betrifft, mithilfe dessen verschiedene Sinnesdaten gedeutet würden. Mit diesen Bemerkungen schließt Quine seinen äußerst berühmt gewordenen Aufsatz ab:

Indem ich [gegen Carnap, Lewis und anderen; R. W.] das Bestehen einer solchen Grenze [zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen; R. W.] bestreite, trete ich für einen durchgängigeren Pragmatismus (*a more thorough pragmatism*) ein. Jedem Menschen ist ein wissenschaftliches Erbe und ein stetiges Bombardement von Sinnesreizen gegeben; und die Überlegungen, die ihn dabei leiten, sein wissenschaftliches Erbe so zurechtzubiegen, dass es zu seinen beständigen Sinnesreizungen passt, sind, soweit sie rational sind, pragmatisch. (127)

Es ist dieser Pragmatismus, der ein Überlappen von vermeintlich rein theoretischer Philosophie mit vermeintlich rein praktischer Philosophie zu legitimieren scheint.

2.4 Zwischenfazit I

Als ein erstes Zwischenfazit in Bezug auf Holm Tetens' Philosophiekonzeption und dessen Bezugnahme auf die Quinesche Regel können folgende Aussagen festgehalten werden:

1. Nach Holm Tetens lassen sich wesentliche Fragen der Philosophie nicht ausschließlich mit Mitteln der formalen Logik beantworten, so bedeutsam diese auch sein mögen. Vielmehr gelte es im philosophischen Diskurs typische *Argumentationsmuster* herauszuarbeiten. Für Tetens ist es erforderlich, einen Schritt „von der formalen Logik zur Topik des Argumentierens“ zu vollziehen. *Topik* versteht er hierbei im Anschluss an Aristoteles als „Theorie der bereichs- und themenbezogenen Probleme des Argumentierens und der [...] einschlägigen Muster guter und allseits akzeptierter Argumente“. Ein solches

69 Quine zitiert in der Fußnote zu dieser für ihn entscheidenden Aussage einen ähnlichen Satz des französischen Wissenschaftsphilosophen Émile Meyerson (1859–1933) aus einem erstmals 1908 veröffentlichten Werk *Identité et réalité*. In deutscher Übersetzung: „Die Ontologie ist mit der Wissenschaft völlig verwachsen und lässt sich nicht von ihr trennen“, vgl. Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“ (Anm. 59), 125.

Argumentationsmuster ist beispielsweise die Zweckrationalität im Bereich menschlichen Handelns, moralisches Argumentieren oder dasjenige, was man traditionell als Urteilskraft bezeichnet.⁷⁰

2. Es war nach Tetens das Verdienst Immanuel Kants, prominent gezeigt zu haben, dass in der theoretischen Philosophie sich sowohl für eine These als auch für deren Negation mit guten Gründen argumentieren lässt, was eine epistemische Pattsituation mit sich bringt. Georg Friedrich Wilhelm Hegel greift diesen Befund auf, um seine eigene *Philosophie der Dialektik* zu entwickeln, nach der die Wirklichkeit nicht von ihrem Begriffenwerden durch Begriffe zu trennen ist. „Das, was wir ‚Realität‘ nennen, gibt es nicht unabhängig von Begriffen und ihrer Realisierung“, wie Tetens diese Einsicht zusammenfasst.⁷¹ Somit sei die Wirklichkeit nicht ohne ein *erkennendes Subjekt* denkbar. Mit anderen Worten: Geistige Vollzüge sind nach der Tradition idealistischer Philosophie untrennbar mit der Welt ‚verwoben‘.
3. Was auf den ersten Blick eine hochspekulative Theorie zu sein scheint, wird nach Tetens durch die Überlegungen des Wissenschaftstheoretikers Kurt Hübner gestützt. Erst in metatheoretischen Wenn-Dann-Beziehungen zeigten sich empirische Tatsachen: „*Nicht in der Theorie, sondern erst in der Metatheorie erscheint die Realität.*“⁷² Nach Tetens bedeutet dies, dass Philosophie als eine *Disziplin höherer Ordnung* anzusehen ist.⁷³ Mehr noch: „Im Mittelpunkt einer guten und großen Philosophie steht eine Vision von der Welt im Großen und Ganzen und unsere Stellung in ihr“; es gelte also, ein *metaphysisches Panorama* zu entwickeln im Hinblick auf die Leitfrage, „wie wir in der Welt und uns selbst einerseits als Teil dieser Welt, andererseits als Wesen mit einem ganz bestimmten Selbstverständnis kohärent zusammen denken können“.⁷⁴
4. Für die *Theologie* bedeute dies, dass diese ähnlich wie die Philosophie ebenfalls eine Disziplin höherer Ordnung ist. Unter Berufung auf Eberhard Jüngel sieht Tetens die Bedeutung theologischen Reflektierens darin, „Metaerfahrungen mit dem Erfahrungmachen“ zu beschreiben und zu analysieren. Innerhalb einer theistischen Rahmenannahme könnten dann bestimmte Erfahrungen religiös gedeutet werden. Eine pragmatische Komponente sei hierbei

70 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 54, 76 und 138–170.

71 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 238 und 241.

72 Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (Anm. 12), 71.

73 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 20.

74 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 257.

unerlässlich: Es gelte zu prüfen, „ob wir langfristig mit ihnen [Metaerfahrungen innerhalb eines bestimmten Überzeugungsrahmens; R. W.] in unserem Leben gut zurechtkommen“. Daher sei die Theologie jedoch immer noch eine Erfahrungswissenschaft, denn „Metaerfahrungen sind auch Erfahrungen“.⁷⁵

5. Obwohl geistesgeschichtlich aus einem völlig anderen Hintergrund kommend als die bisher erwähnten Autoren und Positionen, war es Willard V. Quine, der in seinem Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* einen reduktiv-materialistischen Empirismus zurückwies. Dies hat nach Quine zur Folge, dass Erfahrungsdaten unterbestimmt sind und daher die vermeintliche Grenze zwischen spekulativer Metaphysik und Naturwissenschaft verschwimmt. Hieraus leitet sich ein *holistisches Wissenschaftsverständnis* ab. Eine weitere Konsequenz ist ein umfassender Pragmatismus.⁷⁶
6. Nach Tetens sind die beiden genannten Überlegungen von Hübner und Quine zur Bedeutung der *Metatheorie* und des *Holismus* „der wichtigste Satz der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie“.⁷⁷ Das holistische Wissenschaftsverständnis Quines hat eine Regel zur Konsequenz, die Quine selbst recht radikal wie folgt formuliert (*Quinesche Regel*): „Jede Aussage kann, komme, was wolle, als wahr beibehalten werden, wenn wir nur an anderer Stelle das System drastisch genug anpassen.“⁷⁸
7. Aufgrund dieser Regel können nach Tetens unter anderem die Postulate⁷⁹ der reinen praktischen Vernunft in kantischer Tradition (Dasein von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott) epistemisch gerechtfertigt werden, insofern sie zu einem kohärenten Gesamtbild der Wirklichkeit und zu einem „guten Leben“ beitragen. Das *Interferieren von deskriptiven und normativen Urteilen*

75 Vgl. Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein?“ (Anm. 39), 197 f.

76 Vgl. Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“ (Anm. 59), 57 und 127.

77 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 82.

78 Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“ (Anm. 59), 119.

79 Quine spricht, wie oben ausgeführt, von irreduziblen kulturellen Setzungen (*posits*), hinsichtlich deren epistemischer Fundierung physische Gegenstände und ‚die Götter‘ sich nur graduell unterscheiden würden. Auch seien Kräfte, abstrakte Entitäten oder Klassen von Klassen ebenfalls eine Setzung, epistemisch sogar mit Mythen (*myths*) vergleichbar, „abgesehen von Unterschieden in dem Grad, in dem sie unserem Umgang mit Sinnesdaten befördern“, so Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“ (Anm. 59), 123–125. Dem möglichen Zusammenhang und der Differenz zwischen Quines ‚Postulatenlehre‘ und derjenigen von Kant kann hier nicht nachgegangen werden.

ist nach Tetens legitim, denn philosophisches Fragen ist allzu oft „unauflöslich liiert mit normativen Vorstellungen von uns selbst“.⁸⁰ Das erkennende Subjekt könne daher nicht mit seinem Wünschen und Wollen gänzlich eliminiert werden. Es sei daher verfehlt, etwa bei Kant oder auch bei Thomas Nagel auf einen philosophischen Dogmatismus oder gar auf Wunschdenken zu schließen. In der Metaphysik, so Tetens, „haben Wille und Wunsch immer und legitimer Weise ein gewichtiges Wort mitzureden“.⁸¹

Soweit einige Ergebnisse unserer Untersuchung zu Holm Tetens und dessen Berufung auf die Quinesche Regel. Da Quine am Ende seines Aufsatzes explizit für einen „durchgängigeren Pragmatismus“⁸² plädiert, ohne diesen jedoch näher zu definieren, ist es im Folgenden lohnend, sich mit einem Hauptvertreter pragmatistischer Philosophie, nämlich William James, näher zu befassen. Zuvor soll noch ein geraffter Blick auf wesentliche Aspekte der Erkenntnistheorie John Henry Newmans getätigt werden, dessen Überlegungen sich gut in die von uns erörterte Frage nach dem voluntativen Moment im weltanschaulichen Kontext fügen.

80 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 252. Ähnlich auch Faust, „Can religious arguments persuade?“ (Anm. 4), 78 f., in direkter Bezugnahme auf Quine.

81 Vgl. Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“ (Anm. 24), 162.

82 Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“ (Anm. 59), 127.

3 Das voluntative Moment im weltanschaulichen Kontext

Nach der Darstellung von Holm Tetens' Rezeption der Quineschen Regel und einem Blick auf Quines berühmten Aufsatz selbst, wäre es vermessen, nun noch gewissermaßen en passant die groß angelegten religionsphilosophischen Konzeptionen John Henry Newmans (1801–1890) und William James' (1842–1910) ausführlich präsentieren, diskutieren und kritisch würdigen zu wollen. Und doch lässt sich das voluntative Moment im weltanschaulichen Kontext, welches sich unter anderem mithilfe der Quineschen Regel philosophisch legitimieren lässt, sehr plausibel mit Newmans und James' Ansatz in Verbindung bringen. Alle genannten Ansätze, so sei als These in den Raum gestellt, interferieren inhaltlich in zentralen Punkten, obwohl sie jeweils von ihrer Genese und ihrem geistesgeschichtlichen Umfeld her unabhängig voneinander entstanden sind und auch Quine, soweit erkennbar, weder Newman noch James ausführlich rezipiert hat. Diese möglichen Querverbindungen seien im Folgenden anhand zweier bedeutender Texte beider Autoren herausgearbeitet.

3.1 John H. Newman: Letzter Brief an William Froude (1879)

Das religionsphilosophische Hauptwerk John Henry Newmans ist sein im Jahr 1870 erschienenes und somit sehr reifes Werk, das den bescheidenen Titel *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* trägt.⁸³ Im Kontext dieser Studie empfiehlt es sich jedoch aus Gründen der äußeren Umgrenzung einen noch später verfassten und zugleich wesentlich kürzeren Text Newmans näher zu betrachten, der seine Einsichten in konzentrierter Form wiedergibt. Es handelt sich um den letzten Brief an seinen Freund, den britischen Mathematiker, Naturwissenschaftler und in weltanschaulichen Fragen Agnostiker William Froude (1810–1879), den Newman in Rom mit Datum vom 29. April 1879 verfasst hatte. Der Brief hat

83 Wissenschaftliche Standardausgabe: John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford 1985; deutsche Übersetzung: *Entwurf einer Zustimmungstheorie*, Mainz 1961. Ausführlich hierzu: Roman Siebenrock, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Sigmariningendorf 1996, 143–350, und Andreas Koritensky, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, Stuttgart 2011, 207–331. Stark zusammengefasst: Friedo Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 103–160.

den Adressaten jedoch nie erreicht, da Froude wenige Tage später in Südafrika bereits verstorben war.⁸⁴ Der Brief selbst ist jedoch gut erhalten und ediert.⁸⁵

Nach einleitenden Worten, verbunden mit einem Dank an Froude, dass dieser ihm in einem früheren Brief Gedanken über die Religion übermittelt habe, verweist Newman noch auf den praktischen Umstand, dass er im Moment bei seinem Aufenthalt in Rom keine Bücher mit sich führe und von seinem Gedächtnis bei der Formulierung seiner Gedanken abhängig sei. In den ersten Prinzipien stimmen nach dem Urteil Newmans beide mehr miteinander überein als Froude es vermutet, insbesondere was die Abhängigkeit der Erfahrung von Tatsachen (*experience of facts*) betrifft. Nach Newman vermag der Intellekt Erfahrungsdaten sogar lediglich abzuschätzen (*estimate*), nicht auszulesen (*select*), wie dies Froude in seinen Formulierungen nahelege. Insofern gibt sich Newman in diesem Punkt sogar als noch strengerer Empirist als Froude aus. (685)

Es folgen einige repräsentative Aussagen aus Newmans *Universitätspredigten*, seinem *Essay über die Lehrentwicklung* und seinem *Essay über die Zustimmung*, die er thesenartig auflistet. Eine für Newman einschlägige Auffassung, die der *Grammar* entnommen ist: „Eine konkrete Sache lässt keinen Beweis zu (*concrete matter does not admit of demonstration*)“ (686). Stark an eine oben erwähnte Äußerung Quines erinnert folgendes Zitat, das Newman ebenfalls aus seiner *Grammar* wiedergibt und die Unterbestimmtheit empirischer Daten unterstreicht: „Die Schwerkraft ist nicht mehr auf Erfahrung aufgebaut als die mythologische Lehre von der Gegenwart unzähliger Geister bei den Naturerscheinungen.“ (686)

84 Die Aufmerksamkeit auf diesen Brief verdankt sich dem Beitrag von Roman Siebenrock, „Unsere Zweifel sind mir heilig: John Henry Newman im Gespräch mit William Froude über Glaube, Zweifel und Gewissenhaftigkeit“, in: Monika Datterl / Wilhelm Guggenberger / Claudia Paganini (Hg.), *Gestalten des Glaubens. Hoffnungsträger und Stolpersteine*, Innsbruck 2018, 75–94, der diesen auch in einen größeren historischen Kontext einordnet.

85 Vgl. John Henry Newman, „Letter to William Froude. 29 April 1879“, in: Charles Stephen Dessain / Thomas Gornall (Hg.), *The Letters and Diaries*, Band 29, Oxford 1976, 112–120. Der Brief liegt ebenfalls in deutscher Übersetzung vor, vgl. John Henry Newman, „Brief an William Froude. 29. April 1879“, in: Maria Knoepfler (Hg.), *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*, Mainz 1957, 685–695. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diese deutschsprachige Übersetzung. Zentrale Begriffe des englischen Originaltextes werden indes in Klammern zusätzlich angegeben.

Einen Unterschied zu Froude sieht Newman indes in dem Sinn, den beide dem Wort ‚gewiss‘ (*certain*) geben. Newman wendet es auf die Geistesverfassung (*minds*) an, Froude auf die Eigenschaft von Sätzen (*propositions*). (687)

Ein Beispiel, das Newman immer wieder aufgreift: Die Insellage Großbritanniens, die zwar – zumindest vor der Einführung von Satellitenaufnahmen – nicht streng bewiesen werden könne, an deren faktischer Gewissheit jedoch kein vernünftiger Zweifel bestehen kann:

Ich behaupte also, und ich glaube doch mit voller Gewissheit, dass gelehrte Philosophen, wenn sie unparteiisch sind, es auch zugeben müssen, dass es Wahrheiten gibt, deren sie gewiss sind, obwohl sie nicht logisch erwiesen sind (*tho' they are not logically proved*); die ebenso von Herzen akzeptiert werden (*as cordially accepted*), als wären sie unwiderlich bewiesen, die angenommen werden müssen über ihren Wahrscheinlichkeitsgrad hinaus (*beyond their degree of probability*), wenn man sie bloß als Schlussfolgerungen aus Prämissen ansieht. (688)

In besonderen Fällen, zu denen nicht nur, aber auch der Bereich des Religiösen gehört, gelte es, mit innerer Zustimmung etwas als absolut wahr zu akzeptieren, auch wenn es noch nicht bewiesen ist:

Ich gehe ferner so weit zu behaupten, dass es zwar nicht in bloß möglichen oder einfach wahrscheinlicheren Fällen, sondern in besonderen Fällen höchster Wahrscheinlichkeit, wie z. B. bei der Insellage Großbritanniens, ein Gesetz des menschlichen Verstandes (*law of thought*) ist, mit innerer Zustimmung (*with an inward assent*) etwas als absolut wahr zu akzeptieren, was noch nicht bewiesen ist. Wir beobachten alle dieses Gesetz. Die Naturwissenschaft mag vorgeben, es nicht zu kennen. Die Männer der Wissenschaft aber beobachten es tagtäglich in ihrem Leben, so wie die religiösen Menschen es in ihrer eigenen Sphäre (*in their own province*) beobachten. (688)

Der Akt der Schlussfolgerung (*act of inference*) – dies ist für Newman eine entscheidende Erkenntnis – sei von dem der Zustimmung (*act of assent*) verschieden. So erhöhten hundertein Augenzeugen die Kraft der Schlussfolgerung im Vergleich zur Aussage von hundert Zeugen, nicht jedoch die Kraft der Zustimmung (*assent*), die durch dieses Zeugnis hervorgerufen wurde. Es gibt nach Newman eine Fähigkeit im Geist, die er induktiven Sinn (*inductive sense*) nennt.⁸⁶ Diese entspreche dem, was Aristoteles *phrónēsis* nennt, was man mit

86 Diese Formulierung scheint an dieser Stelle missverständlich zu sein. In der *Grammar* spricht Newman vom *illative sense*, dem schlussfolgernden Sinn, den er dort ebenfalls mit der aristotelischen *phrónēsis* in Verbindung bringt. Vgl. Siebenrock, „Unsere Zweifel sind mir heilig“ (Anm. 84), 88 f., der bei der Formulierung *inductive sense* in diesem Zusammenhang von einer „freudischen Fehlleistung“ spricht.

praktischer Weisheit, ‚Klugheit‘ oder, in Newtons lateinischer Umschreibung, *inquisitio veri* [Erforschung des Wirklichen]⁸⁷ wiedergeben kann. Diese entscheide jenseits aller technischen Regeln (*beyond any technical rules*), „wann, wie usw.“ von der Schlussfolgerung zur Zustimmung übergegangen werde (*pass from inference to assent*) und „unter welchen Umständen usw. usw.“ dies nicht getan werden könne. (689) Newmans Auffassung steht dem Vorgehen der experimentellen Wissenschaften also durchaus nahe.

Für Newman gibt es – seine Ausführungen an dieser Stelle zusammenfassend – drei grundlegende *Prinzipien menschlichen Denkens*, von denen auch Froude die ersten beiden zu akzeptieren scheint:

Ich sehe mich zu dem Schluss veranlasst, dass Sie zwei für meine Anschauung in dieser großen Sache höchst bedeutsame Prinzipien zugeben und aufrechterhalten: [1.] erstens, dass es eine geistige Fähigkeit (*mental faculty*) gibt, die auf weiter höherer Ebene urteilt als durch bloßes Kräfteressen zwischen Schlussfolgerungen und Prämissen; und [2.] zweitens, dass der Geist eine Kraft hat, ethische Fragen zu entscheiden (*mind has a power determining ethical questions*), die als weitere Voraussetzung für Vernunftschlüsse dienen, unabhängig von der Erfahrung. Und ich füge jetzt ein [3.] Drittes hinzu, das so bedeutsam ist wie irgendetwas sonst: der stufenweise Prozess (*gradual process*), durch den große Schlussfolgerungen dem Geist aufgedrungen werden (*forced upon the mind*) und die Zuversicht in ihre Richtigkeit, die der Geist infolge der Tatsache dieses allmählichen Fortschreitens empfindet. (689)

Wie bereits in seinem Essay über die Glaubenzustimmung dargelegt, erinnert Newman an die Notwendigkeit, „abstrakte Urteile konkreten ganz und gar unterzuordnen“ (690). Es sei eine Erfahrung des Alltags (*experience of daily life*), dass man die Kraft der Religion (*power of religion*) erlerne. Dass dies auch für den Deismus oder Skeptizismus gesagt werden könne, räumt Newman ein: „of course“. Doch geht es ihm hierbei zunächst nicht um das Argumentieren (*arguing*), sondern um eine Rechtfertigung seines eigenen Weges gegenüber seinem Gesprächspartner, der Newman letztlich zur katholischen Kirche geführt hat. Dies sei jedoch mitnichten ein irrationaler Prozess, worauf er noch einmal hinweist:

Und ich wiederhole es nochmals: nicht durch Vernunftschlüsse (*sylogisms*) oder sonst einen logischen Prozess (*logical process*) werden vertrauenswürdige Folgerungen (*trustworthy conclusions*) gezogen, die unsere Zustimmung hervorrufen, sondern durch

87 Das lateinische Wort *veri* an dieser Stelle mit ‚des Wahren‘ zu übersetzen, würde gerade den Gedanken des *praktischen* und handlungsbezogenen Schlussfolgerns bei Aristoteles und Newman verzerren. Vgl. Siebenrock, „Unsere Zweifel sind mir heilig“ (Anm. 84), 88 f.

dieses peinlich genaue, beständige, durch Erfahrung gewonnene Urteilen (*minute, continuous, experimental reasoning*), das sich auf dem Papier so schlicht ausmacht, das aber still und leise sich zu einer Haufenwolke des Beweises zusammenballt (*overwhelming cumulus of proof*) und uns, wenn unser Ausgangspunkt wahr ist, zu einem wahren Ergebnis hinführt. (690)

So könne es eben geschehen, dass jemand „vom Skeptizismus, Deismus, Methodismus, Anglikanismus bis zur katholischen Kirche geführt wird, weil Gott durch alle seine Wandlungen hindurch mit ihm ist“ (690).

Zur Frage der Lehrentwicklung der christlichen Glaubensgrundsätze zieht Newman einen Vergleich mit der physikalischen Theorie Isaacs Newtons (1643–1727). So wie diese eine Entwicklung (*development*) aus den Gesetzen der Bewegung und den ersten Prinzipien der Geometrie ist, sei das Corpus der katholischen Lehre Ausfluss (*outcome*) der apostolischen Predigt. Dieses sei die langsame Ausarbeitung von Konklusionen (*slow working out of conclusions*) vermittelt Meditation, Gebet, analytischem Denken, Beweisführung und Kontroverse „durch tausend Geister und Gehirne, durch achtzehn Jahrhunderte“ hindurch. Unter Berufung auf den Mönch und Theologen Vinzenz von Lérins († um 450) spricht Newman von einem dauernden Prozess (*continual process in operation*) von Fehlerverbesserung, Veredlung, Anpassung, Prüfung und Entwirrung. (691)

Nun kommt – für die Fragestellung der vorliegenden Studie höchst bedeutsam – Newman auf das Verhältnis von Wille und Zustimmung (*relation of the will to assent*) in theologischen Belangen zu sprechen. Es gehe hierbei jedoch nicht, wie Froude offenbar annimmt, darum, dass bei der Religion der Wille einfach den Verstand ersetze (*supersede the intellect*) oder man sich zwingen, gegen die Evidenz zu glauben (*believe against the evidence*). Nach Newman folgt der Glaube, auch wenn er das Ergebnis des Willens ist (*tho' faith is the result of will*), selbst doch immer einem verstandesmäßigen Urteil (*intellectual judgment*).

Da jedoch, wie Newman immer wieder betont, nichts Konkretes einen Beweis (*demonstration*) zulasse und in jedem Beweis ein Rest von Unvollkommenheit (*residuum of imperfection in the proof*) sei, ist es auch immer möglich, sich einer Konklusion zu widersetzen (*resist a conclusion*), auch wenn alle vernünftigen Menschen sie für unzweifelhaft hielten. Dies könne man etwa am Wandel in der Beurteilung von historischen Ereignissen und Charakteren erkennen, die nach übereinstimmendem Urteil vieler Menschen geistreich, sogar ingeniös, aber nicht von bleibendem Wert (*permanent value*) seien. (693 f.) Erneut beruft sich Newman indirekt auf Aristoteles und dessen praktisches Urteilen: „Hier ist es also der gesunde Menschenverstand (*common sense*), die gute Urteilskraft (*good judgment*), *phrónēsis*, welche die aggressive Theorie hinwegfegt.“ (694)

Verstandesurteile und Wille beeinflussten sich indes in wechselseitige Richtung. So beeinflusse das Verstandesurteil den Willen etwa, wenn ein erfahrener Lehrer einem Schüler den Rat gibt, nicht mit komplexen historischen Theorien wie dem Niehbursimus⁸⁸ zu beginnen, da er ansonsten gar nichts lernen wird. Es könne, so Newman, geschehen, dass der Schüler durch einen Willensakt wenigstens zeitweise aus seinem Geist wirkliche Schwierigkeiten vertreibt. Ähnlich könne auch ein guter Freund einem Anfänger im Glauben, der sich daran stört, dass die Farbe Rot sowohl die des Drachens im Buch der Apokalypse wie auch die der Soutane der Kardinäle ist, ihm sagen, „er solle diese Schwierigkeit mittels eines kräftigen Willensaktes (*vigorous act of the will*) beiseitelassen und Katholik werden“ (694). Newman gesteht jedoch ein, dass dies ein extremer Fall ist und auch recht konstruiert wirkt.

Mehr „to the point“ sei jedoch folgendes Beispiel: In Shakespeares Tragödie *Othello* bewirkt der Intrigant Jago ein tiefes Misstrauen Othellos gegenüber seinem Freund Cassio, da ihn dieser angeblich mit seiner Ehefrau Desdemona betrogen hat, was dahin führt, dass Othello am Ende seine Frau und sich selbst vor Wut tötet. Newman hierzu:

Es mag sein, dass eine Frau treulos ist, aber Othello hätte seinen Argwohn durch einen starken Willensakt beiseiteschieben sollen. [...] Ist er nicht im Innern seines Herzens seiner völlig sicher und gewiss (*in his inward heart fully confident and certain*), während er bereitwillig zugeben würde, dass noch ein Rest von Zweifel besteht, wenn man die Sache als Gegenstand einer logischen Folgerung oder eines Beweises betrachtet (*a matter of inference and proof*)? (694)

Diese interpersonale Erfahrung kann nach Newman auch auf Fragen des religiösen Glaubens angewendet werden:

Gewiss, und [falsche] Argumente können einen Christen plötzlich übermannen, und er kann seinen Glauben aufgeben, aber er wird alle Zweifel durch einen Willensakt zurückweisen (*he will by an act of the will reject*), ehe ihn ein solcher starker Schluss überwältigt hat: es ist sowohl seine Pflicht (*duty*) als auch seine Neigung (*impulse*), sie alle zurückzuweisen, so wie auch ein Mann Zweifel an der Aufrichtigkeit seines Freundes zurückweist. (695)

Schließlich markiert Newman noch eine Differenz zwischen dem Vertrauen zu einem Freund, der sichtbar gegenwärtig, und dem Gegenstand des Glaubens, welcher unsichtbar ist. Hier trete noch die übernatürliche Gnade (*supernatural grace*) in Wirksamkeit, auf die Newman in seinem Brief nicht mehr eingehen kann oder möchte. Newman schließt in aller Kürze und auch etwas kryptisch ab: Ein weiteres Nachdenken führe zu einer der Hauptfragen nach den Prämissen

88 Auf den Historiker Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) Bezug nehmend.

(*question of premisses*), nicht nach dem Beweis (*proof*), worüber er in seinem Essay über die Zustimmung⁸⁹ vieles gesagt habe. (695)

Schließlich kommt Newman in einem Nachtrag zum Brief, der mit dem 10. Mai datiert ist⁹⁰, auf diesen gnadentheologisch geprägten Schluss nochmals zu sprechen. Er ortet die Differenz zwischen ihm und Froude in der Anerkennung von Gott als dem moralischen Lenker der Welt, der dem Menschen eine übernatürliche Hilfe (*supernatural aid*) zukommen lasse, was von einer rein naturwissenschaftlichen Sicht nicht eingeholt werden könne. Dies könne als eine Art menschliches Organ der Wahrheitsfindung betrachtet werden, ja sie sei wirklich ein Attribut des Verstandes (*really an attribute of the mind*). Diese Hilfe könne durch Glaube, Abhängigkeit vom göttlichen Weltenlenker und einem Geist und einer Haltung des Gebets wirksam werden. Newman im Original:

I believe that the Moral Governor of the world extends a supernatural aid to the efforts of nature to find religious truth, which He does not accord to inquirer in the theory of Natural Science. That *phrónēsis* which in ever branch of inquiry is required for obtaining knowledge, is guided and enlightened by Him to right conclusions in religion, as it is not prospered supernaturally in the arts and sciences. And the conditions of obtaining this aid are faith, dependence on him and a spirit and habit of prayer. This dependence on God is, I conceive, as really an attribute of the mind and a primary element in the sense of duty as justice, or benevolence. (120)⁹¹

89 Die englische Textausgabe des Briefes verweist hier auf das Kapitel 4 der *Grammar*, das der Differenz zwischen begrifflicher (*notional*) und realer Zustimmung (*real assent*) gewidmet ist, sowie Kapitel 5, welches das Erfassen (*apprehension*) und die Zustimmung in Fragen der Religion (*assent in the matter of religion*) behandelt – allesamt zentrale Termini technici in Newmans Religionsphilosophie, vgl. Newman, „Letter to William Froude“ (Anm. 85), 120.

90 Dieser Nachtrag findet sich nur in der englischen Textausgabe, vgl. Newman, „Letter to William Froude“ (Anm. 85), 120.

91 Eigene Übersetzung: „Ich glaube, dass der moralische Lenker der Welt den Bemühungen der Natur um die religiöse Wahrheit eine übernatürliche Hilfe zukommen lässt, die Er dem Forscher in der Theorie der Naturwissenschaften nicht gewährt. Jene *phrónēsis*, die in jedem Forschungszweig zur Erlangung von Wissen erforderlich ist, wird von Ihm zu richtigen Schlussfolgerungen in der Religion geführt und erleuchtet, während sie in den Künsten und Wissenschaften nicht auf übernatürliche Weise begünstigt wird. Und die Bedingungen, um diese Hilfe zu erhalten, sind der Glaube, die Abhängigkeit von ihm und der Geist und die Haltung des Gebets. Diese Abhängigkeit von Gott ist meines Erachtens ebenso eine Eigenschaft des Geistes und ein grundlegendes Element des Pflichtgefühls wie die Gerechtigkeit oder das Wohlwollen.“ Zu diesem Nachtrag Newmans vgl. Siebenrock, „Unsere Zweifel sind mir heilig“ (Anm. 84), 90.

Auch wenn der Terminus an dieser Stelle nicht fällt, dürfte diese übernatürliche Hilfe erneut dem entsprechen, was Newman in seiner *Grammar* den *illative sense* nennt. Dass dieser jedoch nicht ohne eine Grundlegung in der auch alltäglichen menschlichen Erfahrung vorzufinden ist und ferner keinem Irrationalismus Pate steht, dürften die Ausführungen in Newmans letztem Brief an den Naturforscher William Froude hinlänglich gezeigt haben. Ebenso dürfte deutlich geworden sein, dass auch eine mögliche übernatürliche Hilfe nicht ohne willentliche Zustimmung zur Entfaltung gelangen kann.

3.2 William James: *The Will to Believe* (1896)

In einem gänzlich anderen geistigen Umfeld als John Henry Newman wächst der US-amerikanische Psychologe und Philosoph William James auf, der nicht nur als Begründer der empirischen Psychologie, sondern auch als herausragender Vertreter des philosophischen Pragmatismus gilt. Allerdings haben weder James noch andere Vertreter des so bezeichneten amerikanischen Pragmatismus wie Charles Sanders Peirce, Ferdinand Canning Scott Schiller (1864–1937) und John Dewey (1859–1952) diesen Begriff zur Kennzeichnung ihrer Philosophie selbst verwendet.⁹² Ohne an dieser Stelle eine Diskussion um die rechte Terminologie führen zu wollen, sei festgestellt, dass ein gewisser „Primat der praktischen Vernunft“ ein gemeinsamer Ausgangspunkt der pragmatistischen Philosophie im genannten Sinn sein dürfte.⁹³ Hierfür ist William James' im Jahr 1896 erstmals veröffentlichter Essay *The Will to Believe* ein Text von großer Bedeutung, der bis zum heutigen Tag eine breite Rezeption erfährt.⁹⁴

92 Vgl. Ekkehard Martens, „Einleitung“, in: Ekkehard Martens (Hg.), *Philosophie des Pragmatismus. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2002, 3–59, hier: 10 f.: „Keiner der vier klassischen Pragmatisten war mit diesem Terminus zufrieden. James nannte seine Philosophie lieber ‚radikalen Empirismus‘ oder ‚Pluralismus‘, Dewey ‚Experimentalismus‘ oder ‚Instrumentalismus‘, Schiller ‚Humanismus‘ und Peirce später ‚Pragmatizismus‘. In dieser Namensvielfalt drückt sich die Unklarheit aus, was ‚Pragmatismus‘ ursprünglich bedeuten sollte.“

93 Vgl. Martens, „Einleitung“ (Anm. 92), 12.

94 Auch religionskritische Erörterungen, wie sie prominent etwa John Leslie John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985, 323–333, oder Ansgar Beckermann, *Glaube*, Berlin 2013, 19–26, vorgenommen haben, würdigen James' Essay als einen konstruktiven Beitrag zur religionsphilosophischen Debatte. Ausführliche deutschsprachige Monografien zu James' Religionsphilosophie stammen von Christoph Seibert, *Religion im Denken von William James*, Tübingen 2009; Katja Thörner, *William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung*, Stuttgart 2011, und Ana Honnacker,

Im Titel klingt bereits die Unabweisbarkeit des voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext an, obgleich James sich in der Folgezeit stets dem Vorwurf gegenüber zu verteidigen sucht, einem auf Willkür beruhenden Deizisionismus das Wort zu reden. Er gesteht in einer späteren Veröffentlichung daher, dass er den Titel des ursprünglich als Vortrag gehaltenen Essays besser als *The Right to Believe* bezeichnet hätte, da oberflächliche Rezeptionen sich vor allem an der Titelformulierung festgebissen hätten.⁹⁵ An der grundsätzlichen Frage der zu erörternden Thematik dürfte eine mögliche Variation in der Diktion allerdings nichts ändern.

Im Folgenden seien die wesentlichen Aussagen aus James' Aufsatz in konzentrierter Form wiedergeben.⁹⁶ Auch wenn James den britischen Kardinal John Henry Newman nur an einer Stelle unter Verweis auf dessen Konversion erwähnt (29 (III)), sind sachlich-konzeptionelle Parallelen zwischen Newman und James durchaus gegeben, sodass es in der vorliegenden Arbeit lohnend erscheint, beide Autoren miteinander in gedankliche Beziehung zu setzen.

3.2.1 Einleitung und Abschnitt I

James startet seine Ausführungen recht ironisch, indem er daran erinnert, dass trotz „unserer Harvard'schen Freidenkerei und Indifferenz“ an jenem „guten alten orthodoxen College“ in Harvard einst der Unterschied zwischen

Post-säkularer Liberalismus. Perspektiven auf Religion und Öffentlichkeit im Anschluss an William James, Baden-Baden 2014. Vgl. ferner den Sammelband von Christian Thies (Hg.), *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, Wiesbaden 2009.

95 „I once wrote an essay on our right to believe, which I unluckily called the *Will to Believe*. All the critics neglecting the essay, pounced upon the title. [...] The 'will to deceive', the 'will to make-believe', were wittily proposed as substitutes for it“, vgl. William James, *Pragmatism*, Cambridge, Massachusetts 1975, 124.

96 Wie bereits bei Quine und Newman werden die zentralen Passagen in deutscher Übersetzung ausgeführt, und zwar in der jüngst von Matthias Jung vorgelegten Ausgabe, vgl. William James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben*, Englisch/Deutsch, Ditzingen 2022. An wichtigen Stellen seien jedoch zusätzlich die englischen Originaltermini anhand der kritischen Werkausgabe genannt, dessen für unseren Text einschlägiger Band im Jahr 1979 veröffentlicht wurde, vgl. William James, „The Will to Believe“, in: Frederick H. Burkhardt (Hg.), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 1979, 13–33. Auch die von Jung herausgegebene zweisprachige Ausgabe folgt diesem Text. Da James' Aufsatz jedoch in vielen verschiedenen Print- und Onlinefassungen zu finden ist, seien im Folgenden im Fließtext nach der Seitenzahl in Klammern auch in römischen Ziffern die Abschnittszählung mit angegeben, da James selbst seinen Aufsatz nach einigen einleitenden Sätzen in zehn

Rechtfertigung (*justification*) und Heiligung (*sanctification*) diskutiert wurde (7). James selbst knüpft hieran an, erneut in gebrochen-ironischem Unterton, indem er seine Hoffnung zum Ausdruck bringt, dass „nicht jedes Interesse an diesen vitalen Themen verloren haben“, da er „heute Abend so etwas wie eine Predigt über die Rechtfertigung aus dem Glauben zum Vortrag mitgebracht“ habe. Ohne Ironie skizziert er dann seine eigentliche Agenda:

Einen Essay über die Rechtfertigung *des* Glaubens (*justification of faith*), eine Verteidigung unseres Rechts (*a defence of our right*), eine gläubige Einstellung in religiösen Angelegenheiten einzunehmen, unbeschadet dessen, dass unser rein logischer Intellekt (*our merely logical intellect*) noch nicht dazu gezwungen sein mag. Entsprechend lautet der Titel meines Vortrags: „Der Wille zum Glauben.“ (7)

Ausgangspunkt bildet für James offenbar die Tatsache, dass er seinen eigenen Studenten gegenüber die Berechtigung eines willentlich angenommenen Glaubens (*the lawfulness of voluntarily adopted faith*) stets verteidigt habe.⁹⁷ Sobald diese jedoch sich einmal mit dem Geist der Logik (*logical spirit*) in Berührung gekommen seien, würden sie sich in der Regel weigern, den Behauptungen James' eine philosophische Legitimität (*to be lawful philosophically*) zuzugestehen, auch wenn sie auf einer persönlichen Ebene von dem einen oder anderen Glauben erfüllt seien (7–9).

Zunächst stellt James fest, dass als *Hypothese* all das bezeichnet wird, was mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an uns herantritt. Jedoch gebe es einen bedeutenden Unterschied: Es gibt Hypothesen, die für das einzelne Subjekt nicht wirklich als Möglichkeit empfunden werden. James führt als Beispiel an, dass es für „einen Araber“ sehr wohl eine reale Möglichkeit ist, an den Mahdi – eine endzeitliche Erlösergestalt im Islam – zu glauben, selbst wenn er nicht an ihn glauben sollte, während dies für einen im westlichen Christentum geprägten Menschen in aller Regel keine reale Möglichkeit ist. James spricht hierbei von *lebendigen* und *toten* Hypothesen. Das Entscheidende: Der Grad, ob eine Hypothese in diesem Sinn lebendig oder tot ist, liegt nicht in intrinsischen Eigenschaften (*not intrinsic properties*) einer Hypothese, sondern ihren Relationen zu einem individuellen Denker (*relations to the individual thinker*): „Gemessen werden sie an seiner Bereitschaft zu handeln (*willingness to act*)“ (9 (I)) Nur bei

Abschnitte unterteilt und gegliedert hat. Dies erleichtert die allgemeine Vergleichbarkeit zwischen den verschiedenen Textausgaben.

97 Und zwar auch angesichts der Tatsache, dass James sich selbst als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet hat, doch gerade diesen Umstand als Mangel empfand, vgl. Ana

einer solchen Bereitschaft zum Handeln könne man, wenigstens der Tendenz nach, von Glauben (*belief*) sprechen.

Eine Entscheidung zwischen zwei Hypothesen nennt James *Option*. Grundsätzlich für James' Essay ist folgende Unterscheidung, die im Folgenden näher entfaltet wird:

Lassen Sie uns nun die Entscheidung (*decision*) zwischen zwei Hypothesen eine *Option* nennen. Es gibt mehrere Arten von Optionen. Sie können: 1. *lebendig* oder *tot*; 2. *zwingend* oder *vermeidbar*; 3. *bedeutsam* oder *trivial* sein; und für unsere Zwecke können wir eine Option als eine *genuine* (*genuine*) Option bezeichnen, wenn sie zwingend, lebendig und bedeutsam (*forced, living and momentous*) ist. (11 (I))

Da diese dreifache Definition einer lebendigen Option für James zentral ist, erläutert er die genannten Alternativen noch genauer:

1. *Lebendig* ist nach James eine Option dann, wenn es ihre beiden Hypothesen sind. Für einen Menschen im westlich-christlich geprägten Kontext ist die Option, in James' Diktion, entweder Theosoph oder ‚Mohammedaner‘ zu sein, keine lebendige, die Option, entweder Agnostiker oder Christ zu sein, hingegen schon: „So, wie Sie vorgebildet sind, wird wahrscheinlich jede Hypothese eine gewisse, wenn auch eine noch so geringe, Anziehungskraft auf Ihren Glauben ausüben“ (11 (I)).
2. Die Alternative, mit oder ohne Regenschirm ausgehen zu wollen, stellt keine echte Option dar, da sie nicht *zwingend* ist. Es wäre genauso möglich, überhaupt nicht auszugehen. Auch die Option, einen Menschen zu lieben oder zu hassen, ist nicht unumgänglich, da man einer Person auch neutral gegenüber eingestellt sein kann. Nach James ist hingegen die Option, entweder eine bestimmte Wahrheit anzunehmen oder nicht, eine zwingende. Er definiert dabei Zwang wie folgt: „Jedes Dilemma, das auf einer vollständigen logischen Disjunktion basiert (*based on a complete logical disjunction*), also keine Möglichkeit enthält, nicht zu wählen, stellt eine solche zwingende Option dar.“ (11–13 (I))
3. *Bedeutsam* (*momentous*) ist die Option für einen Menschen, wenn dieser etwa das einmalige Angebot bekommt, an einer Nordpolexpedition teilzunehmen, da dies vermutlich die einzige Gelegenheit im Leben ist, zum Nordpol zu gelangen: Wer darauf verzichtet, eine sich anbietende einzige Gelegenheit zu ergreifen, verliere den Preis ebenso sicher, als wenn er den Versuch machte und keinen Erfolg hätte. Trivial ist die Option nach James hingegen, wenn die Gelegenheit sich nicht nur einmal bietet, wenn es sich um etwas Unbedeutendes handelt oder wenn die Entscheidung rückgängig zu machen ist.

Solcherart triviale Optionen kämen im wissenschaftlichen Leben sehr häufig vor. (13 (I))⁹⁸

3.2.2 Abschnitt II bis VII

Nach dieser grundlegenden Begriffsklärung hinsichtlich genuiner Optionen richtet James nun seinen Blick auf die Psychologie menschlichen Meinens (*the actual psychology of human opinion*). Hierbei betrachtet er das Verhältnis des leidenschaftlichen und willentlichen Teils unserer Natur (*our passionate und volitional nature*) auf der einen Seite und des Intellekts (*intellect*) auf der anderen Seite zueinander. (15 (II))

Es erscheine auf den ersten Blick lächerlich, dass unsere Meinungen sich nach Wunsch verändern ließen. Kann unser Wille dem Intellekt in der Wahrnehmung der Wahrheit helfen oder hinderlich sein? Können wir durch irgendwelche Anstrengungen unseres Willens (*effort of our will*) oder durch die Stärke des Wunsches (*by any strength of wish*) etwa glauben, dass zwei einzelne Dollarscheine in unserer Tasche zusammen hundert Dollar ergäben? All diese Dinge mit bloßen Worten aussprechen, so James, können wir selbstverständlich, aber daran zu glauben liege gänzlich außerhalb unserer Macht. (15 (II))

Dieselbe Problematik liegt nach James auch Blaise Pascals (1623–1662) in der philosophischen Literatur berühmten Wette zugrunde. Pascals Empfehlung, durch willentlichen Messbesuch und dem Gebrauch von Weihwasser etwa sich dem Glauben an Gott anzunähern, setze diesen bereits voraus und gleiche allzu sehr einer mechanischen Berechnung. In James' Terminologie: Es handelt sich um eine tote Option.

Es ist offensichtlich, dass die Option, die Pascal dem Willen anbietet, keine lebendige ist, wenn nicht schon vorher eine Tendenz bestanden hat, an Messen und Weihwasser zu glauben. Mit Sicherheit hat kein Türke jemals auf dieser Grundlage Messen und Weihwasser angenommen; und selbst für uns Protestanten stellen sich diese Mittel der Erlösung als derart überholte Unmöglichkeiten dar, dass die für sie angeführte Logik Pascals uns nicht bewegen kann. (19 (II))

Honnacker, „William James“, in: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart 2018, 10–17, hier: 14.

98 Zur ausführlichen Darstellung und Diskussion der für James bedeutsamen Charakterisierung lebendiger Optionen vgl. Honnacker, *Post-säkularer Liberalismus* (Anm. 94), 274–284.

Wenn von diesem Gesichtspunkt aus die Rede von einem Glauben aufgrund eines Willensakts einem albern vorkomme, sei dies von einem anderen Gesichtspunkt aus geradezu verächtlich, und zwar aus szientistisch-materialistischer Perspektive. Hier zitiert James ausführlich den englischen Mathematiker und agnostischen Philosophen William Kingdon Clifford (1845–1879), den James als „das köstliche *enfant terrible*“ bezeichnet und dessen Thesen der eigentliche Gegenpol zu James' Essay sind. Nach *Cliffords Evidentialismus* ist es geradezu sündhaft, etwas ohne ausreichenden Beweis zu glauben:

Der Glaube wird entweiht, wenn er sich [...] auf unbewiesene und unhinterfragte Behauptungen richtet. [...] Wenn [ein] Glaube [...] aufgrund unzureichender Beweise akzeptiert worden ist, handelt es sich um ein gestohlenen Vergnügen. [...] Es ist sündhaft, weil es in Missachtung unserer Pflicht gegen die Menschheit gestohlen ist. Diese Pflicht besteht darin, uns vor solchen Glaubensformen in Acht zu nehmen wie vor einer Pest. [...] Es ist immer, überall und für jeden ein Fehler, irgendetwas auf der Basis unzureichender Beweise zu glauben. (Clifford; zit. nach James, 23 (II))⁹⁹

Vordergründig, so James, scheint dies plausibel zu sein, auch wenn man Cliffords pathetischen Ton kritisch sehen mag. Der freie Wille (*free will*) und bloßes Wünschen (*simple wishing*) scheinen in Fragen unseres Glaubens das fünfte Rad am Wagen zu sein. (23–25 (III)) Und dennoch:

Wer daraus aber nun schließen wollte, dass intellektuelle Einsicht (*intellectual insight*) dasjenige ist, was übrigbleibt, nachdem sich Wunsch, Wille und die Vorlieben des Gefühls davongemacht haben, oder dass die reine Vernunft (*pure reason*) über unsere Meinungen entscheidet, würde den Fakten genauso ins Gesicht schlagen. (25 (III))

Wozu nach James unser Wille tatsächlich nicht imstande ist, ist tote Hypothesen wieder ins Leben zu rufen. Dasjenige allerdings, was eine Hypothese zu einer toten mache, ist zum größten Teil „eine frühere Aktion unserer Willensnatur, jedoch mit entgegengesetzter Tendenz“. Hierbei seien jedoch nicht nur an absichtliche Willensakte zu denken, sondern „alle Faktoren des Glaubens wie

99 Der Schlusssatz im Original: „It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence“, vgl. William Kingdon Clifford, „The Ethics of Belief“, in: ders.: *The Ethics of Belief and Other Essays*, Amherst NY 1999, 70–96, hier: 77. Clifford illustriert diese Aussage am Beispiel eines Schiffsbesitzers, der sein überholungsbedürftiges Schiff voll von Passagieren auslaufen lässt, im naiven und aus Kostengründen ‚bequemen‘ Vertrauen, dass schon alles gutgehen wird. Vgl. hierzu zustimmend Verena Wagner, „Doxastischer Voluntarismus und epistemisches Handeln“, in: Guido Melchior / Martin Grajner (Hg.), *Handbuch Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 218–224, hier: 223 f.

Furcht und Hoffnung, Vorurteil und Leidenschaft, Nachahmung und Parteinahme, den allseitigen Druck unserer Kaste und Gruppe“. (25 (III))

Die Einflüsse, die unsere Hypothesen für uns lebendig oder tot machten, gründeten sich weitgehend auf Autorität und weniger aus Gründen, „die diese Bezeichnung wert wären“. Mehr noch: „Unser Glaube ist Glaube an den Glauben eines anderen, und das gilt von den bedeutendsten Angelegenheiten besonders“. Herausragendes Beispiel ist nach James nichts weniger als unser Glaube an die Wahrheit selbst:

Wir wollen Wahrheit haben (*we want to have a truth*), wir wollen glauben, dass unsere Experimente und Studien und Diskussionen uns ihr mehr und mehr näherbringen. [...]. Sollte nun aber ein Pyrrhonischer Skeptiker fragen, *wie wir all das* wissen: Kann unsere Logik eine Antwort finden? Nein! Sicherlich nicht. Ein Willensentschluss steht hier gegen einen anderen (*it is just one volition against another*) – wir sind gewillt, uns auf das Leben mit einem Vertrauen oder einer Annahme einzulassen, die er nicht zu machen gesonnen ist.¹⁰⁰

Ein Glaube an die Gesetze der Logik hat nach James, der hier eine Art Retorsionsargument ins Feld führt, aus denselben Gründen viel mehr mit Wünschen und Wollen zu tun als „die Logiker“ zuzugestehen bereit sind:

Das ganze Gesetz, das die Logiker uns aufzwingen möchten [...], basiert auf nichts anderem als ihrem eigenen natürlichen Wunsch, all diejenigen Elemente auszuschließen, für die sie als professionelle Logiker keine Verwendung finden. (39 (III))

Daher, so James, beeinflusst unsere nichtintellektuelle Natur unsere Überzeugungen (*our non-intellectual nature does influence our convictions*). So gesehen, scheint auch Pascals Argument „einen regelrechten Trumpf zu bieten“. Was immer reine Einsicht und Logik (*pure insight und logic*) im Idealfall auch ausrichten könnten, sie sind nicht das Einzige, was unsere Überzeugungen hervorbringt (*produce our creeds*). (29–31 (III))

Das bisher Gesagte fasst James selbst thesenartig wie folgt zusammen, womit bereits die Hauptaussage seines Aufsatzes *The Will to Believe* wiedergegeben sein dürfte:

Ich werde hier, kurz gesagt, folgende These verteidigen: *Unsere leidenschaftliche Natur hat immer dann nicht nur das Recht, eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen (propositions) zu entscheiden, sondern muss es sogar tun, wenn es sich um eine genuine*

100 James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 27 (III), unter Berufung auf „die bewundernswerte Seite“ in Shadworth H. Hodgsons Buch *Time and Space* (London 1865). Wenige Zeilen später im Text dann die bereits erwähnte Berufung auf John Henry Newmans Konversion zum Katholizismus, welchen James als volitionalen Akt im soeben diskutierten Sinn deutet.

Option handelt, die ihrer eigen Natur nach nicht durch intellektuelle Gründe (on intellectual grounds) entschieden werden kann; in einem solchen Fall nämlich zu sagen: ‚Entscheide dich nicht, sondern lass die Frage offen‘, stellt selbst eine leidenschaftliche Entscheidung (a passionall decision) dar – wie sich mit ja oder nein zu entscheiden – und ist mit demselben Risiko verbunden, die Wahrheit aus dem Blick zu verlieren. (31 (IV))

In Abgrenzung zum radikalen Skeptizismus bewegt sich James, erneut in moderat ironischer Eigendiktion, auf „dogmatischem“ Boden, der davon ausgeht, „dass es Wahrheit gibt und dass es unserem Geiste bestimmt ist, sie zu erreichen“ (33 (V)). Allerdings unterscheidet James hierbei eine *empiristische* von einer *absolutistischen* Art, an die Wahrheit zu glauben. Vertreter der letzteren glaubten nicht nur die Erkenntnis der Wahrheit erreichen zu können, sondern „dass wir das dann auch wissen“ Empiriker hingegen, zu denen sich James klar zählt, seien der Meinung, „dass wir zwar die Wahrheit erreichen, nicht aber unfehlbar wissen können, wann das der Fall“ sei. Demnach gebe es verschiedene Grade von Dogmatismus. (33 (V))

So paradox es klingen mag, haben nach James sowohl die „scholastische Orthodoxie“ als auch Cliffords Evidentialismus in ihrem absolutistischen Zug mehr Gemeinsamkeiten als ihnen mutmaßlich lieb ist: „Die größten Empiristen unter uns sind Empiristen nur kraft ihrer Reflexion; ihren Instinkten überlassen, sind sie so dogmatisch wie unfehlbare Päpste. [...] Sie glauben so voll und ganz an eine antichristliche Ordnung des Universums, dass keine lebedinge Option mehr existiert: Christlicher Glaube ist von Anfang an eine tote Hypothese.“ (37 (V))

James kommt eindrucksvoll auf die *antinomische Struktur der Wirklichkeit* zu sprechen, wovon ein Blick in die Geschichte der Philosophie mit ihren einander widerstreitenden Auffassung ein beredtes Zeugnis gibt:

Für welche widersprüchliche Reihe von Meinungen sind objektive Evidenz und absolute Sicherheit nicht schon in Anspruch genommen worden! Die Welt ist durch und durch rational – ihre Existenz ist ein letztes, rohes Faktum; es gibt einen persönlichen Gott – ein persönlicher Gott ist unvorstellbar; [...] es existiert ein moralischer Imperativ – Verpflichtungen sind nur das Resultat von Wünschen; [...] es gibt eine endlose Kette von Ursachen – es gibt eine absolute erste Ursache; ewige Notwendigkeit – Freiheit; einen Zweck – keinen Zweck; [...] eine Unendlichkeit – keine Unendlichkeit. (43 (VI))

Sehr nah an den oben referierten Diagnosen Holm Tetens' zur dialektischen Struktur der Philosophie führt James aus, dass es „keine dieser Absolutisten [es] jemals bedacht zu haben [scheint], dass das Problem die ganze Zeit ein grundsätzliches [ist] und unser Intellekt über kein unfehlbares Signal verfügen [kann], um zu wissen, ob etwas wahr ist oder nicht“. Die Preisgabe der Lehre von der objektiven Gewissheit vonseiten der Empiriker bedeute jedoch keineswegs das Aufgeben der Suche nach Wahrheit und die Hoffnung, sie zu finden: „Nach wie vor heften wir unseren Glauben an ihre Existenz und sind immer noch davon überzeugt, dass wir uns immer besser zu ihr stellen,

indem wir systematisch damit fortfahren, Erfahrungen zu sammeln und über diese nachzudenken.“ Der große Unterschied zwischen Empirikern und „Scholastikern“ liege in der Blickrichtung; während Letztere ihren Fokus vor allem auf die Prinzipien legten, dem *terminus a quo* des Denkens, sei für Erstere der Ausgang, der *terminus ad quem*, entscheidend. Nicht darüber, wo das Ergebnis herkommt, sondern zu was es führt, müsse entschieden werden. (45 (VI))

Schließlich sei unbedingt der *Unterschied zweier Weisen* zu verstehen, der in der Pflicht besteht, wenn wir uns mit Meinungen beschäftigen:

Wir müssen die Wahrheit erkennen; und wir müssen den Irrtum vermeiden: So lauten die ersten und größten Verpflichtungen für uns als Menschen, die nach Erkenntnis suchen; es handelt sich aber nicht um zwei verschiedene Weisen, diese Verpflichtung auszudrücken, sondern es handelt sich um zwei unterschiedliche Gesetze. (45–47 (VII))

Während Clifford das zweite der oben genannten Gesetze zu beachten gebietet, den Irrtum tunlichst zu vermeiden, widerspricht ihm James und votiert für das erste, die Wahrheit zu suchen. Cliffords Ermahnung klingt nach James „durch und durch phantastisch“ und gleiche einem General, der seine Soldaten informierte, es sei besser, sich gänzlich der Schlacht fernzuhalten, als eine einzige Wunde zu riskieren. Eine gewisse Leichtigkeit des Herzens scheine gesünder als eine übertriebene Nervosität zu sein. „Auf jeden Fall scheint dies für einen empiristischen Philosophen am angemessensten zu sein.“ (49 (VII))

3.2.3 Abschnitt VIII bis X

„Nach dieser ganzen Einleitung“, so James nach etwa zwei Drittel seines Essays, „lassen Sie uns [...] direkt auf unsere Frage zusteuern“. Nochmals erinnert er dabei an den Einfluss unserer leidenschaftlichen Natur (*passional nature*) auf unsere Ansichten (*opinions*) sowie vor allem, „dass es auch einige Optionen in Bezug auf Ansichten gibt, bei denen dieser Einfluss sowohl als unvermeidlich als auch als eine legitime Determinante unserer Wahl (*lawful determinant of our choice*) verstanden werden muss“. (51 (VIII))

Eine Urteilsenthaltung in wissenschaftlichen Einzelfragen mag legitim sein, bis objektive Evidenz eingetreten ist. Gerichtshöfe indes hätten Urteile zu fällen, weil es „die Pflicht eines Richters [ist], das Recht zu formen wie es durchzusetzen“ (53 (VIII)). Doch auch im Bereich der empirischen Wissenschaft gebe es keine nennenswerten Fortschritte, wenn der leidenschaftliche Wunsch einzelner Forscher, ihre Überzeugungen (*faiths*) bestätigt zu sehen, nicht ins Spiel komme:

Der nützlichste Forscher, weil sensibelste Beobachter, ist immer derjenige, dessen eifriges Interesse (*eager interest*) an einer bestimmten Auffassung der Frage durch

eine ebenso eifrige Empfindlichkeit gegenüber möglichen Täuschungen ausbalanciert wird.¹⁰¹

Die Empfindlichkeit gegen Täuschungen verbürge die *Verifikationsmethode der empirischen Wissenschaften*, wofür James erneut Clifford als Kronzeugen benennt. Doch gelte auch, dass die menschlichen Gefühle stärker als technische Regeln seien. James zitiert hierbei zustimmend Pascal: „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point“. Bei nicht zwingenden Optionen sollte „der leidenschaftslos urteilende Intellekt ohne Lieblingshypothese unser Ideal sein [...], der uns auf jeden Fall davor bewahrt, in die Irre geführt zu werden“. Bei zwingenden Optionen (*forced options*) innerhalb unserer spekulativen Fragen können wir nach James nicht immer ungestraft warten, bis sich die zwingende Evidenz (*coercive evidence*) eingestellt haben wird. (57 (VIII))

Zu zwingenden Optionen seien *moralische Fragen* zu zählen, deren Lösung nicht auf einen sinnfälligen Beweis warten könne. Um Werte miteinander zu vergleichen, müssten wir auf das hören, was Pascal das Herz nennt. Dies sei jedoch mitnichten eine Absage an die Wissenschaft, denn auch „Wissenschaft selbst befragt ihr Herz, wenn sie festlegt, dass die höchsten Güter des Menschen in der nicht endenden Ermittlung von Fakten und der Korrektur falscher Überzeugungen besteht“ (59 (IX)). Es ist erneut der *Wille*, ohne den es in moralischen Fragen kein Vorankommen gebe:

Die Frage, ob man überhaupt moralische Überzeugungen hat oder nicht, wird von unserem Willen entschieden. [...] Wenn Ihr Herz eine Welt der moralischen Realität nicht *will*, dann wird Ihr Kopf Sie sicherlich niemals dazu bringen, an eine solche zu glauben. [...] Moralischer Skeptizismus kann genauso wenig zurückgewiesen oder logisch bewiesen werden wie intellektueller Skeptizismus. (59–61 (IX))

In persönlichen Beziehungen mache sich die Relevanz dieser Feststellungen besonders deutlich. Der vorausgehende Glaube (*previous faith*) einer Person an das Vorhandensein einer gewissen Zuneigung sei das, was die eigene Zuneigung erst hervorkommen lasse (*makes your liking come*). Würde eine Person hingegen reserviert bleiben und sich weigern, auch nur einen Zoll nachzugeben bis objektive Evidenz gegeben sei, so werde eine Zuneigung nie entstehen. Ein sozialer Organismus gleichwelcher Art lebe vom Vertrauen (*trust*) seiner Mitglieder zueinander. (61–63 (IX))

101 James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 55 (VIII), unter Berufung auf Wilfrid Wards Essay „The Wish to Believe“ in dessen Buch *Witnesses to the Unseen* (New York 1893).

Eine paar Straßenräuber, so führt James illustrierend aus, die einen Eisenbahnzug voller Passagiere überfallen, seien deswegen oft erfolgreich, weil diese sich aufeinander verlassen könnten, während die Zivilcourage der Passagiere, den Überfall zu verhindern, oft beschränkt sei, wenn niemand den ersten Schritt machen will. Wäre hingegen ein Glaube vorhanden, dass sich alle Passagiere im Wagen erheben würden und dies dann alle täten, könnte der Überfall vereitelt werden. James folgert, dass es Fälle gibt, in denen eine Tatsache nicht eintreten kann, wenn kein vorauseilender Glaube (*a preliminary faith*) existiere. (63–65 (IX)) Somit komme einem vorauseilenden Glauben eine konstitutive Bedeutung im menschlichen Handeln zu:

Und wo der Glaube an eine Tatsache (faith in a fact) dabei hilft, sie zu schaffen (can help create), wäre es eine kranke Logik, die behaupten wollte, dass ein der wissenschaftlichen Evidenz vorauseilender Glaube (faith running ahead of scientific evidence) die ‚niedrigste Form der Unmoral‘ sei, in die ein denkendes Wesen verfallen kann. Doch genau das ist die Logik, mit der die wissenschaftlichen Absolutisten vorgeben, unser Leben zu regeln! (65 (IX))

Somit sei bei Wahrheiten, welche von unserem persönlichen Handeln abhängig sind, ein wunschbasierter Glaube (*faith based on desire*) sicherlich legitim und womöglich unverzichtbar (*possibly an indispensable thing*). (65 (X))

All dies betreffe nicht nur, wie manche Kritik einwenden könnte, einige kindische menschliche Angelegenheiten, sondern auch die großen kosmischen Probleme, wie das bei der Frage des religiösen Glaubens (*religious faith*) der Fall ist. Da Religionen in ihren Einzelheiten jedoch sehr voneinander abwichen, möchte James die Erörterung „der religiösen Frage“ allgemein und weit gefasst halten. (65–67 (X)) Er definiert zwei wesentliche Grundeigenschaften von Religion:

1. „Erstens behauptet sie, dass die besten Dinge diejenigen sind, die ewiger sind (*more eternal things*), die übergreifenden Dinge (*overlapping things*), diejenigen Dinge im Universum, die sozusagen den Schlussstein setzen und das letzte Wort haben.“ (67 (X))
2. „Das zweite religiöse Bekenntnis besteht darin, dass es uns auch jetzt besser geht (*better off even now*), wenn wir das erste Bekenntnis für wahr halten (*if we believe her first affirmation to be true*).“ (67 (X))

Als „logische Elemente dieser Situation“ erinnert James an dieser Stelle an seine eingangs definierten Charakteristika einer *lebendigen Option*. Diejenigen, für die ein religiöser Glaube persönlich eine von vornherein unmögliche Hypothese darstellt, bräuchten „nicht weitergehen“ (*need not go farther*). James spricht – erneut in leicht ironischem Unterton in Anlehnung an den Propheten

Jesaja¹⁰² – nur zum „errettenden Rest“ (*saving remnant*). Nur für diesen stelle Religion eine *bedeutsame* und *zwingende Option* dar. Skeptische Urteilsenthaltung komme nicht infrage. Sie gleiche einem Mann, der endlos zögerte, einer bestimmten Frau einen Heiratsantrag zu machen. (69 (X)) Weniger metaphorisch ausgedrückt und erneut einen bereits oben geäußerten Gedanken aufgreifend:

Skeptizismus ist demnach nicht die Vermeidung einer Wahl, er stellt vielmehr eine Option für eine spezielle Form des Risikos dar. *Lieber den Verlust der Wahrheit zu riskieren als die Möglichkeit des Irrtums* – genau darin besteht die Position dessen, der ein Veto gegen den Glauben einlegen will. [...] Uns Skeptizismus als eine Pflicht zu predigen, bis ‚ausreichende Evidenz‘ (*sufficient evidence*) für Religion gefunden ist, würde darauf hinauslaufen, uns zu sagen, dass es angesichts der religiösen Hypothese weiser und besser wäre, unserer Furcht, sie könnte falsch sein, als unserer Hoffnung auf ihre Wahrheit nachzugeben. (69 (X))

Es sei nicht der Fall, dass der Intellekt auf der einen Seite und die Leidenschaften auf der anderen stünden. Es ist der Intellekt, verbunden mit einer Leidenschaft, der dieses Gesetz errichte. James für seine Person verweigert „dem Wissenschaftler den Gehorsam (*refuse obedience to the scientist's command*), der mir befiehlt, seine Art von Option in einem Fall nachzuahmen, in dem mein Einsatz hoch genug ist, um mir das Recht zu geben, meine eigene Form des Risikos zu wählen“. James gesteht jedoch zu, dass es „natürlich davon abhängt, dass ich zu einem gewissen Risiko bereit bin, nämlich so zu handeln, als ob sich mein leidenschaftliches Bedürfnis, die Welt religiös zu verstehen (*taking the world religiously*), als prophetisch und zutreffend (*prophetic and right*) erweisen könnte“. Erneut: Für die Betroffenen muss sich die religiöse Hypothese als eine lebendige darstellen, die wahr sein könnte. (71 (X))

Zu allem bisher Gesagten erinnert James zusätzlich daran, dass Religion für die allermeisten Menschen sich in persönlicher Gestalt zeigt, was das Verständnis von der Gottheit oder der Götter betrifft:

Wenn wir religiös sind, ist das Universum für uns nicht mehr bloß ein ‚Es‘ (*It*), sondern ein ‚Du‘ (*Thou*), und jede Art von Beziehung zwischen Person und Person könnte an dieser Stelle vorkommen. (71 (X))

Im personalen Charakter der Religion zeige sich erneut die Bedeutung des Willens und der Bereitschaft, ihr auf halben Weg entgegenzukommen:

102 „Israel, wenn auch dein Volk so zahlreich ist wie der Sand am Meer – nur ein Rest davon kehrt um“, Jesaja 10, 22 (Einheitsübersetzung 2016).

Es kommt uns auch so vor, als ob die Anziehungskraft der Religion an unseren eigenen, aktiven Willen (*active good-will*) gerichtet wäre, als ob uns die Evidenz für immer entzogen bliebe, wenn wir der Hypothese nicht auf halben Weg entgegenkämen (*unless we met the hypothesis half-way*). (73 (X))

Erneut verweist James auf die Bedeutung des wechselseitigen Entgegenkommens und Vertrauens im zwischenmenschlichen Bereich, was aufgrund des personalen Charakters der Religion, jedenfalls in ihrem allgemeinen und weiten Verständnis, analog gelte. Der Agnostizismus ist nach James abzulehnen, das *voluntative Moment im weltanschaulichen Kontext* indispensable. Noch einmal die entscheidenden Zeilen von James im Original, mit denen er seine Ausführungen inhaltlich abschließt:

Aus diesem Grund kann ich jedenfalls keinen Weg erkennen, auf dem ich die agnostischen Regeln der Wahrheitssuche (*for truth-seeking*) akzeptieren oder willentlich zustimmen könnte, meine Willensnatur aus dem Spiel zu halten (*to keep my willing nature out of the game*). Das ist mir aus dem schlichten Grund unmöglich, dass *eine Regel des Denkens, die mich absolut daran hindern würde, bestimmte Arten von Wahrheiten anzuerkennen, wenn diese wirklich existierten, eine irrationale Regel wäre*. Lange Rede, kurzer Sinn: Genau darin besteht für mich die formale Logik der Argumentation, welche Arten von Wahrheit inhaltlich auch immer gemeint sein mögen. (73–75 (X))

James behauptet sogar, dass er nicht sehe, wie man dieser, wie er es nennt, Logik entrinnen könne. Dennoch hätten nicht wenige zumindest *in abstracto* ein Unbehagen, „auf unser eigenes Risiko hin jede Hypothese zu glauben, die lebendig genug ist, unseren Willen in Versuchung zu führen“ (75 (X)). Im gegenwärtigen Diskurs wird in diesem Zusammenhang gerne, wie eingangs erwähnt, der Glaube an Frau Holle, das sogenannte Fliegende Spaghettimonster, der wohl irrationale Glaube an die Existenz des Jetis und vor allem diverse Verschwörungserzählungen ins Spiel gebracht.¹⁰³ Nach James liegt hierbei jedoch ein Missverständnis vor, da sich die Freiheit des Glaubens für den Einzelnen nur auf *lebendige Optionen* erstrecken könne, niemals jedoch auf Absurditäten:

Sie wenden die Freiheit ‚zu glauben, was wir wollen‘ (*believe what we will*), auf irgendeinen offensichtlichen Aberglauben (*patent superstition*) an. Den Glauben, an den Sie denken, hat der Schuljunge definiert, als er sagte: ‚Glaube ist, wenn Du etwas für wahr hältst, von dem Du weißt, dass es nicht wahr ist.‘ Ich kann nur wiederholen, dass das ein

103 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 89. Von agnostisch-humanistischen Kreisen wurde – als Persiflage gegenüber herkömmlicher Religionsausübung – eine „Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters e. V.“ gegründet, was leicht im Internet recherchiert werden kann. Auf die Frage von Verschwörungserzählungen wird unten noch kurz zu sprechen sein.

Missverständnis ist. *In concreto* kann die Freiheit zum Glauben nur lebendige Optionen abdecken, die der Intellekt des Individuums nicht alleine entscheiden (*resolve*) kann: Lebendige Optionen scheinen demjenigen, dem sie sich bieten, niemals absurd zu sein (*never seem absurdities to him*). (74 (X))

Glaube werde an der Handlung gemessen (*belief is measured by action*). Fehlt diese handlungsleitende Komponente, wäre religiöser Glaube völlig überflüssig und Kontroversen über dessen Legitimität seien nichts als müßige Spielerei (*a piece of idle trifling*). (77 (X)) Es ist diese empirische Grundhaltung, die im Gegensatz zum intellektuellen Absolutismus nach James zur inneren Toleranz (*inner tolerance*) befähigt, ohne die alle äußere Toleranz seelenlos bliebe. Diese Duldsamkeit sei der Ruhm des Empirismus (*empiricism's glory*). Nur so könnten wir leben und leben lassen, in spekulativen (*speculative*) wie auch in praktischen Angelegenheiten (*practical things*). (79 (X))

Der gesamte Essay schließt mit einem Zitat des englischen Juristen und Philosophen Fitzjames Stephen (1829–1894):

Bei allen wichtigen Angelegenheiten des Lebens müssen wir einen Sprung ins Dunkel (*leap in the dark*) machen. [...] Wenn wir uns entscheiden, die Rätsel unbeantwortet zu lassen, dann haben wir eine Wahl (*choice*) getroffen. Wenn wir mit unserer Antwort zögern oder schwanken, ist auch das eine Wahl; welche Wahl wir aber auch immer treffen: Wir tun es auf eigene Gefahr. Wenn sich jemand entscheidet, Gott und der Zukunft ganz den Rücken zuzukehren, kann ihn niemand daran hindern. [...] Jeder muss so handeln, wie er es für am besten hält, und wenn er sich irrt, umso schlimmer für ihn. Wir stehen auf einem Gebirgspass mitten in wirbelndem Schnee und Nebel. [...] Was sollen wir tun? ‚Stark sein und guten Mutes.‘ Auf das Beste hin handeln, auf das Beste hoffen und nehmen, was kommt. [...] Wenn der Tod alles beendet, können wir ihm nicht besser begegnen.¹⁰⁴

104 James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 79–81 (X), aus dem Buch *Liberty, Equality, Fraternity* von Fitzjames Stephen (London 1874, S. 353) zitierend. Angemerkt sei, dass exakt mit diesem Zitat auch der Klimaforscher und inhaltlicher Berater der päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* Ottmar Edenhofer seinen Festvortrag zum 150-jährigen Bestehen der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* am 27. Mai 2021 abschloss. Der Vortrag kann als Video im Internet angesehen werden.

3.3 Zwischenfazit II

Nach einem Durchgang einschlägiger Texte John Henry Newmans und William James' seien folgende Gesichtspunkte als zweites Zwischenfazit unserer Studie für die weitere Diskussion festgehalten. Zunächst in Bezug auf Newmans *Brief an William Froude*:

1. Newman bekennt sich in Auseinandersetzung mit Froude gemeinsam mit diesem zu einem Ausgangspunkt, der von der *Erfahrung von Tatsachen* ausgeht. Es sei daraufhin Sache des Intellekts, Erfahrungsdaten abzuschätzen (*estimate*).
2. Empirische Daten sind jedoch in einem gewissen Sinn *unterbestimmt*. So sei etwa die Schwerkraft nicht in einem intensiveren Sinn „auf Erfahrung aufgebaut als die mythologische Lehre von der Gegenwart unzähliger Geister bei den Naturerscheinungen“.¹⁰⁵
3. Hieraus folge jedoch kein universaler Skeptizismus, der höchstens Wahrscheinlichkeitsaussagen zuließe. Im Gegenteil: Es gebe ein Gesetz des menschlichen Verstandes, mit einer inneren Zustimmung (*inward assent*) etwas *als wahr* anzuerkennen, auch wenn dies durch reine Schlussfolgerung (*inference*) nicht bewiesen werden könne. Newman nennt hier die Insellage Großbritanniens als Beispiel.
4. Diese Art der inneren Zustimmung bringt Newman mit Aristoteles' Lehre der *phrōnēsis*, der *praktischen Schlussfolgerung* oder Klugheit, in Zusammenhang. Sie vollziehe sich jenseits aller technischen Regeln und erlaube „einen Übergang von der Schlussfolgerung zur Zustimmung (*pass from inference to assent*)“. Dies mache es möglich, ethische Fragen zu entscheiden, und vollziehe sich meist in einem stufenweisen Prozess (*gradual process*).¹⁰⁶
5. Was den menschlichen *Willen* betrifft, so ersetze dieser nicht den Verstand. Dennoch sei der Glaube im gewissen Sinn ein Ergebnis des Willens (*faith is the result of will*), das sich jedoch auf ein verstandesmäßiges Urteil (*intellectual judgment*) stützt.¹⁰⁷
6. Das voluntative Moment spielt nach Newman in der konkreten *zwischenmenschlichen Begegnung* eine große Rolle, etwa im Aufrechterhalten einer Freundschaft selbst bei vordergründig entgegenstehenden Indizien (Othello), ist aber analog auch auf den *Glauben an Gott* übertragbar.¹⁰⁸

105 Vgl. Newman, „Brief an William Froude“ (Anm. 85), 686.

106 Vgl. Newman, „Brief an William Froude“ (Anm. 85), 689.

107 Vgl. Newman, „Brief an William Froude“ (Anm. 85), 694.

108 Vgl. Newman, „Brief an William Froude“ (Anm. 85), 695.

In Bezug auf William James' Essay *The Will to Believe* kann festgehalten werden:

1. Um dem Vorwurf des Dezisionismus vorzubeugen, erkannte James im Nachhinein, dass er seinen Essay sinnvoller mit *The Right to Believe* betitelt hätte.¹⁰⁹ In der Einleitung des Aufsatzes spricht er in diesem Sinn auch von einer Verteidigung des Rechts (*a defence of our right*) einen Glaubensstandpunkt einzunehmen, der über den rein logischen Intellekt (*merely logical intellect*) hinausgeht.¹¹⁰
2. Eine Entscheidung zwischen zwei Hypothesen bezeichnet James als *Option*. Grundlegend ist für ihn eine dreifache Unterscheidung von Optionen in (a) *lebendige* oder *tote*, (b) *zwingende* oder *vermeidbare* und (c) in *bedeutsame* oder *triviale*. Erst eine Option, die sowohl lebendig, zwingend als auch bedeutsam ist, ist für James eine echte (*genuine*) Option.¹¹¹
3. Direkt durch eine Willensanstrengung oder bloßes Wünschen (*simple wishing*) einer Aussage Glauben zu schenken, ist auch nach James unmöglich oder jedenfalls abwegig. Dies ist auch die Problematik an Blaise Pascals berühmter Wette. Die vorgestellte Option ist für viele eine, in James' Worten, *tote*.¹¹²
4. Gemäß dem Diktum William Cliffords ist es „immer, überall und für jeden ein Fehler, irgendetwas auf der Basis unzureichender Beweise (*evidence*) zu glauben“.¹¹³ James problematisiert diese Aussage. Sein Essay ist als umfassende Auseinandersetzung mit dem aus seiner Sicht *enggeführten Evidentialismus* Cliffords zu lesen.
5. In der Tat kann nach James der menschliche Wille keinen toten Hypothesen vernünftigerweise seine Zustimmung geben. Allerdings gebe es weder eine reine Vernunft (*pure reason*) als solche noch ausschließlich intellektuelle Einsicht (*intellectual insight*). Demgemäß sei etwa beim Glauben an die Existenz von Wahrheit oder beim Glauben an die Gesetze der Logik die *Komponente des Willens* nicht zu vernachlässigen. Unsere *nichtintellektuelle Natur* beeinflusse sehr wohl unsere Überzeugungen.¹¹⁴
6. Ähnlich wie Holm Tetens¹¹⁵ diagnostiziert James eine antinomische oder *dialektische Struktur der Wirklichkeit*, die sich an mannigfaltig widerstreitenden

109 Vgl. James, *Pragmatism* (Anm. 95), 124.

110 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 7.

111 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 11 (I).

112 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 17–23 (II).

113 Vgl. Clifford, „The Ethics of Belief“ (Anm. 99), 70.

114 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 25 und 29 (III).

115 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 248–280; Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie“ (Anm. 19); Tetens, „Über das Rätselhafte der Selbstreflexion“ (Anm. 20), 261–266; Tetens, „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht

philosophischen Positionen zeige. Diese „Verwirrung“ (*trouble*) liege jedoch nicht in falschen philosophischen Konzeptionen, sondern das Problem ist nach James „ein grundsätzliches“ (*essential*).¹¹⁶

7. Die epistemischen Gebote, (a) die *Wahrheit zu erkennen suchen* oder (b) den *Irrtum zu vermeiden*, seien keinesfalls als äquivalent anzusehen. Aus Angst vor Irrtum sich jeglichen epistemischen Urteils zu enthalten, gleiche einem Soldaten, der der Schlacht fernbleibe, anstatt eine Wunde zu riskieren, oder einer Person, die aus bloßer Angst vor Zurückweisung niemals einen Heiratsantrag mache. Während James sich mit Gebot (a) identifiziert, schlage sich Clifford auf die konträre Position (b). James reklamiert hierbei die Sicht des „empiristischen Philosophen“ für seine Position. Auch müssten etwa Richter konkret Urteile fällen, ohne sich des Urteils enthalten zu können.¹¹⁷
8. Ebenso wie der intellektuelle Skeptizismus für James nicht tragbar ist, gilt dies ähnlich für den moralischen Skeptizismus in *Fragen der Ethik* und Werte. Hierbei zeige sich erneut die Bedeutung des Willens: „Die Frage, ob man überhaupt moralische Überzeugungen hat oder nicht, wird von unserem Willen entschieden“. Dies gelte ebenso wie die von Vertrauen (*trust*) geprägten *zwischenmenschlichen Beziehungen*. Einem vorausgehenden Glauben komme eine konstitutive Bedeutung im menschlichen Handeln zu. Dieser laufe der wissenschaftlichen Evidenz voraus.¹¹⁸
9. Somit sei im Bereich menschlichen Handelns ein *wunschbasierter Glaube* (*faith based on desire*), legitim und „womöglich unverzichtbar“. Dies treffe insbesondere auf Fragen des religiösen Glaubens zu, insofern es sich für den einzelnen um eine *lebedinge Hypothese* handelt.¹¹⁹
10. Die Analogie zwischen *menschlichem Handeln* und *religiösem Glauben* erlaube sich auch deswegen, weil in den großen religiösen Traditionen ‚das Universum‘ nicht nur ein bloßes ‚Es‘ (*It*), sondern ein ‚Du‘ (*Thou*) sei: „und

loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“ (Anm. 22), 276–278.

116 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 43 (VI).

117 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 45–49 (VII) und 53 (VIII).

118 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 59–65 (IX). Allein innerhalb dieses Abschnitts spricht James synonym von einem *previous*, *precursive* und *preliminary faith*.

119 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 65 und 71 (X).

jede Art von Beziehung zwischen Person und Person könnte an dieser Stelle vorkommen“. Dies erlaube es, durch unseren eigenen, aktiven Willen (*active good-will*) auch bei Fehlen von hinreichender Evidenz der religiösen Hypothese „auf halben Weg“ entgegenzukommen.¹²⁰

11. Die Freiheit zu „glauben, was wir wollen“ kann sich nach James nicht auf offenkundigen Aberglauben (*patent superstition*) beziehen, da dieser, von pathologischen Fällen abgesehen, *in concreto* keine lebendige Option ist: Lebendige Optionen, so James, „scheinen demjenigen, dem sie sich bieten, niemals absurd zu sein“.¹²¹

Diese weitere Zwischenbilanz in Bezug auf zentrale Ausführungen John Henry Newmans und William James' abschließend sei angemerkt, dass inhaltlich-konzeptionelle Parallelen zwischen beiden Denkern auch Friedo Ricken in seiner *Religionsphilosophie* an mehreren Stellen identifiziert.¹²² Aber auch ein Bogen zwischen William James und Holm Tetens kann geschlagen werden. So verweist Tetens in einem oben bereits erwähnten programmatischen Aufsatz zur Religionsphilosophie explizit auf James' „berühmte Abhandlung“.¹²³

120 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 71–73 (X).

121 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 75 (X).

122 Vgl. Ricken, *Religionsphilosophie* (Anm. 83), 105: „Wie James von einer lebendigen Hypothese [...], so spricht Newman von einer lebendigen Idee“. Parallelen zwischen Newman und James gibt es nach Ricken auch in weiteren Aspekten, vgl. ebd., 115, 129 und 151 f.

123 Vgl. Tetens, „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“ (Anm. 22), 294. Parallelen zwischen James und Quine können schließlich über die Vermittlung eines holistischen Pragmatismus nach Morton White (1917–2016) identifiziert werden, vgl. Matthias Jung, „Nachwort“, in: William James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben*, Ditzingen 2022, 91–138, hier: 136 f.

4 Epistemische Rechtfertigung

4.1 Was bedeutet epistemische Rechtfertigung?

Epistemische Rechtfertigung ist ein *Terminus technicus* in der Philosophie, insbesondere in der Erkenntnistheorie analytischer Prägung. Menschliche Erkenntnis trifft im günstigen Fall die Wahrheit.¹²⁴ Diese ist jedoch nicht unmittelbar gegeben. Daher benötigen wir geeignete Verfahren, Methoden oder Instrumente, die uns die mögliche Wahrheit unserer Überzeugungen verbürgen. Diese Mittel können (1.) als *wahrheitszuträglich* bezeichnet werden. Überzeugungen, die auf wahrheitszuträgliches Mittel gestützt sind, sind im erkenntnistheoretischen beziehungsweise epistemischen Sinn gerechtfertigt.¹²⁵

Für unsere Thematik wichtig ist, dass eine Überzeugung auch dann epistemisch gerechtfertigt sein kann, wenn sie falsch ist, da die Rechtfertigung die Wahrheitserfassung nicht garantiert. Damit zusammenhängend ist festzuhalten, dass im Gegensatz zur Wahrheit die Rechtfertigung (2.) *personen- und zeitrelativ* ist. So ist die Überzeugung eines Grundschülers, der ein kompliziertes historisches Datum zufällig aufgeschnappt hat, nicht epistemisch gerechtfertigt, während es bei einem Historiker sehr wohl der Fall ist. Ebenso kann, um ein beliebtes Beispiel zu verwenden, beim ersten Hinsehen einer Person ein Gebäude sich als Scheune erweisen, während es bei näherer Sicht etwas später sich als Attrappe herausstellt. Zudem ist Rechtfertigung (3.) ein im epistemischen Sinn *normativer* Begriff, das heißt, dass Überzeugungen tatsächlich gerechtfertigt sein sollten.

124 Grundlegend für das Folgende ist Thomas Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin 2017, 167–171.

125 ‚Erkenntnistheoretisch‘ und ‚epistemisch‘ sind Synonyme. Die Bezeichnung ‚rationale Rechtfertigung‘ wird im Folgenden ebenfalls synonym mit ‚epistemischer Rechtfertigung‘ verwendet, wohl wissend, dass eine Kennzeichnung als rational „notorisch vieldeutig“ ist, so Oliver Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“, in: Sebastian Gäb (Hg.), *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 121–151, hier: 125. Ebenso sei auf eine Diskussion über Gemeinsamkeiten und mögliche Differenzen der englischen Termini *rational* und *reasonable* verzichtet, vgl. ebd., 137, unter Berufung auf Richard Feldman, „Reasonable Religious Disagreement“, in: Louise M. Antony (Hg.), *Philosophers Without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford 2007, 194–214, hier: 206.

Sehr wichtig für die folgenden Überlegungen wird zudem die Feststellung sein, dass Rechtfertigung (4.) ein Gattungsbegriff ist, der *verschiedene Arten der Rechtfertigung* umfasst. So kann eine Überzeugung aus Klugheitsgründen pragmatisch gerechtfertigt, moralisch gerechtfertigt oder in einem theoretischen Sinn epistemisch gerechtfertigt sein. Zudem „gibt [es] sicher noch andere Arten der Rechtfertigung“.¹²⁶

Ferner ist eine Rechtfertigung niemals ein für alle Mal gegeben. Eine Überzeugung ist vielmehr (5.) immer nur vorläufig, *prima facie*, gerechtfertigt und damit *anfechtbar*, und zwar entweder durch übertrumpfende beziehungsweise widerlegende (*rebutting*) oder durch unterminierende beziehungsweise untergrabende Anfechtungsgründe (*undercutting defeaters*). Schließlich ist (6.) die Rechtfertigung einer Überzeugung eine *graduelle Eigenschaft*.

Alle genannten Eigenschaften sind *Adäquatheitsbedingungen* für Theorien der epistemischen Rechtfertigung, die in der erkenntnistheoretischen Fachliteratur weitgehend akzeptiert sind. Der Übersicht wegen seien sie nochmals aufgelistet:

Erkenntnistheoretische Rechtfertigung ist:

- (1.) wahrheitszutraglich
- (2.) personen- und zeitrelativ
- (3.) normativ
- (4.) eine spezifische Art der Rechtfertigung
- (5.) anfechtbar
- (6.) eine graduelle Eigenschaft.¹²⁷

Aus diesen Adäquatheitsbedingungen legt sich folgende *Definition epistemischer Rechtfertigung* nahe:

Eine Person S ist zum Zeitpunkt *t* epistemisch gerechtfertigt zu glauben, dass *p*, genau dann, wenn:

- (i) S Gründe hat für seine Überzeugung, dass *p*,
- (ii) die Gründe, die S für seine Überzeugung hat, *adäquat* (gut) sind,
- (iii) diese Gründe die Überzeugung *stützen*.¹²⁸

All die genannten Kriterien mögen auf den ersten Blick sehr technisch erscheinen. Es wird sich jedoch zeigen, dass insbesondere die Unterscheidung zwischen *Rechtfertigung* und *Wahrheit*, der *personen- und zeitrelative* Charakter der Rechtfertigung sowie die *verschiedenen Arten der Rechtfertigung* wichtig für unser

¹²⁶ Vgl. Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (Anm. 124), 169.

¹²⁷ Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (Anm. 124), 171.

¹²⁸ Ebd.

Thema der epistemischen Rechtfertigung des voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext werden wird.

Dass keine Rechtfertigung sich gegen Kritik immunisieren kann, betont zudem eigens die Eigenschaft der *Anfechtbarkeit* im Sinne einer Zurückweisung jeder Art von erkenntnistheoretischem Dogmatismus. Letzteres gilt es insbesondere im Hinblick auf die Quinesche Regel in Erinnerung zu rufen, auf die im Folgenden nochmals zurückzukommen ist.

4.2 Nochmals Tetens und die Quinesche Regel: Perspektivismus $\neq$ Relativismus

In seinem Aufsatz *Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch* in einem Sammelband zum philosophischen *Perspektivismus* moniert Holm Tetens die Selbstvergessenheit eines allzu naiv-objektivistischen Wirklichkeitsverständnisses, das oft unterschlägt, dass es ausschließlich reflexive Ich-Subjekte sind, die Wahrnehmungen haben und Schlussfolgerungen ziehen. Er erinnert an die oben näher ausgeführte Theoriebeladenheit von Erfahrungen und die empirische Unterbestimmtheit von Theorien. Daraus folge eine „Verträglichkeit unserer Wahrnehmung mit ganz verschiedenen theoretischen Interpretationsrahmen“.¹²⁹

Es liegt tatsächlich ein konstitutives Element in der je eigenen *Wahl* der theoretischen Rahmenannahmen:

Wenn wir die theoretischen Rahmenannahmen *R wählen*, machen wir Beobachtungen, die wir theoretisch in Gestalt von Beobachtungsaussagen *B* interpretieren müssen, die ihrerseits die Behauptung, dass *p* der Fall ist, verifizieren/bestätigen.¹³⁰

Unter Berufung auf den bereits genannten Kurt Hübner¹³¹, mit dessen Philosophie sich Tetens ausführlich auseinandersetzt, spricht dieser vom *Aspektcharakter der Wirklichkeitserkenntnis*. Allerdings: Dieser Aspektcharakter ist weniger ein Defizit, sondern eine *objektive Eigenschaft der Wirklichkeit*:

Unter verschiedenen theoretischen Rahmenannahmen erscheint uns die Wirklichkeit in charakteristischer Weise unterschiedlich und gerade darin, gerade in ihrem Aspektcharakter erfahren wir eine objektive Eigenschaft der Wirklichkeit.¹³²

129 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 79.

130 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 81 – Hervorhebung R. W.

131 Vgl. Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2004, 6: „Die Wirklichkeit hat einen aspektischen Charakter“.

132 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 81.

Nach Hübner ist dieser Grundsatz des aspektischen Charakters der Wirklichkeit „ein Satz von höchstem Allgemeinheitsgrad und damit selbst ein ontologischer“. Er bezeichnet ihn als „Ontologischen Grundsatz der allgemeinen Metatheorie“.¹³³

Tetens erinnert daran, dass Hübner selbst von frei *gewählten* Festsetzungen spricht, was dazu führe, dass eine Rahmenannahme nicht empirisch widerlegt werden könne, da „eine solche Rahmenannahme unter anderem jeweils erst festlegt, was als bestätigende oder widerlegende Beobachtung für welche Sätze zu gelten hat“. Daher spreche Hübner von „verschiedenen fundamentalen ‚Ontologien‘“. Den Gedanken aufnehmend fragt Tetens rhetorisch: „Kann man nicht an jeder Rahmenannahme, jeder Ontologie R, komme, was da wolle, festhalten?“; und er gibt die kurze Antwort: „Ja, das ist möglich“, mit erneuter expliziter Berufung auf die Quinesche Regel.¹³⁴ Es sei also möglich, „verschiedene theoretische Rahmenannahmen zur Ermöglichung von Erfahrungen der Welt [zu] wählen“.¹³⁵ Daher könne man mit Hübner einen transzendentalen Rahmen für die Wirklichkeitserschließung als ‚kontingent‘ bezeichnen.

Kurt Hübner zieht aus all dem bisher Gesagten nach Tetens eine radikale Konsequenz und formuliert ein von ihm so bezeichnetes „Erstes allgemeines Toleranzprinzip“, nach dem tatsächlich alle Ontologien gleichberechtigt sind. Hübner im Original:

*In der Hinsicht, dass alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, ist keine irgendeiner anderen vorzuziehen.*¹³⁶

Nach der Auffassung Tetens' ist dieses Toleranzprinzip für Hübner zentral. Es sei die erkenntnistheoretische Voraussetzung für umfangreiche Studien Hübners zur mythischen und auch christlich-theistischen Wirklichkeitsentfaltung. Hierzu ist neben der bereits erwähnten späten Studie *Glaube und Denken*¹³⁷ vor

133 Vgl. Hübner, *Glaube und Denken* (Anm. 131), 6 – im Original in Großbuchstaben.

134 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 81 f.

135 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 83 – Hervorhebung R. W.

136 Hübner, *Glaube und Denken* (Anm. 131), 5.

137 Dieses Buch sowie Kurt Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz*, Tübingen 2003, ist im religionsphilosophischen und theologischen Fachdiskurs wenig rezipiert worden. Eine Ausnahme bildet Joseph Ratzinger in seiner Diskussion mit Jürgen Habermas, vgl. Joseph Ratzinger, „Was die Welt zusammenhält. Vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Florian Schuller (Hg.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2018, 39–60, hier: 56 f. Ratzinger formuliert auch ein Geleitwort zur 2004 erschienenen zweiten

allem das erstmals 1985 erschienene Buch *Die Wahrheit des Mythos*¹³⁸ zu nennen. Aus diesen Studien geht hervor, so resümiert Tetens, dass die mythische und christlich-theistische Wirklichkeitsauffassung völlig gleichberechtigt mit der heute vorherrschenden wissenschaftlichen Weltansicht seien. Eine wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung sei dem Mythos und dem Wirklichkeitsverständnis des Christentums nicht überlegen, habe beide nicht widerlegt und könne auch beide niemals widerlegen.¹³⁹

Ist dies, so mag der kritische Leser, die kritische Denkerin, nun einwenden, nicht bei Weitem zu viel des Guten? Klingt hier bereits nicht jenes *anything goes* an, das typischerweise vor allem mit postmoderner Philosophie in Verbindung gebracht wird? Wenn auch Hübner keinesfalls als postmoderner Denker zu bezeichnen ist, lässt sich die Sachfrage nach Tetens – und dies wird für unsere weiteren Überlegungen wichtig werden – tatsächlich mit einem Ja beantworten. Hübners Toleranzprinzip, das auf einen Wahrheitsrelativismus hinauslaufe, „der nur notdürftig terminologisch als ‚Toleranz‘ kaschiert wird“, hält Tetens für falsch.¹⁴⁰

Das allgemeine Toleranzprinzip Hübners, so Tetens, scheitert bereits im Fall der *Selbstanwendung*. Den Satz: „Die Wirklichkeit ist aspektisch“, hält Hübner für wahr. Allerdings ließen sich sehr wohl apriorische Rahmenannahmen denken, die es gerade nicht erlauben, den aspektischen Charakter der Wirklichkeit zu erfassen. Somit seien keineswegs alle Ontologien gleichberechtigt. Tetens hierzu:

Aus Hübners Thesen [1.] über Erfahrung als Metaerfahrung und [2.] den aspektischen Charakter der Wirklichkeit folgt also nicht nur nicht deduktiv zwingend sein Toleranzprinzip, sondern angesichts der beiden Thesen ist es nur konsequent, nicht alle ‚Ontologien‘ als gleichberechtigt zu betrachten, sondern diejenigen zu verwerfen, die den aspektischen Charakter der Wirklichkeit direkt oder indirekt ausschließen.¹⁴¹

Ferner würden in der Praxis sehr wohl manche apriorische Erfahrungsrahmen R gegen andere Erfahrungsrahmen eingetauscht, wenn sich diese als leistungsfähiger erweisen. Insofern könne auch hier von einer gänzlichen Gleichberechtigung aller Ontologien nicht die Rede sein. Genau dies sei beim antiken

Auflage von Hübners *Glaube und Denken*. Hübner wiederum würdigt Ratzingers Korrelation von Aufklärung und Offenbarung in Kurt Hübner, *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte*, Augsburg 2006, 257–293.

138 Vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Freiburg 2011.

139 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 84.

140 Vgl. ebd.

141 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 86.

griechisch-römischen Götterglauben der Fall gewesen: die alternativen Perspektiven waren die klassische griechische Philosophie, später die monotheistische Perspektive des Christentums und schließlich die Perspektive der neuzeitlichen und modernen Wissenschaften. Die Einsicht, dass es alternative Erfahrungsrahmen gibt, hat der mythische griechisch-römische Götterglaube, nach dem die Welt gänzlich vom Göttlich-Numinosen durchwirkt sei, am Ende nicht überlebt.¹⁴² Mehr noch: In der Einsicht in die begrenzte Perspektive einer Weltanschauung liegt eine Stärke, die dem bereits mehrfach betonten aspektischen Charakter der Wirklichkeit geschuldet ist:

Dass ein Zugang zur Wirklichkeit seine Perspektivität ausschließt und nicht erkennen lässt, ist eine Schwäche und ein Defizit. Umgekehrt ist es eine Stärke und ein Fortschritt, wenn ein Zugang zur Wirklichkeit problemlos seine eigene Perspektivität und die Tatsache von Alternativen einräumen, erkennen und erklären kann, ohne deshalb inkohärent oder unplausibel zu werden.¹⁴³

Der *wissenschaftliche Zugang* zur Wirklichkeit hat nach Tetens hingegen sehr wohl einen Vorzug. Denn es könne (1.) der Aspektcharakter innerhalb der Wissenschaften und der Philosophie selbst formuliert werden. Außerdem erlaubten es (2.) die Geistes- und Kulturwissenschaften, die antiken Mythen als einen besonderen, spezifischen Weltzugang zu identifizieren. Auch Hübner, so Tetens, könne „nur deshalb seine metatheoretische Konzeption der Erfahrung und seine These vom Aspektcharakter der Wirklichkeit überhaupt formulieren, weil er fest auf dem Boden der Wissenschaften und der Philosophie steht und von deren selbstreflexiver Überlegenheit gegenüber dem Mythos kognitiv lebt“.¹⁴⁴

Wenn nach den genannten Überlegungen der griechisch-römische Götterglaube „endgültig tot“ ist, stellt sich die Frage, ob dasselbe Schicksal auch auf die *Wirklichkeitsauffassung des christlichen Monotheismus* zutrifft. Tetens weicht bei der Beantwortung dieser Frage in eine knappe Fußnote aus, die dennoch eine Grundtendenz erkennen lässt:

Wir können hier leider nicht der interessanten Frage nachgehen, ob im Gegensatz zum mythischen Götterglauben der christliche Monotheismus seinen aspektischen Charakter ausdrücklich einräumen kann. Meine These wäre, dass sich die Frage in der Tat mit Ja beantworten lässt.¹⁴⁵

142 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 87.

143 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 88.

144 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 88.

145 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 89.

Die kritische Diskussion um ein von Hübner so formuliertes „Zweites Toleranzprinzip“, das von „*nichtontologischen oder von keiner Ontologie abhängigen Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen*“ spricht, die sich „*ontologisch nicht widerlegen*“ ließen¹⁴⁶, wird von Tetens nur sehr kurz geführt. Letzterer bezeichnet die Rede einer nichtontologischen Wirklichkeitsauffassung als unverständlich und merkwürdig. Somit seien beide Toleranzprinzipien Hübners abzulehnen, lediglich die These, dass sich die objektive Wirklichkeit erst auf einer Metastufe zeigt, sei zu akzeptieren.

Bedeutet nun all das bisher Gesagte ein Abschied vom philosophischen Realismus? Nein, denn aus dem *Aspektcharakter der Wirklichkeit* blieben nach Tetens „sehr wichtige Intuitionen und Prinzipien der Realisten gewahrt, wenn auch nicht alle“. Es bleibt zum Beispiel der Satz *vom ausgeschlossenen Widerspruch* bestehen, der auch der Quineschen Regel zugrunde liegt, wie Tetens schreibt, da diese ja nur Sinn ergibt, wenn logisch-begriffliche Widersprüche zu beseitigen sind. Auch die *Existenz einer Außenwelt*, die bestimmte Wahrnehmungen auch gegen unseren Willen, unsere Erwartungen und Hoffnungen hervorruft, lässt sich wahren, „aber natürlich nicht so, wie der naive, selbstvergesse Realist sie formuliert“, denn auch sie „muss auf die Metastufe gehoben werden“.¹⁴⁷

Auf dieser Metastufe sind unterschiedliche transzendente *Rahmenannahmen* miteinander zu *testen*, da sich verschiedene apriorische Erfahrungsrahmen unterschiedlich bewährten. Bei einigen Rahmenannahmen verstärken sich Widersprüche im Netz unserer Überzeugungen, bei anderen apriorischen Rahmenannahmen nimmt „der Zwang, Widersprüche in unseren Überzeugungen beseitigen zu müssen, tendenziell immer stärker ab“, was dazu führt, „immer seltener die Quinesche Regel anwenden“ zu müssen. Welche apriorischen Rahmenannahmen wir hingegen *wählen*, könnten wir selbst nicht a priori deduzieren, „vielmehr müssen wir in Erfahrung bringen, was sich längerfristig ergibt, wenn wir unsere Begriffe und Behauptungen über die Welt nach Maßgabe des einen oder des anderen apriorischen Erfahrungsrahmens bilden und organisieren“.¹⁴⁸

Somit muss nach Tetens eine Irreduzibilität der je eigenen subjektiven Ich-Perspektive festgehalten werden, was als *Perspektivismus* bezeichnet werden kann. Dieser schließt jedoch einen erkenntnistheoretischen *Realismus*¹⁴⁹ nicht aus:

146 Vgl. Hübner, *Glaube und Denken* (Anm. 131), 7.

147 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 90.

148 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 91.

149 Zur Realismusdebatte vgl. auch den Übersichtsartikel Tetens' im *Handbuch Metaphysik*, in dem Tetens folgende Agenda formuliert, die teilweise in den obigen

Perspektivismus und Realismus schließen sich nicht aus. Sie sind bestens miteinander vereinbar. Perspektivismus ist ein Realismus, der nicht erkenntnistheoretisch naiv daherkommt, sondern sich auf der Höhe wichtiger Einsichten der Erkenntnis- und Wissenschaftsgeschichte befindet.¹⁵⁰

Die Überlegungen Tetens' weiterführend sei festgehalten: Da eine apriorische Rahmenannahme nicht durch reine Vernunftüberlegung deduziert werden kann, ist es uns als rationale Ich-Subjekte aufgetragen, „mit verschiedenen apriorischen Erfahrungsrahmen auch tatsächlich Erfahrungen auf der Metastufe zu machen versuchen“.¹⁵¹ Ein solches Versuchen aber setzt verschiedene geistige Prozesse der Willensanstrengung voraus. Insofern kann man nicht nur nach John Henry Newman und William James, sondern auch im Anschluss an Holm Tetens von einem *irreduziblen voluntativen Moment* im weltanschaulichen Kontext sprechen. Der Vorwurf des Wunschenkens muss sich daher eher auf eine Weigerung beziehen, die Begrenztheit der je eigenen Perspektive anzuerkennen.

Wie im Folgenden nun zu zeigen sein wird, schließt eine theistisch-religiöse Weltanschauung mitnichten die Tugend von epistemischer Bescheidenheit aus. Es kann „seinen aspektischen Charakter ausdrücklich einräumen“, wie Tetens vermutet.¹⁵² Denn im Sinne eines Rechtfertigungspluralismus können auch andere weltanschauliche Zugänge als epistemisch gerechtfertigt anerkannt werden, ohne dass hierfür einem Wahrheitsrelativismus das Wort geredet werden muss.¹⁵³ Auf diese Unterscheidung ist im Folgenden näher einzugehen.

Ausführungen angeklungen sind: „Deshalb läuft die Verteidigung eines plausiblen Außenweltrealismus auf die Frage hinaus: Wie lässt sich erklären, dass die Transparenz, Unwillkürlichkeit und Widerständigkeit unserer Wahrnehmungen keine Illusionen sind, sondern wir tatsächlich über unsere Wahrnehmungen und Wahrnehmungsüberzeugungen einen direkten und unmittelbaren Zugang zur unabhängig von uns existierenden Außenwelt haben, obwohl wir die Wahrnehmungen und ihre unmittelbaren Inhalte nicht mit den objektiven Gegenständen der Außenwelt gleichsetzen dürfen?“, so Holm Tetens, „Realismus und Anti-Realismus im Allgemeinen“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 230–236, hier: 235.

150 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 91.

151 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 91.

152 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 89.

153 Von anderer Philosophietradition herkommend, aber durchaus vergleichbar im Ergebnis betont der italienische Philosoph Rocco Buttiglione: „Es gibt eine objektive Wahrheit, und der Mensch kann diese Wahrheit erkennen. Diese menschliche Erkenntnis der Wahrheit ist jedoch immer unvollständig und muss gerade deshalb durch die Wahrheitserfahrung anderer Menschen ergänzt werden“, so Rocco Buttiglione, *Die Wahrheit im Menschen. Jenseits von Dogmatismus und Skeptizismus*, Wiesbaden 2019, vii. Das Kapitel 5 des Buches trägt daher, sehr der Formulierung Tetens'

4.3 Wenn unterschiedliche Perspektiven zusammentreffen: Rechtfertigungspluralismus ≠ Wahrheitspluralismus

Ohne zu sehr pauschalisieren zu wollen, scheinen die geistigen Auseinandersetzungen zwischen John Henry Newman und William Froude, zwischen William James und William Clifford, zwischen Willard V. Quine und Rudolf Carnap und, wenn man es so zuspitzen möchte, zwischen Ansgar Beckermann (geb. 1945) und Holm Tetens¹⁵⁴ auf einen *rigiden Evidentialismus* auf der einen Seite sowie dem Vorwurf des *dezisionistischen Wunschdenkens* auf der anderen Seite hinauszulaufen.

Interessant dürfte es sein, dass die jeweils genannten argumentativen Widersacher von ihrem Bildungsstand in philosophischen Fragen in etwa *ebenbürtig* sind. Doch wie kann es sein, dass sich dem Anschein nach rational beziehungsweise epistemisch gerechtfertigt sowohl für die eine als auch für die andere Seite argumentieren lässt, will man keinem der Diskussionspartner einen kognitiv-geistigen Defekt unterstellen?

Dieser Tatbestand hat eine recht junge Diskussion im Bereich der Erkenntnistheorie provoziert. Sie geht der Frage nach, wie der Dissens unter epistemisch ebenbürtigen Partnern philosophisch zu bewerten ist. Gleichwohl führt die Debatte gewisse Einsichten weiter, die oben bereits unter dem Schlagwort der dialektischen Strukturen in der Philosophie von Holm Tetens¹⁵⁵, aber auch bereits von William James¹⁵⁶ identifiziert wurden. Im Englischen spricht man in der gegenwärtigen Diskussion der Sozialen Erkenntnistheorie analytischer Provenienz von *peer disagreement*, wobei mit dem schwer ins Deutsche übersetzbare *peer* zwei oder mehrere ebenbürtige Partner gemeint sind.¹⁵⁷ Im Folgenden sei hierfür der gemischt englisch-deutschen Terminus ‚Peer-Dissens‘ benutzt.¹⁵⁸

ähnlich, die Überschrift: „Die – menschliche – Wahrheit ist perspektivisch“, vgl. ebd., 137–170.

154 So bei der öffentlichen Disputation zur Frage *Was ist eine gute Religion?* zwischen Holm Tetens und Ansgar Beckermann am 31. Januar 2018 an der Universität Innsbruck. Der Text der Referate findet sich in Tetens / Beckermann, „Was ist eine gute Religion?“ (Anm. 45), vgl. hierzu auch die Zusammenfassung der Debatte im Anhang 2 der vorliegenden Veröffentlichung.

155 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 216–280.

156 Vgl. James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 43 (VI).

157 Überblicksartig zur gegenwärtigen Debatte vgl. Dominik Balg / Jan Constantin, „Epistemologie der Meinungsverschiedenheiten“, in: Guido Melchior / Martin Grajner (Hg.), *Handbuch Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 295–301.

158 Diese Bezeichnung verwendet auch Oliver Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125).

So stellt sich etwa die interessante Frage, ob es rational möglich ist, an der eigenen Position festzuhalten, ohne zugleich einem *peer*, der eine entgegengesetzte Position vertritt, die entsprechenden kognitiven Fähigkeiten absprechen zu müssen. Dass diese Frage auch für die praktische Durchführung eines weltanschaulichen Dialogs von großer Bedeutung ist, dürfte unstrittig sein. In ihrer Studie *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* nimmt Anita Renusch eine ausführliche Sichtung nicht nur zeitgenössischer religionsphilosophischer Positionen vor, sondern führt auch in die erkenntnistheoretische Debatte um den Peer-Dissens ein¹⁵⁹, welche gemeinsam mit dem darauf aufbauenden Beitrag *Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt* von Oliver Wiertz Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sein soll. Wie sich zeigen wird, lassen sich nicht nur die Positionen Holm Tetens' sondern auch Willard V. Quines und William James' gut in die Überlegungen zum Peer-Dissens einfügen.

Grob gesprochen gibt es zwei¹⁶⁰ mögliche erkenntnistheoretische Konsequenzen bei Feststellung eines Peer-Dissenses: Zum einen der *Konformismus*, welcher besagt, dass im Fall des Peer-Dissenses wenigsten einer der ‚Parteien‘ rationalerweise nachzugeben hat, zum anderen der *Nonkonformismus*, der das jeweilige Beharren auf der eigenen Position unter gewissen Umständen als epistemisch gerechtfertigt betrachtet.¹⁶¹ Die Position des Konformismus könne in

159 Vgl. Anita Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*, Freiburg 2014, 165–208.

160 Die Möglichkeit, die Relevanz des Problems durch den Hinweis zu bestreiten, dass echte *peers* in vollständiger Ebenbürtigkeit in der Realität kaum anzutreffen sind, besteht natürlich auch, vgl. Nathan L. King, „Disagreement. What's the problem? Or a Good Peer is Hard to Find“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 85 (2012), 249–272. Dennoch dürfte die Problematik als real existierend anzusehen und der vertieften Reflexion wert zu sein. Dass Alvin Plantinga ein echtes Peer-Verhältnis zwischen religiös glaubenden und nichtglaubenden Menschen aufgrund seines von ihm angenommenen *sensus divinitatus* bei Glaubenden als nicht gegeben ansieht, ist zur Kenntnis zu nehmen, vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 244–286, ohne dies in diesem Kontext weiter diskutieren zu können.

161 Diese Terminologie gebraucht Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 130–131, in Anlehnung an Jennifer Lackey, „A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance“, in: Adrian Haddock / Alan R. Millard / Duncan Pritchard (Hg.), *Social Epistemology*, Oxford 2010, 298–325. Anita Renusch verwendet die Ausdrücke *Konzilientismus* und *Persistenzialismus*, vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 169 und 186. Um keine zu große Begriffsverwirrung zu erzeugen, sei im Folgenden die Terminologie in der Verwendung von Wiertz verwendet, auch wenn im Argumentationsgang eine ebenso starke Orientierung an Renuschs Ausführungen vorliegt.

einen *Abschwächungskonformismus* münden, demzufolge die subjektive Gewissheit der je eigenen Überzeugung zu reduzieren ist, oder sogar einen *Enthaltungskonformismus* mit sich bringen.¹⁶²

Da die letztgenannte Position, der Enthaltungskonformismus, wenn zwar vielleicht nicht dem Namen, dann noch der Sache nach, im intellektuellen Diskurs weit verbreitet ist und sehr häufig skeptische und in weltanschaulichen Fragen agnostische Haltungen zur Konsequenz hat, dürften kritische Überlegungen diesbezüglich von Interesse für unsere Gesamtthematik sein.

4.3.1 Enthaltungskonformismus und das Prinzip der Einzigkeit

Neben vielen anderen ist vor allem der zeitgenössische Erkenntnistheoretiker Richard Feldman¹⁶³ ein Verteidiger des Enthaltungskonformismus bei Vorhandensein eines echten Peer-Dissenses. Nach Offenlegung aller Gründe sei ein rationaler Dissens unter Peers nicht möglich und daher bei religiösem Peer-Dissenses eine agnostische Haltung rational unvermeidbar. Epistemisch gerechtfertigt seien Überzeugungen nur, wenn diese durch adäquates Beweismaterial gestützt sind. Nach Feldman gibt es dabei nur drei mögliche Überzeugungszustände: (1.) überzeugt sein, dass etwas der Fall ist; (2.) überzeugt sein, dass etwas nicht der Fall ist; und (3.) nicht überzeugt sein, sondern sich des Urteils enthalten.¹⁶⁴

Eine wichtige Grundannahme für die Unmöglichkeit eines rationalen Peer-Dissenses und für das epistemische Gebot der Urteilsenthaltung ist das *Einzigkeitsprinzip*, englisch *principle of uniqueness*.¹⁶⁵ Dieses besagt, dass ein bestimmtes Beweismaterial für jede der drei genannten Aussagen genau einen der drei möglichen Überzeugungszustände rechtfertigt. Zudem gilt sogenanntes *privates Beweismaterial*, etwa private persönliche Erfahrungen, die nicht allen Peers gleichermaßen zugänglich, allerdings im religiösen Kontext häufig anzutreffen sind, nach Feldmann nicht als relevant im Hinblick auf die epistemische Rechtfertigung von Überzeugungen. Somit sei die skeptische Konsequenz der

162 Vgl. Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 131.

163 Etwa in Feldman, „Reasonable Religious Disagreement“ (Anm. 125). Zu den folgenden Ausführungen vgl. Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 137–142, sowie überblicksartig Katherine Dormandy, „Evidentialismus“, in: Guido Melchior / Martin Grajner (Hg.), *Handbuch Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 178–186.

164 Vgl. Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 137 f.

165 Vgl. Feldman, „Reasonable Religious Disagreement“ (Anm. 125), 205.

Urteilsenthaltung rational geboten, wenn unter Peers keine der beiden herausfinden kann, ob der eine dem anderen überlegen ist, oder feststellen kann, wo ein kognitiver Fehler gemacht wurde.

So nachvollziehbar Feldmans Forderung der epistemischen Urteilsenthaltung bei Vorliegen eines Peer-Dissenses auf den ersten Blick sein mag, gibt es doch ernst zu nehmende Probleme mit Feldmans Position. Oliver Wiertz legt vor allem zwei zentrale *Gegeneinwände* dar:

1. Feldmans Enthaltungskonformismus enthält eine agnostische Dominanz und ist daher *epistemisch ungerecht*: Vertritt ein Peer von vornherein eine agnostische Position, sein Gegenüber jedoch eine religiös-theistische, so muss nach dem Gebot der Urteilsenthaltung der religiöse Peer eine für ihn zentrale Überzeugung aufgeben, die Agnostikerin jedoch nicht. Feldmans Enthaltungskonformismus führt also zur einseitigen Bevorzugung einer bestimmten Überzeugungshaltung.¹⁶⁶
2. Noch schwerwiegender ist, dass Feldmans Position *selbstwidersprüchlich* ist: Es gibt sehr wohl Erkenntnistheoretiker, die von ihrem Bildungsgrad her selbst als Peer in Relation zu Feldman gelten, jedoch gänzlich andere epistemische Auffassungen vertreten und den Enthaltungskonformismus ablehnen. In diesen Fall müsste Feldman konsequenterweise selbst von seiner enthaltungskonformistischen Position abrücken, was er aber offenbar nicht tut. Somit ist seine Position selbstentkräftend.¹⁶⁷ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass eine ähnliche Überlegung bereits William James in Bezug auf Cliffords Evidentialismus ins Feld geführt hat.¹⁶⁸

Somit gilt es, nach einer Alternative zum Enthaltungskonformismus bei Peer-Dissens und dem damit verbundenen Einzigkeitsprinzip Ausschau zu halten.

4.3.2 Nonkonformismus und das Prinzip der Mehrdeutigkeit

Ist es epistemisch gerechtfertigt, die eigene Überzeugung trotz vorhandenem Peer-Dissens weiter beizubehalten? Natürlich ist es möglich, an einer Überzeugung aufgrund der Tatsache festhalten, weil (1.) sie einfach die *eigene* ist, (2.) die

166 Vgl. Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 140.

167 Vgl. Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 141.

168 „[Ich] kann jedenfalls keinen Weg erkennen, auf dem ich die agnostischen Regeln der Wahrheitssuche akzeptieren oder willentlich zustimmen könnte, meine Willensnatur aus dem Spiel zu halten“, so James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (Anm. 96), 73 (X).

Gründe hierfür *schwer zu kommunizieren* sind, (3.) die eigene Sicht *glaubwürdiger* ist oder (4.) die *Gesamtheit der Gründe* dafürsprechen. Im letzten Fall spricht man in Anlehnung an Thomas Kelly vom *Total Evidence View*.¹⁶⁹

Anita Renusch unterzieht alle vier genannten epistemischen Rechtfertigungen einer tiefen Kritik.¹⁷⁰ Für unsere Zwecke sei jedoch das Augenmerk auf eine weitere Argumentation gelegt, die (5.) die *Bedeutung* einer Auffassung im *Überzeugungsnetz einer Person* unterstreicht und welche Renusch in Anlehnung an einen Aufsatz Philip Pettits würdigt. Diese Art von epistemischer Rechtfertigung lässt sich in besonderer Weise mit Überlegungen in Beziehung bringen, die im Laufe der vorliegenden Studie an verschiedenen Stellen bereits zur Sprache gekommen sind.

Pettit stellt sich die Frage, ob es rational ist, an einer Überzeugung festzuhalten, auch wenn erwiesenermaßen eine Mehrheit eine davon abweichende Position vertritt. Um die Thematik näher zu illustrieren, führt er drei Beispiele ein. Ein erstes Beispiel ist die Streitfrage, ob bei einem Verkehrsunfall die Ampel auf Rot gestanden hat. Während der Fahrer dies zwar zunächst bestreitet, gibt es zahlreiche gutpositionierte Zeugen, die dies jedoch behaupten. Als zweites Beispiel diskutiert Pettit die Frage, wie verschiedene Theorien des sogenannten Intelligent Design zur Erklärung der Entstehung von Leben zu bewerten sind. Schließlich nennt er als drittes Beispiel die strittige Frage, ob eine Abtreibung unter gewissen Umständen rechtmäßig erlaubt sein könne oder nicht.¹⁷¹

Der entscheidende Gedanke Pettits ist, dass im ersten Fall der Unfallverursacher einen guten Grund hat, seine Auffassung zugunsten der Mehrheitsmeinung zu ändern, da es sich um eine schlichte Sachfrage handelt, die in keinem weiteren Zusammenhang mit den übrigen Überzeugungen des Betroffenen steht. Anders verhalte es sich jedoch beim zweiten und dritten Beispiel. Die eigene Meinung könne hierbei nicht so ohne Weiteres zugunsten einer Mehrheitsmeinung aufgegeben werden, da diese bei weltanschaulich schwerwiegenden Fragen tief in ein holistisches Netz von *lebenstragenden Überzeugungen* – hier fällt ein für uns interessantes Stichwort – quinescher Prägung eingebunden ist:

169 Vgl. Thomas Kelly, „Peer Disagreement and Higher Order Evidence“, in: Richard Feldman / Ted A. Warfield (Hg.), *Disagreement*, Oxford 2010, 111–174.

170 Vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 187–197.

171 Vgl. Philip Pettit, „When to defer to majority testimony – and when not“, in: *Analysis* 66 (2006), 179–187, hier: 179.

The difference between the first case and the other two is that the belief under pressure in that case is not deeply embedded in your Quinean web of belief, whereas the beliefs in the other cases are.¹⁷²

Das Revidieren einer lebensstragenden Überzeugung würde dazu führen, dass die betreffende Person zahlreiche andere Überzeugungen revidieren müsste, um erneut zu einer Kohärenz des Überzeugungsnetzes zu gelangen, sobald diese den Korrekturprozess anlässlich eines Dissenses einmal begonnen hat.¹⁷³ Pettit diskutiert drei unterschiedliche Strategien, wie der Dissens behoben werden könne: (1.) eine *lokale Revisions-Strategie*, welche besagt, dass nur die fragliche Überzeugung geändert wird, (2.) eine *globale Revisions-Strategie*, welche mit sich bringt, dass alle umstrittenen Überzeugungen geändert würden, sowie (3.) eine *Revisions-Strategie vom-Lokalen-zum-Globalen*, was bedeutet, dass die fragliche Überzeugung geändert werden und von ihr ausgehend die anderen Überzeugungen so lange justiert würden, bis Kohärenz wiederhergestellt sei.¹⁷⁴

Was jedoch für unsere Thematik entscheidend ist: Sämtliche Strategien sind nach Pettit zum Scheitern verurteilt. Bei lebensstragenden Überzeugungen könne nicht leichtfertig ein Element aus dem Überzeugungsnetz entfernt werden, auch wenn die Mehrheitsmeinung oder ein Peer-Dissens dies nahelegten. In solchen Fällen nämlich bliebe nichts mehr, worauf man ‚stehen‘ könne:

In such cases [beliefs like the belief in intelligent design or the belief in the wrongness of abortion], whether you like it or not, you are on your own. You should not be prepared to shift your ground just because a majority of those you regard as equally intelligent, informed and impartial take a different view. Shift your ground and you may find yourself with nowhere defensible to stand.¹⁷⁵

Ohne die Radikalität von Pettits Schlussfolgerungen bis ins Letzte teilen zu müssen – sowohl die Wissenschaftsgeschichte als auch einzelne Biografien kennen

172 Pettit, „When to defer to majority testimony – and when not“ (Anm. 171), 181. Eigene Übersetzung: „Der Unterschied zwischen dem ersten Fall und den beiden anderen besteht darin, dass die Überzeugung, die in diesem Fall angefragt werden, nicht tief in Ihr quinesches Überzeugungsnetz eingebettet ist, während es bei Überzeugungen in den anderen Fällen so gegeben ist.“

173 Zu dieser gerafften Darstellung der Position Pettits vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 198.

174 Vgl. Pettit, „When to defer to majority testimony – and when not“ (Anm. 171), 182.

175 Pettit, „When to defer to majority testimony – and when not“ (Anm. 171), 185. Eigene Übersetzung: „In solchen Fällen [Überzeugungen wie der Glaube an intelligentes Design oder der Glaube an die Verwerflichkeit der Abtreibung] ist man, ob man will oder nicht, auf sich allein gestellt. Sie sollten nicht bereit sein, Ihren Standpunkt zu

sehr wohl tiefgehende ‚Paradigmenwechsel‘¹⁷⁶ –, sei dennoch die Bedeutung eines holistischen Netzes von weltanschaulich bedeutsamen Überzeugungen hervorgehoben, das nicht so ohne Weiteres geändert werden kann. Pettit erinnert hierbei explizit an Quine, dessen Holismus und die nach ihm benannte Regel oben bereits ausführlich Gegenstand der Erörterung war. Im Anschluss an Pettit kann daher Renusch vor allem in Bezug auf religiöse Überzeugungen festhalten:

Überzeugungen und besonders religiöse Überzeugungen sind Teil eines Ganzen, sie stützen einander. Fehlt ein Stützelement, dann brechen einige oder sogar viele andere Teile mit ein. Es kann daher durchaus rational sein, an einer Überzeugung im Dissens festzuhalten, wenn diese nur um den Preis von massiver Inkohärenz im eigenen Überzeugungssystem aufgegeben werden könnte.¹⁷⁷

Renusch präzisiert, dass bei weniger relevanten Fragen kleineren Inkonsistenzen durchaus verkraftbar seien, nicht jedoch bei dem, was William James *echte Optionen* genannt hat, also Glaubensentscheidungen, die für die jeweilige Person unumgänglich und bedeutungsvoll sind, wie oben ausführlich dargelegt wurde. Ohne die Position James’ selbst genauer erörtern zu wollen, gibt Renusch

vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion zu bedenken, dass in den Fällen, die James beschreibt, das Subjekt schon allein aufgrund der in den letzten Absätzen vorgestellten Überlegungen bei seinen Überzeugungen bleiben solle, und dabei handelt es sich eben auch um epistemische Gründe.¹⁷⁸

Während Tetens das Interferieren von *theoretischen* und *normativen Gründen* unter Berufung auf die Quinesche Regel als legitim ansieht¹⁷⁹, spricht Renusch im soeben referierten Zusammenhang von einem nahezu unvermeidlichen „Grenzbereich zwischen epistemischen und praktischen Gründen, denn Kohärenz herzustellen ist zwar eine epistemische Anforderung, Kohärenz zu wahren kann aber mitunter sehr wohl auch ein praktisches Erfordernis sein“.¹⁸⁰ Renuschs Schlussfolgerung erinnert nicht nur an die oben erwähnten unterschiedlichen Arten von Rechtfertigung, sondern auch stark an James’ Maxime in seiner

ändern, nur weil die Mehrheit derer, die Sie für ebenso intelligent, informiert und unparteiisch halten, eine andere Meinung vertritt. Wenn Sie Ihre Überzeugungsgrundlage verlassen, können Sie nirgendwo mehr verlässlich stehen.“

176 Vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 198.

177 Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 199.

178 Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 200.

179 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 257–263.

180 Vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 200.

Auseinandersetzung mit Clifford, auch wenn die Namen an dieser Stelle nicht fallen und sie eher auf William Alston (1921–2009) verweist:

Ziel all unserer doxastischen Bemühungen ist jedoch nicht nur, möglichst falsche Überzeugungen zu vermeiden, sondern auch möglichst viele signifikante Überzeugungen zu unterhalten. [...] Daher lohnt es sich, Widersprüche nicht allzu sehr zu scheuen, denn je mehr eine Person glaubt, desto mehr wahre Überzeugungen können sich unter ihren Überzeugungen befinden, auch wenn gleichzeitig die Gefahr steigt, dass ihren Ansichten von anderen Personen widersprochen wird. Ein möglichst kleines, weil widerspruchsfreies Überzeugungsnetz zu unterhalten, ist daher nicht ratsam.¹⁸¹

Vorläufiges Fazit: Aufgrund des lebenstragenden Netzes von Überzeugungen einer Person, die nicht ohne Weiteres in weltanschaulich relevanten Fragen revidiert werden können, kann es also als *epistemisch gerechtfertigt* gelten, die eigene Überzeugung trotz vorhandenem Peer-Dissens weiter beizubehalten.

Ein weiterer mindestens genauso spannender Fragekomplex schließt sich diesem Befund nun an: Ist es zugleich möglich, einem Peer bei vorhandenem Dissens die Rationalität seiner eigenen Position zuzugestehen? Wenn ja, läuft dies nicht auf einen Wahrheitsrelativismus hinaus, der philosophisch als höchst ambivalent zu bezeichnen ist und jede Rede von Erkenntnisfortschritt in den Wissenschaften ad absurdum führen lässt, frei nach dem Motto: „Jeder hat eben seine Wahrheit“? Es soll an dieser Stelle gar nicht erst der Versuch unternommen werden, ernsthaft so etwas wie einen Wahrheitspluralismus zu diskutieren.¹⁸² Viel weiterführender für unsere Gesamtthematik dürfte jedoch die Überlegung sein, ob es konsistent möglich ist, einen *Wahrheitspluralismus abzulehnen* und zugleich einen *Rechtfertigungspluralismus* unter gewissen Umständen zu *akzeptieren*.

Philosophinnen und Philosophen, die dem erkenntnistheoretischen *Evidentialismus* nahestehen, gehen in der Regel davon aus, dass es nur eine rationale Weise gibt, epistemische Gründe zu beurteilen. Oben wurde bereits im Zusammenhang mit dem Enthaltungskonformismus die *These der Einzigkeit* oder Eindeutigkeit (*uniqueness*) der epistemischen Gründe vorgestellt. Renusch gibt diese Position wie folgt wieder:

181 Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 201.

182 Eine von zahlreichen philosophischen Plädoyers gegen einen Wahrheitspluralismus hat Paul Boghossian vorgelegt: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013. Ebenfalls sehr aufschlussreich zu einer korrespondenztheoretischen Wahrheitsauffassung ist Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (Anm. 124), 25–53, sowie damit identisch als Reclam-Ausgabe: Thomas Grundmann, *Philosophische Wahrheitstheorien*, Ditzingen 2018.

Eindeutigkeit: Für jede Proposition *p* gilt, dass es angesichts der Gesamtheit der Gründe hinsichtlich *p* nur maximal eine einzige rationale Haltung zu *p* gibt.¹⁸³

Unter Berufung auf das oben Gesagte hinsichtlich des Netzes von lebenstragenden Überzeugungen (Quine) und der Bedeutung der Entscheidung hinsichtlich lebendiger Optionen (James) dürfte wenigstens ansatzweise gezeigt sein, dass das epistemische Prinzip der Eindeutigkeit nicht unumstritten ist. In diese Überlegungen fügt es sich, dass in der erkenntnistheoretischen Literatur ein hierzu alternatives Prinzip diskutiert wird, welches in der angelsächsischen Debatte seit einem Vorschlag Roger Whites *permissivism* genannt wird.¹⁸⁴ Näherungsweise kann dies im Deutschen mit *Prinzip der Mehrdeutigkeit* wiedergegeben werden. Diese Position lehnt das Einzigkeitsprinzip ab und lässt hinsichtlich der Gesamtheit der Gründe mehr als nur eine rationale Haltung zu.¹⁸⁵

Renusch erinnert in diesem Zusammenhang mit Recht daran, dass gerade im Bereich der Religion und Spiritualität große Uneinigkeit darüber herrscht, was als akzeptabler Grund gilt und was nicht. Die Gründe reichten „von religiösen Erfahrungen über theoretische Argumente bis hin zu den Inhalten von als heilig geltenden Schriften“.¹⁸⁶ Ähnlich kritisiert auch Oliver Wiertz das Einzigkeitsprinzip epistemischer Gründe und plädiert für die Möglichkeit eines *rationalen* Peer-Dissenses in weltanschaulich-religiösen Fragen:

Wir können personale Gründe nicht mit solcher Zuverlässigkeit und Genauigkeit weitergeben und bewerten, dass von vornherein auszuschließen ist, dass es nur eine einzige rationale Antwort auf diese Gründe geben kann. Wenn mir diese *Möglichkeit* bewusst ist, spricht nichts gegen die Möglichkeit, trotz des Dissenses um *p*, sowohl meinem Peer als auch mir eine rationale Einstellung zu *p* zuzuschreiben. Entgegen dem

183 Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 203.

184 Vgl. Roger White, „Epistemic Permissiveness“, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005), 445–459.

185 Zur epistemischen Rechtfertigung und sogar den Vorteilen des Peer-Dissenses in den Wissenschaften im Allgemeinen vgl. den Sammelband von Kirk Lougheed (Hg.), *The Epistemic Benefits of Disagreement*, Cham 2020, sowie den Aufsatz von Moritz Schulz, „Kann ich rational und ein Außenseiter sein? Außenseitermeinungen in der Wissenschaft“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 75 (2021), 71–93.

186 Vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 207. Dass jedoch in religiös-weltanschaulichen Fragen auf eine rationale Weise und auch unter Berufung auf einschlägige Bibelstellen nicht gänzlich auf das Vorhandensein und Artikulieren von Gründen verzichtet werden kann, zeigt ebenfalls zu Recht Katherine Dormandy, „Religious Evidentialism“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013), 103–126.

Einzigkeitsprinzip scheinen Peers auch nach Aufdeckung des Dissenses in rationaler Weise an miteinander unvereinbaren Aussagen festhalten zu können – allerdings mit einem geringeren Gewissheitsgrad.¹⁸⁷

Fazit: Somit kann bei Ablehnung eines Wahrheitspluralismus unter gewissen Umständen von einem *Rechtfertigungspluralismus* im weltanschaulichen Kontext gesprochen werden.¹⁸⁸ Der menschliche Wille ist in diesem Zusammenhang nicht unbeteiligt.¹⁸⁹ Ein moderater Rechtfertigungspluralismus dürfte, so sei als These formuliert, näherungsweise mit dem zusammengehen, was im obigen Teilkapitel unter Berufung auf Holm Tetens als *Perspektivismus* bezeichnet wurde, welcher von einem Relativismus strikt zu unterscheiden ist.¹⁹⁰

Dass schließlich der von Wiertz geforderte geringere Gewissheitsgrad und die damit einhergehende *epistemische Bescheidenheit* gerade von religiös und spirituell¹⁹¹ reifen Personen durchaus erbracht werden kann, zeigen empirische Studien, die Georg Gasser zusammengetragen hat.¹⁹² So lassen sich nämlich nach der

187 Wiertz, *Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt* (Anm. 125), 148.

188 Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und epistemisch gerechtfertigter Überzeugung nimmt im Übrigen ganz eindeutig auch Quine in seinem Buch *Unterwegs zur Wahrheit* vor: „Wahrheit ist eben eine Sache und berechtigter Glaube eine andere. Wenn wir diese prinzipielle Differenz niemals aus den Augen verlieren, gewinnen wir an Klarheit und können uns überdies der wohltuenden Einfachheit der zweiwertigen Logik erfreuen“, so Quine, *Unterwegs zur Wahrheit* (Anm. 2), 134. Zur Wahrheitsfrage bei Quine vgl. auch Keil, *Quine* (Anm. 52), 130–136.

189 Dies betont der Aufsatz *Gethsemane Epistemology* von Paul K. Moser, den Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125), 147, zustimmend zitiert: „Many philosophers seek an Archimedean point via an epistemology. Before a God worthy of worship, however, our epistemology must be inherently volitional and not merely intellectual: an epistemology of Gethsemane“, so Paul K. Moser, „Gethsemane Epistemology. Volitional and Evidential“, in: *Philosophia Christi* 14 (2012), 263–274, hier: 269.

190 Zu diesen Überlegungen nicht inkompatibel vertritt Ana Honnacker in Anlehnung an William James einen „religionstheoretischen Pluralismus, der quer zu klassischen exklusivistischen und inklusivistischen Ansätzen steht“, so Ana Honnacker, *Religiöse Vielfalt im Pluriversum. Eine pragmatische Perspektive*, in: Sebastian Gäb (Hg.), *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 179–192, hier: 189, sowie ausführlicher Honnacker, *Post-säkularer Liberalismus* (Anm. 94), 331–336.

191 Zu den Gemeinsamkeiten und mögliche Unterschieden zwischen ‚religiösen‘ und ‚spirituellen‘ Haltungen unter Berufung auf psychologisch-empirische Studien vgl. Anton A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*, Weinheim 2014, 61–69.

192 Vgl. Georg Gasser, „Warum das Argument weltanschaulicher Pluralität für Toleranz nicht ausreicht. Philosophische und psychologische Überlegungen zu

psychologischen Fachliteratur Menschen mit einer defensiven religiösen Einstellung (*defensive religion*) von einer existentiellen oder suchenden religiösen Einstellung (*existential religion* oder *quest religious orientation*) unterscheiden.¹⁹³ Während erstere Gruppe zu engstirnigem und intolerantem Denken neigt, wirkt sich eine Haltung der existentiellen oder suchenden religiösen Einstellung durchaus positiv nicht nur im Hinblick die Tugend der epistemischen Bescheidenheit aus. Erneut zeigt sich auch hierbei ein *Überlappen von theoretischen Gründen mit psychologisch-voluntativen Faktoren*. Ohne die genannten psychologischen und existentiellen Aspekte weiter vertiefen zu können, sei an dieser Stelle nur ein knappes Fazit wiedergegeben:

Da menschliche Personen sich aber nicht nur im Raum der Gründe bewegen, spielen für die konkrete Stoßkraft von Argumenten auch psychologische Faktoren eine wichtige Rolle. [...] Philosophische Argumente zugunsten der Toleranz können sozusagen ihre Wirkkraft erst dann entfalten, wenn sie auf psychologisch günstige Bedingungen treffen. Dazu zählen eine suchend-existentielle Einstellung gegenüber weltanschaulichen Überzeugungen und epistemische Bescheidenheit, aber auch ein hoher Internalisierungsgrad einer Weltanschauung.¹⁹⁴

4.4 Wunschdenken und weltanschaulicher Dialog

„Ich denke, was ich will, und was mich beglückt, / doch alles in der Still' und wie es sich schicket. Mein Wunsch und Begehren kann niemand verwehren, / es bleibt dabei: die Gedanken sind frei.“ Das gleichnamige Volkslied dürfte zumindest im deutschen Sprachraum sehr vielen bekannt sein. Nachdem einem Rechtfertigungspluralismus eine gewisse Legitimität zugesprochen wurde: heißt dies nun, dass jeder in epistemisch gerechtfertigter Hinsicht wirklich denken kann, was er will und was ihn beglückt? Ist hierbei nicht doch einem kruden *Wunschdenken* Tür und Tor geöffnet?

Oben wurde bereits unter Berufung auf Tetens Hübners Toleranzprinzipien, nach denen alle Ontologien gleichberechtigt seien und es sogar nichtontologische Wirklichkeitsauffassungen gebe¹⁹⁵, unter anderem aufgrund ihres

weltanschaulicher Pluralität und Toleranz“, in: Sebastian Gäb (Hg.), *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 101–119.

193 Vgl. Richard Beck, „Defensive versus existential religion. Is religious defensiveness predictive of worldview defense?“, in: *Journal of Psychology and Theology* 34 (2006), 143–153.

194 Gasser, „Warum das Argument weltanschaulicher Pluralität für Toleranz nicht ausreicht“ (Anm. 192), 118.

195 Vgl. Hübner, *Glaube und Denken* (Anm. 131), 1–8.

selbstentkräftenden Charakters zurückgewiesen. Die Welt zeigt sich uns zwar als aspektisch, aber die Wahrheit ist nicht relativ.

Doch insbesondere Quines in dieser Arbeit sehr häufig zitierte Formulierung: „Jede Aussage kann, komme, was wolle, als wahr beibehalten werden, wenn wir nur an anderer Stelle das System drastisch genug anpassen“¹⁹⁶, ruft schnell den Verdacht auf den Plan, dass sämtliche irrationale Mythen und Verschwörungstheorien zu legitimieren sind, sollte es nur auf die innere Kohärenz im Überzeugungsnetz ankommen.¹⁹⁷ Die Kohärenz von einzelnen Überzeugungen zueinander in einem nicht allzu leicht aufzugebenden „Quinean web of belief“¹⁹⁸ sollte *ein* Kriterium zur epistemischen Rechtfertigung eines Überzeugungsnetzes sein – dies hat die Auseinandersetzung mit Quine und der nach ihm benannten Quineschen Regel gezeigt –, jedoch nicht das einzige.

Somit lohnt es sich, die *vier Kriterien für tragfähige Weltanschauungen* in Erinnerung zu rufen, die Winfried Löffler¹⁹⁹ auf Grundlage von Überlegungen Alfred North Whiteheads (1861–1947), Frederick Ferrés (1933–2013) sowie Otto Mucks (geb. 1928) wie folgt benennt:

1. *Interne Konsistenz*: Ähnlich wie einzelwissenschaftliche Theorien müssen auch metaphysische und weltanschauliche Überzeugungen in sich widerspruchsfrei sein. Ein Überzeugungssystem darf nicht die Überzeugung *p* und zugleich ihre Negation *non-p* enthalten.
2. *Einheitlichkeit und Zusammenhang des Überzeugungssystems*: Ein radikaler ‚Sprachspielpluralismus‘ oder eben auch das oben kritisch diskutierte Postulat Hübners, nach dem alle Ontologien gleichberechtigt seien, wirft die Frage nach der Einheitlichkeit und dem Zusammenhang eines Überzeugungssystems untereinander auf. Es ist beispielsweise rational nicht möglich, sonntags zu glauben, dass Gott die Welt erschaffen hat und sie erhält, während man

196 Quine, „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“ (Anm. 59), 119.

197 Auf die derzeit viel diskutierte Problematik sogenannter Verschwörungstheorien einzugehen, die nach einigen Autorinnen und Autoren besser Verschwörungserzählungen bezeichnet werden, übersteigt den Fokus dieser Studie. Vgl. jedoch den kurzen Essay *Halbwahrheiten* von Nicola Gess, die diesbezüglich schreibt: „Denn Halbwahrheiten operieren [...] in einem narrativen Rahmen, für den die innere Kohärenz und nicht die Korrespondenz mit externen Sachverhalten entscheidend ist“, Nicola Gess, *Halbwahrheiten. Zur Manipulation von Wirklichkeit*, München 2021, 30.

198 Pettit, „When to defer to majority testimony – and when not“ (Anm. 171), 181.

199 Vgl. Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2019, 185–188.

montags bis samstags glaubt, dass der Weltverlauf in einem reduktionistischen Sinn ausschließlich von Zufall und Notwendigkeit bestimmt ist.

3. *Offenheit*: Eine tragfähige Weltanschauung muss beliebig neu hinzukommende Erfahrungsgegebenheiten in das Überzeugungsnetz einordnen und deuten können. Eine Kritikimmunisierung gegenüber bestimmten Erfahrungsgegebenheiten, die nicht in das Weltbild sinnvoll integrierbar sind, ist daher nicht statthaft.
4. *Erfahrungsbezug*: Tragfähige Weltanschauungen müssen wenigstens im weiteren Sinn einen Bezug zur Erfahrung haben, da sich andernfalls schnell der Verdacht der kognitiven Sinnlosigkeit von Überzeugungen ergibt. Mit Erfahrungsbezug ist jedoch keine Forderung nach Verifikation im empiristischen Sinn gemeint. Der Erfahrungsbezug kann auch mittelbar erfolgen. Dem dürfte die oben referierte Rede Tetens' von „*Erfahrungen mit dem Erfahrungsmachen*“²⁰⁰ entsprechen.

Sollten diese vier Kriterien im weltanschaulichen Dialog erfolgreich angewendet werden, dürfte kruden Verschwörungserzählungen oder blühend ausgeschmückten Schwurbelegen keine allzu lange Halbwertszeit geschenkt sein. Sie sind gemäß diesen Kriterien gerade nicht epistemisch gerechtfertigt.

Was speziell die epistemische Rechtfertigung *theistischer Weltdeutungen*²⁰¹ betrifft, kann mit Tetens festgestellt werden, dass diese unter Umständen atheistisch-naturalistischen Weltanschauungen überlegen ist, indem eine rationale Theologie positive Antworten auf Sinnfragen im Sinne von vernünftigen

200 Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 81.

201 Zur Frage nach der Rationalität einer theistisch-religiösen Weltanschauung nennt Löffler in einem 2008 veröffentlichten Aufsatz sechs allgemeine Anforderungen: (1.) Einen Ausgangspunkt in der *Erfahrung*; (2.) einen *weltanschaulichen Rahmen* der Argumentation; (3.) die Möglichkeit zum plausiblen *Abbruch des Erklärungsregresses*; (4.) die Klärung der *Eigenschaften Gottes* und deren Verhältnis zueinander; (5.) ein *henologisches Prinzip*, das die Einzigkeit des Erwiesenen Gottes aufzeigt; sowie (6.) die logische Schlüssigkeit, die jedoch keine Beweisbarkeit im deduktiv gültigen Sinn erfordert, vgl. Winfried Löffler, „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner (Hg.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55–70. Löffler verweist hierbei auf die sogenannte *certitudo libera*, also eine Zustimmung zu einem Argument, die man geben kann, jedoch nicht notwendigerweise geben muss. Hinsichtlich der *certitudo libera* beruft sich Löffler explizit auf John Henry Newman, vgl. Winfried Löffler, „Die Existenz Gottes“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 208–213, hier: 212.

Postulaten hervorzubringen imstande ist, was dem reduktionistischen Naturalismus hingegen nicht möglich sei und somit menschliche Krisenerfahrungen in einer Art Aporie endeten. Tetens sieht hierin eine bedeutende *Strategie einer rationalen Theologie*:

Es beschreibe der Satz K eine Krisenerfahrung, die dem Postulat einer anthropologisch positiven Antwort A auf eine Sinnfrage F widerspricht oder zu widersprechen scheint. Die rationale Theologie steht dann vor der Aufgabe, den Satz K als zutreffende Beschreibung einer Erfahrung nicht zu leugnen und trotzdem den Widerspruch zwischen K und dem Postulat A zu beseitigen. Dazu muss sie zeigen, dass in Wahrheit K erst zusammen mit den Grundthesen des Naturalismus dem Postulat der anthropologisch positiven Antwort A auf die Sinnfrage F widerspricht. Rationale Theologie beseitigt diesen Widerspruch, indem sie die Kernthese des Naturalismus aufgibt.²⁰²

Doch ist trotz allen ernstzunehmenden Versuchen einer rationalen theologischen Argumentation erfahrungsgemäß festzustellen, dass es insbesondere in weltanschaulich-religiösen Fragen sehr häufig zu einem echten *Peer-Dissens* kommt, wie er oben vorgestellt und diskutiert wurde. Welche Überzeugungen jemand in religiösen Fragen für wahr hält, hängt – dies dürfte die Erörterung von William James' Position gezeigt haben – zu einem sehr großen Teil damit zusammen, ob die religiös-spirituelle Weltanschauung für die betreffende Person eine *lebendige Option* im Sinne James' ist.²⁰³ Eine solche Weltanschauung kann nicht einfach auf Grundlage einer ausschließlich theoretisch-rationalen Argumentationsbasis deduziert werden.

Was für eine Person eine lebendige Option ist, ist unter anderem davon abhängig, wie einem eine religiös-spirituelle Weltanschauung vorgestellt und wie diese erlebt wurde, welche biografischen Erfahrungen die Person gemacht hat, wie diese gedeutet werden und wie das Netz von lebensstragenden Überzeugungen einer Person beschaffen ist. Bei allem – dies ging aus der Erörterung der

202 Tetens, „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“ (Anm. 22), 281. Neben der Religionsphilosophie Kants sieht sich Tetens hierbei unter anderem von Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Band 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg 2008, beeinflusst, vgl. ebd., 280.

203 Zu einigen Ausführungen von Weltanschauungen als Optionen im Sinne James' vgl. Matthias Jung, *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen 2014, 196–203. Zum Verhältnis des Perspektivismus im oben genannten Sinn und der Rede von lebendigen und toten Optionen bei James ferner Hartmut von Sass, „Perspektiven auf die Perspektive“, in: Hartmut von Sass (Hg.), *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, Hamburg 2019, 9–33, hier: 30.

Auffassung John Henry Newmans, William James' und Holm Tetens' hervor – ist der menschliche Wille nicht gänzlich unbeteiligt. Im Gegenteil: „In der Metaphysik haben Wille und Wunsch immer und legitimer Weise ein gewichtiges Wort mitzureden.“²⁰⁴

Insofern kann ein *voluntatives Moment im weltanschaulichen Kontext*, das nicht selten bei einer Person als eine Art *hidden agenda* mitschwingen dürfte, unter Beachtung der genannten Kriterien für tragfähige Weltanschauungen *epistemisch gerechtfertigt* sein. Jenes voluntative Moment als *etwas oft Unausgesprochenes* im philosophischen Dialog offenzulegen, dient nicht nur der Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, sondern dürfte auch hilfreich sein, um im Peer-Dissens sich besser in die Gegenseite einzufühlen zu können. Sollte dies ab und an gelingen, sind metaphysische Bekehrungen vielleicht doch nicht so selten.

204 Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltsichten“ (Anm. 24), 162.

5 Zusammenschau

5.1 Ergebnisse

Nach einer ausführlichen Untersuchung von jüngeren und neusten Beiträgen Holm Tetens' und deren Rezeption der Quineschen Regel, der Darstellung ausgewählter Beiträge Willard V. Quines selbst, John Henry Newmans und William James' hat sich die vorliegende Studie in systematischer Absicht der Frage nach der epistemischen Rechtfertigung des voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext gestellt. Folgende Ergebnisse seien festgehalten:

1. Die Wirklichkeit zeigt sich immer nur *perspektivisch* und hat daher für uns Menschen einen irreduziblen Aspektcharakter, wie Tetens unter Berufung auf Quine und Hübner zeigt.²⁰⁵ Eine theoretische Rahmenannahmen R, in denen wir empirische Widerfahrnisse deuten, ist uns nicht a priori gegeben, sondern ist von uns zu wählen. Der *Wahl des Theorierahmens* kommt eine konstitutive Bedeutung zur Erschließung der Welt zu.
2. Aus der erkenntnistheoretischen Auffassung, die oben als Perspektivismus bezeichnet wurde, lässt sich das Prinzip der epistemischen Mehrdeutigkeit (*permissivism*) und somit ein *Rechtfertigungspluralismus* ableiten. Dieser ermöglicht es, insbesondere bei Vorhandensein eines Peer-Dissenses in weltanschaulich komplexen Fragen nicht nur die eigene Position epistemisch gerechtfertigt zu vertreten, sondern auch der Position des Gegenübers die *epistemische Rechtfertigung* nicht absprechen zu müssen.²⁰⁶ Ein Rechtfertigungspluralismus ist allerdings von einem Wahrheitspluralismus zu unterscheiden.
3. Im gewissen Sinn sind gewählte theoretische Rahmenannahmen auf ihre Erklärungskraft hin zu testen und kritisch *zu evaluieren*, inwieweit sie „Erfahrungen mit dem Erfahrungsmachen“ ermöglichen.²⁰⁷ Insofern sind – entgegen der Behauptung Hübners²⁰⁸ – nicht alle Ontologien gleichberechtigt.

205 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47).

206 Vgl. Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen* (Anm. 159), 165–208; Wiertz, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“ (Anm. 125).

207 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 81.

208 Vgl. Hübner, *Glaube und Denken* (Anm. 131), 5.

Kriterien zur rationalen Bewertung theoretischer Rahmenannahmen sind aus guten Gründen vor allem die innere *Konsistenz*, die *Einheitlichkeit* und der innere Zusammenhang des Überzeugungssystems, eine *Offenheit* zur Weiterentwicklung sowie ein *Erfahrungsbezug* im weiteren Sinn.²⁰⁹

4. Anhand dieser Kriterien für tragfähige Weltanschauungen dürfte ein *Wunschdenken* im kruden Sinn des Wortes ausgeschlossen sein. Jedoch kommt im Anschluss an den Holismus quinescher Prägung, den Ausführungen Newmans und James' sowie den Überlegungen Tetens' zur Notwendigkeit der Wahl des Theorierahmens dem *menschlichen Willen* im weltanschaulichen Kontext eine nicht zu vernachlässigende Rolle zu.
5. Dieses somit *irreduzible voluntative Moment im weltanschaulichen Kontext* wenigstens ansatzweise offenzulegen, ist nicht nur ein wesentliches Ergebnis der vorliegenden Studie, sondern dürfte sich auch als hilfreich im weltanschaulichen Dialog erweisen.

5.2 Fundamentaltheologische Würdigung

Um es direkt zu sagen: Quines Holismus zum *alleinigen* Ausgangspunkt einer rationalen Theologie zu machen, wird ein kaum lohnendes Projekt werden. Nicht agnostisch, sondern klar atheistisch ist dessen Weltanschauung: „Es gibt keinen Gott und es gibt auch kein Leben nach dem Tode“, gibt Quine kurz und bündig in seinem 1984 veröffentlichten ‚Glaubensbekenntnis‘ mit dem Titel *What I believe* zu Protokoll.²¹⁰ Ebenso wenig eignet sich William James als alleinige Speerspitze zur Verteidigung einer elaborierten Religionsphilosophie. Er selbst hat sich, wie oben bereits gesagt, als „religiös unmusikalisch“ gesehen, auch wenn er dies als Mangel empfunden hat.²¹¹

Umso interessanter – da der frommen Rede unverdächtig – dürfte daher jedoch die Beschäftigung mit den genannten Autoren in einem religionsphilosophischen Kontext sein, wie es hier versucht wurde. Deren philosophische Positionen erzwingen zwar keine theistisch-religiöse Weltansicht, lassen diese jedoch auch nicht von vornherein als irrational erscheinen.

Die vorliegende Studie sieht sich als genuin *philosophischer Diskussionsbeitrag* um die gerechtfertigte Rationalität des Gottesglaubens. Stärker religiös geprägte Überlegungen waren hierbei eher nachgeordnet von Bedeutung. Da der Verfasser dieser Überlegungen jedoch auch über einen theologischen Ausbildungsgang

209 Vgl. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Anm. 199), 185–188.

210 Vgl. Quine, „Was ich glaube“ (Anm. 1), 158.

211 Vgl. Honnacker, „William James“ (Anm. 97), 14.

verfügt, sollen im Folgenden noch *einige Implikationen* der Ergebnisse für eine *christliche Fundamentaltheologie* katholischer Prägung benannt werden, die jedoch so kurzgehalten sind, dass diese andernorts noch weiter zu entfalten sind:

1. In der Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie wird gerne von einem *franziskanischen* und einem *dominikanischen Ansatz* gesprochen, welche ihren Hauptakzent entweder je auf den Willen (*voluntas*) und das Handeln oder je auf die intellektuelle Schau (*intellectus, theoria*) gelegt haben. Die zeitgenössische Religionsphilosophin Eleonore Stump (geb. 1947) greift diese Unterscheidung auf, um selbst für einen eher narrativ-franziskanischen Zugang zu plädieren.²¹² Während die so bezeichnete dominikanische Form der Erkenntnis sich vor allem in Form von Propositionen eines „Wissen, dass“ ausdrücken und in der Dritten-Person-Perspektive zugänglich sind, betont nach Stump die so bezeichnete franziskanische Form der Erkenntnis die Bedeutung des personalen Zugangs, der Gefühle sowie der subjektiven Bewusstseinszustände, welche durch die Erste- und Zweite-Person-Perspektive vermittelt wird. Letzteres haben, wie oben gesehen, ebenfalls Newman und James eigens hervorgehoben. Ohne hierbei auch nur ansatzweise in historische Fragen der philosophisch-theologischen Konzepte eingehen zu können, kann festgestellt werden, dass im Bereich der Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie lange Zeit und bis in die Gegenwart hinein die eher intellektualistische Sicht vorherrschend gewesen ist. Die vorliegende Studie mit ihrer Betonung des voluntativen Moments der theologischen Erkenntnis dürfte hingegen eher der so bezeichneten franziskanischen Tradition zuzurechnen sein.²¹³ Neben der Betonung des Willens zeichnet sich diese dadurch aus, der Liebe (*caritas*) ein besonderes Leitmotiv²¹⁴ zuzusprechen: *Deus vult condiligentes* – Gott will

212 Vgl. Eleonore Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 39–81.

213 Diese Aussagen sind selbstverständlich in vollem Anbetracht dieses äußerst grobkörnig umrissenen Schemas und in Anerkennung zahlreich möglicher Zwischen- und Mischformen getätigt, vgl. etwa Marianne Schlosser, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Paderborn 1990. Zu Stump, *Wandering in Darkness* (Anm. 212), und deren Würdigung des ‚franziskanischen Ansatzes‘ insbesondere auch auf die Theodizee-Problematik vgl. ausführlicher Georg Gasser, „Leid: Durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in *Wandering in Darkness*“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2014), 202–222.

214 Auch dies ist nicht im schroffen Gegensatz zur dominikanischen Tradition zu sehen, da Thomas von Aquin selbst von der *fides caritate formata* spricht, vgl. hierzu Miriam

Mitliebende, wie der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus (1266–1308) sagt.²¹⁵ In den diskutierten Fällen von Peer-Dissens kann sich dies auch in der Bereitschaft zeigen, sich in die Position des Gegenübers einzufühlen und dessen Anliegen zu verstehen suchen.

2. Dass bei Vorhandensein eines möglichen *Peer-Dissenses* im weltanschaulichen Kontext nicht nur die eigene Position, sondern auch die des Gegenübers in gewissen Umständen epistemisch gerechtfertigt sein kann, wurde oben ausführlich gezeigt.²¹⁶ Auch wenn ein Wahrheitspluralismus abzulehnen ist, heißt dies jedoch nicht, dass epistemisch gerechtfertigte Positionen des Gegenübers keine Bedeutung für die Weiterentwicklung der je eigenen Weltsicht hätten.²¹⁷ Dies gilt nicht nur für den interreligiösen Dialog, sondern mindestens ebenso sehr für den *intrareligiösen Dialog*, da jede große weltanschauliche Tradition und Religion in ihrem Innern bekanntlich zum Teil sehr viele zueinander konträr stehende Strömungen aufweist.²¹⁸

In der theologischen Prinzipien- oder Erkenntnislehre wurde dieser Umstand traditionell insofern gewürdigt, da diese in der Systematisierung Melchior Canos (1509–1560) von *loci theologici proprii* (Heilige Schrift, mündliche

Rose, *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Göttingen 2007.

215 Vgl. Olivier Boulnois, *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*, Stuttgart 2014.

216 Ein weltanschaulich begründeter Peer-Dissens kann sich unter anderem auch daran festmachen, dass die jüdisch-christliche Perspektive nicht nur einen eigenen Blick auf die gegenwärtige Welt anbietet, sondern eine Perspektive der Hoffnung und der Verheißung kennt. Zu einer Religionsphilosophie der Hoffnung vgl. Ingolf U. Dalferth, *Hoffnung*, Berlin 2016.

217 So auch Oliver Wiertz, „Religiöse Verschiedenheit – Fluch oder Segen?“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 142 (2020), 461–488, hier: 486: „Religiöse Pluralität und die ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr bieten wichtige epistemische Chancen. In der Wissenschaftstheorie gilt das Prinzip, dass eine Vielfalt an Forschungsprogrammen und Forschungshypothesen der Wahrheitssuche und -erkenntnis förderlich ist.“ Zum Vorwurf der Beliebigkeit gegenüber postmodernem Denken im theologischen Kontext vgl. die Studie von Patrick Becker, *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*, Freiburg 2017.

218 Die Debatte um den Peer-Dissens religionsphilosophisch weiterführend, vgl. Katherine Dormandy, „Die Erkenntnistheorie der religiösen Vielfalt und des religiösen Dissenses“, in: Klaus Viertbauer / Georg Gasser (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin 2019, 331–344; Katherine Dormandy, „The epistemic benefits of religious disagreement“, in: *Religious Studies* 56 (2020), 390–408.

Überlieferungen Christi und der Apostel, katholische Kirche im Gesamten, Konzilien, Päpste, Kirchenväter, Theologinnen und Theologen) und *loci theologici alieni* gesprochen hat. Zu letzteren Erkenntnisorte werden die menschliche Vernunft, Philosophinnen und Philosophen sowie die Geschichte der Menschheit gezählt.²¹⁹ Ohne an dieser Stelle das Verhältnis der einzelnen theologischen *loci* zueinander diskutieren zu können, scheint doch der Umstand, dass die Tradition auch sogenannte *loci alieni* („andere Orte“) kennt, die durchaus im Sinne einer ‚Fremdprophetie‘²²⁰ die eigene Position zu vertiefen imstande sind, in einen interessanten Zusammenhang mit dem zu bringen sein, was oben über den Rechtfertigungspluralismus im Peer-Dissens gesagt wurde. Von hier aus ist es nicht weit, an die Haltung der katholischen Kirche zum Atheismus zu erinnern, wie sie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert wurde²²¹, oder zur Haltung zu den nichtchristlichen Religionen, wie sie in der Erklärung *Nostra aetate*²²² enthalten sind. In Zusammenhang zu bringen sind damit darüber hinaus auch

219 Vgl. Christoph Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg ⁴2022, 152–154.

220 Im biblischen Kontext wird hierbei gerne an den heidnischen Propheten Bileam im Buch Numeri, Kapitel 22–24, erinnert. Ebenso könnte man die Aufschrift auf dem Athener Areopag nennen, auf die Paulus zustimmend verweist, Apostelgeschichte 17, 23.

221 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, „Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt dieser Zeit“, n. 19: „Der Atheismus ist nämlich, umfassend betrachtet, nichts Ursprüngliches [...]. Deswegen können an dieser Entstehung des Atheismus die Glaubenden einen nicht geringen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie [...] durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das echte Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“, zitiert nach Peter Hünermann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, Freiburg 2004, 617. Vgl. hierzu auch Rudolf Langthaler, „Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in *Gaudium et spes*“, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²2013, 635–650.

222 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, „Erklärung *Nostra aetate* über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, n. 2: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die, auch wenn sie von dem, was sie selbst festhält und vorlegt, in vielem abweichen, nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet“, zitiert nach Hünermann, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Anm. 221), 357.

die Aussagen des Konzils zur Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen (*sensus fidei fidelium*)²²³, zu dem bereits John Henry Newman²²⁴ wertvolle Überlegungen vorgelegt hat.

Schließlich ruft daran anknüpfend Raymund Schwager (1935–2004) in theologischer Würdigung der Dogmen- und Theologiegeschichte in Erinnerung, dass ein echtes Dogma nur dann als Formulierung der Wahrheit bezeichnet werden kann, wenn es das legitime Anliegen der Gegenseite zu integrieren vermag.²²⁵ Jüngste Überlegungen der Internationalen Theologischen Kommission zum *Sensus fidei und Sensus fidelium im Leben der Kirche* sowie zur *Synodalität in Leben und Sendung der Kirche* wären in diesem Zusammenhang ebenfalls eigens zu würdigen.²²⁶

Alle genannten Topoi, so sei thesenartig formuliert, können als theologische Entfaltung dessen gedeutet werden, was im Kontext dieser Studie zur epistemischen Bedeutung des Peer-Dissenses diskutiert und erörtert wurde.

3. Zum oben herausgearbeiteten *Rechtfertigungspluralismus* passt die Tatsache, dass bereits Papst Pius IX. (1792–1878) bei Vorhandensein einer sogenannten

223 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, „Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche“, n. 12: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben [...], kann im Glauben nicht fehlgehen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des ganzen Volkes immer dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“, zitiert nach Hünermann, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Anm. 221), 93.

224 Vor allem in dessen Schrift *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine* aus dem Jahr 1859. Zusammenfassend hierzu vgl. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie* (Anm. 219), 155–157.

225 Vgl. Raymund Schwager, *Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur*, Freiburg 2014, 147. Bereits in seiner 1970 veröffentlichten Dissertation über das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola formuliert dieser: „Nur durch die gegenseitige Ergänzung und Korrektur von vielen standpunktbedingten Sichten kann die Wirksamkeit des göttlichen Geistes einigermaßen ausgeglichen gesehen werden. Auch in diesem Sinne ist darum die Erkenntnis des göttlichen Geistes nur in der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen möglich“, so Raymund Schwager, „Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius“, in: Mathias Moosbrugger / Józef Niewiadomski (Hg.), *Frühe Hauptwerke*, Freiburg 2016, 39–256, hier: 250.

226 Vgl. Internationale Theologische Kommission, *SENSUS FIDEI und SENSUS FIDELIUM im Leben der Kirche*, Bonn 2014; Internationale Theologische Kommission, *Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, Bonn 2018.

unüberwindliche Unkenntnis (*ignorantia invincibilis*) in Bezug auf Christus und der Kirche einen Rechtfertigungsgrund gesehen hat, dass Menschen auch bei Nichtzugehörigkeit zur Kirche dennoch das ewige Heil erlangen können.²²⁷ Dies wurde in der Theologie des 20. Jahrhunderts rezipiert und weitergeführt, sodass seit der Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. aus dem Jahr 1963 nicht wenige lehramtliche Verlautbarungen nicht nur an die Glieder der Kirche, sondern an *alle Menschen guten Willens* gerichtet sind. Das Zweite Vatikanische Konzil kann auf Grundlage dessen lehren, „dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise [dem] österlichen Mysterium zugestellt zu werden.“²²⁸

4. Das soeben Gesagte lässt sich auch gut in Einklang bringen mit einem Grundmotiv des heutigen Papstes. Dieser wollte sich in einem Dissertationsprojekt dem polaren Denken des Religionsphilosophen und Theologen Romano Guardini (1885–1968) widmen, wie es dieser in seiner 1925 veröffentlichten Schrift *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* erstmals entwickelt hat.²²⁹ Massimo Borghesi zeichnet den polaren Denkweg Jorge Mario Bergoglios in Anlehnung an Erich Przywara, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Alberto Methol Ferrés und Guardini ausführlich nach.²³⁰ Insbesondere zur Gegensatzlehre Guardinis gibt der jetzige Papst folgende Einsicht wieder: „Guardini gab mir eine verblüffende Einsicht beim Umgang mit Konflikten, indem er ihre Komplexität analysierte und dabei

227 Vgl. Pius IX., Enzyklika *Quanto conficiamur moerore* vom 10. August 1863: „Uns und Euch ist bekannt, dass diejenigen, die an unüberwindlicher Unkenntnis in Bezug auf unsere heiligste Religion leiden und die, indem sie das natürliche Gesetz und seine Gebote, die von Gott in die Herzen aller eingemeißelt wurden, gewissenhaft beachten und bereit sind, Gott zu gehorchen, ein sittlich gutes und rechtes Leben führen, durch das Wirken der Kraft des göttlichen Lichtes und der göttlichen Gnade das ewige Leben erlangen können, da Gott [...] in seiner höchsten Güte und Milde keineswegs duldet, dass irgendjemand mit ewigen Qualen bestraft wird, der nicht die Strafwürdigkeit einer willentlichen Schuld (*voluntariae culpa*) besitzt“, zitiert nach Heinrich Denzinger / Peter Hünermann (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ⁴⁵2017, n. 2866.

228 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, „Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt dieser Zeit“, n. 22, zitiert nach Hünermann, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Anm. 221), 624.

229 Vgl. Romano Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Ostfildern ⁵2019.

230 Vgl. Massimo Borghesi, *Papst Franziskus. Sein Denken, seine Theologie*, Darmstadt 2020, 84–166.

jeglichen vereinfachenden Reduktionismus vermied: Es gibt Unterschiede, die in Spannung zueinander stehen, und diese ziehen auseinander, aber alles koexistiert innerhalb einer größeren Einheit.“²³¹

Ferner kann die Anerkennung der *polaren Struktur der Wirklichkeit* vonseiten einer katholischen Theologie – man denke an das berühmte Prinzip „*et ... et*“ in zahlreichen Formulierungen²³² – durchaus mit der von Tetens aufgestellten Vermutung in Beziehung gebracht werden, dass „der christliche Monotheismus seinen aspektischen Charakter ausdrücklich einräumen kann“.²³³

5. Das *Verhältnis von menschlichem Willen zur göttlichen Gnade* ist bekanntlich ein Jahrtausendthema der Theologie, das nahezu alle Generationen in ihrem theologischen Nachdenken bewegt und beschäftigt hat. In Kontext unserer Thematik sei festgestellt, dass auch der Weg hin zur christlichen Taufe durchaus die willentliche Zustimmung erfordert²³⁴, so sehr auch der Glaube ein Geschenk der göttlichen Gnade ist. Erst nach erklärtem Willen seitens des Taufbewerbers oder der -bewerberin kann die Feier der Aufnahme in den Katechumenat stattfinden. Bei der Kindertaufe werden die Eltern unmittelbar vor dem Taufakt des Kindes gefragt: „Wollen Sie, dass Ihr Kind nun in diesem Glauben [der Kirche] die Taufe empfängt?“²³⁵ Ähnliches lässt sich auch beim Sakrament der Firmung, der Eucharistie, der Buße, der Priesterweihe und Ehe („Willst du ...?“) sagen.²³⁶

231 Franziskus, *Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise*, München 2020, 103.

232 Vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn 2008, 33–52.

233 Vgl. Tetens, „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“ (Anm. 47), 89.

234 Thomas von Aquin definiert den Glaubensakt unter Berufung auf Augustinus als ein „mit Zustimmung denken“ (*cum assensione cogitare*), vgl. *Summa theologiae* II-II 2, 1; zitiert nach Ricken, *Religionsphilosophie* (Anm. 83), 129. Detailliert zur Frage der Willenszustimmung im Glaubensakt bei Thomas von Aquin vgl. Bruno Niederbacher, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen*, Stuttgart 2004, 60–66, sowie Rudolf Schüssler, „Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin. Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79 (2012), 75–107.

235 *Rituale Romanum, Die Feier der Kindertaufe. In den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg 2007, 62.

236 Im Grundsatz selbstverständlich auch bei der Krankensalbung. Da diese jedoch nicht selten bereits bei schwachem oder auch fehlendem Bewusstseinszustand gespendet wird beziehungsweise gespendet werden kann, sollte vonseiten des Empfängers dennoch nicht ein willentlicher Widerstand vorhanden sein.

6. Theologisch nicht nebensächlich ist in diesem Zusammenhang auch die Frage des Zusammenhangs von *menschlichem* und *göttlichen Willen in Christus* selbst sowie die damit verbundene Frage nach der Sündlosigkeit Christi.²³⁷ Die kirchliche Tradition lehrt seit dem Dritten Konzil von Konstantinopel im Jahr 680/81, dass in Christus ein menschlicher Wille vorhanden ist, der mit dem göttlichen zusammenwirkt.²³⁸
7. William James' Klassifizierung einer *lebendigen Option* schließlich kann es nachvollziehbar machen, dass viele Menschen keinen Ruf zur Nachfolge Christi verspüren, schlicht aufgrund der Tatsache, weil dies für sie meist sich nur als eine tote Option dargestellt hat. Positiv formuliert: Pastorales Handeln muss dazu hinführen, den christlichen Glaubensvollzug als eine lebendige Option im Sinne James' erscheinen zu lassen. Erst dann ist die Wahl und ist der Entschluss zu einem christlich inspirierten Leben eine echte. Dies dürfte auch anschlussfähig sein mit Überlegungen, *Glaube als Option* in der säkularen Welt anzusehen, wie diese etwa von Hans Joas vorgelegt wurden.²³⁹

5.3 Weiterführende Fragen

Dass keine Studie sämtliche Fragen auch nur eines Teilbereichs restlos beantworten kann, ist eine Selbstverständlichkeit. Nahezu unerschöpflich wäre es zudem, wollte man alles aufzählen, was in einer Untersuchung alles *nicht* bearbeitet werden konnte – eine solche Liste ginge bekanntlich ins Unendliche. Dennoch sollen

237 Vgl. hierzu die Habilitationsschrift von Johannes Grössl, „*In allem wie wir in Versuchung geführt*“. *Theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus*, Freiburg 2021, sowie Johannes Grössl / Klaus von Stosch (Hg.), *Impeccability and temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London 2021.

238 Vgl. Denzinger / Hünemann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Anm. 227), n. 550–559. Einen frühen Versuch zur Deutung des Dyotheletismus in Anlehnung an Maximus Confessor (580–661) habe ich selbst in Raphael Weichlein, *Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor*, Saarbrücken 2013, vorgelegt.

239 Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg ²2013. Ähnlich Wiertz, „Religiöse Verschiedenheit – Fluch oder Segen?“ (Anm. 217), 487: „Insgesamt kann die religiöse Pluralität zu einem deutlicheren Bewusstsein für die Optionalität des Glaubens als einer Wahlmöglichkeit unter mehreren weltanschaulich-religiösen Alternativen – und damit eventuell zur Verunsicherung – führen, aber auch eine bewusstere und reflektierter-gerechtfertigtere Bejahung des eigenen Glaubens ermöglichen (zumindest bei denen, denen dies kognitiv-intellektuell möglich ist).“

in aller Kürze einige Themen- und Forschungsfelder benannt werden, die sich an das im Kontext der vorgelegten Überlegungen Gesagte unmittelbar anschließen:

1. Die Frage, ob es direkt oder indirekt möglich ist, durch den eigenen Willen zu bestimmten Überzeugungen zu gelangen, wird im gegenwärtigen Philosophiediskurs unter der Thematik des *doxastischen Voluntarismus* erörtert.²⁴⁰ John Bishop hat in Weiterführung der Überlegungen William James' die Studie *Believing by Faith* vorgelegt, die einen doxastischen Voluntarismus nahelegt.²⁴¹ Als herausragende aktuelle Debattenbeiträge in diesem Kontext sind die Studie *Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology* von Rik Peels sowie in Auseinandersetzung damit die Replik von Annemarie Kalis und Katrien Schaubroeck zu nennen.²⁴²
2. Unter dem Schlagwort des *pragmatic encroachment* wird in der gegenwärtigen analytischen Erkenntnistheorie ein mögliches, epistemisch gerechtfertigtes Überlappen von theoretischer und praktisch-handlungsbezogener Rationalität diskutiert.²⁴³ Es wäre zu prüfen, inwieweit sich diese Debatte mit dem oben erörterten Überzeugungsnetz einer Person, aus dem nicht so ohne Weiteres einzelne Überzeugungen verändert werden können²⁴⁴, sowie der legitimen Verschränkung von theoretischen und praktischen Gründen²⁴⁵ in Zusammenhang bringen lässt.
3. Das Überlappen von theoretisch-rationalen sowie praktisch-rationalen Argumenten wird schließlich aktuell unter dem Schlagwort *Meta-Metaphysik* auch in vielen Buchpublikationen diskutiert. In der Tat prägen praktische, biografische und eben auch willentliche Voreinstellungen viel mehr das philosophische Nachdenken, als es professionellen Philosophinnen und

240 Vgl. Wagner, „Doxastischer Voluntarismus und epistemisches Handeln“ (Anm. 99).

241 Vgl. John Bishop, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford 2007.

242 Vgl. Rik Peels, *Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology*, New York 2017; Annemarie Kalis / Katrien Schaubroeck, „Control over Our Beliefs? A Response to Peels“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 26 (2018), 618–624.

243 Vgl. Matthew A. Benton, „Pragmatic Encroachment and Theistic Knowledge“, in: Matthew A. Benton / John Hawthorne / Dani Rabinowitz (Hg.), *Knowledge, Belief, and God. New Insights in Religious Epistemology*, Oxford 2018, 267–287; Brian Kim / Matthew McGrath (Hg.), *Pragmatic Encroachment in Epistemology*, London 2019.

244 Vgl. Pettit, „When to defer to majority testimony – and when not“ (Anm. 171); Faust, „Can religious arguments persuade?“ (Anm. 4), 78 f.

245 Vgl. Tetens, *Philosophisches Argumentieren* (Anm. 5), 248–280.

Philosophen oft bewusst sein dürfte.²⁴⁶ Ähnliches dürfte für den theologischen Kontext gelten.

Vieles der letztgenannten Debatte hinsichtlich einer Meta-Metaphysik dürfte unter dem Begriff der *Weltanschauung* indes bereits vor Jahrzehnten diskutiert worden sein.²⁴⁷ Letzterer wird – wohl vor allem aufgrund des Missbrauchs durch totalitäre Staats- und Gesellschaftssysteme im 20. Jahrhundert und ihrer sie unterstützenden Philosophien – im intellektuellen Diskurs nur noch marginal verwendet.²⁴⁸ Doch unabhängig eines möglichen Disputs um Worte dürfte gelten, dass jede weltanschauliche, philosophische und metaphilosophische Thematik von uns Menschen als rationalen Ich-Subjekten immer nur von *unterschiedlichen Perspektiven* her betrachtet werden kann und diese immer nur einzelne Aspekte der Wirklichkeit erhellen. Über diese Perspektiven und deren oft unausgesprochenen Hintergrundannahmen einen *rational verantwortbaren Diskurs* zu führen, ist allerdings sehr wohl möglich. Diese Einsicht konnte in dieser Studie, so ist zu hoffen, wenigstens ansatzweise plausibilisiert werden.

Nach allem bisher Gesagten spielt der *menschliche Wille* in der Frage der je *eigenen Weltanschauung* und auch in Fragen des religiös-spirituellen Weltbilds eine nicht zu vernachlässigende Rolle. Eine Formulierung Joseph Ratzingers, dessen Denken bei aller Differenz Holm Tetens durchaus würdigt²⁴⁹, scheint die Verschränkung von Gottesglauben, rationalem Denken und persönlichem

246 Vgl. Jiri Benovsky, *Meta-metaphysics. On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*, Cham 2016; Frode Kjosavik / Camilla Serck-Hanssen (Hg.), *Metametaphysics and the Sciences. Historical and Philosophical Perspectives*, New York 2020; Ricki Bliss / James T. M. Miller (Hg.), *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, London 2021.

247 Vgl. Otto Muck, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Innsbruck 1999. Sehr erhellend zum Weltanschauungsbegriff in der gegenwärtigen Debatte ist die Studie von Matthias Jung, *Science, Humanism, and Religion. The Quest for Orientation*, Cham 2019.

248 Jüngst erst wurde an der Humboldt-Universität zu Berlin mit der Errichtung des Zentralinstituts für Katholische Theologie die bereits im Jahr 2004/05 wiedererrichtete *Guardini Professur für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung* im Wintersemester 2019/20 in *Guardini Professur für Religionsphilosophie und Theologische Ideengeschichte* umbenannt.

249 Vgl. Benjamin Leven, „Auferstehung der Toten, Gericht, Vergebung“. Ein Interview mit dem Philosophen Holm Tetens“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 18–22, hier: 18 f.; Holm Tetens et al., „Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger zum neunzigsten Geburtstag. Stimmen“, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 46 (2017), 208–219, hier: 215 f.

Willensakt prägnant in Worte zu fassen. Ohne zu leugnen, dass der Glaube immer auch eine Frucht göttlicher Gnade ist, betont er dennoch den Aspekt des willentlichen Entschlusses für eine bestimmte Sicht auf die Welt in ihrem Großen und Ganzen. Mit dieser sei unsere Studie über das voluntative Moment im weltanschaulichen Kontext abgeschlossen:

Glauben bedeutet die *Entscheidung* dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, so dass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.²⁵⁰

250 Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Freiburg 2014, 64 – Hervorhebung R. W.

Anhang 1: Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens¹

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

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

So enden unsere Versuche über den Zusammenhang von Geist, Gehirn und Maschine für denjenigen, der eine naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen immer noch fürchtet wie der Teufel das Weihwasser, doch mit einer Tröstung: Alles halb so schlimm!²

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

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

-
- 1 Zuerst erschienen als: Raphael Weichlein, „... und erlöse uns von dem Bösen. Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 78–99. Neben minimalen Korrekturen wurden lediglich jüngere Buchauflagen neu in den Text eingearbeitet.
 - 2 Holm Tetens, *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Stuttgart 1994, 138. Paradoxerweise wird Tetens gut zwanzig Jahre später just eine ebensolche Metaphysik als „trostlos“ bezeichnen, vgl. Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 86–90.

der inhaltlich so ganz andere religiöse Glaube meiner Kinder- und Jugendtage unüberbringlich dahin ist [...].³

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

In Spaemanns Sätzen artikuliert sich eine prinzipiell andere Lebenseinstellung [...] als sie meiner Lebenseinstellung und meinem Lebensgefühl entspricht, der ich von der letztendlichen Sinnlosigkeit der Welt überzeugt bin. Ich werde Spaemann mit Argumenten nicht vom Gegenteil überzeugen, wie umgekehrt auch Spaemann mich nicht wird überzeugen können.⁴

Abschließend charakterisiert Tetens einen Philosophen jedoch als jemanden, der „weiß, dass er nur eine mögliche Antwort auf die prinzipiell und auf jeder Reflexionsstufe antinomischen Stellung des Menschen in der Welt zu geben vermag“⁵.

Doch umso mehr überrascht es, dass Tetens' eigene Antworten auf die in Anlehnung an Thomas Nagel so bezeichneten „letzten Fragen“ binnen weniger Jahre plötzlich völlig anderslautende Wendungen einnehmen. In seiner im Jahr 2013 erschienenen *Wissenschaftstheorie* warnt er abschließend im Anschluss an Jaspers vor einem unreflektierten „Wissenschaftsaberglauben“, gegen den „intensiv und ohne Tabus [...] die Grenzen der Wissenschaften“ offen zu benennen sind.⁶

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

Man muss das Wort „spekulative Metaphysik“ nur aussprechen, um bei hinreichend vielen Philosophen Entsetzen auszulösen. [...] Aus meiner Sicht sollten wir jedoch unsere einseitige Fixierung auf den Naturalismus aktiv bekämpfen und aufzulösen versuchen.⁷

3 Holm Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35 (2010), 221–241, hier: 239.

4 Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie“ (Anm. 3), 240.

5 Ebd.

6 Vgl. Holm Tetens, *Wissenschaftstheorie*, München 2013, 105.

7 Holm Tetens, „Der Naturalismus. Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?“, in: *Information Philosophie* 41/3 (2013), 8–17, hier: 9.

Im Jahr 2015 schließlich, praktisch zeitgleich zu seiner Emeritierung vom professionellen philosophischen Lehrbetrieb, veröffentlicht er das Buch *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, welches seine – in eigener Diktion – „theistische Wende“ besiegelt.⁸ Es ist demnach zu vermuten, dass „selbst gute Freunde irritiert bis befremdet“ dieses zur Kenntnis nehmen, da das Buch „für den Autor selbst und für manchen seiner Leser eher unerwartet nicht zu einem atheistischen oder agnostischen Fazit gelangt“.⁹

Im Folgenden soll es jedoch nicht darum gehen, Holm Tetens' Wende zum theistischen Idealismus noch genauer zu rekonstruieren, geschweige denn von oben herab zu psychologisieren. Auch das religionsphilosophische Konzept des Pantheismus, das Tetens im genannten Buch zwar voraussetzt, aber zumindest nicht explizit vom klassischen Theismus absetzt, wäre Gegenstand einer eigenständigen Betrachtung¹⁰, ebenso die Abgrenzung zum philosophischen Dualismus.¹¹ Stattdessen sei der Schwerpunkt auf eine von Tetens fast wie selbstverständlich gebrauchte Kategorie in Bezug auf das Verhältnis von Gott und die Welt gelegt, die in anderen religionsphilosophischen Abhandlungen kaum der Diskussion für wert befunden wird: das Konzept von Erlösung.

8 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 94.

9 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 94. Es dürfte nach Meinung des Verfassers kaum ein größeres Qualitätsmerkmal für einen Denker geben, als eigene Einsichten nicht nur weiterzuentwickeln, sondern diese gegebenenfalls auch zu korrigieren. Es gilt: „Philosophie heißt weiterdenken“, wie Tetens andernorts bereits die Aussage Carl Friedrich von Weizsäckers gewürdigt hat, vgl. Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie“ (Anm. 3), 222.

10 Dass dies jedoch kein leichtes Unterfangen ist und je nach Autor stark variiert, hat zuletzt Benedikt Paul Göcke, „Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59, gezeigt. In diesem Kontext sei die nicht unwichtige Tatsache angemerkt, dass Tetens bei einer Tagung in der Katholischen Akademie in Berlin geäußert hat, dass er das Grundanliegen des Pantheismus teilt, jedoch über die Bezeichnung Pantheismus inzwischen eher unglücklich ist und stattdessen lieber von „einem Schöpfergott“ sprechen möchte, „der die soteriologische Souveränität über seine Schöpfung behält“, so mündlich am 27.02.2016.

11 Hierzu wäre auch Tetens' Würdigung des sog. Zombie-Arguments von Chalmers zu berücksichtigen, das jedoch „auf den Schultern [des] philosophischen Riesen“ Descartes steht. Vgl. Holm Tetens, „Descartes und Chalmers über Dualismus. Ein argumentationstheoretisches Lehrstück“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 83–95, hier: 95.

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

2. Tetens' Deutung des Theodizee-Problems

2.1 Eine Theodizee ohne Gott – Problem erledigt?

In einer Festschrift aus dem Jahr 2010 veröffentlicht Holm Tetens einen Artikel zum Theodizee-Problem, also der Frage nach der Vereinbarkeit eines allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes angesichts des Leids und des Übels in der Welt. Auch wenn dieser zeitlich noch vor seiner eigentlichen Wende zum theistischen Idealismus liegt, so ist doch interessant, welche Wendung er dem Theodizee-Problem gibt. Ausgehend von Kants Aufsatz *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* muss Tetens konstatieren, dass auch ihm gemäß „alle philosophischen Versuche in der Theodizee misslungen zu sein [scheinen]“.¹² Entlarvt sich jedoch, nach dem „vierfachen Verlust eines göttlichen Beschwerdeadressaten, eines göttlichen Verantwortlichen, einer göttlichen Erklärungsinstanz und eines göttlichen Hoffnungsträgers“¹³, das Theodizee-Problem als bloßes Scheinproblem? Holm Tetens zufolge mitnichten.¹⁴

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

12 Vgl. Holm Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“, in: Holm Tetens / Stefan Tolksdorf (Hg.), *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt. Verflechtungen von Wissen und Können*, Berlin 2010, 325–338, hier: 325.

13 Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 327.

14 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 325 f.: „Wenn es doch nur so einfach wäre!“

voller Übel, aber sie ist ebenso auch voll des Guten und Schönen“ eben daher „nicht trivial, eine ungeheure Plattitüde?“¹⁵ Ohne die formale Logik aus den Angeln heben zu wollen, möchte Tetens jedoch gerade die gleichrangige Verbindung, die logische Konjunktion, dieser zwei Sätze als Philosoph verwerfen. Der Widerspruch oder die Antinomie, die sich aus der Bestreitung der logischen Konjunktion ergibt, verweist nach Tetens jedoch genau auf dasjenige, was Philosophen wie Jaspers als die „*antinomische Struktur*“ oder, nach Tetens' Worten, die „*antinomische Stellung des Menschen in der Welt*“ bezeichnen.¹⁶

Tetens führt aus, dass der Gemeinplatz „*Die Welt ist voller Übel, aber auch voll des Guten und Schönen*“ falsch ist, „weil er die Übel und das Gute einfach so behandelt, als wären sie unabhängig voneinander.“¹⁷ Beide Teilsätze sind nicht unabhängig voneinander wahr, sondern stehen in einem „prekären dialektischen Zusammenhang“¹⁸, da diese in jeweils zwei umgekehrte Leserichtungen aufeinander verwiesen sind. Somit greift Tetens eine Denkkategorie auf, die in der Philosophie der Gegenwart fast in Vergessenheit zu geraten schien: die Dialektik. Ferner ist nach Tetens zu konstatieren, dass die Wirklichkeit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation immer wieder die Unterscheidung zwischen physischen und moralischen Übeln zur Makulatur werden lässt:

Sobald man sich in die Position gebracht hat, etwas wissenschaftlich-technisch gegen physische Übel tun zu können, hat man sie in moralische Übel verwandelt. [...] Vielleicht sollte man für sie den altehrwürdigen, aber in diesem Zusammenhang terminologisch hintersinnigen Ausdruck „*metaphysische Übel*“ neu beleben: Es sind die Übel, die nach der Physik kommen, sprich: die Übel, bei denen selbst Wissenschaft und Technik mit ihrem Latein am Ende sind.¹⁹

-
- 15 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 328.
 - 16 Beispiele hierfür sind, dass wir Menschen etwa Möglichkeiten entweder ausschließen oder offenhalten können, einen Konsens oder einen Dissens mit anderen herstellen sowie auch etwa Absichten verwirklichen und zugleich Unbeabsichtigtes herbeiführen können. Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 329–331.
 - 17 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 332.
 - 18 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 333.
 - 19 Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 334.

Tetens spricht in diesem Sinne von einer Umwandlung physischer in moralische Übel, da man nie wissen kann, „was wir in Zukunft wissen werden, wenn wir uns nur gehörig anstrengen“²⁰. Hinzu kommt, die Unfähigkeit des Menschen wahrzunehmen, sich eine bessere Welt auch nur vorzustellen: Einerseits die perfekte Welt in ihren althergebrachten Bildern des Schlaraffenlandes, der zahlreichen Jungfrauen, der ewigen Lobpreisung Gottes. Bei alledem wisse man nicht, „ob man lachen, weinen, sich gruseln oder auch nur den Kopf schütteln soll“²¹. Eine bessere Welt hingegen scheint eben in der Abwesenheit von Krankheiten wie etwa Krebs zu sein. Wäre eine solche Welt nicht zumindest eine bessere Welt als die jetzige? Tetens hierzu:

Dieses Schema ist zu einfach, um wahr zu sein. Es fehlt ein kleiner, aber entscheidender Zusatz. Vollständig muss das Schema heißen: X ist ein Übel. Eine Welt ohne X, in der ansonsten nichts schlechter geworden ist, ist besser als eine Welt mit X. Der kleine Zusatz entlarvt das Schema als ein bloßes Gedankenspiel. [...] Immer haben unsere Handlungen unbeabsichtigte Nebenfolgen, auch solche, die für uns negativ sind. Das ist einer der wichtigsten Gründe, warum man die Stellung von uns Menschen in der Welt als antinomisch bezeichnen muss.²²

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

Die Welt, sobald in ihr das Übel X beseitigt worden ist, ist in dieser Hinsicht erst einmal besser, in anderen Hinsichten jedoch ist die Welt ohne das Übel X schlechter geworden. Dieser Satz blockiert im Allgemeinen einen Schluss von „X ist ein Übel“ auf den Satz „Also wäre die Welt ohne X besser“ als Fehlschluss.²³

Eine Welt schließlich, die vollständig wissenschaftlich und technisch beherrscht werden könnte, wäre nicht nur „der reinste Horror“, sondern lässt sich „mit guten Gründen als unerreichbar ausschließen“. Tetens begründet dies mit einer

20 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 334.

21 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 336. Zum Problem der „himmlischen Langeweile“ vgl. auch den innovativen Aufsatz von Christoph J. Amor, „Himmlische Langeweile ... Ist die christliche Lehre vom Himmel widersprüchlich?“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 281–301.

22 Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 336.

23 Vgl. Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 336 f.

„dialektischen Koppelung von Übelbeseitigung und Übelerzeugung“.²⁴ Holm Tetens fragt, ob das eingangs erwähnte Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee ein Warnruf, ein Vorzeichen an die wissenschaftlich-technische Zivilisation sei und bedient sich dabei des biblischen Kunstworts des Menetekels. Die strukturellen Parallelen zwischen den klassischen Gottesprädikaten, die zum Theodizee-Problem führen, und den Erwartungen, die die wissenschaftlich-technische Zivilisation mit sich bringt, sind frappierend. Der Aufsatz schließt wie folgt:

Trotz dieses Unterschieds wiederholen sich strukturelle Aspekte der Theodizee-Debatte. Insofern ist das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee eine lehrreiche, wenn auch am Ende vermutlich eher bedrückende Analogie für uns, die Kinder der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Vermögen wir sie richtig zu deuten?²⁵

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

Wie kann eine solche Deutung des Problems des Übels jedoch nach Tetens' theistischer Wende aussehen? Ist es nicht irrational, das Theodizeeproblem für uns unlösbar zu halten und dennoch an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes zu glauben? Ansgar Beckermann hat mit seinem Buch *Glaube* das Problem des Übels als „das zentrale Argument gegen die Annahme, dass ein Gott existiert [...]“ bezeichnet.²⁶ Beckermann sieht die strikte logische Unlösbarkeit des Theodizee-Problems als Haupteinwand auf die Frage nach der Existenz eines gütigen Schöpfergottes.²⁷ Der Glaube an Gott sei unter diesen Umständen schlicht irrational.

24 Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 337. Ein anschauliches und bekanntes Beispiel dürfte hierfür etwa die Erfindung der Kernkraft mit all ihrer bekannten Ambivalenz sein. Zu Gen- und Cybertechnologie und vielem anderen ließe sich sicherlich ebenfalls Ähnliches sagen.

25 Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 338.

26 Vgl. Ansgar Beckermann, *Glaube*, Berlin 2013, 109. Vgl. auch Ansgar Beckermann, „Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 5–26, worin Beckermann den Naturalismus als philosophisches Grundparadigma beschreibt. Tetens setzt sich damit wiederholt auseinander, vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 5–12, sowie Holm Tetens, „Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57 (2015), 1–13, hier: 6 f.

27 Vgl. Beckermann, *Glaube* (Anm. 26), 111: „Analytisch wahr ist [...] Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten von jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist.“ Vgl. bereits

Ist dem wirklich so? Friedrich Hermann hält im Rahmen einer von ihm vorgeschlagenen „No-Better-World-Defence“ an der logischen Vereinbarkeit der Existenz eines theistischen Gottes und der Existenz von Übeln fest.²⁸ Hiervon sei jedoch das von ihm so bezeichnete empirische Theodizee-Problem zu unterscheiden, das tatsächlich unbeantwortbar bleiben müsse. In diesem Zusammenhang sind auch die Ausführungen Norbert Hoersters, der in einer Wahrscheinlichkeitsanalyse hinsichtlich der Existenz Gottes eine atheistische Position favorisiert²⁹, äußerst aufschlussreich. Er betont, dass er nicht erkennen kann, „warum die Existenz eines allgütigen Welterschöpfers – trotz der Übel dieser Welt – *nicht* logisch möglich sein sollte“.³⁰ Nach Hoerster besteht das empirische Problem für den Gläubigen darin, „in jedem einzelnen Fall zu zeigen, wieso das betreffende offenkundige Übel aus logischen Gründen für Gott die genannte wertsteigernde Funktion hat“.³¹

Wie sieht Holm Tetens' eigene Argumentation aus? Hinsichtlich des logischen Theodizee-Problems beruft er sich auf die Ausführungen Hermanns und verweist auf einen in der einschlägigen Diskussion nach Ansicht des Verfassers nur wenig beachteten Artikel des Philosophen Christian F. R. Illies. Dieser würdigt die sog. Irenäische Theodizee als echte und stringente Theodizee³², sieht jedoch auch diese mit dem Vorwurf konfrontiert, dass das unschuldige Leiden, etwa kleiner Säuglinge, dann wieder nur ein Mittel zum Zweck eines höheren Gutes wäre. Einen möglichen Lösungsansatz bietet für ihn der Gedanke einer *organic*

Ansgar Beckermann, „Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), 239–245.

28 Vgl. Friedrich Hermann, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2017, 127–133.

29 Vgl. Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, München 2021.

30 Vgl. Norbert Hoerster, „Wer hat die Beweispflicht für die Allgüte Gottes?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 742–752, hier: 750.

31 Vgl. Hoerster, „Wer hat die Beweispflicht für die Allgüte Gottes?“ (Anm. 30), 748. Hoerster hält anhand seiner Wahrscheinlichkeitsanalyse an einer agnostischen bzw. atheistischen Weltdeutung fest.

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

*unity*³³, nach der ein Übel auf einer bestimmten Ordnung ein durch nichts zu beschönigendes Übel sei, jedoch auf einer höheren Ordnung „der Negativwert des in ihr enthaltenen Übels (niederer Ordnung) dadurch aufgehoben werden kann“. Ferner muss als „zweite Annahme [...] natürlich eine Art Verknüpfung aller Teile der Wirklichkeit vorausgesetzt werden, nach denen das Übel notwendiger Bestandteil dieser großen Einheit ist.“³⁴ Schließlich gilt,

dass hier zwar tatsächlich eine grundsätzliche Erkenntnisgrenze vorliegt – wir also nicht das Böse als Mittel zum Guten erkennen können –, aber dass gerade eine solche Beschränktheit unseres Verstehens selbst vereinbar ist mit der These echter Theodizeen [...]. Die benannte Erkenntnisgrenze, die Unversöhnlichkeit des Übels mit seiner Vorstellung als notwendigem Mittel zum Guten, ist selbst etwas Positives. Denn, wenn es zur höchsten Werthaftigkeit der Welt gehört, dass es in ihr Mitgestalter am Guten gibt, dann muss der Welturheber das Böse so einrichten, dass es für die Mithandelnden (also uns Menschen) stets als ein absolut zu Vermeidendes erkannt wird – und damit als notwendiger Teil eines höheren Gutes grundsätzlich unerkennbar bleibt.³⁵

Holm Tetens' Ausführungen zur Theodizee-Problematisierung aus dem Jahr 2010 wurden oben so ausführlich wiedergegeben, weil diese den von Illies aufgegriffenen Gedanken einer *organic unity* aus der Perspektive der antinomischen Struktur menschlicher Existenz eindrucksvoll ausgestalten. In seinem Buch über rationale Theologie bezeichnet Tetens das Theodizee-Problem als Stachel. „Dieser Stachel steckt weiterhin im Fleisch des Theismus, und er tut bitter weh. Er kann Menschen durchaus irre werden lassen am theistischen Erlösungsglauben.“³⁶ Doch gilt nach Tetens auch:

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

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

34 Vgl. Christian F. R. Illies, „Theodizee der Theodizeelosigkeit. Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 410–428, hier: 424.

35 Illies, „Theodizee der Theodizeelosigkeit“ (Anm. 34), 424.

36 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 79.

Metaphysik sind ratlos über das Ausmaß der Leiden in der Welt, nein, wir sind es einfach als Menschen, wir müssen es einfach als Menschen sein.³⁷

3. Von der rationalen Hoffnung auf Erlösung

3.1 Die Existenz des Bösen und die Unerlöstheit der Welt

Das Problem des Übels ist nicht nur ein logisches Problem, sondern wirft die Frage des *unde malum* auf. Woher kommt das Böse in der Welt und welcher ontologische Status ist ihm zuzuschreiben? Der oben im Kontext des Theodizee-Problems genannte Norbert Hoerster führt recht keck ins Feld, dass er „auch nicht erkennen [kann], warum die Existenz eines allbösen Weltschöpfers nach Lage der Dinge nicht logisch möglich sein sollte“. Er fühle sich „insofern auch nicht aufgerufen, im Sinne einer, wie man sagen könnte, ‚Diabolodizee‘ einen Unmöglichkeitsbeweis zu führen“.³⁸

Wie stehen jedoch das Gute und das Böse in der Welt zueinander? Muss, wer an einen guten Gott glaubt, nicht ebenso an einen bösen Widersacher Gottes glauben? Löst sich das Theodizeeproblem nicht von selbst, wenn man gute wie böse Attribute in den Gottesbegriff einträgt? Doch verdient dieser Gott dann irgendeine Verehrung?³⁹ Mit Ingolf U. Dalferth ist zu konstatieren, dass der jüdisch-christliche Glaube „nicht von einem fertig vorgegebenen Gottesverständnis aus[geht], sondern [...] *sich permanent als Suche nach einem erfahrungsgerechten Verständnis von Gott [vollzieht]*.“ Und er geht „auch nicht einfach von der Erfahrungswirklichkeit des Bösen aus, sondern von der dieser widersprechenden *Wirklichkeit der Überwindung des Bösen durch Gott*.“⁴⁰ Die Überwindung des Bösen durch Gott ist schlicht das, was in einer ersten Annäherung als Erlösung bezeichnet werden kann. Wie oben bereits betont wurde, fällt auf, dass Holm Tetens im Kontext seiner Wende zum theistischen Idealismus sich sehr zentral einer Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses zuwendet, die sonst

37 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 79.

38 Vgl. Hoerster, „Wer hat die Beweispflicht für die Allgüte Gottes?“ (Anm. 30), 750.

39 So betont zu Recht auch Klaus von Stosch, *Theodizee*, Paderborn ²2018, 42: Die moralische Vollkommenheit Gottes ist ein „unaufgebbare Bestandteil eines vor der praktischen Vernunft verantwortbaren Gottesglaubens“.

40 Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 75.

innerhalb der philosophischen Theologie oft kaum der näheren Auseinandersetzung für wert befunden wird: die rationale Hoffnung auf Erlösung.⁴¹

Holm Tetens erkennt allerdings zu Recht, dass das Theodizee-Problem mit der Hoffnung auf Erlösung beziehungsweise einen Erlöser sich noch verschärft.⁴² Ist ein Erlösungsglaube gleich welcher Couleur nicht erneut Ausdruck kindlich naiven Wunschdenkens? So sieht es offenbar Pirmin Stekeler-Weithofer, der in seinem Buch *Sinn* einem Erlösungsglauben kaum etwas Vernünftiges abzugewinnen scheint.⁴³ Holm Tetens fühlt sich hiervon herausgefordert und schreibt in einer einleitenden Anmerkung zu einem Aufsatz:

Für die beiden Aussagen „*Wir Menschen können uns nicht selbst erlösen*“ und „*Wir Menschen sind nicht Gott*“ bringt Stekeler-Weithofer [...] zu wenig wohlwollendes Verständnis auf. In den nachfolgenden Überlegungen versuche ich hingegen, die aufgeführten beiden Aussagen so stark wie möglich zu machen, dass sie als wörtlich gemeinte Aussagen zu deuten sind, so wie Christen sie gemeinhin verstehen. Das alles läuft auf ein Argument für die Vernünftigkeit des Erlösungsglaubens hinaus.⁴⁴

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

Religionsphilosophie, wie ich sie verstehe, leistet einen Beitrag zur vernünftigen Verständigung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen. Da darf es unerheblich bleiben, auf welcher Seite der Philosophierende selbst steht. Es ist ein Markenzeichen der Philosophie, dass in ihr ein (tendenzieller) Atheist (wie ich) den Gottesglauben verteidigen kann.⁴⁵

Eine nähere Deutung der eingeklammerten Wörter im obigen Zitat wäre interessant, sind sie doch ein signifikanter Indikator für den sich entwickelnden

41 Vgl. das Fehlen eines entsprechenden Eintrags etwa im *Philosophischen Wörterbuch* (Freiburg 2010) oder im dreibändigen *Neuen Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Freiburg 2011).

42 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 60: „Es wird viel zu wenig beachtet, dass die Rolle des Erlösers, die die Offenbarungsreligionen Gott zuschreiben, das Theodizee-Problem verschärft. Denn man muss Gott zutrauen, dass er sein Heilsversprechen einlösen kann und wird. Aber, wenn es ihm in der Zukunft gelingt, alle Übel und alles Leiden in der Welt zu beseitigen: Warum war ihm das nicht von Anfang an möglich, und warum lässt er sich so viel Zeit damit?“

43 Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Sinn*, Berlin 2011.

44 Holm Tetens, „Die Möglichkeit Gottes. Ein religionsphilosophischer Versuch“, in: Sebastian Rödl / Henning Tegtmeier (Hg.), *Sinnkritisches Philosophieren*, Berlin 2013, 11–38, hier: 11.

45 Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 11.

Denkweg Tetens', wie er im Eingangskapitel bereits nachgezeichnet wurde. Was motiviert allerdings Holm Tetens als kritischen Philosophen, an der Vernünftigkeit der Hoffnung⁴⁶ auf Erlösung festzuhalten? In diesem Kontext gilt es zunächst, sich mit dem aus seiner Sicht immer wieder erhobenen Vorwurf des scheinbar interessegeleiteten Wunschdenkens auseinanderzusetzen.

3.2. Erlösungshoffnung – Wunschdenken?

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

[Z]ugestanden, dass das reine moralische Gesetz jedermann [...] unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott [...] sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.⁴⁷

Dagegen der zeitgenössische US-amerikanische Philosoph Thomas Nagel:

Der Gedanke, dass die Beziehung zwischen Geist und Welt etwas Grundlegendes sei, macht viele Menschen unseres Zeitalters nervös. Nach meiner Überzeugung ist das die Äußerung einer Religionsangst [...]. Dabei rede ich aus Erfahrung, denn ich selbst bin dieser Angst in hohem Maße ausgesetzt: Ich will, dass der Atheismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, dass einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen, die ich kenne, im religiösen Sinne gläubig sind. [...] Ich will, dass es keinen Gott gibt; ich will nicht, dass das Universum so beschaffen ist.⁴⁸

Tetens versteht seinen Vortrag „als den Versuch eines philosophischen Kommentars zu Kant und zu Nagel, genauer als den Versuch, die Dinge wieder zurechtzubiegen, die bei Nagel aus dem Lot gekommen sind“.⁴⁹ Er fühlt sich den Grundintuitionen Immanuel Kants zur Erlösungshoffnung verpflichtet, nach der „wir hoffen [sollen], dass der moralisch Glückswürdige am Ende auch glückselig

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

47 Holm Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Über eine postnaturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage“, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 45 (2015), 37–40, hier: 37 – Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 258, zitierend.

48 Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?“ (Anm. 47), 37 – Thomas Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 190 f., zitierend.

49 Vgl. Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?“ (Anm. 47), 37.

wird“. Dies sei „nichts anderes als die Hoffnung, dass die Übel und Leiden nicht obsiegen werden, und insofern handelt es sich um eine Erlösungshoffnung“.⁵⁰

Tetens stellt seine Überlegungen zur Erlösungshoffnung einem an Grausamkeit kaum zu überbietenden Bericht aus einem Straflager in Nordkorea voran, der dem religionsphilosophischen Buch Peter Strassers mit dem einschlägigen Titel *Theorie der Erlösung* entnommen ist.⁵¹ Was wäre die Alternative zur Hoffnung auf Erlösung? Offenbar das Verschwinden und Vergessen. Tetens führt hierzu aus:

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

Unterm Strich bleibt die existenzielle Botschaft des Naturalismus düster und trostlos. Doch lässt sich auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen auch anders antworten. Alle Hochreligionen dieser Erde sind um eine Botschaft zentriert: Die Übel und Leiden in der Welt sind nicht das letzte Wort in der Sache.⁵²

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

Als vernünftige Personen müssen wir zumindest an der Möglichkeit festhalten, sich einer Welt ohne Leiden und Übel immer besser anzunähern. [...] Die Hoffnung auf eine immer bessere Annäherung an die Erlösung ist daher vernünftig. [...] Die Erlösungshoffnung ist vernünftig und auf keinen Fall unvernünftiger, als auf die Wahrheit des Naturalismus hin zu leben [...].⁵³

3.3 Erlösungshoffnung als transzendente Rahmenannahme

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

Erkenntnistheoretisch gesprochen hat der Satz „*Gott erlöst uns Menschen und die Welt von allen Übeln und Leiden*“ den Status einer transzendentalen Rahmenannahme, also einer fundamentalen Annahme, die bestimmte Erfahrung erst ermöglicht, indem man alles im Lichte dieser Annahmen beschreibt und deutet [...]. Einem Philosophen sollte

50 Vgl. Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 14.

51 Vgl. Peter Strasser, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, 11–13, sowie Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 56–58.

52 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 58 f.

53 Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 26.

so etwas nicht prinzipiell unvertraut sein. Auch dem Naturalismus liegt eine solche fundamentale Rahmenannahme zugrunde [...].⁵⁴

Eine solche Rahmenannahme darf man nach Tetens „getrost und ohne jeden kritischen Unterton als metaphysisch bezeichnen“.⁵⁵ Er sieht es im Gefolge Immanuel Kants als vernünftig an, zu glauben und zu hoffen, dass Gott der Erlöser sei. „Dieser Gott muss der Gott einer Heilszusage sein. Ein Gott der Philosophen nach dem Ende einer Hegemonie des Naturalismus muss ein Erlösergott sein“.⁵⁶ Eine letzte Spitzenaussage Tetens' in diesem Zusammenhang sei direkt zitiert:

Auch der religiös vollkommen Unmusikalische vermag zu erkennen, wie sehr die Erfahrungswelt eigentlich erlösungsbedürftig ist und wie sehr jeder von uns immer wieder der Vergebung und des Trostes bedarf. Aber dass wir Menschen uns selbst erlösen, das liegt ganz und gar außerhalb unserer Möglichkeiten.⁵⁷

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

4. Erlösung im Diesseits – über Sünde und Gnade

4.1 Zum kantischen Subtext bei Tetens

Wenn auch im Buch *Gott denken* der Name Immanuel Kant nicht eigens genannt wird, so sprechen doch gute Gründe dafür, einen kantischen Subtext hinter den Aussagen zur rationalen Erlösungshoffnung zu identifizieren. Einen Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlichte Tetens im Jahr 2006.⁵⁸ Die

54 Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 34 f.

55 Vgl. Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 34.

56 Vgl. Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?“ (Anm. 47), 40 – dort auch erneut die Zurückweisung des Vorwurfs eines Wunschdenkens.

57 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 58 f.

58 Dort fragt Tetens zwar noch kritisch, „ob sich die ja nicht zu leugnende Spannung zwischen Moralität und Glück nur dadurch befriedigend auflösen lässt, dass man auf Gott als ‚Urheber der Natur‘ und auf ein ‚künftiges Leben‘ baut“. Auch wenn nach seiner damaligen Sicht Kants Argumente „ohne Zweifel [...] zum Teil erheblichen Einwänden ausgesetzt“ sind, unterlässt er eine umfassende Widerlegung, denn „das

Rede Tetens' von einer „transzendentalen Rahmenannahme“ im Hinblick auf die Erlösungshoffnung⁵⁹, trägt deutlich kantisches Kolorit. Explizit geschieht der Verweis auf Kant in Tetens' Aufsatz *Die Möglichkeit Gottes*⁶⁰ sowie im Vortrag *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?*⁶¹ Zur Erörterung einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens ist daher ein kurzer Blick auf Kants *Religionsschrift* sinnvoll und hilfreich.⁶²

Kant beginnt seine Ausführungen zur Religionsphilosophie mit einer Abhandlung über die „*Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten*“ oder – wie er schon in der Überschrift schärfer hinzufügt – „*über das radikale Böse in der menschlichen Natur*“ (B 3). Kant postuliert eine „ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ (B 15), indem er eine dreifache Unterscheidung vornimmt zwischen, erstens, der tierischen Anlage des Menschen, zweitens, der vernünftigen und, drittens, der der Zurechnung fähigen Persönlichkeit des Menschen. Durch eine ins Verkehrte gerichtete Selbstliebe entsteht das, was traditionellerweise Haupt- oder Todsünde⁶³ genannt wird: im animalischen

wäre ein wirklich zu weites Feld“. Vgl. Holm Tetens, *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart ²2012, 309.

59 Vgl. erneut Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 34.

60 In Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 17, auch der Verweis auf einen Aufsatz von Thomas Rentsch, „Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht“, in: ders.: *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin 2011, 36–57, der die Implikationen der Religionsschrift Kants für eine philosophisch gehaltvolle Rede von Sünde herausarbeitet.

61 Vgl. Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?“ (Anm. 47), 37. Den kantischen Hintergrund diagnostiziert in seiner Buchbesprechung auch Winfried Löffler, „Holm Tetens' theistische Wende“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 994–1000, hier: 998: „Die Argumentation hat zwar einen deutlich kantischen Grundzug [...], sie bleibt aber nicht dabei stehen“.

62 Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* kann als Traktat einer rationalen Soteriologie par excellence aufgefasst werden. Im Folgenden beschränkt sich die Darstellung weitgehend auf den ersten Hauptteil (Erstes Stück), der 1792 erstmals in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienen ist und in dem Kant die Erbsünden- und Erlösungslehre behandelt. Die weiteren drei Hauptteile handeln von Person und Werk Christi, von der Kirche und von den Gnadenmitteln. Textgrundlage ist die Meiner-Ausgabe, Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg ²2017, die Seitenzählung erfolgt nach der Zweiten Originalauflage von 1794 (Sigle B) und wird oben im Fließtext mitangegeben.

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

Bereich die Völlerei, die Wollust und wilde Gesetzlosigkeit (B 17), im vernunftbegabten der Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude (B 18). Lediglich die reflexiv-vernünftige Persönlichkeit besitzt eine Anlage, die sie empfänglich macht für die „Achtung für das moralische Gesetz“ als „eine[] für sich hinreichende[] Triebfeder“ der freien Willensentscheidung („der Willkür“⁶⁴, B 18). Die Anlagen zur Selbstliebe und zur Persönlichkeit „sind auch Anlagen zum Guten“, die „ursprünglich“ sind und „zur Möglichkeit der menschlichen Natur“ gehören. „Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen.“ (B 19) Die Anlagen beziehen sich „unmittelbar auf das Begehrungsvermögen“ und auf die Freiheit des Willens („Gebrauch der Willkür“, B 20).

Kant erkennt jedoch in der Ausübung der „freien Willkür“ einen „natürliche[n] Hang des Menschen zum Bösen“ (B 21), der sich an der „Gebrechlichkeit“, der „Unlauterkeit“ und sogar der „Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens“ (B 21 f.) festmachen lässt. Unter dem Begriff des Hanges (*propensio*) versteht Kant „einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, *der vor jeder Tat vorhergeht*, mithin selbst noch nicht Tat ist“ (B 25). Den natürlichen Hang zum Bösen kann man selbst als „ein *radikales*, angeborenes [...] Böse in der menschlichen Natur“ bezeichnen (B 27). Eine etwa von Jean-Jacques Rousseau postulierte „natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur“, den „sogenannten Naturzustand[]“ (B 28) verwirft Kant, unter anderem durch den Verweis auf die „ungereizte Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neuseeland“ und anderen zivilisatorisch scheinbar unberührten Erdteilen (B 28 f.). Kants Begriff vom Bösen kann jedoch nicht nur empirisch wahrgenommen, sondern muss, „sofern es nach Gesetzen der Freiheit [...] möglich ist, *a priori* erkannt werden“ (B 33). Das Böse ist nicht in den Neigungen, „sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen“. Das „eigentliche Böse aber besteht darin, dass man jenen [schlechten] Neigungen [...] nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind“ (B 69).⁶⁵

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

65 Zum soteriologischen Gehalt der Religionsschrift vgl. den materialreichen Aufsatz von Christian Rößner, „Der gute Wille und das böse Herz. Kants ‚moralische Gesinnung im Kampfe‘“, in: Franz Fromholzer / Michael Preis / Bettina Wisiorek (Hg.), *Noch nie war das Böse so gut. Die Aktualität einer alten Differenz*, Heidelberg 2011, 71–89. Zu einer ausführlichen Erörterung von Kants Erbsündenlehre vgl. Helmut Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel*

4.2 Nach Kant noch von Sünde sprechen?

Es mag nicht nur aus heutiger Perspektive für einige überraschend sein, dass der für seinen Kritizismus bekannte Königsberger Philosoph sich ausführlich mit dem „radikal Bösen“ und – wir werden es noch sehen – mit der Überwindung desselben beschäftigt. Dies stieß bereits beim intellektuellen Weimar des späten 18. Jahrhunderts auf Misstrauen. Goethe urteilte, dass Kant „seinen philosophischen Mantel [...] freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert“ hat. Schiller fand diese Lehre für sein Gefühl empörend und Herder bezeichnete Kants Religionsschrift als eine „philosophische Diaboliade“.⁶⁶

Hat sich seitdem diesbezüglich viel geändert? Die Rede von Sünde und Erlösung scheint ideologieverdächtig zu sein.⁶⁷ In seinem Buch *Warum ich kein Christ bin* schreibt der Philosophiehistoriker Kurt Flasch:

Wo das Sündenbewusstsein fehlt, braucht es keine Erlösung. Ich bin kein Christ, denn ich finde mich zwar fehlerhaft und meine Existenz prekär, aber nicht erlösungsbedürftig. Wahrscheinlich geht es den meisten Menschen in Westeuropa ähnlich. Der Erlösungsreligion Christentum entspricht kein Bedürfnis mehr. [...]

Ich habe jahrzehntelangen Umgang mit guten Kirchenchristen und fand bei keinem von ihnen die Erlösungsidee besonders relevant. [...] Die Erlösungsidee ist irgendwie tot. Für die verbleibenden Probleme haben wir den Hausarzt oder den Psychiater. Die Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits geriet zunehmend auch bei Theologen in Zweifel.⁶⁸

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

Kant, Innsbruck 1990, sowie überblicksartig Knut Wenzel, „Die Erbsündenlehre nach Kant“, in: Georg Essen / Magnus Striet (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 224–250.

66 Einzelnachweise bei Hopping, „Freiheit im Widerspruch“ (Anm. 65), 52, und Rößner, „Der gute Wille und das böse Herz“ (Anm. 65), 71–73.

67 So bereits Ludwig Feuerbach, „Xenien“, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Band 1, Berlin 2000, 407–515, hier: 427: „Der Sündenfall – Weißt du den Grund, warum in den Apfel gebissen hat Adam? Um der Theologie einen Gefallen zu tun.“ Ähnlich auch Friedrich Nietzsche, „Der Antichrist“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 6, München 1988, 165–254, hier: 229: „[D]er Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde“.

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

Westeuropa“ nicht mehr unter einer massiven Sündenschuld im trivialen und vielleicht anerzogenen Sinn leiden. Das sowohl bei katholischen wie bei evangelischen Christen bekannte Kirchenlied *O Mensch, beweine deine Sünde groß*⁶⁹ mag nur in äußerst geringen Fällen das tatsächliche Empfinden vieler gläubiger Menschen zum Ausdruck bringen.⁷⁰ Nicht selten wird in diesem Zusammenhang kritisiert, durch eine von vielen als inflationär empfundene Rede von Sünde das Konzept von Sünde *ad absurdum* geführt zu haben.⁷¹ Religionssoziologisch ließe sich hierzu sicherlich vieles Richtige sagen. Kann jedoch eine rationale Theologie Anstöße für eine vernünftig begründete Sündenlehre geben?

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

Leider ist hier nicht der Raum, um auf die Frage einzugehen, warum alle Menschen der Versuchung zum Bösen immer wieder erliegen. An sich ist das eine wichtige Frage für die rationale Theologie. Eine Antwort auf sie läuft auf so etwas wie eine vernünftig begründete Sündenlehre hinaus. Die Antwort, für die ich mich starkmachen würde, sei hier angedeutet: Wir Menschen als endliche Ich-Subjekte haben aufgrund unserer solipsistisch-berkeleyischen Struktur [...] eine Tendenz zur Selbstsucht und Selbstbezogenheit, die wir nur schwer als falsch und als tiefe Illusion zu durchschauen, geschweige denn zu überwinden vermögen.⁷²

4.3 Sünde als Sein-wollen-wie-Gott

In der Deutung der jüdisch-christlichen Bibel liegt die Wurzel aller Sünde im Sein-wollen-wie-Gott, welches die Schlange in der Sündenfallerzählung der

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

70 Zur aktuellen Diskussion um die sieben Todsünden vgl. aber auch etwa Aviad M. Kleinberg, *Die sieben Todsünden. Eine vorläufige Liste*, Berlin 2010, und Gianfranco Ravasi, *Sünde. Versuche vom verfehlten Leben*, Sankt Ottilien 2013.

71 Der bekannte Moralthologe Bernhard Häring (1912–1998) berichtet in den 1960er-Jahren, in fünf zur damaligen Zeit renommierten Handbüchern der Moralthologie immerhin 240 gesetzliche Bestimmungen gefunden zu haben, deren Nichtbeachtung zur Todsünde führte, vgl. Slavomír Dluhoš / Sigrid Müller, „Was ist Sünde?“, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160 (2012), 31–39, hier: 31 f.

72 Tetens, „Gott denken“ (Anm. 2), 62 f. Ähnlich bereits ebd. 33: „Von ihrer Struktur her neigen endliche Ich-Subjekte zur Selbstbezogenheit und zur Selbstsucht, die sie immer wieder erst durch Einsicht in ihre Endlichkeit und damit in die Existenz anderer Ich-Subjekte und einer materiellen Welt korrigieren und überwinden müssen. Innerhalb einer rationalen Theologie eröffnet sich hier eine Möglichkeit, die Rede von der Sünde

Bibel suggeriert.⁷³ Interessant ist, dass Holm Tetens bereits vor seiner expliziten Wende zum Theismus die Versuchung, Gott zu spielen, gerade in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu erkennen glaubt:

Wenn man sich einmal die Sicht des Christentums zu Eigen macht, ist klar, wie dieses Kulturexperiment einer wissenschaftlich-technischen Welt- und Selbstbemächtigung des modernen Menschen zu beurteilen ist. Es ist die Todsünde der Hybris, es ist der Versuch des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu setzen.⁷⁴

Über den „methodischen Atheismus“ in den Wissenschaften, der sowohl vom Postulat eines exklusiven Zugangs der Wissenschaften zur Wirklichkeit sowie vom Postulat der Weltperfektionierung⁷⁵ gekennzeichnet ist, führt Tetens unter der Kapitelüberschrift „Gott spielen“ aus:

Indem wir die Ergebnisse wissenschaftlicher Welterkenntnis technologisch anwenden und unter Bedingungen kapitalistischer Produktion von Waren und Dienstleistungen ökonomisch nutzen, schaffen wir eine immer bessere Welt, in der immer mehr Übel und Leiden aus ihr verschwinden. Das Weltperfektionierungspostulat trägt unübersehbar religiöse Züge. [...]

Da die Erkenntnisziele der Wissenschaft verschwistert sind mit dem Willen zur technischen Beherrschung der Natur und dem Willen zur Selbsterlösung, sollte man die Maxime des methodischen Atheismus allerdings noch ein wenig anders formulieren: „Für die Erkenntnisziele der Wissenschaft brauchen wir die Hypothese Gott nicht, zumal nicht, seit wir unter anderem mit Hilfe der Wissenschaft und Technik die Erlösersrolle, die einst Gott vorbehalten war, nun selber zu übernehmen versuchen.“⁷⁶

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

im Sinne eines strukturellen existenziellen Defekts des Menschen einzuholen (leider kann dieser interessante Aspekt hier nicht weiterverfolgt werden).“

73 Vgl. Genesis 3, 4.

74 Tetens, „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“ (Anm. 12), 333 f.

75 Vgl. Holm Tetens, „Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus. Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55 (2013), 271–283, hier: 272 f., ähnlich auch in Tetens, *Wissenschaftstheorie* (Anm. 6), 9.

76 Tetens, „Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus“ (Anm. 75), 279 f. Tetens beruft sich hierbei auch auf das Werk des Schweizer Philosophen Donald Brinkmann, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik*, Bern 1946.

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten Dialektik könnte man der wissenschaftlich-technischen Zivilisation eine religionsphilosophische Diagnose in Gestalt von drei Sätzen stellen: 1. Gott ist tot und wir haben ihn getötet (Nietzsche). 2. Wir haben ihn nicht zuletzt dadurch getötet, dass wir in Wissenschaft und Technik nun selber Gott spielen (Donald Brinkmann). 3. Nur noch ein Gott kann uns retten (Heidegger). [...] Wenn jedoch der dritte Satz wahr ist, nicht zuletzt angesichts einer wissenschaftlichen und technischen Dynamik, die uns aus dem Ruder zu laufen droht, dann hätten wir allerdings allen Grund, die Frage „Wie vernünftig ist es, an Gott zu glauben?“ wieder ernst zu nehmen.⁷⁷

4.4 Sünde als pervertierte Selbstliebe

Kommen wir erneut auf Kant zurück. Das radikal Böse sieht dieser in der fälschlichen Beiordnung der Triebfeder des moralischen Gesetzes unter die Triebfeder der Selbstliebe (B 34). Somit erweist sich die Selbstliebe in ihrer Ambivalenz „gewiss nicht“ als „Keim des Guten“, sondern „gerade [als] die Quelle alles Bösen“. Die Selbstliebe, so lässt sich festhalten, kann nach Kant zwar einerseits vernunftgemäß sein, kann jedoch auch umkehren und ist „die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit“ (B 51).⁷⁸

Holm Tetens spricht zwar nicht direkt von der Ambivalenz der Selbstliebe, doch der Sache nach sehr wohl in ähnliche Richtung zielend davon, dass aufgrund der solipsistisch-berkeleyischen Struktur der Mensch zu Selbstbezogenheit und Selbstsucht neigt.⁷⁹ In diesem Sinn lässt sich nach Tetens, wie oben zitiert, die Rede von Sünde wieder rational verständlich machen.⁸⁰ Es ist in der

77 Tetens, „Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus“ (Anm. 75), 283.

78 In einer ausführlichen Fußnote arbeitet Kant die Ambivalenz der Selbstliebe heraus, indem er zwischen der Selbstliebe des Wohlwollens (*benevolentiae*) und Wohlgefallens (*complacentiae*) unterscheidet. Es ist zu vermuten, dass Kant hierbei eine Unterscheidung Rousseaus aufgreift zwischen *amour de soi-même* und *amour propre*, vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Anm. 62), S. 285 – dort Anmerkung der Herausgeberin. Diese Unterscheidung verwendet auch der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion, *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg 2013, 75 und 307.

79 Vgl. erneut Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 62 f. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht sei angemerkt, dass Kant den Solipsismus mit Egoismus übersetzt, vgl. Gottfried Gabriel, „Solipsismus“, in: Joachim Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1995, 1018–1023, hier: 1018.

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

Tat erstaunlich, dass die hier referierte philosophische Reflexion sich gut mit dem deckt, was – neben dem Sein-wollen-wie-Gott – in der christlichen Theologie sowohl der griechischen als auch der lateinischen Tradition als das Wesen der Sünde identifiziert wird.

Im Neuen Testament wird zwar die Sünde als solches wie auch die Einzelsünden als *hamartía* bezeichnet, was so etwas wie Normübertretung bedeutet. Eine Tradition der griechischen Kirchenväter sieht jedoch den Kern der Sünde in der *philautía*, also der Eigenliebe, die jedoch eindeutig negativ im Sinne des Egoismus gedeutet wird.⁸¹ Es war Aristoteles, der den Begriff der *philautía* zum ersten Mal verwendet und die Ambivalenz der Eigenliebe in seiner *Nikomachischen Ethik* ausführlich diskutiert.⁸² Die lateinische Tradition sieht infolge Augustins das Wesen der Sünde durchaus ähnlich im Bild des *homo incurvatus in se ipsum*, also im in sich selbst verkrümmten Menschen.⁸³

4.5 Erlösung als „Revolution in der Gesinnung“

Was ist jedoch der Ausweg und die Erlösung aus einer perversierten Form von Selbstliebe? Kants Religionsschrift zufolge kann zwar durch Tugendausübung in ihrem „empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*)“ nach und nach eine „allmähliche Reform [des] Verhaltens und Befestigung [der] Maximen“ erfolgen. Im Hintergrund stehen hierbei der antike Eudämonismus und die aristotelische Tugendlehre, „nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit“ (B 53 f.). Kann dies jedoch das radikal Böse überwinden? Führt dies – religiös gesprochen – zu

81 Der Kirchenvater Maximus Confessor (580–662) ist hierbei vor allem zu nennen, vgl. die Studie von Irénée Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma ²1972.

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

83 Für ausführlichere Detailverweise vgl. Pier Franco Beatrice, „Sünde. V [Alte Kirche]“, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32, Berlin 2001, 389–395.

einer wirklichen Erlösung von Sünde und falscher Selbstliebe? Kant zufolge mitnichten, denn:

Dass aber jemand nicht bloß ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (*virtus noumenon*), werde [...]: das kann nicht durch allmähliche *Reform*, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen [...] bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [...] und Änderung des Herzens werden.⁸⁴

Kant bedient sich hierbei explizit der Sprache der Bibel, die von einem „neuen Herzen“ (Exodus 18, 31), einer „neuen Schöpfung“ (Johannes-Evangelium 3, 5) und vor allem, bei Paulus, vom „neuen Menschen“ spricht (Kolossenerbrief 3, 9 und Epheserbrief 4, 22). Letzteres ist das meistzitierte biblische Motiv in der Religionsschrift.⁸⁵ Nach Kant ist jedoch die „Revolution in der Gesinnung im Menschen“ nicht als einmaliger Akt, sondern als gradueller Prozess zu verstehen. Ein „Gott wohlgefälliger Mensch zu sein“, geschieht „nur im bloßen Werden“, was jedoch – und das ist das Entscheidende – weder eine tugendhafte Anstrengung („allmähliche Reform“) noch ein „Rechtsanspruch“, „[s]ondern nur *Empfänglichkeit*“ ist, das „heißt *Gnade*“. (B 101 f.) Für unseren Zusammenhang sei nun thesenartig gefragt: Ist die kantische „Revolution in der Gesinnung“ und „das Werden eines neuen Menschen in einer Art von Wiedergeburt“ nicht das, was in religiöser Sprache schlicht als Erlösung bezeichnet wird? Es ist Absicht des Verfassers, genau dies zu behaupten.⁸⁶

Schließlich lässt sich auch die Rede von Sünde philosophisch fruchtbar machen und im Sinne einer existenziellen Aufklärung begreifen.⁸⁷ Das

84 Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Anm. 62), B 54.

85 Für die Einzelnachweise vgl. Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Anm. 62), S. 286, oder Rößner, *Der gute Wille und das böse Herz* (Anm. 65), 84.

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

87 Vgl. Rentsch, „Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht“ (Anm. 60), 57: „Genauerhin lässt sich aus

tiefenaufklärerische Potenzial der Rede von Sünde lässt die prinzipielle Begrenztheit des Menschen nicht als Mangel, sondern als sinnvolle Grenze unseres Erkennens und Wollens erscheinen. Erlösung von Sünde – also das, was man theologisch Gnade nennt, – liegt demnach in der Überwindung der Eigenfixiertheit des Menschen und seiner Verstrickung in das Böse, ganz im Sinne des zutiefst soteriologischen Gebets des Vaterunsers: „... erlöse uns von dem Bösen“.

4.6 Vergöttlichung und Panentheismus

„Ich glaube [...] an die Vergebung der Sünden“, lautet ein Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Was wird hier eigentlich ausgesagt? Interessantes hierzu ist beim amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger zu lesen, dessen Buch *Erlösender Glaube?* von Tetens eigens gewürdigt wird⁸⁸ und der in diesem Kontext wiederum auf die orthodoxe Theologie verweist:

Der moderne orthodoxe Theologe John Meyendorff [...], entwickelte ein Konzept der Sünde, das er „ontologisch“ nennt [...]. Die Menschen [...] haben in ihrem Überlebenskampf höchstens einen Hang zum Bösen, der gelegentlich zu konkreten Akten schrecklicher Grausamkeit führen kann. Die Sünde ist also eingebettet in einen allgemeinen Zustand des Menschen und der gesamten Schöpfung, und zwar in einen Zustand des Abgefallenseins, dessen letzte Konsequenz der Tod ist.⁸⁹

Die Überwindung der sündhaften Struktur liegt in der Erlösung als Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die nach christlichem Glauben in der Auferstehung Christi ihren Höhepunkt gefunden hat, sich jedoch auf alle Menschen überträgt, die sich von dieser Erlösung anstecken – oder wörtlich gesagt: „therapieren“ – lassen. Tatsächlich wird in der

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

88 Vgl. Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 17: „Eine auch philosophisch sehr aufschlussreiche und anregende Auseinandersetzung mit dem Christentum, die die Erlösung von den Übeln und Leiden in den Mittelpunkt stellt, findet sich in Berger (2006)“.

89 Peter L. Berger, *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*, Berlin 2006, 181.

ostkirchlichen Tradition der Erlösungsvorgang Therapie⁹⁰ genannt oder, noch stärker formuliert, mit dem Namen *theiosis*⁹¹ bezeichnet, was nichts anderes als Vergöttlichung bedeutet. Hierzu nochmals Berger:

Der Sieg über Sünde und Tod wird durch die erlösenden Kräfte des auferstandenen Christus herbeigeführt, und dieser Triumph hallt durch das gesamte orthodoxe Denken [...]. Der „Fall“ hat auf diese fatale Weise die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zerrüttet; die Erlösung ist der Weg zu einer Wiederherstellung dieser Beziehung, die in der Orthodoxie *theosis* („Vergöttlichung“) genannt wird.⁹²

Die ostkirchlich inspirierte Lehre von der Erlösung als Vergöttlichung des Menschen und der Welt wäre der vertieften Betrachtung wert.⁹³ Um Missverständnisse zu vermeiden, sei jedoch betont, dass es bei dieser Vorstellung von Erlösung nicht zu einer Verschmelzung von Gott und Welt kommt: der Mensch bleibt Mensch, Gott bleibt Gott.⁹⁴

Für unseren Kontext einer zeitgemäßen rationalen Soteriologie sei jedoch – über Kant und vielleicht auch Tetens hinausgehend – in den Raum gestellt, ob hier nicht durchaus Parallelen zwischen dem Modell der Vergöttlichung im Sinne der *theiosis* mit der eingangs erwähnten Auffassung des Panentheismus zu finden sind, welche eine prozesshafte Einwohnung des göttlichen

90 Vgl. Berger, *Erlösender Glaube?* (Anm. 89), 182. Der therapeutische Charakter ist nach Wittgenstein bekanntlich auch für die Philosophie wesentlich.

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

92 Berger, *Erlösender Glaube?* (Anm. 89), 181.

93 Vgl. hierzu Paul M. Collins, *Partaking in Divine Nature. Deification and Communion*, London 2010, und den Sammelband von David Meconi / Carl E. Olson (Hg.), *Called to Be the Children of God. The Catholic Theology of Human Deification*, San Francisco 2016. Kurt Flaschs Polemik gegen den Erlösungsglauben dürfte auch damit zusammenhängen, dass er diesen bedeutenden Traditionsstrang der christlichen Soteriologie überhaupt nicht zur Kenntnis zu nehmen scheint und stattdessen einseitig auf das problematische Opferverständnis in diesem Zusammenhang verweist, vgl. Flasch, *Warum ich kein Christ bin* (Anm. 68), 194–214.

94 Dies betont auch Romano Guardini (1885–1968), der in seiner allerersten Vorlesung an der Universität Bonn, die der Lehre von der Erlösung gewidmet war, ausführt: „Die Gnade ist dasjenige Etwas, welches dem Menschen Anteil gibt am göttlichen Leben [...]: *theiosis*, *deificatio*, Vergöttlichung. Allerdings kommt es dabei nie zu einer Verschmelzung der Substanz; der Mensch bleibt Mensch, Gott bleibt Gott“, so Romano Guardini, „Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 in Bonn“, in: ders.: *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini*, Heiligenkreuz 2013, 31–61, hier: 41.

Prinzips in der Welt behauptet.⁹⁵ Wäre somit eine philosophische Klaviatur für eine kohärente Übersetzung einer zentralen religiösen Vorstellung wie der Erlösung vorhanden? Ist es nicht genau das, was Religionsphilosophie leisten kann?⁹⁶ Dies sei jedenfalls an dieser Stelle thesenartig behauptet, müsste aber andernorts weitergehend ausgeführt werden, auch unter Berücksichtigung von Einsichten der sogenannten Prozesstheologie, welche Theologie auf Grundlage der polaren Ontologie nach Alfred North Whitehead (1861–1947) betreibt.⁹⁷ Abschließend sei nur noch in knapper Form auf einige Implikationen einer rationalen Erlösungshoffnung auf die postmortale Existenz verwiesen.

5. Ein Ausblick: Erlösung im Jenseits – rationale Eschatologie

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

Ohne den Gedanken des Gerichts als Voraussetzung und Bestandteil der Vergebung und der Versöhnung wäre Erlösung ein Geschehen, in dem die Menschen gar nicht als vernünftige und selbstverantwortliche Personen ernst genommen würden. Wer vom Gericht nicht reden will, sollte daher von Erlösung schweigen.⁹⁸

Tetens' Überlegungen zur rationalen Eschatologie sind nach dessen eigenem Bekunden wesentlich von den Darlegungen Friedrich Hermannis inspiriert.⁹⁹ Dieser diskutiert kritisch die klassische christliche Lehre, die im Hinblick auf die Auferstehung der Toten frühjüdische und neutestamentliche Vorstellungen mit der platonischen Auffassung der Existenz einer immateriellen Seele verbindet, um sich dann der sogenannten Ganztodtheorie anzuschließen, wie sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem in der evangelischen Theologie vermehrt vertreten worden ist.¹⁰⁰ Während eine einseitig aristotelisch-thomistisch geprägte

95 Zu den Stärken des Panentheismus vgl. die überblicksartige Würdigung bei Klaus Müller, „Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015), 642–646.

96 Vgl. hierzu erneut Tetens, „Die Möglichkeit Gottes“ (Anm. 44), 11.

97 Eine grundlegende Einführung in die Prozesstheologie bietet Roland Faber, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2004, für einen Kurzüberblick vgl. Julia Enxing, „Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie“, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 366–370.

98 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 70.

99 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 68 – auf Kap. 7 von Hermannis, *Metaphysik* (Anm. 28), 167–190, verweisend.

100 Vgl. Hermannis, *Metaphysik* (Anm. 28), 167–179.

Auferstehungsdeutung stark materialistische Züge aufweise¹⁰¹, sieht Hermann die Identität der verstorbenen Person mit einem möglichen Auferstehungsleib zwar nicht in einer immateriellen Seele, wohl aber im Gedächtnis Gottes aufbewahrt, was ihm gemäß als eine philosophisch tragfähige Grundlage für eine Hoffnung auf Auferstehung fungieren kann.¹⁰² Da wir „in erster Linie geistige Wesen“ und daher „nicht intrinsisch an Materie gebunden“ sind, müssen wir Menschen, wie Tetens selbst es formuliert, „auch nicht unbedingt in Materie von der Art verkörpert sein, aus der ein menschlicher Organismus in dieser empirischen Welt besteht“. Insofern kann Tetens der Sache nach der klassischen Auffassung von Seele durchaus etwas abgewinnen.¹⁰³ Allerdings gilt auch: „Sollen die Personen sich wiederbegegnen, miteinander versöhnen und gemeinsam ein erfülltes Leben führen, muss Gott die Menschen sogar in einen ‚neuen Leib‘ wiederverkörnern.“¹⁰⁴ Der Gedanke einer postmortalen Versöhnung zwischen Tätern und Opfern, zwischen

101 Hermann verweist hier auf das bereits vom frühchristlichen Theologen Athenagoras (2. Jahrhundert) und Augustinus diskutierte „Kannibalenproblem“, bei dem nicht sicher sei, aus welchen materiellen Bestandteilen der Auferstehungsleib am jüngsten Tag bestehe, sollte ein unglücklicher Mensch von einem Kannibalen gänzlich vertilgt worden sein. Doch selbst zeitgenössische Philosophen wie Peter van Inwagen erliegen nach Hermann einer allzu materialistischen Deutung der Auferstehung, die „nicht nur in biblisch-theologischer, sondern auch in philosophischer Hinsicht unhaltbar“ ist. Vgl. Hermann, *Metaphysik* (Anm. 28), 179–184, hier: 183.

102 Vgl. Hermann, *Metaphysik* (Anm. 28), 184–190.

103 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 87, verweist auch den Aufsatz von Olaf Müller, „Warte, bis du stirbst. Dualistische Hausaufgaben von Moritz Schlick“, in: Fynn Ole Engler / Mathias Iven (Hg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010, 11–71, welcher zwar eine deutlich substanzdualistische Färbung aufweist, was jedoch die Vorstellung eines „körperlosen Sehen[s]“, ebd., 52, nicht ausschließt. Dass es aus philosophischer Sicht um den Seelenbegriff besser bestellt ist, als so mancher glauben mag, zeigt der richtungsweisende Sammelband von Georg Gasser / Josef Quitterer (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010. Philosophisch gehaltvoll und materialreich sind ebenso die Monografien von William J. Hoyer, *The Emergence of Eternal Life*, Cambridge 2013, und Matthias Reményi, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg 2016.

104 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 67. Godehard Brüntrup bedient sich einer etwas anderen Terminologie im Hinblick auf die postmortale Hoffnung auf Erlösung. Auf einem Mittelweg zwischen klassischem endurantistischem Leib-Seele-Dualismus („3D-Sicht“) und perdurantistischer Prozessontologie („4D-Sicht“) in der Tradition Whiteheads. Einerseits muss die Identität einer auferweckten Person im Jenseits mit der verstorbenen im Diesseits durch „einen geistigen Akt Gottes konstituiert“ werden, andererseits gehört die „psycho-physische Bipolarität“ so grundlegend zum

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

Ein letztes Problem, das Holm Tetens als Philosoph nur minimal tangiert, soll hier nicht verschwiegen werden: Wie die einzelnen Traditionen der großen Weltreligionen hinsichtlich ihres Erlösungsglaubens inhaltlich zueinander stehen, ist eine alles andere als einheitlich zu beantwortende Frage¹⁰⁸, auch wenn durch rationale Reflexion gewisse Grundmotive zu destillieren sind, was zweifelsohne

Menschen, dass im Jenseits „irgendeine Form von Körperlichkeit erhalten bleiben“ sollte. Dieser kann jedoch ein „Körper von ganz radikal anderer Art“ sein. Vgl. Godehard Brüntrup, „3,5-Dimensionalismus und Überleben. ein prozess-ontologischer Ansatz“, in: Godehard Brüntrup / Matthias Rugel / Maria Schwartz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 245–268, hier: 265.

105 In der Geschichte der Philosophie wurde das Motiv des Verzeihens nur wenig bedacht. Ausnahme bilden Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2020, die vom Verzeihen als „Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit“ spricht (ebd., 301), und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Dresden 2016, sowie Klaus-Michael Kodalle, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013.

106 Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 67. Kant spricht vom „Richterausspruch eines Herzenskündigers“, vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Anm. 62), B 96 f.

107 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 71.

108 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 2), 59. Tetens beruft sich auf John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 34–69, welcher die Hochreligionen unter einer soteriozentrischen Perspektive strukturell vereinheitlicht. Ob der Islam jedoch eine Erlösungsreligion ist, ist zumindest umstritten, vgl. Milad Karimi, „Zur Frage der Erlösung des Menschen im religiösen Denken des Islam“, in: Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld (Hg.), *Streitfall Erlösung*, Paderborn 2015, 17–37, hier: 17–37, sowie die anderen Beiträge dieses Sammelbands. Der Buddhismus ist bekanntlich eine nicht-theistische Erlösungsreligion.

Aufgabe einer rationalen Soteriologie ist.¹⁰⁹ Kritiker des religiösen Glaubens führen jedoch aus berechtigten Gründen ins Feld, dass die großen monotheistischen Traditionen nicht nur den Gedanken des Gerichts oder der universalen Versöhnung kennen, sondern ebenso die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis lehren. Dies verlängere im wahrsten Sinn des Wortes das Problem des Übels bis in alle Ewigkeit hinein.¹¹⁰ Das sog. *problem of hell* ist im Kontext einer rationalen wie theologischen Eschatologie unbedingt mitzubberücksichtigen.¹¹¹

Innerhalb der christlichen Theologie gibt es tastende Versuche, an der Ernsthaftigkeit eines postmortalen Gerichts, das die menschliche Freiheit für das Gute wie für das Böse ernst nimmt, festzuhalten und diese mit dem Gedanken in Verbindung zu bringen, dass die unbegrenzte Hoffnung auf einen Erlösergott auch noch die äußersten Tore der Hölle zu durchschreiten vermag.¹¹² Doch scheint es, dass mit diesen und ähnlichen Überlegungen die Grenzen einer rein rationalen Eschatologie sowie einer rationalen Soteriologie im Allgemeinen bereits überschritten sind.

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

110 So etwa Antony Flew in der Diskussion mit William Lane Craig in William Lane Craig / Antony Flew, „The Craig-Flew Debate“, in: Stan W. Wallace (Hg.), *Does God exist? The Craig-Flew Debate*, Aldershot 2003, 17–47, hier: 25–27.

111 Vgl. Christoph J. Amor, „Streitfall Hölle. Zur neueren *problem-of-hell*-Debatte“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 59 (2012), 197–222. Interessanterweise greift Kant in seiner Religionsschrift genau dieses Thema auf, vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Anm. 62), B 73 und B 89–94, welches offenbar schon damals ein viel diskutiertes Streitthema war, vgl. den Anmerkungs-text in ebd., S. 288 f. Tetens nimmt diese Thematik in seine Überlegungen, soweit erkennbar, allerdings nicht auf.

112 Vgl. hierzu die kühne und immer noch äußerst lesenswerte Studie von Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg³ 2013. Die Möglichkeit eines reinigenden und versöhnenden, aber doch zeitlich begrenzten ‚Fegefeuers‘ im Sinne einer erlösenden prozesshaften Reinigung, scheint unter dieser Rücksicht durchaus ein Trostpotezial für Opfer und Täter in der Geschichte zur Verfügung zu stellen. Vonseiten der Philosophie vgl. die Reflexionen zur Gerichtsthematik im postmortalen Zustand im Beitrag von Peter Koslowski, „Erlösung, Rechtfertigung, Satisfaktion des Gläubigers und Schuldenerlass. Philosophische Annäherungen an Vergeltung, Vergebung, Verschuldung und die Antinomie zwischen Erlösung aller und Höllenstrafe“, in: Peter Koslowski (Hg.), *Endangst und Erlösung. Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung*, Band 2, München 2012, 83–119, sowie die übrigen in diesem Sammelband enthaltenen Beiträge.

Anhang 2: Zur Diskussion um Holm Tetens' rationale Theologie. Ein Literaturbericht¹

1. „Erdbeben in der philosophischen Zunft“

„Wenn ich nach der ‚metaphysischen Quintessenz‘ der Naturwissenschaften gefragt werde, antworte ich mit dem Satz: Der Mensch ist sowohl als Individuum wie als Gattungswesen eine vorübergehende und äußerst randständige Episode in einem unermesslichen und sinnlosen Universum, für welches das Glück und die Moralität der Menschen vollkommen gleichgültig sind. [...] [D]er inhaltlich so ganz andere religiöse Glaube meiner Kinder- und Jugendtage [ist] unwiederbringlich dahin“. Dieser Satz wurde im Jahr 2010 vom Berliner Philosophen Holm Tetens veröffentlicht.² Es ist derselbe Autor, der im Jahr 2015 ein Buch mit dem Titel *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*³ vorgelegt hat, welches in der philosophischen Fachwelt und darüber hinaus große Wellen geschlagen hat⁴ und eine „theistische Wende“⁵ des Verfassers markiert. Inzwischen (August 2022) ist eine achte Auflage des Buches in Vorbereitung, ebenso existiert seit 2017 je eine Übersetzung ins Italienische⁶ und Spanische⁷. Doch mehr als diese äußeren Daten ist ein vertiefter Blick in das Buch mindestens aus drei Gründen lohnend, wie Winfried Löffler in einer frühen Rezension

-
- 1 Zuerst erschienen als: Raphael Weichlein, „Zur Diskussion um Holm Tetens' rationale Theologie. Ein Literaturbericht“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 142 (2020), 566–583. Für die vorliegende Publikation geringfügig überarbeitet und aktualisiert.
 - 2 Holm Tetens, „Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35 (2010), 221–241, hier: 239.
 - 3 Vgl. Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
 - 4 Godehard Brüntrup spricht von einem „Erdbeben in der philosophischen Zunft, dessen Wucht man auch weit außerhalb dieses eng umgrenzten Personenkreises fühlen kann“. Es „erschütterte“ regelrecht einige „säkulare Selbstverständlichkeiten“, vgl. Godehard Brüntrup, „Editorial: Special Focus on Holm Tetens's ‚Thinking God‘ (‚Gott denken‘)“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 465–467, hier: 465 f.
 - 5 Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 94.
 - 6 Vgl. Holm Tetens, *Pensare Dio. Saggio di teologia razionale*, Brescia 2017.
 - 7 Vgl. Holm Tetens, *Pensar a Dios. Un ensayo de teología racional*, Salamanca 2017.

feststellt: Erstens stellt es keinen bloßen Import angelsächsischer Diskussionen dar, sondern entwickelt „seine eigene Linie“; zweitens ist es „engagiert und spritzig geschrieben“ und drittens dokumentiert es die Wende eines Autors hin zum theistischen Idealismus, der zuvor durch explizit atheistische oder agnostische Argumentationen aufgefallen war.⁸

Da das Buch *Gott denken* also weite Verbreitung findet und Holm Tetens selbst in der Folgezeit der Veröffentlichung an nicht wenigen Fachtagungen mit religionsphilosophischer Fragestellung teilgenommen sowie weitere Arbeiten diesbezüglich veröffentlicht hat, scheint ein eigener Blick auf die Debatte, die Tetens mit seinem Buch ausgelöst hat, vielversprechend zu sein. Denn selten nur finden religionsphilosophische Fragestellungen im Allgemeinen eine derartige Resonanz, die über einen eher überschaubaren Fachkreis hinausgeht. Dies dürfte im Speziellen für den deutschen Sprachraum gelten, wo religionsphilosophische Lehrstühle oder Schwerpunktsetzungen so gut wie ausschließlich im Kontext theologischer Fakultäten anzutreffen sind, während an Philosophie-Instituten kaum Religionsphilosophie betrieben wird. Der folgende Literaturbericht möchte in die Debatte um *Gott denken* einführen. Dadurch werden so etwas wie Demarkationslinien in einem aktuellen und virulenten religionsphilosophischen Diskurs offengelegt. An diesen kann dann eine weitere vertiefte Auseinandersetzung anschließen.⁹

2. Erste Rezensionen auf Holm Tetens' Buch *Gott denken*

Als frühe unmittelbare Reaktion auf die Veröffentlichung des Buches und des etwa zeitgleich stattfindenden religionsphilosophischen Meisterkurses in München, der vom 24. bis zum 26. Februar 2015 von der Katholischen Akademie Bayern und der Hochschule für Philosophie veranstaltet worden war, kann die bereits erwähnte Stellungnahme *Winfried Löfflers* gelten. Neben einer grundsätzlich sehr positiven Würdigung moniert Löffler schon hier eine etwas ungenaue Diskussion der Theodizee-Problematik¹⁰, eine eher knapp gehaltene

8 Vgl. Winfried Löffler, „Holm Tetens' theistische Wende“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 994–1000, hier: 994.

9 Für eine Sichtung von einschlägigen Publikationen Tetens' vor der Veröffentlichung von *Gott denken* sowie eine Deutung von dessen rationaler Erlösungslehre darf ich auf eine frühere Arbeit von mir verweisen: Raphael Weichlein, „... und erlöse uns von dem Bösen! Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 78–99. In der vorliegenden Publikation der Anhang 1.

10 Vgl. Löffler, „Holm Tetens' theistische Wende“ (Anm. 8), 996.

innerweltliche Ontologie und eine etwas pauschalisierende Redeweise vom *dem* Naturalismus, die zwischen einem „methodologischen-szientistischen“ und einem „ontologisch-materialistischen“ Naturalismus schwankt. Ferner falle ein Aussparen einer kosmologischen Argumentation auf, welche in der Literatur als *Kalam*-Argument bezeichnet wird.¹¹

Offenbar scheinen mit diesen Stichpunkten bereits einige neuralgische Punkte benannt zu sein, auf die in der weiteren Debatte immer wieder zurückzukommen sein wird. So konzidiert der weltanschaulich gänzlich anders orientierte Philosoph *Norbert Hoerster* in einer Kurzrezension, dass Tetens' Argumentation gegen naturalistische Deutungsversuche „durchaus einiges für sich“ habe. Tetens' aufgezeigte Alternative zwischen einem Naturalismus und dem Glauben an einen Erlösergott sei jedoch zu simpel. Er fragt, ob es nicht auch „so etwas wie ein geistiges Ordnungsprinzip“ geben könne, „das von Ewigkeit her mit dem materiellen Universum eng verbunden ist“. Auch gebe es „für einen Polytheismus und einen von Erlösungsphantasien befreiten Deismus“ durchaus ernstzunehmende philosophische Argumente.¹² In einer inhaltlich grundsätzlich zustimmenden Rezensionen bemerkt *Dennis Stammer* eher allgemein, dass „noch einige Fragen offen [bleiben]“.¹³ *Patrick Becker* konstatiert den Einbezug von „wenig Fachliteratur“, was jedoch kein Manko sei. Zudem würdigt er die „Anschlussfähigkeit des Offenbarungsgedankens“ am Ende von Tetens' Buch, das auch als „philosophische Schützenhilfe“ vonseiten der Theologie dankbar angenommen werden könne, „zumal aus der Feder eines bisher agnostisch-atheistischen Denkers“.¹⁴ *Andreas Arndt* bemängelt recht deutlich, dass Tetens' „existentielles Plädoyer für den Theismus ohnehin nur den überzeugen können [wird], der schon glaubt“, auch wenn es sich „um einen fulminant geschriebenen, lesenswerten Essay“ handle. Die Erörterung des Theodizee-Problems sowie die schlichte Alternative zwischen Naturalismus und Theismus werden auch hier als zu einseitig kritisiert.¹⁵ Stärker persönlich gehalten sind die Rezensionen von

11 Vgl. Löffler, „Holm Tetens' theistische Wende“ (Anm. 8), 999 f.

12 Vgl. Norbert Hoerster, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 37 (2015), 112–113, hier: 113.

13 Vgl. Dennis Stammer, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 91 (2016), 73–75, hier: 75.

14 Vgl. Patrick Becker, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Theologische Revue* 112 (2016), 318–319, hier: 319.

15 Vgl. Andreas Arndt, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Theologische Literaturzeitung* 141 (2016), 1144–1145.

Christina Reemts und Elmar Salmann in der benediktinischen Zeitschrift *Erbe und Auftrag*.¹⁶ Letzterer vergleicht Tetens' religionsphilosophisches Ansinnen sehr höflich sogar mit dem epochemachenden Werk eines Anselm von Canterbury, was die Verantwortung des Glaubens durch die Vernunft betrifft.

Von allen bisher betrachteten Rezensionen dürfte in seiner Kritik am schwerwiegendsten diejenige von *Christian Kietzmann* sein, der zum Ergebnis kommt, dass Tetens ein „kluges, hochkonzentriertes, mutiges und im besten Sinne populäres Buch geschrieben“ habe, eine „überzeugende Rehabilitierung des Theismus“ ihm „[seines Erachtens] jedoch nicht gelungen“ sei.¹⁷ Er benennt konkret fünf „Nachfragen“, die um der besseren Übersicht wegen in Gliederungspunkten gekürzt aufgelistet seien, welche sich jedoch an Kietzmans eigener Systematisierung orientieren:

- 1) Tetens spricht mehrfach davon, dass Gott zwar nicht die Naturgesetze aufheben, sehr wohl aber durch „ergänzende Emergenzgesetze“ in seiner Schöpfung handeln und in sie eingreifen könne. Doch scheine nach Kietzmann „nicht alles, was logisch möglich ist, bei fixen Naturgesetzen durch zusätzliche Emergenzgesetze herzustellen“ zu sein. Somit blieben jedoch „Gott in diesen Hinsichten die Hände gebunden“ (164).
- 2) Tetens spricht vom menschlichen Geist als einem endlichen Ich-Subjekt. Von dort bilde er dann „[w]ie selbstverständlich“ den Gegenbegriff des unendlichen Geistes. Dies leuchte jedoch nicht ein. Mehr noch: „Der Begriff eines unendlichen Geistes wäre [...] einfach Unsinn.“ (164)
- 3) Tetens postuliert die endgültige Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, die jedoch aus freien Stücken geschehen müsse, „sonst wäre sie nichts wert“ (164). Hieraus ergäben sich zwei Nachfragen:
 - (1) Was macht Tetens so sicher, dass Vergebung geschieht? „Warum sollen die Sünder nicht verstockt bleiben [...], und warum ihre Opfer zur Vergebung bereit sein?“ (164)
 - (2) Gott könne nur „die Möglichkeit zur Versöhnung bereitstellen, aber nicht ihre Wirklichkeit sicherstellen“. Wir müssten also auf mehr hoffen

16 Vgl. Christina Reemts, „Gott denken. Über das Buch von Holm Tetens“, in: *Erbe und Auftrag* 93 (2017), 322–323; Elmar Salmann, „Gott denken. Über das Buch von Holm Tetens“, in: *Erbe und Auftrag* 93 (2017), 323–325.

17 Vgl. Christian Kietzmann, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71 (2017), 162–165, hier: 165. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Beitrag Kietzmans.

als nur auf Gott: „Ein Stück weit müssen wir also auch auf uns selbst und unsere Mitmenschen hoffen.“ (165)

- 4) Erneut wird die verkürzte Alternative zwischen Theismus und Naturalismus genannt, die „keine erschöpfende Alternative“ sei. Es gebe durchaus „weniger strikte Varianten des Naturalismus“. Kietzmann nennt hierbei explizit John McDowell's „Naturalismus der zweiten Natur“, Philippa Foot's oder Michael Thompson's „aristotelischen Naturalismus der Lebensformen“ oder Thomas Nagel's „teleologischen Naturalismus“. All diese seien „ernstzunehmende nicht-theistische Antworten“. (165)
- 5) Auch wenn die existentiellen Fragen, die Tetens aufwirft, „schwerwiegend“ seien: Ist eine Hoffnung auf einen Erlösergott nicht doch so etwas wie „wohlfeile warme Worte“, „Eskapismus“ oder „bloßes Wunschenken“? Kietzmann wörtlich: „Vielleicht müssen wir noch lernen, gleichermaßen ohne Selbstbetrug und Zynismus wie auch ohne Hoffnung auf einen Gott, der uns erlöst, zu leben.“ (165)

Mit den genannten Punkten ist das Feld der harten inhaltlichen Kritik an Holm Tetens' rationaler Theologie eröffnet, auf die noch zurückzukommen sein wird.¹⁸ Im unmittelbar Folgenden seien nun noch einige Wortmeldungen aufgeführt, die Tetens selbst teilweise zu einer Modifikation seines eigenen religionsphilosophischen Entwurfs bewogen haben.

3. Tetens' rationale Theologie im Diskurs

3.1 Der Themenschwerpunkt der NZStH 4/2017

Unter der Koordination Godehard Brüntrup versammelte die *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* insgesamt vier Beiträge, die sich explizit mit Tetens' Buch *Gott denken* auseinandersetzen. Auch diese waren eine Frucht des bereits erwähnten Münchener religionsphilosophischen Meisterkurses.¹⁹ Zu nennen wäre hier zum einen der Aufsatz *Georg Gassers* über das moralisch-existentielle Argument Tetens', der den für den Berliner Philosophen

18 Fairerweise sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Tetens' Buch in der bekannten Reclam-Reihe *Was bedeutet das alles?* erschienen ist und somit Verlagsvorlagen zu berücksichtigen waren, was den äußeren Umfang des Buches betrifft. Eine fundierte Erörterung der bisher genannten Kritikpunkte ist für sich betrachtet bekanntermaßen bücherfüllend.

19 Vgl. Brüntrup, „Editorial: ‚Special Focus on Holm Tetens's ‚Thinking God‘ (‚Gott denken‘)“ (Anm. 4), 465.

entscheidenden Unterschied zwischen einem bloßen Wunschdenken und einem vernünftigen Hoffen rekonstruiert und diesen in einen größeren Kontext der analytischen Religionsphilosophie setzt. Hierbei falle auf, dass der Begriff des Hoffens im Allgemeinen noch wenig philosophisch bearbeitet sei. Von einem vernünftigen Hoffen könne bei entsprechenden Hintergrundannahmen auch nach Gasser sehr wohl gesprochen werden, wobei eine Adaption des Weltanschauungsbegriffs in Anlehnung an Otto Muck und Winfried Löffler angebracht sei. Bei der Behandlung des Theodizee-Problems sehe Tetens die Ausgangslage für den Theismus jedoch zu optimistisch. Hier liege sehr wohl ein, wie es in der analytischen Erkenntnistheorie heißt, Defeater für die Rationalität des theistischen Glaubens vor. Dieser mache das vernünftige Hoffen zwar nicht unmöglich, jedoch sei in erkenntnistheoretischer Hinsicht dessen Plausibilität schwächer als dies von Tetens angenommen werde.²⁰

Ebenfalls mit der moralischen Argumentation für die Existenz Gottes befasst sich aus einer dezidiert kantischen Perspektive *Christoph Kurt Mocker*. Dieser kritisiert unter anderem eine allzu psychologisierende Prämisse in Tetens' moralischer Argumentation, nach der aus naturalistischer Perspektive „problematische Haltungen wie der Resignation, der tragischen Auflehnung, des zynischen egoistischen Hedonismus oder des selbstzerstörerischen Selbsterlösungswahns“ den Naturalisten aufgrund seines Überzeugungssystems „zu problematischen Haltungen zwingt“²¹. Mocker entgegnet: „This is on my mind, pace Tetens, much too strong an assumption.“²² Es gebe sehr wohl andere Lebenshaltungen aus naturalistischer Sicht. Von einer psychologischen Notwendigkeit etwa zur Resignation oder zum Zynismus könne so pauschal jedenfalls nicht gesprochen werden.

Benedikt Paul Göcke und *Ludwig Jaskolla* sehen in Tetens' zweitem Buchkapitel, das mit dem Terminus *technicus* Panentheismus überschrieben ist, ein unklares Schwanken zwischen einem epistemischen und ontologischen Panentheismus. Tetens spricht, wenn auch in Fußnoten, an zwei Stellen von einer „solipsistisch-berkleyschen Struktur“ des Menschen, die „auf so etwas wie eine vernünftig begründete Sündenlehre hinaus[läuft]“.²³ Doch hieße das nicht, so

20 Vgl. Georg Gasser, „Holm Tetens on the Moral-Existential Argument for Theism: Reasonable Hope and Wishful Thinking“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 495–513.

21 Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 78.

22 Christoph Kurt Mocker, „Holm Tetens on the Moral Argument for Theism: A Kantian Perspective“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 514–530, hier: 519.

23 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 33 und 63.

Göcke und Jaskolla, Sünde als eine von Gott geschaffene Wirklichkeit aufzufassen? Schließlich verneine Tetens jegliches besondere Handeln Gottes in der Welt einschließlich von Wundern, die Wunderkritik David Humes erscheine ihm sogar „schlagend“.²⁴ Gleichwohl fragt Tetens selbst, wie Gott „das Heft in der Hand“ behalte und sieht dies vor allem in „Emergenz- bzw. Supervenienzgesetzen“ ermöglicht.²⁵ Kann hierbei wirklich noch von einer Heilsgeschichte im Sinne der abrahamitischen Religionen gesprochen werden? Liegt hier, so lässt sich kritisch anfragen, bei Tetens nicht ein überholter Wunderbegriff im Sinne einer Außerkraftsetzung der Naturgesetze vor? Hierauf zielen jedenfalls die kritische Anfragen Göckes und Jaskollas.²⁶

Tobias Müller schließlich bringt Tetens' Verständnis der Naturgesetze in Zusammenhang mit der idealistischen Ontologie Wolfgang Cramers und dessen von ihm so bezeichneten Prinzip der Bestimmtheit, mit dem sich das Verhältnis von Absolutem und Kontingentem erfassen lasse. In idealischer Diktion könne nach Cramer von einem „grundlosen Grund“ gesprochen werden.²⁷ Sätze Tetens' wie: „Denkend erkennt sich Gott selbst. Dann denkt und weiß er auch, was er nicht ist, nämlich ein endliches Ich-Subjekt“²⁸, könnten in dieser idealistischen Tradition weitergedacht werden.

3.2 Tetens' Antwort hierauf

Auf praktisch alle hier genannten Anfragen geht Tetens in einer Replik zustimmend ein. Er erkennt nach der Kritik Gassers die größere Schärfe der Theodizee-Problematik an, auch wenn er erneut keine vollständig ausformulierte Theodizee an dieser Stelle vorlegen möchte²⁹, er modifiziert durch die Ausführungen Mockers das moralische Argument, indem er psychische Haltungen wie Revolte oder Zynismus gänzlich beiseitelässt.³⁰ An einer gedanklichen

24 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 8, 43 und 49.

25 Vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 47 f.

26 Vgl. Benedikt Paul Göcke / Ludwig Jaskolla, „Holm Tetens on Panentheism: The Concept of Panentheism, Sin, and Special Divine Action“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 482–494.

27 Vgl. Tobias Müller, „God as Creator of Natural Laws: On the Relation of the Absolute and the Contingent World“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 468–481, hier: 477.

28 Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 41.

29 Vgl. Holm Tetens, „An Outline of a Rational Theology“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 531–547, hier: 545–547.

30 Vgl. Tetens, „An Outline of a Rational Theology“ (Anm. 29), 535.

Verbindung mit Wolfgang Cramers Idealismus zeigt er sich im Anschluss an Müller interessiert und erkennt die Kritik Göckes und Jaskollas an seiner Diskussion des Panentheismus an, sodass er den Begriff Panentheismus in der weiteren Diskussion sogar vollständig fallenlässt. Dass alles „in“ Gott sei, sei bei wörtlichem Verständnis „überflüssig“ und sogar „gefährlich“.³¹ Festgehalten werden muss jedoch auch: Auf Göckes und Jaskollas Anfrage hinsichtlich Tetens' Sündenverständnis und dessen eventueller Relevanz für das Theodizee-Problem und der Frage nach einem besonderem Handeln Gottes geht Tetens, soweit dies erkennbar ist, nicht ein.

3.3 Die Debatte zwischen Holm Tetens und Volker Gerhardt

Im Rahmen des 9. Kolloquiums Junge Religionsphilosophie an der Katholischen Akademie in Berlin fand am 26. Februar 2016 ein öffentlicher Doppelvortrag von Volker Gerhardt und Holm Tetens zum Thema *Philosophische Gottesrede heute* statt. Hintergrund war nicht nur die Buchpublikation Tetens', sondern auch die einschlägige religionsphilosophische Veröffentlichung Gerhardts mit dem Titel *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*.³² Dass beide Berliner Philosophen sich von unterschiedlichen Perspektiven her und mit sehr unterschiedlicher Diktion der Gottesfrage nähern, ließ eine kritische Diskussion unter ihnen mehr als fruchtbar erscheinen. Tetens trägt einen analytisch gehaltenen Kommentar zu Gerhardts Buch vor und legt dabei argumentative Schwächen Gerhardts offen.³³ Gerhardt wiederum konzidiert „[d]ie – für sich genommen sehr eindrucksvolle – argumentationstheoretische Begründung“ der Theologie Tetens', kritisiert jedoch seinen mechanistischen Naturalismusbegriff. Die genannte Begründung gelinge nur, weil er „die Natur auf dem Niveau eines vorkritischen Materialismus festschreibt“. Auch die kontradiktorische Alternative zwischen so verstandenem Naturalismus und Theismus hält Gerhardt für fasch.³⁴

31 Vgl. Tetens, „An Outline of a Rational Theology“ (Anm. 29), 540.

32 Vgl. Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

33 Vgl. Holm Tetens, „Der transzendente Gott. Ein Kommentar zu Volker Gerhardts Rede von Gott“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 155–162.

34 Vgl. Volker Gerhardt, „Vom Grund zum Sinn. Ein philosophischer Zugang zum Göttlichen“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 201–238, hier: 231.

3.4 Anfragen vonseiten Peter Rohs'

Neben Holm Tetens und Volker Gerhardt war es *Peter Rohs* gewesen, der sich zeitlich dicht aufeinanderfolgend ebenfalls mit einer Buchpublikation zur Frage des Glaubens aus philosophischer Sicht näherte und mit seiner bereits 2013 erschienen Schrift *Der Platz zum Glauben* dieses, wenn man es so formulieren möchte, religionsphilosophische Ternar chronologisch eröffnete.³⁵ In einem eigenen Aufsatz setzt Rohs sich dann explizit mit Tetens' Buch auseinander, mit dessen Haupttendenz er „vollständig“ übereinstimme, wenngleich einige der Argumente ihm nicht haltbar zu sein scheinen. An erster Stelle nennt auch er die bipolare Alternative zwischen Naturalismus und Theismus, die nicht im kontradiktorischen, sondern in einem konträren Gegensatz zueinander stünden.³⁶ Als Beispiel für Alternativen nennt Rohs den atheistischen Panpsychismus Thomas Nagels oder Galen Strawsons, welchen er jedoch auch selbst ablehnt. Rohs denkt eher „an einen Antinaturalismus auf kantischer Basis“. Ferner sieht er die Unterstellung eines „methodischen Atheismus“ gegenüber Ansgar Beckermann als falsch an. Es gebe hierbei eben kein „methodisches Apriori“, das bewirke, dass sich die Wissenschaft nur mit bestimmten Aspekten der Wirklichkeit befasse. (126)

Auch das Vorgehen „aus der Wirklichkeit endlicher Geister auf die Möglichkeit eines unendlichen Geistes“ zu schließen, wird von Rohs kritisiert. Dieser unendliche Geist könne nach Tetens „alles denkend erkennen“. Rohs hierzu: „Mir ist [...] nicht einsichtig, wie aus der symmetrischen Äquivalenz eine asymmetrische Grundbeziehung folgen soll, ja was der Ausdruck ‚Urgrund‘ überhaupt bedeuten soll. Wenn Gottes Denken sich auf alles bezieht, was auch immer existiert, kann ihm keine explanatorische Funktion bezüglich spezieller Sachverhalte zukommen.“ (130) Zudem scheint Rohs jedwede kosmologische Argumentation suspekt und letztlich zum Scheitern verurteilt zu sein. Für ihn gilt daher, „dass dem moralischen Argument die entscheidende Bedeutung zukommen muss“. (132) Da auch Tetens hierauf seinen argumentativen Hauptakzent legt, ist in diesem Punkt eine gewisse Nähe zwischen beiden Autoren festzustellen. Erneut gerät das Theodizee-Problem in den Fokus der Diskussion. Rohs löst es auf seine Weise, indem er eine zentrale Eigenschaft im traditionellen Gottesbegriff

35 Vgl. Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

36 Vgl. Peter Rohs, „Worauf gründet sich die Vernünftigkeit des Theismus? Eine Auseinandersetzung mit Holm Tetens' ‚Gott denken – ein Versuch über rationale Theologie‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016), 125–134, hier: 125. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Beitrag Rohs'.

aufgibt: „die Allmacht gehört auf den Prüfstand“. Auf die Frage Epikurs, ob Gott die Übel nicht verhindern konnte, antwortet Rohs eindeutig: „Er konnte es nicht“. (133) Abschließend betont Rohs noch einmal die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit des moralischen Arguments: „In diesem Sinn muss das moralische Argument autonom sein und ganz auf sich selbst beruhen. Es ist ausschließlich die praktische Vernunft, die für die theistische Hoffnung spricht.“ (134)

3.5 Anfragen vonseiten Daniel Minkins und Björn Sydows

In einer gemeinsam formulierten ausführlichen Rezension würdigen *Daniel Minkin* und *Björn Sydow* das Buch Tetens' als aufsehenerregend sowie als „gleichermaßen faszinierend und erläuterungsbedürftig“.³⁷ Die Autoren rekonstruieren die Hauptpfeiler der Argumentation in *Gott denken* in fünf Punkten, auch wenn diese „aus darstellungstechnischen bzw. interpretatorischen Gründen etwas von der Gedankenfolge im Buch abweichen“ (64). Diese fünf Argumentationsschritte können mit folgenden Schlagworten umrissen werden: (1.) Stagnation des Naturalismus (65), (2.) Kriterien einer philosophischen Rationalität als gemeinsame Ausgangsbasis (66), (3.) ein durch das kosmologische Argument rational begründeter Theismus als Alternative zum Naturalismus (67 f.), (4.) eine rational gerechtfertigte Erlösungshoffnung mithilfe des moralischen Arguments (68 f.) sowie (5.) eine metaphilosophische Grundausrichtung, die den Theismus in der Frage nach der besonderen Stellung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit dem Naturalismus überlegen sein lässt (69).

Zu jedem der fünf Punkte formulieren die Autoren kritischen Anmerkungen und Rückfragen:

- 1) Bezüglich der nicht nur de facto, sondern nach Tetens auch notwendigerweise defizitären Position des Naturalismus könne beispielsweise der Eliminativismus eine Alternative sein, die „Unverzichtbarkeit und Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive nicht schon voraussetzt“ (70).
- 2) Die Gegenüberstellung von Naturalismus und Theismus sei etwa durch einen „atheistischen Anti-Naturalismus“ im Sinne Thomas Nagels in dessen Buch *Mind and Cosmos* überwindbar, welches auch Tetens selbst in einer Fußnote erwähnt. Wie schon beim ersten Kritikpunkt verweisen Minkin und Sydow

37 Vgl. Daniel Minkin / Björn Sydow, „Rezension zu Holm Tetens: *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 5 (2017), 64–72, hier: 64. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Beitrag Minkins und Sydows.

auf die oben referierten Anfragen Peter Rohs, der im Zusammenhang der Gegenüberstellung von Theismus und Naturalismus etwa einen „kantischen Antinaturalismus“ als Alternative ins Spiel bringt (70).

- 3) Die kosmologische Argumentation für die Existenz Gottes könne nur auf den ersten Blick überzeugen, denn die Schwäche des Naturalismus werde „auch auf rationale Weise in einer Metaphysik überwunden, die die Wirklichkeit endlicher Ich-Subjekte akzeptiert anstatt sie zu leugnen“ (70). Im Hintergrund steht wohl die Grundentscheidung zugunsten einer engeren oder weiteren Auffassung von Metaphysik, auf die auch noch im fünften Punkt zurückzukommen sein wird. Hierzu betonen Minkin und Sydow: „Nur wenn in der Metaphysik auch noch die Frage beantwortet werden soll, warum es uns und die Welt so gibt, wie sie eben ist, oder mehr noch die Frage, wie wir uns als von einer höheren Instanz gewollt verstehen können, liefert der Theismus eine angemessene Antwort“ (70 f.). Ansonsten scheine die Argumentation über das Ziel hinauszuschießen.
- 4) Die Stärke des moralischen Arguments hänge wesentlich davon ab, wie problematisch die Haltungen einzuschätzen sind, „die man ohne den Bezug auf Erlösung zum menschlichen Leid einnehmen kann“ (71). Hier gehe Tetens allzu schnell vor. Die rein innerweltliche Möglichkeit der Erinnerung und des Gedenkens sollten nicht vorschnell beiseitegeschoben werden. Nicht so ohne Weiteres sei klar, in welchem Sinn nach Tetens der Einsatz gegen das Leiden problematisch ist, auch im Bewusstsein, es nicht ungeschehen machen zu können. Zudem erinnern Minkin und Sydow auf die in der kritischen Auseinandersetzung mit Religion nicht selten angemahnte Problematik der Jenseitsvertröstung: „Schließlich liegt der Verdacht nahe, dass das Vertrauen auf eine zukünftige transzendente Erlösung der diesseitigen Forderung nach Hilfe und Gedenken ihre Dringlichkeit nimmt.“ (71)
- 5) Dass der metaphilosophischen Grundausrichtung Tetens' eine normative Voraussetzung hinsichtlich des Ziels und der Leistung von Philosophie innewohnt, dürfte unstrittig und auch nach Minkin und Sydow nachvollziehbar sein: „Die Schwierigkeit ist aber, dass es eben nur *eine* unter vielen ist.“ (71) Erneut wird in den kritischen Anfragen die scheinbare Alternativlosigkeit bei Tetens' Gegenüberstellungen und das Fehlen näherer Begründungen kritisiert. Die Rezensenten erinnern etwa an das therapeutische Philosophieverständnis des späten Wittgenstein oder Richard Rortys, die „Tetens' Ansichten zur Metaphilosophie bzw. Metaphysik nicht teilen“ (71).

Trotz der genannten Anfragen liege die Stärke des Buchs gerade in der metaphilosophischen Dimension, weniger in der „theistischen These“ an sich, wie

Minkin und Sydow bilanzieren (72). Ihr Resümee, das auch auf blinde Flecken sowie die Einseitigkeit von Mainstream-Positionen in der professionellen Philosophie hinweist, sei an dieser Stelle abschließend wiedergegeben:

Selbst eingefleischte philosophische Atheisten können und sollten unseres Erachtens Tetens' Diagnose des heutigen Zustands in der westlichen theoretischen Philosophie zustimmen, ohne sich von Tetens zum Theismus gedrängt zu fühlen. Mit dem metaphilosophischen Aspekt schließt sich der Kreis [...]: Tetens weist darauf hin, dass auch eine so selbstreflexive Disziplin wie die Philosophie vor der Gefahr einer unreflektierten Entwicklung eines Mainstreams nicht gefeit ist. Begreift man die Philosophie als eine vom Streit getragene Tätigkeit, dann ist diese Leistung als ein Beitrag gegen Dogmatismus aufzufassen. Und das halten wir für nötig und ehrenwert.³⁸

3.6 Zur Dokumentation: Weitere Tagungen und Diskussionen um *Gott denken*

Noch vor Veröffentlichung von *Gott denken* fand im Sommersemester 2014 an der Freien Universität Berlin eine Ringvorlesung statt, die dem Thema *Vom guten Leben angesichts des Todes* gewidmet war. In seinem Vortrag entwickelt Tetens erste Denkmöglichkeiten eines Lebens nach dem Tod. Das für Tetens wichtige Grundmotiv einer rationalen Hoffnung kündigt sich hierbei schon im Titel an: *Der Tod – ein hoffnungsloser Fall? Eine kleine Erkenntnistheorie des Todes*.³⁹ Die stark von Kant geprägte rationale Hoffnung auf Erlösung, die im Denken Tetens' eine sehr zentrale Stellung einnimmt, expliziert dieser auch in einem Vortrag auf einem Symposium der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main am 11. und 12. April 2014, welcher in den Sammelband *Transzendenzlos glücklich?* eingegangen ist.⁴⁰ In eine ähnliche Richtung geht auch das Referat *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?* in der Katholischen Akademie in München am 25. Februar 2015, der im Kontext des bereits erwähnten Meisterkurses stattfand.

38 Minkin / Sydow, „Rezension zu Holm Tetens: *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie“ (Anm. 37), 72.

39 Vgl. Holm Tetens, „Der Tod – ein hoffnungsloser Fall? Eine kleine Erkenntnistheorie des Todes“, in: Stefan Gosepath / Matthias Reményi (Hg.), „... dass es ein Ende mit mir haben muss“. *Vom guten Leben angesichts des Todes*, Münster 2016, 9–20.

40 Vgl. Holm Tetens, „Kann es ein gutes Leben ohne Hoffnung auf Erlösung geben? Systematische Rehabilitation eines kantischen Arguments“, in: Stephan Herzberg / Heinrich Watzka (Hg.), *Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft*, Münster 2016, 97–110.

Hier wendet sich Tetens unter anderem gegen den oft gehörten Vorwurf des religiösen Wunschdenkens.⁴¹ Am Institut für Christliche Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck hielt Tetens am 20. Januar 2016 einen Vortrag mit dem Titel *Warum Gott von uns definiert werden muss*. Soweit erkennbar, wurde dieser nirgends veröffentlicht, was insofern zu bedauern ist, da Michael Samhammer es in einem Aufsatz Tetens zum Vorwurf gemacht hat, in dessen Buch *Gott denken* mit unklaren Gottesdefinitionen zu hantieren.⁴² Aus einem akademischen „Workshop“, wie Tetens ein Kolloquium mit dem Titel *Gott ohne Theismus?* bezeichnet, ging der Beitrag *Eine Verteidigung der rationalen Theologie* hervor, der in einem 2016 veröffentlichten Sammelband erschienen ist. Wie der Titel bereits sagt, verteidigt Tetens sein Verständnis von Theismus gegenüber anderen, etwa nonkognitivistischen Positionen.⁴³ Über *Gott und die Welt* sprach Tetens am 24. September 2016 beim gleichlautenden 20. *Philosophicum Lech* am Arlberg.⁴⁴ Schließlich fand im Jahr 2016 noch ein weiteres sehr bedeutendes Symposium zur Rationalität des Theismus statt, auf dem vor allem Ansgar Beckermanns 2013 erschienenes theismuskritische Buch *Glaube*⁴⁵ im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stand. Doch wie schon in seinem Buch *Gott denken*, was Alexander Reutlinger kritisch moniert⁴⁶, als auch in seinem Beitrag bei diesem Symposium geht Tetens nicht direkt auf Beckermanns Theismuskritik ein.⁴⁷ Eine Gelegenheit hierzu hat sich dann allerdings zwei Jahre später in Innsbruck ergeben.

-
- 41 Vgl. Holm Tetens, „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Über eine postnaturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage“, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 45 (2015), 37–40.
 - 42 Vgl. Michael Samhammer, „Holm Tetens' rationale Theologie. Einige Verständnisfragen“, in: *Grazer Philosophische Studien* 95 (2018), 287–299. Leider kann der umfangreiche und gehaltvolle Aufsatz Samhammers, der formallogisch voraussetzungsreich ist, im Rahmen dieses Literaturberichts aus Gründen der äußeren Beschränkung nicht besprochen werden.
 - 43 Vgl. Holm Tetens, „Eine Verteidigung der rationalen Theologie“, in: Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch (Hg.), *Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage*, Münster 2016, 167–175.
 - 44 Vgl. Holm Tetens, „Was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?“, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit*, Wien 2017, 106–124.
 - 45 Vgl. Ansgar Beckermann, *Glaube*, Berlin 2013.
 - 46 Vgl. Alexander Reutlinger, „Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016), 550–561, hier: 553.
 - 47 Vgl. Holm Tetens, „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“, in: Romy Jaster / Peter Schulte

Im bisherigen Bericht⁴⁸ wurden nur diejenigen religionsphilosophischen und theologischen Symposien genannt, die von besonderer Bedeutung waren oder aus denen einschlägige Veröffentlichungen hervorgegangen sind. Selbstverständlich war Holm Tetens auch auf weiteren Tagungen und Vortragsveranstaltungen gewesen und hat nach dem Erscheinen von *Gott denken* auch wissenschaftliche Beiträge publiziert, die keinen unmittelbar religionsphilosophischen Bezug haben. Sie seien in diesem speziellen Literaturbericht jedoch nicht mehr eigens genannt.⁴⁹ Referiert werden hingegen im Folgenden noch zwei sehr grundsätzliche Anfragen an Holm Tetens' religionsphilosophisches Projekt, da sie richtungsweisend für die zukünftige Auseinandersetzung mit Tetens' rationaler Theologie sein können.

4. Grundsätzliche Anfragen und Kritik

4.1 Alexander Reutlinger

Der in München lehrende Philosoph *Alexander Reutlinger* kritisiert in seinem 2016 veröffentlichten Aufsatz *Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen* Tetens' Kennzeichnung des Naturalismus. Gleich zu Beginn seines ersten Kapitels über den Naturalismus in *Gott denken* werden von Tetens drei Maximen des Naturalismus identifiziert, die Reutlinger wie folgt gegliedert⁵⁰ zitiert:

[Maxime 1] In den [empirischen; *Reutlinger lässt dieses nicht unwichtige Adjektiv weg*, R. W.] Wissenschaften soll außerhalb des Kontextes menschlichen Handelns nichts mit

(Hg.), *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster 2019, 151–162.

- 48 An dieser Stelle seien noch eher populäre und mediale Beiträge Tetens' notiert wie das philosophische Streitgespräch zwischen ihm und dem religionskritischen Philosophen Philipp Hübl, welches im Schweizer Fernsehen übertragen wurde und im Internet leicht zu finden ist, sowie je ein Interview Tetens' mit dem katholischen *Melchior Magazin* (Ausgabe Nr. 4, 2016) und mit der Monatszeitschrift *Herder Korrespondenz*, vgl. Benjamin Leven, „Auferstehung der Toten, Gericht, Vergebung. Ein Interview mit dem Philosophen Holm Tetens“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 18–22.
- 49 Genannt sei allerdings noch Klaus Viertbauers lohnende Charakterisierung von Tetens' idealistischer Philosophie, welche Viertbauer als einen nicht-reduktiven Idealismus skizziert, vgl. Klaus Viertbauer, „Der nicht-reduktive Idealismus von Holm Tetens“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018), 1–18.
- 50 Im Original bei Tetens findet sich diese dreifache Gliederung jedoch nicht, sondern ist ein in sich zusammenhängender Fließtext, vgl. Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 13 f.

der Wirksamkeit von Zwecken und Zielen erklärt werden. Dieses Verbot teleologischer, auf das Ziel einer Entwicklung ausgerichteter Erklärungen ist eine methodologische Maxime. Auf sie haben sich die Wissenschaften verständigt, nachdem sich der Darwinismus und die Evolutionstheorie Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt hatten [*bei Reutlinger*: haben].

[Maxime 2] Der Ausschluss teleologischer Erklärungen geht einher mit einem methodischen [*bei Reutlinger*: methodologischen] Atheismus: Nichts darf mit dem Wirken und den Absichten einer erfahrungstranszendenten Intelligenz erklärt werden. „Die Hypothese Gott benötigen wir in den Wissenschaften nicht“, so lautet seit Laplace in den Wissenschaften der Schlachtruf des methodischen Atheismus.

[Maxime 3] Diesen beiden methodologischen Verboten stellen die Wissenschaften ein Gebot positiv zur Seite: Außerhalb des Kontextes menschlicher Handlungen ist alles letzten Endes und auf lange Sicht naturgesetzlich zu erklären.⁵¹

Abgesehen vom Schwanken in der Terminologie zwischen „methodischem“ Atheismus und „methodologischen“ Maximen⁵², sieht Reutlinger bei Tetens eine Überzeichnung der wissenschaftlich-atheistischen Weltauffassung, also des Naturalismus. Insbesondere seien Atheisten keineswegs auf den in Maxime 2 genannten „methodologischen Atheismus“ durch eine Festlegung a priori verpflichtet. Das, was viele Wissenschaftler zu Atheisten mache, sei schlicht die Tatsache, dass nicht-theistische wissenschaftliche Erklärungen bestimmte Phänomene einfach besser erklärten als theistische Deutungen. Das Muster des Schlusses auf die beste Erklärung würde im Übrigen auch von Theisten explizit akzeptiert, so etwa von Richard Swinburne, wie Reutlinger ausführt. Dieser dann wörtlich:

Der entscheidende Punkt ist aber auch in diesem Fall, dass es diesen Atheisten [Mackie, Beckermann] *nicht* um ein methodologisches Verbot von theistischen Erklärungen geht – sondern um einen kritischen und (zumindest der Absicht nach) möglichst unvoreingenommenen Vergleich der Güte von wissenschaftlichen und theistischen Erklärungen. (556)

Reutlinger nennt diese Haltung dann einen „Laplaceschen Atheismus“, welcher im Kern gekennzeichnet ist durch ein „Nicht-Benötigen von theistischen Hypothesen zu Erklärungszwecken“, der jedoch „klarerweise nicht dasselbe [ist] wie ein methodologischer Atheismus (d. h. das Verbot von bestimmten Arten von

51 Tetens, *Gott denken* (Anm. 3), 13 f.; Reutlinger, „Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen“ (Anm. 46), 551. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Artikel Reutlingers.

52 Reutlinger verwendet durchweg die Bezeichnung ‚methodologisch‘, vgl. Reutlinger, „Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen“ (Anm. 46), 550.

Erklärungen und Hypothesen in der wissenschaftlichen Forschung)“ (557). Hinsichtlich des in Maxime 1 von Tetens moniertem Verbots teleologischer Erklärungen mit Ausnahme von Handlungserklärungen ergeben sich nach Reutlinger ebenfalls Rückfragen: „Wie verhält es sich z. B. mit funktionalen Erklärungen in der Biologie [...] oder mit Erklärungen in der Physik, die sich auf sog. ‚variational principles‘ (wie etwa Fermats Prinzip) beziehen“? Man solle nicht vorschnell behaupten, teleologische Erklärungen seien in der Wissenschaft verboten. Es bleibe demnach „einiger Argumentationsspielraum und Klärungsbedarf – d. h. Tetens müsste genauer erläutern, was er unter einer teleologischen Erklärung versteht“. (559)

Dass nach Maxime 3 schließlich alles auf lange Sicht naturgesetzlich zu erklären sein soll, setzt, wie Reutlinger betont, einen sehr eng gefassten Begriff von Naturgesetzen voraus. Dieser würde sich „vor allem an Beispielen aus der fundamentalen Physik orientieren (was an sich völlig legitim ist)“. In den Sozial- und Lebenswissenschaften sowie in der nicht-fundamentalen Physik „kann man den begründeten Eindruck gewinnen, dass nicht Naturgesetze, sondern Modelle [...] und Ceteris-Paribus- oder ‚invariante‘ Generalisierungen viele Erklärungen ermöglichen“. (559) Nach einer entsprechend weiten Lesart von Naturgesetzen „steht Maxime 3 aber nicht mehr im Konflikt mit theistischen Hypothesen und Maxime 3 würde daher theistische Erklärungen nicht mehr im ‚methodischen Vorfeld‘ verbieten“. (560) Reutlingers Konklusion lautet demnach:

Mein Haupteinwand bestand in einer Verteidigung der folgenden beiden Thesen: (1) Atheisten müssen den methodologischen Atheismus nicht vertreten und viele einflussreiche Atheisten tun dies auch nicht. (2) Eine vielversprechende Alternative zum methodologischen Atheismus und eine angemessenere Rekonstruktion der Argumentationsstrategie vieler Atheisten ist der Laplacesche Atheismus. Darüber hinaus habe ich dafür argumentiert, dass wissenschaftsphilosophisch informierte Atheisten gute Gründe haben, die Maximen 1 und 3 nicht zu akzeptieren. (560)

Ohne die Argumentation Reutlingers, die der Ansgar Beckermanns in vielerlei Hinsicht ähnelt, an dieser Stelle weiterzuführen, sei abschließend folgende Fußnote Reutlingers zitiert:

Es mag durchaus sein, dass atheistische *Wissenschaftler* zu einem methodischen Atheismus tendieren und daher Tetens' wahre Gegner eher unter den Wissenschaftlern zu suchen sind. Ich werde mich im Folgenden auf die relativ enge philosophische Debatte zum Theismus beschränken, in die ich auch Tetens eigenen Beitrag einordne. Ich fühle mich zu dieser Einschränkung auch deswegen berechtigt, weil der einzige von Tetens zitierte Autor, Ansgar Beckermann, ein Philosoph ist. (554)

Dieses Zugeständnis macht Holm Tetens' Eintreten für den Theismus unter den Gebildeten seiner Verächter („Wissenschaftler“) zumindest plausibel und nachvollziehbar, auch wenn das letzte Wort im philosophischen Disput naturgemäß noch nicht gesprochen ist.⁵³ Kommen wir nun, diesen Literaturbericht abschließend, zum bereits öfters erwähnten naturalistischen Philosophen Ansgar Beckermann.

4.2 Ansgar Beckermann

In einer oben genannten Tagung über die Rationalität des Theismus, die im Jahr 2016 stattgefunden hat, befindet *Ansgar Beckermann* in einer Replik:

Ich bin völlig einverstanden, wenn Tetens Metaphysiken mit Forschungsprogrammen vergleicht. Denn damit macht er in meinen Augen klar, dass es keinen *grundsätzlichen* Unterschied zwischen Metaphysiken in seinem Sinne und grundlegenden wissenschaftlichen Theorien gibt. Ich denke aber, im Gegensatz zu Tetens, dass es sich beim Theismus um ein degeneratives Forschungsprogramm handelt. Darüber wird weiter zu diskutieren sein.⁵⁴

Diese weitere Diskussion fand dann tatsächlich statt. Im Rahmen der jährlich in Innsbruck stattfindenden *Aquinas Lecture* hielten am 31. Januar 2018 Holm Tetens und Ansgar Beckermann ein Doppelreferat mit je einer Replik. Überschrieben wurde die Tagung mit dem Thema *Was ist eine gute Religion?* Da der vorliegende Bericht die Diskussion *um* Tetens' rationale Theologie zum Gegenstand hat, sei an dieser Stelle eine Analyse seines eigenen Vortrags⁵⁵ ausgelassen,

53 Zur Frage des besagten ‚methodischen Atheismus‘ vor dem Hintergrund der vermeintlichen oder tatsächlichen Wissenschaftlichkeit vgl. auch Tetens' späteren Beitrag: Holm Tetens, „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 189–201.

54 Ansgar Beckermann, „Antworten“, in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.), *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster 2019, 191–203, hier: 193.

55 Vgl. Holm Tetens / Ansgar Beckermann, „Was ist eine gute Religion? Eine Diskussion zwischen Ansgar Beckermann und Holm Tetens“, in: *Information Philosophie* 47/ 1 (2019), 36–50, hier: 36–38 und 43–47. In der Printfassung der Zeitschrift ist der Text der Vorträge und Diskussion leicht gekürzt. Eine ungekürzte Version ist auf der Website der Zeitschrift frei einsehbar, ebenso findet sich eine Video-Aufzeichnung der Tagung leicht im Internet.

ebenso dessen neuere Publikationen zum Thema.⁵⁶ Die Darstellung der Kritikpunkte Ansgar Beckermanns sei ebenfalls nur sehr knapp wiedergegeben.

Beckermann überschreibt seinen Vortrag halb ironisch, halb ernstgemeint mit *Warum der Manichäismus die bessere Religion ist*. Obgleich ein Hauptmerkmal dieser ausgestorbenen Weltreligion ein dualistisches Prinzip von Gut und Böse ist, lehnt Beckermann jede Art von dualistischer Metaphysik ab, und zwar nicht aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern aufgrund der fehlenden empirischen Rechtfertigung. Eine gute Religion – wenn eine solche überhaupt benötigt werde – sei eine, die mit dem, was wir über die Welt wissen, so gut wie möglich in Einklang steht. Doch was wissen wir, fragt Beckermann, über diese Welt? „Dass alles, was in der empirischen Welt um uns herum geschieht, nicht auf den Einfluss transzendenter Wesen und Kräfte zurückzuführen ist.“⁵⁷ So hätten beispielsweise Rituale, Gebete und Opfer de facto keinerlei Nutzen, denn die „Chance schwerkranker Patienten, gesund zu werden, ist nicht höher, wenn deren Angehörige für ihre Genesung beten“ (39). So kommt Beckermann zum Ergebnis: „Nüchtern betrachtet findet sich in der empirischen Welt also nichts, das für die Existenz transzendenter Wesen spräche.“ (40) Des Weiteren bemängelt Beckermann die Mannigfaltigkeit des Gottesbilds sehr vieler Theisten auch unter gebildeten Philosophen (40–42) und nennt erneut das Problem des Übels, das er lieber als das „Problem des Leides“ bezeichnet (42). In Bezug auf das moralische Argument in der Tradition Kants führt Beckermann an, dass die ausgleichende Gerechtigkeit im Nachhinein die Verbrechen nicht ungeschehen mache. Und: „Das Schreckliche wird doch nicht dadurch weniger schrecklich, dass es bestraft wird.“ (42) Neben der Schönheit der Welt gebe es auch schreckliche Krankheiten, Naturkatastrophen und Verbrechen. „Die Welt zeigt uns also ein Doppelgesicht“, daher wäre der Manichäismus mit seinen zwei Prinzipien die bessere Religion. (43)

-
- 56 Vgl. etwa Holm Tetens, „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“, in: *Information Philosophie* 46/1 (2018), 8–16; Holm Tetens, „Der Gott der Philosophen darf nicht sterben. Über die Unvermeidlichkeit von Metaphysik für den religiösen Gottesglauben“, in: Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 3: Theologie und Metaphysik, Münster 2019, 235–247; Holm Tetens, „Irrationalität in Glaubensfragen“, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 49 (2019), Sonderheft zur Ausgabe 4/2019, 21–24.
- 57 Tetens / Beckermann, „Was ist eine gute Religion?“ (Anm. 55), 39 – Äußerung Beckermanns. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diese Diskussion zwischen Tetens und Beckermann.

In seiner Replik stellt Beckermann nochmals klar, dass Theismus und Naturalismus für ihn keine zwei verschiedenen metaphysischen Positionen seien: „Für mich ist der Naturalismus keine metaphysische Position, sondern eine empirische Hypothese“. (47) Die empirische Welt sei alles, was es gibt. Daher verwehrt sich Beckermann auch gegen die Kennzeichnung, er vertrete einen methodischen Atheismus. Sollte ein von Papst geweihtes Heilwasser tatsächlich eine bisher unerklärliche Wirkung zeigen, könnte dies als Indiz für die Existenz eines christlich verstandenen Gottes sprechen. „Ich sage nur, de facto ist es nicht so.“ (47) Und selbst wenn nur ein Gott positive Antworten auf „Tetens’ Sinnfragen“ geben könne, wäre dies noch kein Grund, der für dessen Existenz spräche. In einem ähnlichen Sinn sei es schön und hätte vielleicht gute Folgen, wenn es den „Stein der Weisen“ gäbe, doch „das ist sicher kein Grund an die Existenz eines solchen Steins zu glauben“. (48) Schließlich trage eine gute Religion mitnichten zu wünschenswerteren Lebensformen bei. (48) So wie es auch „keine gute Idee [ist], die Objektivität von Werten und Normen (wenn es sie denn gibt) auf die Existenz Gottes zurückzuführen“, müsse die von Tetens mehrfach aufgeworfene Sinnfrage letztlich unbeantwortet bleiben. (49) Beckermann schließt seine Replik:

Ich kann mit einer negativen Antwort auf Tetens’ Sinnfragen gut leben. Auch wenn Menschen ihre Existenz einem kosmischen Zufall verdanken, bleiben sie, was sie sind – vernünftige, freie und selbstverantwortliche Wesen. Und auch, wenn es keinen Gott gibt, kann ich eine Welt, in der nicht Konkurrenz und Eigennutz und sogar Gewalt vorherrschen [...] für die bessere Welt halten. Und ich kann mich dafür einsetzen, dass sich unsere Welt in diese Richtung verändert. Allerdings kann ich dabei nicht auf Beistand aus einer transzendenten Wirklichkeit hoffen. Und ich kann auch nicht hoffen, dass am Ende allen Opfern Gerechtigkeit widerfährt. Doch solche Hoffnungen wären in meinen Augen auch nicht berechtigt. (50)

5. Würdigung und Ausblick

Allein ein Blick in das Literaturverzeichnis von *Gott denken* zeigt nicht nur Philosophen analytischer und ‚kontinentaler‘ Provenienz, sondern auch zahlreiche evangelische Theologen, von denen einige den heutigen Vertreterinnen und Vertretern des religionsphilosophischen Diskurses nicht mehr so ohne Weiteres bekannt sein dürften: etwa Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Oskar Cullmann, Wolfhart Pannenberg und Heinz Zahrnt. In der Religionsphilosophie Holm Tetens’ liegt nach Meinung des Verfassers ein erstaunlich integratives Moment, Intuitionen der sogenannten kontinentalen Philosophietradition, insbesondere Immanuel Kants und des Deutschen Idealismus, aber auch der

Existenzphilosophie, mit Methoden der analytischen Religionsphilosophie und Metaphysik in Verbindung zu bringen.

Was vonseiten der sachlichen Kritik festzuhalten ist: Neben (1.) dem Theodizee-Problem, das auch in der Diskussion um Tetens' Beitrag immer wieder genannt wird, dürfte (2.) vor allem dessen von ihm so aufgezeigte Alternative zwischen einem vernünftigen Hoffen auf einen Erlösergott und *dem* Naturalismus zu wenig Raum für mögliche Zwischenpositionen lassen. Zahlreiche Kritiker monieren die Kennzeichnung eines bestimmten Typs von Naturalismus vonseiten Tetens', mit dem er sich gewissermaßen als eine Art Strohhalm auseinandersetzt. Insbesondere (3.) das vermeintliche apriorische Ausschließen jeglichen Transzendenzbezugs durch einen sogenannten methodischen Atheismus träge das Selbstverständnis – so die Kritiker – vieler Philosophinnen und Philosophen nicht. Naturalismus ist etwa für Beckermann keine metaphysische Position, sondern eine empirische Hypothese. Unklar dürfte (4.) nach wie vor Tetens' Konzeption des Pantheismus sein. Sein Verständnis (5.) von Naturgesetzen scheint zumindest an einigen Stellen einseitig von David Humes Kausalverständnis geprägt zu sein. Schließlich dürfte (6.) Tetens' Eintreten für einen Theismus idealistischer Prägung bei denjenigen theistischen Autorinnen und Autoren Fragen aufwerfen, die sich gerade nicht mit idealistischen Philosophie-traditionen identifizieren.

Da dieser Literaturbericht eine erste Sichtung der Diskussion um Holm Tetens' rationale Theologie vorgenommen hat, kamen die Ausführungen und Argumentationsgänge Tetens' selbst kaum zur Sprache, sondern vor allem die seiner Kritiker. Es kann jedoch gesagt werden, dass nicht erst auf dem Weg hin zu *Gott denken* Tetens Modifikationen in der eigenen Position vorgenommen hat, sondern auch im Anschluss daran – auch unter Einfluss der oben referierten Kritiken – solches in weiteren Wortmeldungen zum Thema getan hat.⁵⁸ Dies sollte als Zeichen intellektueller Stärke und Redlichkeit betrachtet werden. Nach der breit verzweigten Diskussion um *Gott denken* – und sicherlich auch aus Gründen unabhängig davon – sah sich Holm Tetens veranlasst, in einer 2019 erschienenen Festschrift für den Religionsphilosophen Richard Schaeffler ein eigenes Forschungsprogramm einer rationalen Theologie vorzulegen, welches überschrieben ist mit *Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie*. Hierin entwickelt Tetens nochmals von Grund auf und sehr systematisch fünf Argumentationsschritte – fast

58 Vgl. erneut Tetens, „An Outline of a Rational Theology“ (Anm. 29).

möchte man sagen *quinque viae* – einer rationalen Theologie.⁵⁹ Eine vertiefte Rezeption dieses Forschungsprogramms ist, soweit erkennbar, bisher noch kaum erfolgt. Die gedankliche Auseinandersetzung hierüber kann jedoch nicht mehr hier geführt, sondern muss andernorts vorgenommen werden.

59 Vgl. Holm Tetens, „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: Christoph Böhr / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Gott denken. Zur Philosophie von Religion*, Wiesbaden 2019, 275–294.

Literaturverzeichnis

- Amor, Christoph J., „Himmlische Langeweile ... Ist die christliche Lehre vom Himmel widersprüchlich?“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 281–301.
- , „Streitfall Hölle. Zur neueren *problem-of-hell*-Debatte“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 59 (2012), 197–222.
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Neuausgabe, München 2020.
- Arndt, Andreas, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Theologische Literaturzeitung* 141 (2016), 1144–1145.
- Awa, Martin-Okogbua, *Seelenreifung als Antwort. Theodizee in der Religionsphilosophie John Hicks*, Würzburg 1998.
- Balg, Dominik / Jan Constantin, „Epistemologie der Meinungsverschiedenheiten“, in: Guido Melchior / Martin Grajner (Hg.), *Handbuch Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 295–301.
- Balthasar, Hans Urs von, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, 5. Aufl., Freiburg 2013.
- Beatrice, Pier Franco, „Sünde. V [Alte Kirche]“, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32, Berlin 2001, 389–395.
- Beck, Richard, „Defensive versus existential religion. Is religious defensiveness predictive of worldview defense?“, in: *Journal of Psychology and Theology* 34 (2006), 143–153.
- Becker, Patrick, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Theologische Revue* 112 (2016), 318–319.
- , *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*, Freiburg 2017.
- Beckermann, Ansgar, „Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), 239–245.
- , „Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 5–26.
- , *Glaube*, Berlin 2013.
- , „Antworten“, in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hgg.), *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster 2019, 191–203.
- Benovsky, Jiri, *Meta-metaphysics. On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*, Cham 2016.

- Benton, Matthew A., „Pragmatic Encroachment and Theistic Knowledge“, in: Matthew A. Benton / John Hawthorne / Dani Rabinowitz (Hg.), *Knowledge, Belief, and God. New Insights in Religious Epistemology*, Oxford 2018, 267–287.
- Berger, Peter L., *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*, Berlin 2006.
- Bishop, John, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford 2007.
- Bliss, Ricki / James T. M. Miller (Hg.), *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, London 2021.
- Boghossian, Paul, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Existenzphilosophie*, 9. Aufl., Stuttgart 1984.
- Borghesi, Massimo, *Papst Franziskus. Sein Denken, seine Theologie*, Darmstadt 2020.
- Böttigheimer, Christoph, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 4. Aufl., Freiburg 2022.
- Boulnois, Olivier, *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*, Stuttgart 2014.
- Brinkmann, Donald, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik*, Bern 1946.
- Brüntrup, Godehard, „3,5-Dimensionalismus und Überleben. ein prozess-ontologischer Ansatz“, in: Godehard Brüntrup / Matthias Rugel / Maria Schwartz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 245–268.
- , „Editorial: ‚Special Focus on Holm Tetens’s ‚Thinking God‘ (‚Gott denken‘)“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 465–467.
- Bucher, Anton A., *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*, 2. Aufl., Weinheim 2014.
- Buttiglione, Rocco, *Die Wahrheit im Menschen. Jenseits von Dogmatismus und Skeptizismus*, Wiesbaden 2019.
- Carnap, Rudolf, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: Thomas Mormann (Hg.), *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, Hamburg 2004, 81–109.
- Clifford, William Kingdon, „The Ethics of Belief“, in: ders.: *The Ethics of Belief and Other Essays*, Amherst NY 1999, 70–96.
- Collins, Paul M., *Partaking in Divine Nature. Deification and Communion*, London 2010.

- Craig, William Lane / Antony Flew, „The Craig-Flew Debate“, in: Stan W. Wallace (Hg.), *Does God exist? The Craig-Flew Debate*, Aldershot 2003, 17–47.
- Dalferth, Ingolf U., *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.
- , *Hoffnung*, Berlin 2016.
- Denzinger, Heinrich / Peter Hünermann (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 45. Aufl., Freiburg 2017.
- Đludoš, Slavomír / Sigrid Müller, „Was ist Sünde?“, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160 (2012), 31–39.
- Dormandy, Katherine, „Religious Evidentialism“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013), 103–126.
- , „Die Erkenntnistheorie der religiösen Vielfalt und des religiösen Dissenses“, in: Klaus Viertbauer / Georg Gasser (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin 2019, 331–344.
- , „Evidentialismus“, in: Guido Melchior / Martin Grajner (Hg.), *Handbuch Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 178–186.
- , „The epistemic benefits of religious disagreement“, in: *Religious Studies* 56 (2020), 390–408.
- Enxing, Julia, „Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie“, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 366–370.
- Esser, Andrea M., „Willkür“, in: Marcus Willaschek et. al. (Hg.), *Kant-Lexikon*, Berlin 2015, 2659–2662.
- Faber, Roland, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, 2. Aufl., Darmstadt 2004.
- Faust, Jennifer, „Can religious arguments persuade?“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 63 (2008), 71–86.
- Feldman, Richard, „Reasonable Religious Disagreement“, in: Louise M. Antony (Hg.), *Philosophers Without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford 2007, 194–214.
- Feuerbach, Ludwig, „Xenien“, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Band 1, hg. v. Werner Schuffenhauer, 2. Aufl., Berlin 2000, 407–515.
- Field, Hartry H., *Science without Numbers. A Defence of Nominalism*, 2. Aufl., Oxford 2016.
- Flasch, Kurt, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.
- Franziskus, *Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise*, München 2020.

- Gabriel, Gottfried, „Solipsismus“, in: Joachim Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Basel 1995, 1018–1023.
- Gantar, Kajetan, „Zur Entstehungsgeschichte des aristotelischen Begriffs der *philautía*“, in: János Harmatta (Hg.), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Amsterdam 1968, 90–97.
- Gasser, Georg, „Leid: Durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in *Wandering in Darkness*“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2014), 202–222.
- , „Holm Tetens on the Moral-Existential Argument for Theism: Reasonable Hope and Wishful Thinking“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 495–513.
- , „Warum das Argument weltanschaulicher Pluralität für Toleranz nicht ausreicht. Philosophische und psychologische Überlegungen zu weltanschaulicher Pluralität und Toleranz“, in: Sebastian Gäb (Hg.), *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 101–119.
- Gasser, Georg / Josef Quitterer (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010.
- Gerhardt, Volker, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.
- , „Vom Grund zum Sinn. Ein philosophischer Zugang zum Göttlichen“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 201–238.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, 2. Aufl., Dresden 2016.
- Gess, Nicola, *Halbwahrheiten. Zur Manipulation von Wirklichkeit*, München 2021.
- Gettier, Edmund, „Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen?“, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt 1987, 91–93.
- Glock, Hans-Johann, „Analytische Philosophie (I): Willard Van Orman Quine“, in: Jan Urbich / Jörg Zimmer (Hg.), *Handbuch Ontologie*, Stuttgart 2020, 236–242.
- Göcke, Benedikt Paul, „Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59.
- Göcke, Benedikt Paul / Ludwig Jaskolla, „Holm Tetens on Panentheism: The Concept of Panentheism, Sin, and Special Divine Action“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 482–494.
- Grössl, Johannes, „*In allem wie wir in Versuchung geführt*“. *Theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus*, Freiburg 2021.

- Grössl, Johannes / Klaus von Stosch, *Impeccability and Temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London 2021.
- Grundmann, Thomas, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, 2. Aufl., Berlin 2017.
- , *Philosophische Wahrheitstheorien*, Ditzingen 2018.
- Guardini, Romano, „Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 in Bonn“, in: ders.: *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini*, hg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Heiligenkreuz 2013, 31–61.
- , *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, hg. v. Achim Budde, 5. Aufl., Ostfildern 2019.
- Hausherr, Irénée, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, 2. Aufl., Roma 1972.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels / Heinrich Clairmont, Hamburg 1988.
- Hermanni, Friedrich, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, 2. Aufl., Tübingen 2017.
- Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- Hoerster, Norbert, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 37 (2015), 112–113.
- , „Wer hat die Beweisspflicht für die Allgüte Gottes?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 742–752.
- , *Die Frage nach Gott*, 4. Aufl., München 2021.
- Honnacker, Ana, *Post-säkularer Liberalismus. Perspektiven auf Religion und Öffentlichkeit im Anschluss an William James*, Baden-Baden 2014.
- , „Religionsphilosophie“, in: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart 2018, 162–170.
- , „William James“, in: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart 2018, 10–17.
- , „Religiöse Vielfalt im Pluriversum. Eine pragmatische Perspektive“, in: Sebastian Gäb (Hg.), *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 179–192.
- Hoping, Helmut, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck 1990.
- Hoye, William J., *The Emergence of Eternal Life*, Cambridge 2013.
- Hübner, Kurt, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, 4. Aufl., Freiburg 2002.

- , *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz*, Tübingen 2003.
- , *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, 2. Aufl., Tübingen 2004.
- , *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte*, Augsburg 2006.
- , *Die Wahrheit des Mythos*, Neuausgabe, Freiburg 2011.
- Hünemann, Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, Freiburg 2004.
- Illies, Christian F. R., „Theodizee der Theodizeelosigkeit. Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 410–428.
- Internationale Theologische Kommission, *SENSUS FIDEI und SENSUS FIDELIUM im Leben der Kirche*, Bonn 2014.
- , *Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, Bonn 2018.
- Jaeggi, Rahel, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014.
- James, William, *Pragmatism*, Cambridge, Massachusetts 1975.
- , „The Will to Believe“, in: Frederick H. Burkhardt (Hg.), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 1979, 13–33.
- , *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben*, hg. v. Matthias Jung, Ditzingen 2022.
- Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, hg. v. Oliver Immel, Basel 2019.
- Joas, Hans, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 2. Aufl., Freiburg 2013.
- Jung, Matthias, *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen 2014.
- , *Science, Humanism, and Religion. The Quest for Orientation*, Cham 2019.
- , „Nachwort“, in: William James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben*, hg. v. Matthias Jung, Ditzingen 2022, 91–138.
- Jüngel, Eberhard, „Zum Wesen des Christentums“, in: Hans Georg Zachau (Hg.), *Orden Pour Le Mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte*, Gerlingen 1993/1994, 171–202.
- Kalis, Annemarie / Katrien Schaubroeck, „Control over Our Beliefs? A Response to Peels“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 26 (2018), 618–624.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hg. v. Konstantin Pollok, Hamburg 2001.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Horst D. Brandt / Heiner F. Klemme, Hamburg 2003.

- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Bettina Stangneth, 2. Aufl., Hamburg 2017.
- Karimi, Milad, „Zur Frage der Erlösung des Menschen im religiösen Denken des Islam“, in: Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld (Hg.), *Streitfall Erlösung*, Paderborn 2015, 17–37.
- Keil, Geert, *Quine*, Stuttgart 2011.
- Kelly, Thomas, „Peer Disagreement and Higher Order Evidence“, in: Richard Feldman / Ted A. Warfield (Hg.), *Disagreement*, Oxford 2010, 111–174.
- Kierkegaard, Søren, *Entweder-Oder*, Teil I und II, Taschenbuchausgabe, München 2005.
- Kietzmann, Christian, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71 (2017), 162–165.
- Kim, Brian / Matthew McGrath (Hg.), *Pragmatic Encroachment in Epistemology*, London 2019.
- King, Nathan L., „Disagreement. What’s the problem? Or a Good Peer is Hard to Find“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 85 (2012), 249–272.
- Kipper, Jens, „Notwendigkeit, Apriorizität und Analytizität“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 388–393.
- Kjosavik, Frode / Camilla Serck-Hanssen (Hg.), *Metametaphysics and the Sciences. Historical and Philosophical Perspectives*, New York 2020.
- Kleinberg, Aviad M., *Die sieben Todsünden. Eine vorläufige Liste*, Berlin 2010.
- Knop, Julia, „Schuld und Vergebung. Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs“, in: Julia Enxing (Hg.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Ostfildern 2015, 76–97.
- Koch, Anton Friedrich, *Philosophie und Religion*, Stuttgart 2020.
- Kodalle, Klaus-Michael, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013.
- Koritensky, Andreas, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, Stuttgart 2011.
- Koslowski, Peter, „Erlösung, Rechtfertigung, Satisfaktion des Gläubigers und Schuldenerlass. Philosophische Annäherungen an Vergeltung, Vergebung, Verschuldung und die Antinomie zwischen Erlösung aller und Höllenstrafe“, in: ders. (Hg.), *Endangst und Erlösung. Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung*, Band 2, München 2012, 83–119.

- Lackey, Jennifer, „A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance“, in: Adrian Haddock / Alan R. Millard / Duncan Pritchard (Hg.), *Social Epistemology*, Oxford 2010, 298–325.
- Langthaler, Rudolf, „Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in *Gaudium et spes*“, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2013, 635–650.
- Leven, Benjamin, „„Auferstehung der Toten, Gericht, Vergebung“. Ein Interview mit dem Philosophen Holm Tetens“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 18–22.
- Löffler, Winfried, „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner (Hg.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55–70.
- , „Holm Tetens' theistische Wende“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 994–1000.
- , „Die Existenz Gottes“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 208–213.
- , *Einführung in die Religionsphilosophie*, 3. Aufl., Darmstadt 2019.
- Lougheed, Kirk (Hg.), *The Epistemic Benefits of Disagreement*, Cham 2020.
- Mackie, John L., *Das Wunder des Theismus*. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985.
- Marion, Jean-Luc, *Das Erotische*. Ein Phänomen, 2. Aufl., Freiburg 2013.
- Martens, Ekkehard, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Philosophie des Pragmatismus. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2002, 3–59.
- Meconi, David / Carl E. Olson (Hg.), *Called to Be the Children of God. The Catholic Theology of Human Deification*, San Francisco 2016.
- Minkin, Daniel / Björn Sydow, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 5 (2017), 64–72.
- Mocker, Christoph Kurt, „Holm Tetens on the Moral Argument for Theism: A Kantian Perspective“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 514–530.
- Moser, Paul K., „Gethsemane Epistemology. Volitional and Evidential“, in: *Philosophia Christi* 14 (2012), 263–274. Müller, Klaus, „Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015), 642–646.

- Müller, Olaf, „Warte, bis du stirbst. Dualistische Hausaufgaben von Moritz Schlick“, in: Fynn Ole Engler / Mathias Iven (Hg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010, 11–71.
- Müller, Tobias, „God as Creator of Natural Laws: On the Relation of the Absolute and the Contingent World“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 468–481.
- Nagel, Thomas, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999.
- Newman, John Henry, „Brief an William Froude. 29. April 1879“, in: Maria Knoepfler (Hg.), *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*, Mainz 1957, 685–695.
- , *Entwurf einer Zustimmungslehre*, hg. v. Theodor Haecker, Mainz 1961.
- , „Letter to William Froude. 29 April 1879“, in: Charles Stephen Dessain / Thomas Gornall (Hg.), *The Letters and Diaries*, Band 29, Oxford 1976, 112–120.
- , *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, hg. v. Ian T. Ker, Oxford 1985.
- Niederbacher, Bruno, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen*, Stuttgart 2004.
- Nietzsche, Friedrich, „Der Antichrist“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band 6, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München 1988, 165–254.
- Nimtz, Christian, „Kommentar zu „Zwei Dogmen des Empirismus“. Wie Quine den Logischen Empirismus überwand“, in: Roland Bluhm / Christian Nimtz (Hg.), *From a Logical Point of View / Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze*. Englisch/Deutsch, Stuttgart 2011, 222–245.
- Pangle, Lorraine Smith, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge 2003.
- Peels, Rik, *Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology*, New York 2017.
- Pettit, Philip, „When to defer to majority testimony – and when not“, in: *Analysis* 66 (2006), 179–187.
- Popper, Karl R., „Das Problem der Induktion“, in: David Miller (Hg.), *Karl Popper Lesebuch. Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, Tübingen 2015, 85–102.
- Priest, Graham, *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Oxford 2006.
- Quine, Willard Van Orman, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1986.
- , „Two Dogmas of Empiricism / Zwei Dogmen des Empirismus“, in: Roland Bluhm / Christian Nimtz (Hg.), *From a Logical Point of View / Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze*. Englisch/Deutsch, Stuttgart 2011, 56–127.

- , *Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*, hg. v. Michael Gebauer, Hamburg 2020.
- , „Was ich glaube“, in: ders., *Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*, hg. v. Michael Gebauer, Hamburg 2020, 151–160.
- Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2014.
- , „Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Florian Schuller (Hg.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2018, 39–60.
- Ravasi, Gianfranco, *Sünde. Versuche vom verfehlten Leben*, Sankt Ottilien 2013.
- Reemts, Christina, „Gott denken. Über das Buch von Holm Tetens“, in: *Erbe und Auftrag* 93 (2017), 322–323.
- Reményi, Matthias, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaltheologischer Theoriebildung*, Freiburg 2016.
- Rentsch, Thomas, „Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht“, in: ders., *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin 2011, 36–57.
- Renusch, Anita, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*, Freiburg 2014.
- Reutlinger, Alexander, „Warum Atheisten den methodologischen Atheismus nicht brauchen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016), 550–561.
- Ricken, Friedo, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003.
- Rituale Romanum, *Die Feier der Kindertaufe. In den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg 2007.
- Rohs, Peter, *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.
- , „Worauf gründet sich die Vernünftigkeit des Theismus? Eine Auseinandersetzung mit Holm Tetens’ ‚Gott denken – ein Versuch über rationale Theologie‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016), 125–134.
- Rose, Miriam, *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Göttingen 2007.
- Rößner, Christian, „Der gute Wille und das böse Herz. Kants ‚moralische Gesinnung im Kampfe‘“, in: Franz Fromholzer / Michael Preis / Bettina Wisiorek (Hg.), *Noch nie war das Böse so gut. Die Aktualität einer alten Differenz*, Heidelberg 2011, 71–89.
- Salmann, Elmar, „Gott denken. Über das Buch von Holm Tetens“, in: *Erbe und Auftrag* 93 (2017), 323–325.

- Samhammer, Michael, „Holm Tetens' rationale Theologie. Einige Verständnisfragen“, in: *Grazer Philosophische Studien* 95 (2018), 287–299.
- Sass, Hartmut von, „Perspektiven auf die Perspektive“, in: ders. (Hg.), *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, Hamburg 2019, 9–33.
- Schaeffler, Richard, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Band 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, 2. Aufl., Freiburg 2008.
- Scheffczyk, Leo, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Neuausgabe, Paderborn 2008.
- Scherb, Jürgen Ludwig, „Nichtet das Nichts wirklich nicht? Analyse und Explikation“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 115 (2008), 77–98.
- Schlosser, Marianne, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Paderborn 1990.
- Schmidt, Thomas M., „Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion“, in: Johannes Arnold (Hg.), *Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht*, Münster 2012, 135–150.
- Schrenk, Markus, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 1–10.
- Schulz, Moritz, „Kann ich rational und ein Außenseiter sein? Außenseitermeinungen in der Wissenschaft“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 75 (2021), 71–93.
- Schüssler, Rudolf, „Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin. Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79 (2012), 75–107.
- Schwager, Raymund, *Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur*, hg. v. Mathias Moosbrugger, Freiburg 2014.
- , „Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius“, in: Mathias Moosbrugger / Józef Niewiadomski (Hgg.), *Frühe Hauptwerke*, Freiburg 2016, 39–256.
- Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James*, Tübingen 2009.
- Siebenrock, Roman, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Sigmaringendorf 1996.
- , „Unsere Zweifel sind mir heilig‘. John Henry Newman im Gespräch mit William Froude über Glaube, Zweifel und Gewissenhaftigkeit“, in: Monika

- Datterl / Wilhelm Guggenberger / Claudia Paganini (Hg.), *Gestalten des Glaubens. Hoffnungsträger und Stolpersteine*, Innsbruck 2018, 75–94.
- Sinclair, Robert, „Willard Quine: zwei Dogmen des Empirismus“, in: Michael Bruce / Steven Barbone (Hg.), *Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente*, Darmstadt 2013, 170–175.
- Stammer, Dennis, „Rezension zu Holm Tetens: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 91 (2016), 73–75.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Sinn*, Berlin 2011.
- Stosch, Klaus von, *Theodizee*, 2. Aufl., Paderborn 2018.
- Strasser, Peter, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006.
- Stump, Eleonore, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010.
- Tetens, Holm, *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Stuttgart 1994.
- , *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*, 2. Aufl., München 2006.
- , „Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35 (2010), 221–241.
- , „Nach dem ‚Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘“, in: Holm Tetens / Stefan Tolkdorf (Hg.), *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt. Verflechtungen von Wissen und Können*, Berlin 2010, 325–338.
- , *Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Ein systematischer Kommentar*, 2. Aufl., Stuttgart 2012.
- , „Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus. Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55 (2013), 271–283.
- , „Der Naturalismus. Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?“, in: *Information Philosophie* 41/3 (2013), 8–17.
- , „Die Möglichkeit Gottes. Ein religionsphilosophischer Versuch“, in: Sebastian Rödl / Henning Tegtmeier (Hg.), *Sinnkritisches Philosophieren*, Berlin 2013, 11–38.
- , *Wissenschaftstheorie*, München 2013.
- , „Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57 (2015), 1–13.

- , „Descartes und Chalmers über Dualismus. Ein argumentationstheoretisches Lehrstück“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 83–95.
- , *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
- , „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Über eine postnaturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage“, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 45 (2015), 37–40.
- , *Wittgensteins „Tractatus“. Ein Kommentar*, 2. Aufl., Stuttgart 2015.
- , „Der Tod – ein hoffnungsloser Fall? Eine kleine Erkenntnistheorie des Todes“, in: Stefan Gosepath / Matthias Reményi (Hg.), „... dass es ein Ende mit mir haben muss“. *Vom guten Leben angesichts des Todes*, Münster 2016, 9–20.
- , „Der transzendente Gott. Ein Kommentar zu Volker Gerhardts Rede von Gott“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 155–162.
- , „Eine Verteidigung der rationalen Theologie“, in: Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch (Hg.), *Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage*, Münster 2016, 167–175.
- , „Kann es ein gutes Leben ohne Hoffnung auf Erlösung geben? Systematische Rehabilitation eines kantischen Arguments“, in: Stephan Herzberg / Heinrich Watzka (Hg.), *Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft*, Münster 2016, 97–110.
- , „Über das Rätselhafte der Selbstreflexion“, in: Heiner Hastedt (Hg.), *Macht und Reflexion*, Hamburg 2016, 255–266.
- , „An Outline of a Rational Theology“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 531–547.
- , *Pensar a Dios. Un ensayo de teología racional*, Salamanca 2017.
- , *Pensare Dio. Saggio di teologia razionale*, Brescia 2017.
- , „Realismus und Anti-Realismus im Allgemeinen“, in: Markus Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 230–236.
- , „Was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?“, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit*, Wien 2017, 106–124.
- , „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 189–201.
- , „Zur Erkenntnistheorie des religiösen Gottesglaubens“, in: *Information Philosophie* 46/1 (2018), 8–16.

- , „Der Gott der Philosophen darf nicht sterben. Über die Unvermeidlichkeit von Metaphysik für den religiösen Gottesglauben“, in: Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 3: Theologie und Metaphysik, Münster 2019, 235–247.
- , „Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch“, in: Hartmut von Sass (Hg.), *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, Hamburg 2019, 77–91.
- , „Glaube nach Wunsch und Wille? Vier Thesen zur Erkenntnistheorie und Moral konträrer metaphysischer Weltansichten“, in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.), *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster 2019, 151–162.
- , „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: Christoph Böhr / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Gott denken. Zur Philosophie von Religion*, Wiesbaden 2019, 275–294.
- , „Irrationalität in Glaubensfragen“, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 49 (2019), Sonderheft zur Ausgabe 4/2019, 21–24.
- , „Die Unvermeidbarkeit der Metaphysik“, in: Christoph Böhr (Hg.), *Metaphysik*, Wiesbaden 2020, 3–14.
- Tetens, Holm / Ansgar Beckermann, „Was ist eine gute Religion? Eine Diskussion zwischen Ansgar Beckermann und Holm Tetens“, in: *Information Philosophie* 47/1 (2019), 36–50.
- Tetens, Holm et al., „Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger zum neunzigsten Geburtstag. Stimmen“, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 46 (2017), 208–219.
- Thies, Christian (Hg.), *Religiöse Erfahrung in der Moderne*. William James und die Folgen, Wiesbaden 2009.
- Thörner, Katja, *William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung*, Stuttgart 2011.
- Tück, Jan-Heiner, „Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie“, in: George Augustin et al. (Hg.), *Christus*. Gottes schöpferisches Wort, Freiburg 2010, 601–621.
- Viertbauer, Klaus, „Der nicht-reduktive Idealismus von Holm Tetens“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018), 1–18.
- Wagner, Verena, „Doxastischer Voluntarismus und epistemisches Handeln“, in: Guido Melchior / Martin Grajner (Hg.), *Handbuch Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 218–224.

- Weichlein, Raphael, *Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor*, Saarbrücken 2013.
- , „... und erlöse uns von dem Bösen“. Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 78–99.
- , „Zur Diskussion um Holm Tetens' rationale Theologie. Ein Literaturbericht“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 142 (2020), 566–583.
- Wenzel, Knut, „Die Erbsündenlehre nach Kant“, in: Georg Essen / Magnus Striet (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 224–250.
- White, Roger, „Epistemic Permissiveness“, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005), 445–459.
- Wiertz, Oliver, „Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt“, in: Sebastian Gäb (Hg.), *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 121–151.
- , „Religiöse Verschiedenheit – Fluch oder Segen?“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 142 (2020), 461–488.
- Wolf, Ursula, *Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge*, 2. Aufl., Frankfurt 2013.
- Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Berlin 2017.

Namensregister

- Alston, William 98
Amor, Christoph J. 124, 146
Arendt, Hannah 145
Aristoteles 26, 53, 59–61, 78, 139
Arndt, Andreas 149
Awa, Martin-Okogbua 126
- Balg, Dominik 91
Balthasar, Hans Urs von 146
Beatrice, Pier Franco 139
Beck, Richard 101
Becker, Patrick 149
Beckermann, Ansgar 39, 40, 64, 91,
125, 126, 155, 159, 161–166
Benovsky, Jiri 117
Benton, Matthew A. 116
Berger, Peter L. 141, 142
Bishop, John 116
Bliss, Ricki 117
Boghossian, Paul 98
Bollnow, Otto Friedrich 31
Bonhoeffer, Dietrich 165
Borghesi, Massimo 113
Boulnois, Olivier 110
Böttigheimer, Christoph 111, 112
Brinkmann, Donald 137, 138
Brüntrup, Godehard 14, 22, 23, 144,
145, 147, 151
Bucher, Anton A. 100
Bultmann, Rudolf 165
Buttiglione, Rocco 90
- Carnap, Rudolf 41, 42, 45, 47, 49,
53, 91
Chalmers, David John 121
Clifford, William Kingdon 69, 71,
72, 73, 79, 80, 91, 94, 98
- Collins, Paul M. 142
Constantin, Jan 91
Craig, William Lane 146
- Dalferth, Ingolf U. 110, 128
Descartes, René 121
Dewey, John 64
Dludoš, Slavomír 136
Dormandy, Katherine 93, 99, 110
Duhem, Pierre 50
Duns Scotus, Johannes 110
- Enxing, Julia 141, 143
Esser, Andrea M. 134
- Faber, Roland 143
Faust, Jennifer 22
Feldman, Richard 83, 93, 95
Ferré, Frederick 102
Ferrés, Alberto Methol 113
Fessard, Gaston 113
Feuerbach, Ludwig 135
Field, Hartry H. 35
Flasch, Kurt 135, 142
Flew, Antony 146
Franziskus (Papst) 113, 114
Frischeisen-Köhler, Max
Froude, William 57, 58, 63, 64, 78, 91
- Gabriel, Gottfried 138
Gantar, Kajetan 139
Gasser, Georg 100, 101, 109, 110,
144, 151, 152
Gerhardt, Volker 36, 154, 155
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 31,
145, 167
Gettier, Edmund 27

- Glock, Hans-Johann 42
 Göcke, Benedikt Paul 38, 121, 152, 153, 163, 164
 Grössl, Johannes 115
 Grundmann, Thomas 83, 84, 98
 Guardini, Romano 113, 142
- Hausherr, Irénée 139
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 29, 31, 54
 Hermann, Friedrich 126, 143, 144
 Hick, John 126, 145
 Hodgson, Shadworth H. 70
 Hoerster, Norbert 126, 128, 149
 Honnacker, Ana 23, 64, 68, 100, 108
 Hoping, Helmut 134
 Horkheimer, Max 16
 Hoyer, William J. 144
 Hume, David 48
 Hübner, Kurt 27, 39, 54, 85–87, 89, 101, 107
- Illies, Christian F. R. 126, 127
 Internationale Theologische Kommission 112
 Irrenäus von Lyon 126
- Jaeggi, Rahel 31
 James, William 23, 24, 56, 57, 64, 65, 68, 70, 73, 77–81, 90, 91, 92, 94, 97, 100, 104, 105, 107, 108, 115, 116
 Jaskolla, Ludwig 152, 153
 Jaspers, Karl 32
 Joas, Hans 115
 Jung, Matthias 104
 Jüngel, Eberhard 40, 54
- Kalis, Annemarie 116
 Kant, Immanuel 26, 28, 29, 33, 42, 130, 132, 133, 135, 138, 140, 146
 Karimi, Milad 145
 Keil, Geert 41, 43, 44, 46, 50, 100
 Kelly, Thomas 95
- Kierkegaard, Søren 30
 Kietzmann, Christian 37, 150
 Kim, Brian 116
 King, Nathan L. 92
 Kipper, Jens 42
 Kjosavik, Frode 117
 Kleinberg, Aviad M. 136
 Knop, Julia 141
 Koch, Anton Friedrich 37
 Kodalle, Klaus-Michael 145
 Koritensky, Andreas 57
 Koslowski, Peter 146
- Lackey, Jennifer 92
 Langthaler, Rudolf 111
 Leven, Benjamin 117, 160,
 Löffler, Winfried 102, 103, 108, 133, 147–149, 152
 Loughheed, Kirk 99
 Lubac, Henri de 113
- Mackie, John L. 64, 161
 Marion, Jean-Luc 138
 Martens, Ekkehard 64
 McGrath, Matthew 116
 Meconi, David 142
 Meyerson, Émile 53
 Miller, James T. M. 117
 Minkin, Daniel 37, 156, 158
 Mocker, Christoph Kurt 152
 Moore, George Edward 127
 Moser, Paul K. 100
 Müller, Klaus 143
 Muck, Otto 102, 117, 152
 Müller, Olaf 9, 144
 Müller, Sigrid 136
 Müller, Tobias 153
- Nagel, Thomas 37, 56, 120, 130, 155, 156
 Newman, John Henry 24, 56–58, 64, 65, 70, 78, 81, 90, 91, 103, 105, 107, 112

- Niederbacher, Bruno 114
 Nietzsche, Friedrich 135
 Nimtz, Christian 43, 45
- Olson, Carl E. 142
- Pangle, Lorraine Smith 139
 Pannenberg, Wolfhart 165
 Peels, Rik 116
 Peirce, Charles Sanders 48, 64
 Pettit, Philip 95, 96, 102, 116
 Platon 33, 139
 Popper, Karl R. 34
 Priest, Graham 30
 Przywara, Erich 113
- Quine, Willard Van Orman 21, 41,
 42, 43, 53, 55, 56, 91, 102, 108
 Quitterer, Josef 144
- Ratzinger, Joseph 86, 117, 118
 Ravasi, Gianfranco 136
 Reemts, Christina 150
 Reményi, Matthias 144, 158
 Rentsch, Thomas 133, 140, 159
 Rensch, Anita 92, 95–99, 107
 Reutlinger, Alexander 36, 39, 159,
 160, 161
 Ricken, Friedo 57, 81
 Rituale Romanum 114
 Rohs, Peter 36, 155, 157
 Rorty, Richard 157
 Rose, Miriam 110
 Rößner, Christian 134, 135, 140
- Salmann, Elmar 150
 Samhammer, Michael 159
 Sass, Hartmut von 39, 104
 Schaeffler, Richard 104, 166
 Schaubroeck, Katrien 116
 Scheffczyk, Leo 114
- Scherb, Jürgen Ludwig 42
 Schiller, Ferdinand Canning Scott 64
 Schleiermacher, Friedrich 14
 Schlosser, Marianne 109
 Schmidt, Thomas M. 146
 Schrenk, Markus 35, 42, 90, 103
 Schulz, Moritz 99
 Schüssler, Rudolf 114
 Schwager, Raymund 112
 Serck-Hanssen, Camilla 117
 Seibert, Christoph 64
 Siebenrock, Roman 24, 57, 58–60, 63
 Sinclair, Robert 43
 Stammer, Dennis 149
 Stekeler-Weithofer 129
 Stephen, Fitzjames 77
 Stosch, Klaus von 115, 128, 145
 Strasser, Peter 131
 Stump, Eleonore 109
 Sydow, Björn 37, 156, 158
- Thörner, Katja 64
 Taylor, Charles 13, 160
 Thies, Christian 65
 Tahko, Tuomas E.
 Tillich, Paul 16
- Viertbauer, Klaus 29, 110, 160
- Wagner, Verena 69, 116
 Ward, Wilfrid 73
 Wasserman, Ryan
 Wenzel, Knut 135
 White, Morton 81
 White, Roger 99
 Whitehead, Alfred North 102, 143
 Wiertz, Oliver 83, 91, 92, 94, 99, 110
 Wolf, Ursula 33
 Wolff, Michael 31
- Zahrnt, Heinz 165

Berliner Bibliothek
Religion – Kultur – Wissenschaft

Herausgegeben von Thomas Brose

- Band 1 Thomas Brose (Hrsg.): Religion – Macht – Freiheit. Deutsches Neuland: Eine Zwischenbilanz. 2014.
- Band 2 Thomas Brose / Philipp W. Hildmann (Hrsg.): Umstrittene Religionsfreiheit. Zur Diskussion um ein Menschenrecht. 2016.
- Band 3 Philipp W. Hildmann / Johann Christian Koecke (Hrsg.): Christentum und politische Liberalität. Zu den religiösen Wurzeln säkularer Demokratie. 2017.
- Band 4 Gerhard Gäde: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. 2018.
- Band 5 Benedikt Paul Göcke: The Panentheism of Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). From Transcendental Philosophy to Metaphysics. 2018.
- Band 6 Tomasz Żurawlew / Thomas Brose (Hrsg.): Die Heiligen und das Heilige. Sprachliche, literarische und kulturelle Aspekte eines Phänomens. 2018.
- Band 7 Thomas Brose (Hrsg.): Konfession – Bildung – Politik. Von der Kraft kultureller Bildung. 2019.
- Band 8 Boris Wandruszka: Der heilige Tausch. Ideen zu einer Zukunft des Christentums. 2021.
- Band 9 Gerhard Gäde: Theologie der Religionen. Gesammelte Schriften. 2021.
- Band 10 Thomas Brose / Philipp W. Hildmann (Hrsg.): Geistesgegenwärtig. Anthropologie und Theologie im Zeichen Eugen Bisers. 2021.
- Band 11 Raphael Weichlein: Gott denken – Wunschdenken? Religionsphilosophie im Gespräch mit Holm Tetens. 2022.

www.peterlang.com

