



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3
Theologie und Metaphysik

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12416-1>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Holm Tetens

Der Gott der Philosophen darf nicht sterben Über die Unvermeidlichkeit von Metaphysik für den religiösen Gottesglauben

In der Nacht des 23. November 1654 brannte sich dem Philosophen und frommen katholischen Christen Blaise Pascal in einem tiefen religiös-mystischen Erlebnis die Einsicht ins Herz, dass der lebendige Gott des Glaubens der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs und vor allem der Gott Jesu Christi sei, nicht jedoch „der Gott der Philosophen und der Gelehrten“¹. Mit dieser konfrontativen Gegenüberstellung eines Gottes der Philosophen und eines Gottes des Glaubens gab Pascal das Stichwort für etwas, was im Laufe der weiteren europäischen Philosophie- und Theologiegeschichte, besonders der protestantischen Theologie immer mehr fast zum Allgemeinplatz werden sollte: (1) Der Gott der abendländischen Metaphysik sei nicht der Gott des christlichen Glaubens. Und dieser Allgemeinplatz (1) verbündet sich mit zwei weiteren Thesen: (2) Spätestens mit Kants Destruktion der metaphysischen Gottesbeweise sei klar, dass das Projekt einer rationalen, einer philosophischen Theologie gescheitert sei. Der Gott der Philosophen sei tot, und es seien die Philosophen selbst, die ihn getötet hätten. These (2) reicht vielen Philosophen und Theologen, den Gott der Philosophen für immer aus der Philosophie, aber ebenso auch aus der Theologie zu verbannen. Der These (2) fügen jedoch viele Theologen und auch so mancher Religionsphilosoph eine dritte These hinzu. (3) Dem Gott des Glaubens und damit auch dem Gott der Theologie habe der Tod des Philosophengottes nichts anhaben können, im Gegenteil: Für den genuinen christlichen Gottesglauben und seine theologische Reflexion sei der Tod des Gottes der Philosophen eine echte Befreiung und sie ermögliche es Glaube und Theologie, sich der europäischen Aufklärung nicht konfrontativ verschließen zu müssen, sondern sie auch in dem im 19. Jahrhundert anbrechenden und heute vollendeten „nachmetaphysischen Zeitalter“ offensiv mittragen zu können. Christlicher Gottesglaube ohne Metaphysik, das sei in Wahrheit schon lange die einzig richtige Parole für Glaube und Theologie.

¹ So Pascals berühmtes Memorial; vgl. BLAISE PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* (deutsche Übersetzung von: *Pensées sur la Religion et sur quelques autres Sujets*), herausgegeben von Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 2004, 484f.

Die Philosophen² und Theologen,³ die die Geschichte ihrer Fächer im Sinne der genannten drei Thesen in immer neuen Versionen erzählen, sind Legion. Aber das ändert nichts daran, dass dieses Philosophie- und Theologiegeschichtsnarrativ vielleicht wirkungsgeschichtlich richtig sein mag. Systematisch lässt es sich nicht halten. Besonders die These (3) scheint mir falsch zu sein. Das versuche ich in diesem Aufsatz nachzuweisen.

Beginnen wir mit einer kurzen grundsätzlichen, aber für alles Weitere entscheidenden Betrachtung. Wie ist das Thema Gott überhaupt in die Philosophie gekommen? Eine der wichtigsten Fragen, die die gesamte Philosophiegeschichte durchzieht, lautet: Lässt sich und wie lässt sich die Welt und die Stellung der Menschen in ihr auf vernünftige Weise als ein selber vernünftig eingerichtetes Ganzes denken? Und immer wieder sind Philosophen, die dieser Frage nachgegangen sind, zu der Antwort gekommen, dass man Welt und Mensch nicht als ein vernünftiges Ganzes denken kann, wenn man nicht Gott als allmächtigen, allwissenden, vollkommen gerechten Schöpfer von Mensch und Welt zu denken bereit ist. Viele berühmte Philosophen haben so gedacht, Platon, Aristoteles, Plotin, Thomas von Aquin, Cusanus, Descartes, Leibniz, Christian Wolff, Kant, Schelling, Hegel, Whitehead, Scheler, um nur einige aufzuzählen. Natürlich endeten andere Philosophen bei einem konträren Ergebnis, wie zum Beispiel Hume, Feuerbach, Nietzsche, Russell, Carnap, Popper, David Lewis, Thomas Nagel, die sich intensiv und zäh um den Nachweis bemüht haben, auch ohne den Gottesgedanken erschließe sich die Welt als ein vernünftiges Ganzes, während die Annahme Gottes, richtig bedacht, verworfen werden müsse. Diese Kontroverse um die philosophische Sachhaltigkeit der Gottesidee war über lange Abschnitte der abendländischen Philosophiegeschichte präsent, mal heftiger, mal weniger heftig.

Heutzutage ist das allerdings anders. Eine große Mehrheit der heute lebenden akademisch-professionellen Philosophen hält diese Kontroverse für ausgestanden, mit dem Ergebnis, dass wir überhaupt alle gehaltvollen philosophischen Fragen ohne jede Bezugnahme auf Gott denken könnten, ja, ohne Gott denken müssten, weil der Gottesgedanke der abendländischen Metaphysik vernünftiger

² Philosophen, die die Geschichte des Gottesgedankens so erzählen, wie ich das eben angedeutet habe, sind zum Beispiel: GEORG PICHT, „Der Gott der Philosophen“, in: ders.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart ³2004, 229–251; WALTER SCHULZ: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; WOLFGANG RÖD: *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, München 2009.

³ Als Beispiel für einen Theologen, der die drei genannten Thesen vehement verteidigt, sei hier nur Karl Barth genannt; vgl. KARL BARTH: „Fides quaerens intellectum“, in: ders.: *Gesamtausgabe. Bd. II: Akademisches Werk*, herausgegeben von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich ³2002.

philosophischer Kritik einfach nicht standgehalten habe. Das gilt den meisten Philosophen als so offensichtlich, dass sie sich mit Begründungen für ihre Verabschiedung vom Thema Gott nicht mehr lange oder meistens sogar gar nicht mehr aufhalten. Viele verweisen einfach auf das oben skizzierte Narrativ zur Geschichte von Philosophie und Theologie, ohne es im Einzelnen noch einmal in einer eigenen Version zu erzählen. Es scheint ja auch oft genug schon erzählt worden zu sein.

Der vielzitierte Ausspruch von Laplace, die Hypothese Gott benötige man nicht mehr, bringt den methodischen Atheismus in den Wissenschaften auf eine griffige Formel. Den methodischen Atheismus praktizieren heutzutage die meisten Philosophen auch in der Philosophie. Demnach werde der fragwürdige Gottesgedanke zum Glück nicht mehr benötigt, um die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt philosophisch zureichend zu denken, weil man auch für die philosophischen Fragen nur das berücksichtigen müsse, was uns die Wissenschaften, die sich praktisch alle auf den methodischen Atheismus festgelegt haben⁴, über die Welt und den Menschen zu sagen haben. Diese Begründung für den methodischen Atheismus erweist ihn als Konsequenz des Naturalismus. Der Grundsatz des Naturalismus lautet: Es gibt nur die Erfahrungswelt, wie sie von den Wissenschaften erfolgreich beschrieben und erklärt wird.

Machen wir jetzt einmal die Probe aufs Exempel. Was haben uns denn die auf den methodischen Atheismus festgelegten Wissenschaften, allen voran die Naturwissenschaften Relevantes zu der philosophischen Frage zu sagen, ob und wie sich die Welt und die Stellung der Menschen in der Welt auf vernünftige Weise als ein selber vernünftig eingerichtetes Ganzes denken lassen? Nun, den anerkannten Resultaten der Wissenschaften können wir einige grundlegende Strukturbedingungen des menschlichen Daseins entnehmen⁵. Ich kann und muss

⁴ Den methodischen Atheismus haben eigentlich alle Wissenschaften inzwischen übernommen, selbst die empirischen Religionswissenschaften. Es sind bei Lichte besehen eigentlich nur die Fundamentaltheologie, die systematische Theologie, die Dogmatik, die sich nicht auf einen methodischen Atheismus festgelegt haben und auch nicht darauf festlegen können; und obwohl viele Philosophen und heute sogar die Mehrheit der Philosophen im Sinne eines methodischen Atheismus philosophieren, ist in der Philosophie der methodische Atheismus insofern strittig, als es natürlich immer Philosophen gegeben hat und auch heute noch gibt, die über Gott mit einem systematischen Wahrheitsanspruch philosophieren. Zum methodischen Atheismus siehe auch: HOLM TETENS: „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven*, Münster 2018, 189–201.

⁵ Ich rede im Folgenden allgemein von den Wissenschaften, die sich auf den methodischen Atheismus festgelegt haben, obwohl ich mich oftmals nur auf Ergebnisse der Naturwissenschaften stütze. Das ist legitim. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften besitzen nämlich in dem Sinne einen methodischen Primat, als die übrigen Wissenschaften anerkennen, dass alles Geschehen, insbesondere auch das geistige und kulturelle Geschehen in der Welt an

mich mit einer skizzenhaften Zusammenfassung einiger zentraler dieser Bedingungen begnügen.

Die Menschheit ist eine kosmische Marginalie: Das Universum ist raum-zeitlich unvorstellbar groß dimensioniert. Alles, was im Universum entsteht oder vergeht, sind materielle Prozesse oder ist an solche Prozesse gebunden. Diese Prozesse gehorchen nur deterministischen und statistischen Naturgesetzen. Die Naturgesetze sind nicht teleologisch darauf ausgerichtet, dass in jedem Falle bestimmte Ziel- oder Endzustände erreicht werden. Das gilt insbesondere für das Auftreten des Menschen. Er ist im Universum rein zufällig entstanden. Würde die bisherige Evolution noch einmal von vorn beginnen, so ist zu vermuten, dass Menschen gar nicht erneut entstehen würden. Nur an wenigen, unvorstellbar winzigen Orten im raum-zeitlich gigantisch großen Universum konnten Menschen überhaupt nur entstehen und eine gewisse Zeit überleben. Menschen sind im Universum nicht nur ein räumlich vollkommen randständiges Phänomen, die Menschheit ist es auch zeitlich, denn das Universum wird sich so weiterentwickeln, dass schon – in kosmischen Zeitdimensionen geredet – nach kurzer Zeit Bedingungen entstehen werden, die weiteres menschliches Leben unmöglich machen werden. Als vom Universum gewollt darf sich der Mensch nicht betrachten. Heimat ist ihm das physikalische Universum nicht.

Der physische Hirntod ist das unwiderrufliche Ende einer bewussten und selbstbewussten menschlichen Person: Jedes menschliche Leben bricht mit dem Tod unvollendet und als bloßes Fragment ab. Seine Spuren und Nachwirkungen verlieren sich rasend schnell im Universum und gehen schließlich ganz verloren.

Jeder Mensch ist selber nur ein komplex organisiertes Stück Materie: Zwar erfährt sich jeder Mensch als ein erlebnisfähiges und selbstreflexives Ich-Subjekt. Aber in Wahrheit stecken dahinter durch Naturgesetze geregelte materielle Prozesse, an die alle seelisch-geistigen Zustände und Funktionen eines Menschen notwendig gebunden und mit denen sie korreliert sind. In dem Maße, wie der Mensch auch als geistiges Wesen naturwissenschaftlich erfolgreich erforscht wird, was gegenwärtig vor allem in den Neurowissenschaften passiert, wird er in

materielle Prozesse, wie sie von den Naturwissenschaften erforscht und erkannt werden, in der einen oder anderen Weise „gebunden“ ist. Diesen methodischen Primat der Naturwissenschaften anzuerkennen, heißt für die Nichtnaturwissenschaften selbstverständlich nicht, sich auf einen reduktiven Physikalismus festzulegen, also die These zu vertreten, alle wahren Aussagen über die Welt ließen sich am Ende auf die Sätze der Physik und der anderen Naturwissenschaften reduzieren. Aber sie bedeutet: Ein Sachverhalt p kann nur dann in der Welt der Fall sein, wenn er mit einem materiellen Geschehen korreliert, das so ist, wie es die Naturwissenschaften beschreiben. Deshalb enthalten die Auskünfte der Naturwissenschaften über das physikalische Universum und den Menschen Strukturbedingungen des menschlichen Daseins, an denen keine Sozial-, Kultur- oder Geisteswissenschaft vorbeikommt oder gar etwas ändern kann.

seinem Verhalten und Erleben über die korrelierten physischen Prozesse zu einem berechenbaren Objekt unter anderen materiellen Objekten in diesem Universum.

Moralität, Glück, Freiheit sind dem physikalischen Universum gleichgültig: Zwar erleben sich Menschen als Subjekte, die sich in bestimmten Fragen frei entscheiden können, die für ihre Entscheidungen verantwortlich sind, die dabei unter moralischen Werten und Normen stehen, die sie unter anderem in Gestalt von Gewissensqualen und Schuldgefühlen als für sie verbindlich erfahren. Aber genau genommen ist die eigentliche Realität, die hinter diesen Selbsterfahrungen steht und letztlich über deren Wahrheit oder das Illusionäre an ihnen entscheidet, wieder eine rein materielle, die lediglich Naturgesetzen unterworfen ist, die für Werte und Moral völlig blind und unempfänglich sind.

Die unzähligen Opfer der Weltgeschichte bleiben in ihrer überwältigenden Mehrzahl ungetröstet und ihnen widerfährt niemals mehr Gerechtigkeit: Die Weltgeschichte kennt unzählige Verbrechen, zum Teil monströser Art. Ihnen fallen unzählige Menschen zum Opfer, die sterben müssen, ohne dass sie je die Chance haben, dass ihnen doch noch Gerechtigkeit widerfährt und sie noch getröstet werden. Vielmehr werden sie früher oder später so unwiderruflich vergessen sein wie die an ihnen schuldig gewordenen Täter.

Aus den Ergebnissen der wissenschaftlichen Erforschung der Welt und der Menschen ließen sich viele weitere Strukturbedingungen des menschlichen Daseins ableiten. Es reichen aber diese Beispiele, um unsere Überlegungen fortsetzen zu können. Denn wir wollen uns ja nur beispielhaft vor Augen führen, was ein Philosoph auf die Frage, ob die Welt und die Stellung der Menschen in der Welt im Ganzen betrachtet vernünftig eingerichtet sind, antworten muss, falls er sich als Naturalist und methodischer Atheist nur an die Ergebnisse der wissenschaftlichen⁶ Erforschung der Welt hält. Und die Antwort auf diese Frage fällt eindeutig aus: Gemessen an unseren Vorstellungen von Vernunft, Glück, Moralität und dem Schönen sind die jetzt in naturalistisch-atheistischer Perspektive sichtbar werdenden Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nur unvernünftig zu nennen. Hätten wir die freie Wahl, uns aussuchen zu dürfen, unter welchen Bedingungen wir leben wollen, steht kaum zu erwarten, dass jemand diese Strukturbedingungen je wählen würde. In naturalistischer Perspektive erscheint das menschliche Dasein in der Welt einigermaßen widersinnig und absurd.

Bringen wir den Gottesgedanken wieder ins Spiel, müssen wir sagen: In der Perspektive des methodischen Atheismus der Naturalisten erscheint das menschliche Dasein widersinnig und absurd. Nein, wenn Gott nicht existiert, wenn wir Gott nicht mitdenken dürfen, wenn die naturalistische Perspektive die einzig

⁶ Ich erinnere nochmals an das in Fußnote 5 Gesagte.

wahre und angemessene Perspektive ist, lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in ihr niemals als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes denken. Welche existenziellen Konsequenzen daraus zu ziehen sind, steht auf einem anderen Blatt.⁷ Wir müssen das hier nicht erörtern.⁸

Klar sollte nur Eines sein: Aus unserem Wenn-Dann-Satz folgt weder die Existenz noch die Nicht-Existenz Gottes. Auch könnte es sein, dass die Welt tatsächlich so widersinnig und absurd ist, wie sie in naturalistischer Perspektive erscheint. Dann muss sie eben vernünftigerweise als höchst unvernünftig eingerichtet gedacht werden.

Unser Ergebnis lässt sich offensichtlich auch umdrehen: Wenn die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins so sind, wie sie in naturalistischer Perspektive erscheinen, dann kann jedenfalls ein allmächtiger, allwissender und vollkommen gerechter und gütiger Gott diese Welt nicht geschaffen haben.

Aus unseren beiden Wenn-Dann-Sätzen folgt nun unmittelbar folgender Satz: Dann und nur dann, wenn Gott der allmächtige, allwissende und vollkommen gerechte und gütige Schöpfer der Welt ist, lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in ihr vernünftigerweise als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes denken.⁹ Dieser Satz ist ein metaphysischer¹⁰ Satz. Insofern ist er ein Satz

⁷ Camus etwa unterschreibt diesen Wenn-Dann-Satz. Für Camus ist die Welt absurd. Aber er fordert uns dazu heraus, nicht an dieser Absurdität zu verzweifeln, sondern gegen sie zu protestieren und dem Leben kurze Augenblicke des Glücks und der Gerechtigkeit und geschwisterlicher Solidarität der Menschen abzutrotzen, wohlwissend, dass sie die prinzipielle Absurdität der Welt niemals aufheben können. Insofern ist die Welt- und Lebensauffassung von Camus doch tragisch zu nennen.

⁸ Welche unterschiedlichen existenziellen Konsequenzen man aus den aufgeführten prekären Strukturbedingungen des menschlichen Daseins ziehen kann, habe ich etwas ausführlicher beleuchtet in meinem Aufsatz HOLM TETENS: „An Outline of a Rational Theology“, in: *NZSTh* 59/4 (2017), 531–547, besonders 533–536.

⁹ Nur noch einmal zur Vergewisserung. In Kurzfassung formuliert gilt: Wenn nicht Gott, dann prekäre Daseinsbedingungen (oder: Wenn nicht prekäre Daseinsbedingungen, dann Gott [was sich letztlich noch besser zeigen lässt]). Und wenn prekäre Daseinsbedingungen, dann nicht Gott. Daraus folgt Nicht Gott genau dann, wenn prekäre Daseinsbedingungen, und auch: nicht prekäre Daseinsbedingungen genau dann, wenn Gott.

¹⁰ Es ist nicht möglich, den Begriff der Metaphysik hier eingehender zu erörtern und zu klären. Ohne das hier weiter begründen zu können, charakterisiere ich Metaphysik durch zwei Bestimmungen: (1) Metaphysik versucht auf die philosophische Frage zu antworten, ob und wie sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt auf vernünftige Weise als ein selber vernünftiges Ganzes denken lässt. (2) Bei ihren Antwortversuchen zieht Metaphysik ernsthaft in Erwägung und ist gegebenenfalls auch bereit zu akzeptieren, dass die empirische Welt, wie sie erfolgreich durch die empirischen Wissenschaften erforscht, beschrieben und erklärt wird, nicht die einzige oder nicht die primäre Realität ist. In diesem Sinne ist dann der Naturalismus, wonach die Realität mit der durch die empirischen Wissenschaften erfolgreich erforschten Erfahrungswelt identisch ist, ebenso eine metaphysische Auffassung wie der Idealismus, der behauptet, die primäre und eigentliche Realität sei

über den Gott der Philosophen. Aber wir haben ja sowieso die ganze Zeit nur vom Gott der Philosophen geredet.

Erneut sei es betont, unser Satz beweist nicht das Dasein des Gottes der Philosophen. Doch um des zu entwickelnden Arguments willen gehen wir davon aus, dass sich das Dasein des Gottes der Philosophen auch nicht beweisen lässt, ja, wir tun im Gegenteil einmal so, als ob die Philosophen beweisen könnten, dass ihr metaphysischer Gott nicht existiert. Dann entspräche also die ganz zu Beginn aufgeführte These (2) über die Geschichte der Philosophie und Theologie der Wahrheit: Seit Kants Destruktion der Gottesbeweise sei der Gott der Philosophen tot, und es seien die Philosophen, die ihn getötet, sprich: die seine Existenz widerlegt haben. Dürfen wir die Geschichte jetzt wie gehabt und oben schon gezeigt weitererzählen? Dürfen wir also These (3) behaupten: Den Tod des Gottes der Philosophen überlebt der Gott des Glaubens ohne Probleme? Im Gegenteil, ist der Tod des Gottes der Philosophen und damit das Ende aller metaphysischen Spekulationen über Gott sogar ein großer Befreiungsschlag für den religiösen Glauben an Gott?

Nun, was ist denn der Gott des Glaubens und der Theologie, die diesen Gottesglauben reflektiert, im Gegensatz zum „bloßen“ Gott der Philosophen? Über den Gott der Philosophen, das sagt ja der Name schon, denken Philosophen im Kontext philosophischer Fragen nach, die die Daseinsbedingungen der Menschen betreffen. Wir haben das ein Stück weit oben ausgeführt. Der Gott des Glaubens hingegen ist nicht jemand, über den es in erster Linie wahre philosophische Sätze herauszufinden gilt, über den man vorrangig metaphysisch spekuliert. Der Gott des Glaubens ist der Gott, zu dem der Gläubige betet, den der Gläubige lobt, preist, dem er sich dankbar zeigt, dem er sich in und mit seinen Lebensnöten anvertraut, den er um Standfestigkeit, Mut, Gelassenheit in einschlägigen Lebenssituationen bittet, er ist der Gott, dessen Gegenwart dem Gläubigen in der Not anderer Menschen wie in der liebevollen Zuwendung anderer Menschen zum Gläubigen existenziell gewiss werden kann. Natürlich ließe sich viel mehr über den Gottesglauben sagen. Aber wir werden gleich sehen, dass der jetzt allein zur Sprache gebrachte Unterschied zwischen Gottesglauben und dem metaphysischen Gottesbegriff schon reicht, um meinen Einwand gegen die Maxime „Gottesglaube ohne Metaphysik“ entfalten zu können.

Wenn der Gott des Glaubens problemlos den Tod des Gottes der Philosophen überleben sollte, so hieße das doch wohl: Der Gläubige könnte sich wie eh und je im Gebet und im Dienst an den anderen Menschen Gott zuwenden, auch wenn

das Geistige. Man vergleiche die hier vorgeschlagene Bestimmung von Metaphysik mit den verschiedenen Charakterisierungen von Metaphysik, wie sie Markus Schrenk in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Handbuchs zur Metaphysik zusammengestellt hat; vgl. MARKUS SCHRENK (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 9–10.

es den Gott der Philosophen nicht geben sollte. Und wenn der Tod des Philosophengottes den religiösen Glauben an Gott sogar befreit, wie immer wieder behauptet wird, so heißt das doch wohl: Der Gläubige kann besser, befreiter zu Gott beten und er kann besser und befreiter sich Gott im Dienst am Nächsten zuwenden, gerade wenn er um den Tod des Philosophengottes weiß.

Ist das wirklich so? Man kann, ja, muss die Frage auch so stellen: Kann die typisch religiöse Rede von Gott gelingen, ja möglicherweise besonders gut gelingen, wenn klar ist, dass der Gott der Philosophen nur ein fiktionales Gedankenkonstrukt metaphysischer Spekulation ist?

Nun, gibt es den Gott der Philosophen nicht, dann muss auch der Gläubige konsequenterweise unterschreiben, dass die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins existenziell so prekär sind, wie sie sich in naturalistischer Perspektive darbieten. Aber kann der Gläubige erfolgreich die typischen religiösen Sprechakte, in denen von Gott die Rede ist, vollziehen und gleichzeitig über das menschliche Dasein das behaupten, was wir oben im Anschluss an die Resultate der Wissenschaften behauptet haben?

Man muss die Frage eigentlich nur formulieren, um zu erkennen, dass das schlechterdings unmöglich ist. Beispiele machen es vollends klar.

Stellen wir uns einen Gläubigen vor, der einen Menschen, der im Sterben liegt, trösten will, indem er zu dem Sterbenden etwas sagt, das paradigmatisch für religiöse Rede von Gott ist: „Du fällst nicht ins Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen. Lasse uns gemeinsam zu Gott beten.“ Würde der Gläubige seinen Trost so vortragen: „Du fällst nicht ins Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen, lasse uns gemeinsam zu Gott beten, aber natürlich, den Gott der Philosophen gibt es nicht“, so wäre diese Zusatzbemerkung zwar in der Regel unerwartet und irgendwie deplatziert, trotzdem könnte sich selbst ein im Sterben liegender Philosoph durch die Äußerung des Gläubigen und das Gebet trösten lassen. Aber folgende Äußerung hätte ihre trostspendende Kraft vollkommen eingebüßt: „Du fällst nicht ins Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen, aber natürlich: Du wirst das nicht mehr mitbekommen, ist doch der jetzt dir bevorstehende physische Tod das unwiderrufliche Ende deines bewussten und selbstbewussten Lebens.“ Das wäre nun doch so, als ob Eltern, die abends nicht zu Hause sind, ihre Tochter damit beruhigen wollten, dass sie zu ihr sagen: „Du musst keine Angst haben, Oma ist nebenan im Wohnzimmer. Wenn Du aufwachen solltest, kannst Du sie rufen, sie wird dann kommen“, woraufhin die Tochter wahrheitsgemäß entgegnet: „Wieso? Oma lebt doch gar nicht mehr.“ Der Sprechakt der Eltern ist auf der ganzen Linie missglückt. Der Sprechakt unseres Gläubigen ist ebenfalls vollkommen missglückt, ganz zu schweigen vom Sprechakt: „Du fällst nicht ins

Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen, aber natürlich gibt es überhaupt keinen gnädigen und gerechten Gott“.

In 1. Kor 15, 14 sagt Paulus: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich“. Er wehrt sich dagegen, dass in der Gemeinde von Korinth einige der Auffassung sind, dass es „keine Auferstehung der Toten“ gebe. Das darf man auch im Sinne unserer Überlegungen interpretieren: Religiöse Rede von Gott und religiöser Gottesglaube werden für einen Christen sinnlos, inkohärent und scheitern auf der ganzen Linie, wenn man beides mit der naturalistischen Überzeugung verbindet, dass mit dem Tod ein bewusstes individuelles Leben irreversibel zu Ende kommt und verschwindet.

Allgemeiner gesagt: Sprechakte religiöser Rede von Gott sind in der Tat nur selten reine Behauptungssprechakte, vielmehr sind es Sprechakte des Trostes, der Bitte, der Versicherung, des Fragens und so weiter. Aber sie haben gleichwohl in aller Regel einen propositionalen Gehalt. Dieser propositionale Gehalt beinhaltet direkt oder indirekt fast immer, dass die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht so prekär sind, wie der Naturalist sie beurteilen muss. Religiöse Sprechakte von Gott, als die sie vom religiösen Sprecher intendiert sind, gelingen nur dann, wenn der Sprechende sich verpflichtet, den jeweiligen propositionalen Gehalt des Sprechaktes zumindest für möglich zu halten. Das muss der Sprecher nicht explizit tun. Der Adressat des religiösen Sprechaktes muss nur vom Kontext her davon ausgehen dürfen, dass der Sprecher den propositionalen Gehalt nicht als unrealisierbar verwirft. Davon darf der Hörer jedoch spätestens dann nicht mehr ausgehen, wenn der Sprecher den propositionalen Gehalt des Sprechaktes explizit leugnet und in Abrede stellt. Dann ist der Sprechakt vollständig um seine intendierte Wirkung gebracht. Die religiöse Rede von Gott wird in einem solchen Falle in einem umfassenden Sinne sinnlos, inkohärent und inkonsistent. Typisch christlich religiöse Rede von Gott verpflichtet den Redenden darauf, dass er die oben ausgeführten existenziell prekären Merkmale des menschlichen Daseins gerade nicht für die ganze Wahrheit hält. Dann aber müssen religiöse Sprechakte misslingen, sobald der Sprecher ausdrücklich die These unterschreibt, den Gott der Philosophen gebe es gar nicht. Denn wenn es den Gott der Philosophen nicht gibt, wenn der allmächtige, allwissende, vollkommen gerechte und gnädige Gott nicht der Schöpfer der Welt ist, dann sind die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins genauso prekär, wie konsequente Naturalisten¹¹ sie beschreiben müssen.

¹¹ Viele sind Naturalisten, sind es aber nicht konsequent, weil sie die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht in naturalistischer Perspektive zu Ende denken, sondern sich die Welt und das menschliche Leben mehr oder weniger schönreden.

Damit aber ist klar: Der Gott des Glaubens stirbt mit, wenn der Gott der Philosophen stirbt. Auch den Gott des Glaubens muss sich der Gläubige so denken, dass das philosophische Nachdenken über Gott im Kontext der Frage nach der Vernünftigkeit der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt wesentlich darin mit eingeschlossen ist. Auch für den Gläubigen gilt der „Hauptsatz“ einer philosophischen Gotteslehre: Die prekären Strukturbedingungen des menschlichen Daseins, die der konsequente Naturalist einräumen muss, sind dann, und nur dann, nicht doch das letzte Wort, wenn Gott der allmächtige, allwissende und vollkommen gerechte und barmherzige Schöpfer der Welt ist. Insoweit ist der Gott der Philosophen sehr wohl auch der Gott des Glaubens. „Gottesglaube ohne Metaphysik“, dieser Schlachtruf für den religiösen Gottesglauben im „nachmetaphysischen Zeitalter“ ist verfehlt.

Er ist schon deshalb verfehlt, weil wir natürlich gar nicht in einem „nachmetaphysischen Zeitalter“ leben. Jede kulturelle Epoche ist metaphysisch, auch unsere. Denn wenn die Naturalisten annehmen, dass nur das real existiert, was sich mit den Mitteln der Wissenschaften erfassen und beschreiben lässt, gar nur mit den Mitteln der experimentellen Naturwissenschaften, ist das kein Resultat der Wissenschaften und folgt auch aus keinem dieser Resultate. Es ist selber ein metaphysischer Satz. Und er kommt als ein metaphysischer Satz durch dieselbe Frage wie auch der Gottesgedanke in die Philosophie. Es ist die Frage nach der Vernünftigkeit der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt. Sie zwingt zu Anschlussfragen: Lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt ohne Gott wirklich als ein vernünftiges Ganzes denken? Damit betritt der Gottesgedanke die Bühne der Philosophie; eine andere Anschlussfrage lautet: Lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes denken, falls uns die Wissenschaften und nur die Wissenschaften sagen, was die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt ausmacht? Diese Frage zwingt die Philosophen, auch den naturalistischen Grundsatz unserer Epoche philosophisch eingehend zu thematisieren.

Die Metaphysik muss beide (und mehr) Möglichkeiten durchdenken, den Gottesgedanken wie die Metaphysik des Naturalismus unserer Tage. Und mir will scheinen, dass dieses Nachdenken jedenfalls (unter anderen) zwei Resultate erbringt, die wir schon kennengelernt haben und ich hier noch einmal nebeneinander stelle, um die dialektische Situation zu verdeutlichen: (1) Wenn der Naturalismus wahr ist, dann sind die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins gemessen an unseren Vorstellungen von Vernunft, Moralität, Glück, Freiheit und Schönheit eher widersinnig und absurd. (2) Wenn, und nur wenn, Gott der allmächtige, allwissende, vollkommen gerechte und barmherzige Schöpfer der Welt ist, sind die existenziell prekären Strukturbedingungen des menschlichen Daseins doch nicht so prekär und absurd, wie sie der Naturalist annehmen

muss. Diese beiden Wenn-Dann-Aussagen sind beweisbar. Ich habe hier die Begründung nur skizzierend plausibilisiert.¹² Doch für beide Thesen lässt sich stichhaltig argumentieren. Diese beiden beweisbaren metaphysischen Wenn-Dann-Aussagen erlauben nicht, sich logisch zwingend zwischen dem Naturalismus und dem Gottesgedanken zu entscheiden. Eine Entscheidung zwischen den beiden metaphysischen Optionen lässt sich auch sonst nicht logisch erzwingen.¹³ Aber das müssen wir nicht weiter erörtern. Für unseren Kontext kommt es nur auf Eines an: Im Gegensatz zum Metaphysiker stehen dem religiös Gottesgläubigen nicht mehr beide Optionen offen. Er kann nicht weiterhin noch wählen, am Gott der Philosophen festzuhalten oder die Partei des vermeintlich nach-metaphysischen Naturalismus zu ergreifen. Er muss es mit dem Gott der Philosophen halten, und er muss das deshalb, weil es wesentlich für den religiösen Glauben ist, auf einen anderen Ausgang der Geschichte von Welt und Mensch zu hoffen, als ihn der Naturalismus allein erwarten lässt.

Die Großerzählung von der Befreiung genuin religiös-christlicher Gottesvorstellungen vom metaphysischen Gott der Philosophen ist ein frommes Ammenmärchen. Gottesglaube ohne Metaphysik ist ein hölzernes Eisen, genauso wie ein Atheismus ohne Metaphysik. Der Gott der Philosophen steht weiterhin auch auf der Tagesordnung der Theologie, wollen Theologen den christlichen Gottesglauben angemessen reflektieren. Das scheinen viele Theologen vergessen zu haben. Der Gottesgedanke steht auch weiterhin auf der Tagesordnung der Philosophie. Das scheinen die meisten Philosophen vergessen zu haben.

¹² Ich habe das ausführlicher dargestellt in meinem Aufsatz: HOLM TETENS: „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: C. Böhr/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Gott denken. Zur Philosophie von Religion, Richard Schaeffler zu Ehren*, Wiesbaden 2019, 275–294.

¹³ Es gibt nur weitere Argumente, die gewisse Plausibilitätsunterschiede der beiden metaphysischen Optionen zum Vorschein bringen. Doch das muss nicht unser Thema sein. Ein solches Argument, das die unterschiedliche Plausibilität der theistischen und der naturalistischen Annahme herausarbeitet, findet sich ebenfalls in meinem Aufsatz: Ebd.

Anhang: Die zentrale Überlegung dieses Aufsatzes in prägnanter Form

1. *Prämisse*: Religiös-christlicher Glaube an Gott und religiöse Rede von Gott sind nur sinnvoll, wenn man die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht als prekär und irrational betrachten muss.
 2. *Prämisse*: Nur wenn man an Gott als den allmächtigen, allwissenden, vollkommen gerechten Schöpfer der Welt glaubt, muss man die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht als prekär und irrational betrachten.
 3. *Prämisse*: Der so charakterisierte Gott ist der metaphysische Gott der Philosophen, denn Metaphysik fragt nach Gott, insofern sie fragt, ob sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt und damit die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins auf vernünftige Weise ohne Gott als gut und vernünftig denken lassen.
 4. *Prämisse*: Wenn man den Naturalismus für wahr hält, muss man die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins als prekär und irrational einschätzen.
- Konklusion*: Religiös-christlicher Glaube an Gott und religiöse Rede von Gott sind nur sinnvoll, wenn man den Naturalismus für falsch hält und an den metaphysischen Gott der Philosophen glaubt. Der Gott des Glaubens ohne den metaphysischen Gott der Philosophen ist ein hölzernes Eisen.

Verwendete Literatur

- BARTH, Karl: *Gesamtausgabe. Bd. II: Akademisches Werk*, herausgegeben von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich 32002: Theologischer Verlag.
- PASCAL, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* (dtsh. Übersetzung von: *Pensées sur la Religion et sur quelques autre Sujets*), herausgegeben von Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 2004: Reclam.
- PICHT, Georg: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 32004: Klett-Cotta.
- RÖD, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie* (Beck'sche Reihe 1876), München 2009: Beck.
- SCHRENK, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017: Metzler.
- SCHULZ, Walter: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957: Neske.

TETENS, Holm: „An Outline of a Rational Theology“, in: *NZSTh* 59/4 (2017), 531–547.

Ders.: „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: C. Böhr/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Gott denken. Zur Philosophie von Religion, Richard Schaeffler zu Ehren*, Wiesbaden 2019: Springer VS, 275–294.

Ders.: „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Münster 2018: Aschendorff, 189–201.