



Martin Breul | Köln

geb. 1986, Dr. phil., Wissenschaftlicher
Mitarbeiter am Institut für Kath. Theologie,
Lehrstuhl für Systematische Theologie

mbreul@uni-koeln.de

Ungedeckte Schecks

Ist es klug, auf die Wahrheit des Naturalismus zu wetten?

Im 17. Jh. entwarf der große französische Mathematiker, Philosoph und Theologe Blaise Pascal ein wahrscheinlichkeitstheoretisches Argument für die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott, das als *Pascal'sche Wette* in die Geschichte eingegangen ist. Die Kernidee der Wette besagt, dass es klüger sei, an Gott zu glauben als Atheist zu sein: Der relativ geringe Einsatz im irdischen Leben, den ein gottesfürchtiges Leben erfordere, verspreche paradiesische Freuden im Jenseits; wohingegen der geringe Zuwachs an Lust, den man als Atheist im Diesseits vielleicht erfahre, nicht den Verzicht auf das jenseitige Paradies wettmachen könne: „Gott ist oder er ist nicht. Wofür werden wir uns entscheiden? (...) Wägen wir Gewinn und Verlust für den Fall, dass wir auf Kreuz setzen, dass Gott ist. Schätzen wir diese beiden Möglichkeiten ab. Wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles, wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts. Setzen Sie also, ohne zu zögern, darauf, dass er ist.“¹ Auch wenn das Argument zirkulär ist² und keinerlei erkenntnislogischen Grund für die Existenz Gottes liefert, sondern ein zweckrationales Argument für die rein strategische Annahme der Hypothese der Existenz Gottes darstellt, bleibt die Gedankenfigur interessant: Da Fragen nach der Existenz Gottes oder umfassenden metaphysischen Theorien über die Welt nicht letztgültig von der Vernunft entschieden werden können, bleibt uns nichts anderes übrig, als auf bestimmte existenzielle Grundfragen – im Idealfall mit den besten zur Verfügung stehenden Gründen – zu wetten.

- 1 B. Pascal, *Pensées / Über die Religion* (Werke, Bd. I), übertragen u. hrsg. v. E. Wasmuth. Heidelberg 1978, Fragment 233.
- 2 Pascals Wette setzt durch die Einführung des ‚unendlichen Nutzens‘ bereits voraus, was es zu beweisen gilt, da jedes wahrscheinlichkeitstheoretische Argument bei der Einführung eines Unendlichkeitsparameters zu Gunsten der Unendlichkeit ausgeht. Vgl. dazu W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt 2013, 108 f; sowie ders., *Zur Logik der existenziellen Entscheidung. Pascals Wette in der Sicht der Analytischen Religionsphilosophie*, in: C. Kanzian/ R. Siebenrock (Hrsg.), *Gottesentdeckungen*. Wien 1999, 105–126.

In der heutigen Zeit hat eine weltanschauliche Alternative zum Theismus Konjunktur: Der so genannte Naturalismus verspricht, eine umfassende metaphysische Erklärung der Welt zu liefern, indem alles das, was es in der Welt gibt, als auf natürliche, z.B. physikalische Vorgänge reduzierbar aufgefasst wird. In aller Klarheit definiert der Philosoph Ansgar Beckermann die zwei Kernthesen des Naturalismus: „[P]hilosophische Naturalisten [sind] auf zwei Thesen festgelegt: 1. Die gesamte Realität besteht nur aus natürlichen Dingen; in der Realität gibt es weder Götter noch Geister noch Seelen noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte. 2. Philosophie und Wissenschaft gehören enger zusammen als gemeinhin angenommen wird; letztlich sind es die Wissenschaften, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist.“³

Sind diese Thesen haltbar? Zunächst einmal ist es wichtig zu sehen, dass bei aller vermeintlichen Affinität zur modernen (Natur-)Wissenschaft der Naturalismus eine metaphysische Theorie über die Beschaffenheit des Ganzen der Welt ist, die mit naturwissenschaftlichen Methoden gar nicht prüfbar sein kann. Es kommt also auf die philosophischen Argumente an, die für diese Position ins Feld geführt werden, weshalb die Wahrheit des Naturalismus keine naturwissenschaftlich oder empirisch prüfbare Angelegenheit, sondern letztendlich eine weltanschauliche ‚Wette‘ ist, wie Jürgen Habermas treffend festhält: „Gewiss, die Wissenschaftsgeschichte erinnert uns an die erstaunliche Serie von Erfolgen einer reduktionistischen Forschungsstrategie, der es immer wieder gelungen ist, auch komplexe und höherstufige Phänomene aus dem gesetzmäßigen Zusammenwirken ihrer physikalischen und biochemischen Bestandteile zu erklären (...) Aber wir können bestenfalls darauf wetten, dass uns die gleichen nomologischen Erklärungsmuster, die gleichen experimentellen Methoden und Messverfahren nun auch den Weg von den Neuronen zu Bewusstsein und Kultur eröffnen werden.“⁴

Was spricht dafür, diese Wette einzugehen? Wie kann der Einsatz sinnvoll abgewogen werden? In der Theologie gibt es erste Stimmen, die bereit sind, die Wette auf eine umfassende naturalistische Welterklärung zu akzeptieren. So schreibt beispielsweise der Fundamentaltheologe Armin Kreiner: „Auf lange Sicht dürfte deshalb wohl kein Weg daran vorbeiführen, sich theologischerseits mit dem Naturalismus zu arrangieren – nach dem Motto ‚If you can’t beat them join them‘.“⁵ Meiner Ansicht nach ist Kreiner hier entschieden zu widersprechen: Es gibt diverse Wege, die an einem theologischen Sich-Arrangieren mit dem Naturalismus vorbeiführen; und die Theologie wäre gut beraten, diese Wege zu gehen. Ich

3 A. Beckermann, *Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60 (2012), 5–26, hier: 6.

4 J. Habermas, *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit*, in: ders., *Philosophische Texte* (Band 5). Frankfurt a.M. 2009, 271–341, hier: 327.

5 A. Kreiner, *Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten*, in: K. Viertbauer / H. Schmidinger (Hrsg.), *Glauben Denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*. Darmstadt 2016, 223–240, hier: 238.

möchte im Folgenden aufzeigen, dass es nicht vernünftig ist, auf die Wahrheit des Naturalismus zu wetten. Dazu werde ich in einem ersten Schritt rekonstruieren, was die Kernidee des Naturalismus ist und welche Gründe einige Theolog(inn)en dazu bewegen, sich auf die Wette auf den Naturalismus einzulassen (1). Anschließend werde ich zwei Argumente entwickeln, die gegen das Eingehen dieser Wette sprechen: zum einen das Argument aus der Nicht-Reduzierbarkeit der intersubjektiven Vernunft (2), zum anderen das Argument des epistemischen Dualismus (3). In einer abschließenden Perspektivierung (4) fasse ich die Relevanz der beiden Argumente für die eingangs skizzierte weltanschauliche Wette zusammen.

Naturalismus und Theologie

Auch wenn das Wort Naturalismus in aller Munde ist, gibt es keinen Konsens, was mit diesem Ausdruck eigentlich gemeint sein könnte. Mindestens zwei Lesarten lassen sich unterscheiden: die ontologische und die methodische Lesart. Die ontologische Lesart kann exemplarisch mit dem obigen Zitat von A. Beckermann illustriert werden: Es gibt nur natürliche Dinge (d.h., auch Phänomene wie Freiheit oder Bewusstsein sind auf natürliche Prozesse reduzierbar); und es sind ausschließlich Naturwissenschaften, die sinnvolle Aussagen über Dinge in der Welt treffen können. Die methodische Lesart scheint bei A. Kreiner impliziert zu sein, da er die ontologische Verfasstheit der Welt mit keiner Silbe erwähnt, sondern ein methodisches ‚Unglaubensbekenntnis‘ als Kernstück des Naturalismus identifiziert: „Für jedes Phänomen oder Ereignis, das vormals nur unter Zuhilfenahme Gottes (oder anderer übernatürlicher Entitäten) erklärbar erschien, gilt: Entweder existiert dieses Phänomen nicht bzw. das Ereignis hat niemals stattgefunden, oder, falls das Phänomen existiert, steht eine alternative naturalistische Erklärung zur Verfügung und verdient den Vorzug.“⁶ Dieses Zitat illustriert ein methodisches Prinzip aller Naturwissenschaften: Zur Erklärung natürlicher Phänomene sollten nur natürliche Ursachen angeführt werden. Das ist jedoch etwas völlig Anderes, als zu behaupten, dass alle Phänomene in der Welt auf natürliche Dinge reduzierbar sind. Kreiners methodische Lesart ist daher ziemlich unspektakulär, da sie nichts anderes als das Prinzip des methodischen Atheismus in den Naturwissenschaften illustriert.

Dabei ist Kreiner natürlich in der Hinsicht zuzustimmen, dass es viele Bereiche des menschlichen Lebens gibt, die ohne Gottesbezug auskommen bzw. deren Verzicht auf einen Gottesbezug einen Fortschritt darstellt. In der Politik ist die Legitimation von Herrschaft nicht angewiesen auf göttliche Gnade; in der Wissenschaft ist es fatal, eine Erklärung bestimmter Sachverhalte in der Welt vorzunehmen und sich dabei auf Gott zu beziehen; in der Frage nach Moralität

6 Ebd., 236.

ist es notwendig, die Richtigkeit von Normen mit Hilfe der autonomen Vernunft zu prüfen; etc. Dieser unbestreitbare Fortschritt ist auch theologisch zu begrüßen: Eine vernunft- und zeitgemäße Rede von Gott sollte darauf verzichten, ihn z.B. als direkte legitimatorische Instanz politischer Herrschaft oder als Alternative zur evolutionstheoretischen Erklärung der Entstehung der verschiedenen Lebensformen auf der Welt einzuführen. Religiöser Glaube ist nur dann modernefähig, wenn gewisse Reflexionsleistungen vollbracht und beispielsweise die Autonomie politischer Herrschaftsbegründung oder die unhintergehbare Pluralität religiöser Bekenntnisse anerkannt und produktiv aufgenommen wird.

Ist Kreiner jedoch im Ganzen recht zu geben und, seiner Forderung gemäß, die Wahrheit des Naturalismus auch theologisch vorauszusetzen bzw. zu rezipieren? Ich denke, dass diese Forderung auf einem entscheidenden Fehlschluss beruht. Aus dem Siegeszug der Wissenschaften folgt keineswegs, dass der methodische Atheismus der Wissenschaft zu einem ontologischen Naturalismus generalisiert werden darf. Kreiner setzt in seiner positiven Bezugnahme auf den Naturalismus diesen mit dem methodischen Atheismus der Naturwissenschaften gleich und verschweigt, dass der gängige philosophische Naturalismus ein umfassendes Reduktionsprogramm beinhaltet und nicht nur eine formale Methode einiger Einzelwissenschaften, sondern eine allgemeine metaphysische Welterklärung ist.

Wenn man sich dieser Differenzierung bewusst wird, kann man die Leitfrage dieses Artikels präzisieren: Ist es klug, auf die Wahrheit des ontologischen Naturalismus zu wetten? Meines Erachtens sprechen diverse Argumente gegen eine solche existenzielle Wette auf die Wahrheit des ontologischen Naturalismus, von denen ich im Folgenden zwei herausgreifen möchte, die ich für besonders stark halte: Zum einen das Argument der Nicht-Reduzierbarkeit der zwischenmenschlichen Vernunft, zum anderen das Argument des epistemischen Dualismus.

Nicht reduzierbar?

Der Naturalismus ist im Kern ein Reduktionsprogramm. Es kommt ihm darauf an, komplexe lebensweltliche Phänomene, die zunächst nicht in naturwissenschaftlicher Sprache beschrieben werden, auf eine natürliche Basis zu reduzieren. Reduktion bedeutet, dass ein bestimmtes Phänomen nichts anderes ist als ein bestimmtes natürliches Phänomen und restlos in dieses natürliche Phänomen überführt werden kann. Beispielsweise bestünde eine Reduktion von Willensfreiheit darin, zu zeigen, dass sie sich restlos in natürlichen Kategorien, z.B. in neurowissenschaftlichen Erklärungen, ausdrücken ließe. Es ist wichtig zu sehen, dass dies ein sehr hoher Anspruch ist: Bis auf einige hartgesottene Dualist(inn)en würde wohl niemand bestreiten, dass z.B. Freiheit und Bewusstsein auch neurophysiologisch realisiert werden müssen – ein funktionstüchtiges menschliches Gehirn zu haben, scheint notwendige Bedingung für Freiheit und Bewusstsein zu sein. Ein(e)

Reduktionist(in) würde, und das ist der entscheidende Unterschied, behaupten, dass das Vorhandensein eines funktionstüchtigen menschlichen Gehirns auch schon hinreichend für Freiheit und Bewusstsein ist – eben weil man Freiheit und Bewusstsein restlos auf Hirnfunktionen reduzieren könne.

Das erste Argument gegen den Naturalismus folgt der Grundeinsicht, dass der Naturalismus scheitert, wenn bestimmte Phänomene ausgemacht werden können, die prinzipiell nicht reduzierbar sind. Sobald es gelingt, ein Gegenbeispiel zu finden, d.h. ein Phänomen, welches als prinzipiell irreduzibel erweisbar ist, sinkt die Plausibilität des Naturalismus enorm. Ein Beispiel für ein solches Phänomen besteht in meinen Augen in der intersubjektiven Verfasstheit des menschlichen Vernunftvermögens. Einer der Hauptbestandteile des Vermögens der Vernunft besteht nämlich darin, mit anderen vernunftbegabten Wesen Gründe und Gegengründe auszutauschen und so zu einer möglichst rationalen Lösung der in Frage stehenden Sachverhalte, Handlungen oder Meinungen zu gelangen. Dieses zwischenmenschliche Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens ist auf die systematische und logische Bewertung der Triftigkeit ebendieser Gründe angelegt. Es macht gute und triftige Gründe gerade aus, auf logischen Schlussfolgerungen zu beruhen und auf eine eigentümliche Art und Weise zwingend zu sein – die Einsicht in einen triftigen Grund zwingt mich zur Annahme dieses Grundes, jedoch geschieht dies im Rahmen der autonomen Vernunft eines jeden Subjekts und ohne jeden äußerlichen Druck. Habermas nennt diese Eigentümlichkeit des menschlichen Vernunftvermögens den „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“⁷. Es ist hier in anti-naturalistischer Stoßrichtung wichtig zu sehen, dass das Vernunftvermögen seine „Autorität nicht aus biologischen Ursprüngen“⁸, sondern allein aus sich selbst heraus schöpft. Eine Reduktion des intersubjektiven Spiels des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens auf eine biologische Erklärung (z.B. dass die Evolution möglichst verlässliche Gedankengänge auserlesen hat) oder gar eine physikalische Erklärung (die Triftigkeit eines Grundes bestünde dann z.B. in seiner mehr oder weniger guten physikalischen Realisierung) ist nicht nur faktisch in weiter Ferne, sondern aus prinzipiellen Gründen unerreichbar: Der systematische Anspruch der intersubjektiven Vernunft ist ein weder quantifizierbares noch messbares Gegebenes und damit naturwissenschaftlichen Methoden prinzipiell entzogen. Eine naturalistische Beschreibung der vernünftigen Bewertung von Gründen trifft damit auf eine „tiefsitzende begriffliche Sperre“, denn: „Als rationale Bewerter von Gründen denken wir uns als vernunftgeleitete Personen (...), und nicht als zentralnervös gesteuerte Organismen.“⁹

7 J. Habermas, *Sprachspiel*, 277 [s. Anm. 4].

8 T. Nagel, *Geist und Kosmos*. Berlin 2013, 117.

9 M. Kettner, *Was macht Gründe zu guten Gründen?*, in: P. Janich (Hrsg.), *Naturalismus und Menschenbild*. Hamburg 2009, 257–275, hier: 258.

Eine Physikerin oder ein Biologe können daher mit den methodischen Mitteln ihrer jeweiligen Wissenschaft keine Urteile über die logische Stichhaltigkeit oder die Triftigkeit bestimmter Gründe fällen. Natürlich können sie als vernunftbegabte Wesen auf begründete Art und Weise Stellung zu strittigen Fragen nehmen, nur tun sie das dann nicht mehr als Vertreter(innen) ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin, sondern als vernunftbegabte Teilnehmer(innen) am besagten intersubjektiven Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens. Mit anderen Worten: Es ist schon grammatisch ausgeschlossen, dass Wünsche oder Überzeugungen einer autonom handelnden Person überhaupt in den Blick einer naturwissenschaftlichen Beschreibung geraten können, da die kausale Wirksamkeit von Gründen, die zu bestimmten Handlungen motivieren, gar nicht erfasst werden kann. Die naturalistische Ersetzung von Handlungsrationalität durch Naturkausalität, d.h. die Ersetzung von Handlungsgründen durch physikalische Ursachen, ist begrifflich und auch handlungstheoretisch unhaltbar: „Der nach logisch-semantischen Regeln beurteilte Wettbewerb um das bessere Argument verlangt eine andere Beschreibung als die kausale Folge von Zuständen im limbischen System.“¹⁰ Während körperliche Zustände aufeinander folgen bzw. wechseln, können Gründe in Konflikt oder gar in einen Widerstreit geraten und in ihrer logischen Schlüssigkeit, Kohärenz oder kontextuellen Triftigkeit abgewogen werden.

Damit ist ein gewichtiges Argument gegen das Eingehen einer Wette auf die Wahrheit des Naturalismus formuliert: Es gibt Aspekte der Wirklichkeit, die mit den Methoden der Naturwissenschaften prinzipiell unerforschbar sind. Ein Beispiel dafür ist das intersubjektiv verfasste menschliche Vernunftvermögen; weitere Beispiele könnten in der Unvertretbarkeit des je eigenen subjektiven Erlebens von Phänomenen oder in der Irreduzibilität moralischer Ansprüche bestehen. Dieses Zwischenresultat ist für die Naturwissenschaften nicht weiter dramatisch, da diese ja ohnehin nie den Anspruch erhoben hatten, die Welt in all ihren Aspekten adäquat beschreiben zu können. Es ist jedoch ein großes Problem für Vertreter(innen) des Naturalismus, die genau diese (ontologische) Reduzierbarkeit alles Seienden auf natürliche Entitäten behaupten.

Die Grenzen menschlicher Erkenntnis?

Eine zweite Strategie gegen den Naturalismus besteht darin, auf die prinzipiellen Grenzen menschlicher Erkenntnis aufmerksam zu machen. Der Einwand gegen den Naturalismus bestünde dann darin, ihm prinzipiell überhöhte Erkenntnisansprüche nachzuweisen. Metaphorisch gesprochen: Der Naturalismus gibt Schecks aus, die erkenntnistheoretisch nicht gedeckt sind – wenn er die Rolle des unbeteiligten naturwissenschaftlichen Beobachters als einzig mögliche Form sinnvoller

¹⁰ J. Habermas, *Sprachspiel*, 299 [s. Anm. 4].

Erkenntnis über die Welt zulässt, verkennt er dabei, dass unsere Bezugnahme auf die Welt aus einer Vielzahl von Perspektiven besteht, die nicht aufeinander reduziert werden können.

Diese Position kann man ‚epistemischen Dualismus‘ oder auch ‚epistemischen Pluralismus‘ nennen. Paradigmatisch verteidigt Habermas diese Position. Er hält fest, dass unsere Bezugnahmen auf die Welt einmal aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters erfolgen, ein anderes Mal jedoch auch aus der Perspektive eines in soziale Prozesse eingebundenen Teilnehmers. Beide Perspektiven sind unhintergebar miteinander verschränkt, d.h. es ist unmöglich, die Welt ausschließlich aus der Perspektive eines Beobachters oder ausschließlich aus der eines Teilnehmers zu betrachten. Gerade in zentralen menschlichen Vollzügen und Handlungen, in denen Freiheit, Vernunft und Selbstbewusstsein eine wichtige Rolle spielen, begehen naturalistische Selbst- und Weltdeutungen daher den Fehler, den Standpunkt des unbeteiligten Beobachters zu verabsolutieren: Sie „scheitern an der methodischen Fiktion eines exklusiven ‚Blicks von nirgendwo‘, der sich einer problematischen Entkoppelung der objektivierenden Perspektive des naturwissenschaftlichen Beobachters von der eines Teilnehmers an der Forschungspraxis verdankt“.¹¹ Der Naturalismus ist daher eine metaphysische Überhöhung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einer allumfassenden Weltklärung – er verkennt, dass die Perspektive eines Teilnehmers an sozialen oder lebensweltlichen Interaktionen eine gleichberechtigte Form der Welterschließung ist: „Die Unempfindlichkeit gegenüber dem Eigensinn der Perspektive von Teilnehmern, die uns hier [im Naturalismus, M.B.] wiederum begegnet, erklärt sich aus der scientistischen Grundannahme, dass die naturwissenschaftlich objektivierende vor der teilnehmenden Perspektive Vorrang genießt.“¹² Diese Grundannahme des prinzipiellen Vorrangs der Beobachter(innen)- vor der Teilnehmer(innen)perspektive ist jedoch völlig unplausibel und wird von naturalistischer Seite zumeist nicht weiter begründet. Letztlich ist es also die sozial verfasste Teilnahme an der Lebenswelt, die naturalistischen Revisionen des Selbstverständnisses autonomer Personen in erkenntnistheoretischer Perspektive den Boden entzieht. Es gilt, sich abzufinden mit der „Pluralität von einigen tief verankerten welterschließenden Perspektiven“¹³, weshalb eine singuläre allumfassende Beschreibung der Wirklichkeit eine unerreichbare Fiktion darstellt.

Habermas verdeutlicht dies am Beispiel der Willensfreiheit: Das Phänomen der Willensfreiheit ist nichts, was von einem neutralen Beobachterstandpunkt verständlich werden kann. Vielmehr erschließt sie sich „nur Teilnehmern, die als Hörer oder Sprecher eine performative Einstellung gegenüber Zweiten Personen einnehmen, während [sie] für Beobachter, also aus der Sicht einer unbeteiligten

11 Ebd., 273 [s. Anm. 4].

12 Ebd., 312.

13 Ebd., 267.

Dritten Person, unzugänglich bleibt.¹⁴ Mit anderen Worten: Was gemeint ist, wenn jemand sagt, er habe aus freiem Willen gehandelt, erschließt sich nicht in einem experimentellen naturwissenschaftlichen Zugriff, der das Phänomen quantifiziert und misst, da Willensfreiheit kein quantifizierbarer oder empirisch messbarer Vorgang ist. Es bedarf vielmehr der Teilnahme an Interaktionen und sozialen Prozessen mit anderen, um überhaupt in die Lage versetzt zu werden, zu verstehen, worauf die Redeweise von Willensfreiheit abzielt. Einer Philosophie, die ausschließlich den Naturwissenschaften die Möglichkeit von Erkenntnissen über die Wirklichkeit zuspricht, fehlt schlicht das Vokabular, die Aspekte der Wirklichkeit, die nur aus der Perspektive von Teilnehmer(inne)n zugänglich sind, adäquat zu erfassen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass das Projekt einer allumfassenden und zugleich singulären Theorie über die Welt und die Stellung des Menschen in ihr aufgrund der epistemologischen Begrenztheit der jeweils eingenommenen Perspektive nicht seriös durchführbar ist. Der Naturalismus ist eine ontologische Großthese, die aus konzeptuellen Gründen scheitert. Aus diesem Grund ist es klüger, das Eigenrecht und den Eigen-Sinn der Perspektiven der Teilnehmerin und des Beobachters anzuerkennen. Zudem vermeidet man damit sowohl eine methodische Überlastung empirischer Wissenschaften als auch eine Reduktion hermeneutischer Wissenschaften auf natürliche Weltentstehungstheorien.

Fazit

Es ist also aus (mindestens) zwei Gründen nicht klug, auf die Wahrheit des Naturalismus zu wetten. Gegen die naturalistische Form der Selbst- und Weltdeutung sprechen erstens inhaltliche Einwände: Es gibt Aspekte der Wirklichkeit, die aus begrifflichen, logischen oder metaphysischen Gründen prinzipiell nicht reduzierbar sind – wir haben diese prinzipielle Irreduzibilität am Beispiel des intersubjektiven menschlichen Vernunftvermögens durchgespielt. Zweitens sprechen methodische Einwände gegen die Plausibilität einer naturalistischen Metaphysik: Sie verkennt die unhintergehbare Perspektivität menschlicher Erkenntnis und schießt in ihren Erkenntnisansprüchen damit über das hinaus, was sich sinnvollerweise überhaupt sagen lässt. Der Naturalismus ist letztlich auf die Fiktion eines methodischen Gottesstandpunktes, von dem aus das Ganze des Seins erforschbar oder auch nur neutral beobachtbar ist, festgelegt.

Kehren wir zum hiesigen Ausgangspunkt, der existenziellen Wette, zurück: In anspruchsvollen All-Erklärungstheorien, wie der Naturalismus eine ist, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als auf ihre Wahrheit oder Falschheit zu wetten – es wird keine endgültige Bestätigung oder Widerlegung dieser Theorie

14 Ebd., 275.

geben können. Ich habe aufgezeigt, dass es unklug ist, auf die Wahrheit des Naturalismus zu wetten – die prinzipielle Nicht-Reduzierbarkeit menschlich-intersubjektiver Vernunft und die Grenzen der prinzipiell multiperspektivischen menschlichen Erkenntnis sind starke Argumente, die gegen die Möglichkeit sprechen, dass der Naturalismus eine wahre Theorie sein könnte. Angesichts der Schwächen des Naturalismus scheint es damit um die naturalistische Alternative zu einer theistischen Selbst- und Weltdeutung schlecht bestellt zu sein.¹⁵

Zusätzlich zu diesen eher theoretischen Erwägungen kommen praktische Überlegungen hinzu, die in diesem Aufsatz keine große Rolle gespielt haben und die ich hier nur perspektivisch nennen möchte: Der Naturalismus scheint in existenzieller Hinsicht eine kaum tragfähige Botschaft zu transportieren. Er ist völlig unsensibel für die spirituelle Dimension menschlicher Existenz und für zentrale, existenziell bedeutsame Fragen, wie z.B. die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die Frage nach der Rettung der Opfer der Geschichte, die Sinnhaftigkeit von Versuchen der Weltverbesserung, etc. Der Berliner Philosoph Holm Tetens hält treffend fest: „Unterm Strich bleibt die existenzielle Botschaft des Naturalismus düster und trostlos. Doch lässt sich auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt auch anders antworten. Die Übel und Leiden in der Welt sind nicht das letzte Wort in der Sache. So verheißt etwa der Gott des christlichen Glaubens allen Menschen und der ganzen Welt das Ende der Übel und Leiden, und es ist diese Heilzusage, auf die der Christ in seinem Leben hofft und vertraut.“¹⁶ Der schon theoretisch schlecht fundierte Naturalismus ist damit auch in einer praktischen Hinsicht, die für die spirituelle oder politische Dimension des Glaubens offen ist, unhaltbar. Die evolutionistischen und physikalistischen Engführungen einer naturalistischen Weltanschauung verkürzen wichtige Aspekte personaler Existenz und sorgen für einen spirituellen wie auch theologischen Analphabetismus.¹⁷

Der spirituell stumpfe Naturalismus ist keine kluge Alternative zum Theismus; im Gegenteil ist es vielmehr so, dass eine moderne theistische Lebenseinstellung auf eine weitaus weniger gewagte metaphysische Positionierung festgelegt ist als ein forscher und wissenschaftsgläubiger Naturalismus. Um Pascals Wette noch einmal aufzugreifen: Wenn der Naturalismus unwahrscheinlicherweise wahr sein sollte, gewinnen Sie nichts – wenn er falsch sein sollte, verlieren Sie recht viel. Wetten Sie also nicht mit einem hohen Einsatz auf den Naturalismus – es spricht viel dafür, dass Sie diesen Einsatz niemals wiedersehen werden.

15 Einen zeitgenössischen Versuch, eine theistische Metaphysik aus den Schwächen des Naturalismus herzuleiten, liefert H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart 2015. Eine theologische Einordnung von Tetens' Ansatz findet sich in M. Breul, *Religion in postnaturalistischen Zeiten*, in: ZKTh 1/2017 (im Erscheinen).

16 Ders., *Gott denken*, 59 [s. Anm. 15].

17 Den Ausdruck „theologischer Analphabetismus“ zur Diagnose der gegenwärtigen Unsensibilität für Fragen der Theologie in der (analytischen) Philosophie übernehme ich ebenfalls von H. Tetens; vgl. ders., *Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur natürlichen Theologie*, in: NZStH 57 (2013), 1–13, hier: 2f.