



**Warum wir nichts über Gott
wissen können**

Wolfgang Detel

Hamburg: Felix Meiner Verlag
2018,
118 Seiten, 16,90 €
978-3-7873-3441-4

Dieses klar und gut lesbar geschriebene Büchlein stellt eine wirklich produktive Herausforderung für jede praktische Humanistin und jeden praktischen Humanisten dar. Und dies in einer sorgfältig, die Argumentationsstandards des analytischen Zweigs der Gegenwartsphilosophie beachtenden Argumentation: „Wir können weder das Göttliche denken, noch Gott als unendlichen Geist oder Denker denken. Dann aber können wir erst recht nichts über das Göttliche und Gott als unendlichen Geist wissen“ (S. 84) und müssen also „eine moderne Form des radikalen religiösen Agnostizismus unterschreiben“ (S. 85). Und Wolfgang Detel formuliert auch einen klaren historischen Befund: „Im Namen des Göttlichen und im Namen polytheistischer Religionen wurden so gut wie nie Gewalttaten begangen oder gar Kriege geführt. Mit

dem Siegeszug des abrahamitischen Monotheismus nahmen physische Übergriffe, Terror und Kriege sprunghaft zu.“ (ebd.) Was er dann als einen „der größten und irrationalsten Skandale der Menschheitsgeschichte“ kennzeichnet (ebd.).

Deswegen kommt der Autor aber keineswegs zu einer „Ablehnung von Religiosität“ (S. 86). Vielmehr plädiert er für die etwa bei Kant, im Neukantianismus und im Hinduismus zu findende „Religiosität ohne Gott, ohne religiöse Führer und ohne Repräsentanten mit einem Deutungsmonopol“ (ebd.). Mit Richard Dworkin kennzeichnet er diese Religiosität als einen „nicht auf ein Wissen von Fakten, sondern auf einer emotionalen und evaluativen Einstellung“ (ebd.) beruhenden „Bezug auf eine Transzendenz im eigentlichen Sinne des Wortes, auf etwas, das wir als endliche Wesen zwar nicht beschreiben können und das daher unsere Erkenntnisgrenzen überschreitet („transzendiert“), auf das wir uns aber gleichwohl als Pendant des Unerklärlichen und Unzugänglichen ausrichten können“ (ebd.).

Diese These konkretisiert er mithilfe eines komplexen Schemas (S. 87 f.), welches er der „kognitiv-psychologischen Theorie von der Generierung von Wahrnehmungen“ S. 88) entnimmt – um dann zu dem Ergebnis zu kommen: „Wenn wir die religiöse Sprache als eine Art dichterischen Bemühens auffassen, das ausdrücklich einräumt, dass wir von der Transzendenz prinzipiell nichts wissen können, das uns aber mit unvollkommenen Bildern auf die Transzendenz auszurichten sucht, dann können wir die religiöse Sprache als Ausdruck einer Religiosität und Gott akzeptieren.“ (S. 89) Unter Berufung auf den von Dworkin angesichts seines „herannahenden Todes“ formulierten (S. 107) Spruch „‘Religion ist etwas Tieferes als Gott‘“ (S. 90), empfiehlt Detel diese Position, die „auf archaisches Wunschdenken und anthropomorphistische Projektionen verzichten“ könne und „über Ambitionen auf politischen Einfluss und dogmatische Menschenführung erhaben“ sei (S. 90), aber „uns gerade deswegen erfüllen und voranbringen“ könne (ebd.).

Dieses Ergebnis erarbeitet der Verfasser, geb. 1942, emeritierter Inhaber des Lehrstuhls für Antike Philosophie an der Universität Frankfurt am Main und Autor von allgemeinen Darstellungen einer „modernen Hermeneutik“, nach einer prägnanten Einleitung in drei großen Schritten heraus:

1. Zunächst kündigt er *einleitend* die beiden zentralen Argumente an, die im „vorliegenden Essay“ „entwickelt“ werden: das „Unendlichkeitsargument“ und das „Geist-Argument“ (S. 11). Das erstere besagt: „Wenn Gott absolut perfekt ist, muss er aktual unendlich sein; aber aktuelle Unendlichkeit ist paradox, und daher können wir Menschen sie nicht denken“ (ebd.). Das zweite beruht auf der folgenden, an das erste Argument anschließenden Überlegung: „Wenn Gott aktual unendlich und maximal groß ist, dann werden die Zuschreibungen von Geist und Denkfähigkeit inkonsistent, so dass wir Gott weder als Geist noch als Denker denken können.“ (ebd.) Außerdem expliziert er, was es bedeutet, dass sein Text sich als „Beitrag zum religiösen Agnostizismus“ versteht (S. 13) und dabei „im Geiste der rationalen Theologie [operiert]“, welche er durch die fünf Prinzipien des „Rationalismus“, des „Wissenschaftskompatibilismus“, des „[e]rkenntnistheoretischen Minimalismus“, des „Antidogmatismus“ (14) und der „terminologischen Klarheit“ beschreibt (S. 13-14).
2. In einem ersten Hauptteil umreißt er die „historischen Grundlagen der Religionstheorie“ (S. 15-33), zunächst (S. 15-25) mit dem Schwerpunkt, die „reiche historische Tradition“ (S. 15) zu vergegenwärtigen, auf die der „religiöse Agnostizismus (...) zurückblicken kann“ (ebd.). Dabei diskutiert er „die drei wichtigsten Varianten“ der Gottesbeweise (S. 17) und umreißt, wie bereits Albertus Magnus und Thomas von Aquin „offenbar der Auffassung [waren], dass die zentralen christlichen Doktrinen nicht dem logischen Raum der

Gründe angehört“ (S. 18) – womit sie „der Sache nach eine religiös diagnostische Position“ vertraten (ebd.). Anschließend hätten dann Roger Bacon, Duns Scotus und William von Ockham – in einer Rückkehr „zur urchristlichen Doktrin eines religiösen Glaubens (...), der sich Begründungsforderungen entzieht“ (S. 19) – „einen religiösen Agnostizismus“ formuliert, „der zeigt, dass Gott ein so übermächtiges Wesen ist, dass er für endliche Wesen wie uns Menschen unter antiken Rationalitätsstandards unerkennbar bleiben muss“ (ebd.), und hätten in der Konsequenz „die absolute Autonomie der Wissenschaft gegenüber der Theologie“ postuliert (ebd.) – also „die Freiheit der Wissenschaft auch dann, wenn die wissenschaftlichen Resultate den theologischen Glaubensinhalten widersprechen“ (ebd.).

Und die Aufklärung – mit Spinoza (S. 19), Hobbes (S. 20), den englischen Freidenkern des frühen 18. Jahrhunderts (ebd.) und schließlich mit Hume (S. 20-23) – habe dann diesen religiösen Agnostizismus ausgearbeitet und begründet. Auf dieser Grundlage habe Kant dann die Trennung von Religion und Theologie vollziehen können (S. 23). Dieser begründete religiöse Agnostizismus sei nun „bis in die Gegenwart hinein“ (ebd.) – Detel geht auf Robin Le Poidevin und auf Kenny ein (S. 24) – „ungebrochen geblieben“ (S. 23). Er begründe die Schlussfolgerung, „dass weder der Theismus noch der Atheismus akzeptabel sind“ (S. 25).

In Bezug auf die „Gottesbegriffe“ (S. 25-33) verweist Detel zunächst auf die Frühgeschichte des Monotheismus, der sich bereits in der Philosophie des Xenophanes fände (S. 25), welcher auch „das theologische Problem des religiösen Anthropomorphismus“ (ebd.) als solches „explizit formuliert“ (ebd.) habe. In dem Begriff des Xenophanes von dem „einen Gott“ findet er bereits die „wichtigsten späteren atheistischen und insbesondere monotheistischen Positionen“ (ebd.). Dann arbeitet Detel in Bezug auf „die abrahamitischen Religionen“ den „gemeinsamen Kern ihres Gottesbegriffs“ heraus (S. 27), indem er für sie eine differenzierte „Gotteshypothese (G)“ rekonstruiert (ebd.), während etwa die „platonische und

neuplatonische Philosophie“ (S. 27f.) „die strukturelle Einheit und Einfachheit des Göttlichen in den Mittelpunkt [gestellt]“ habe (S. 27) und der Neukantianismus in einer „rationalen Konsequenz einer kognitiven Bewegung“ (S. 28) von der „Angleichung des Menschen an Gott“ sprechen könne.

Als „weiteres wirkungsmächtiges Beispiel für diese Form der Religion“ zieht er die „hinduistische Philosophie“ (S. 28) heran, welche – im Unterschied zur „Gotteshypothese“ der abrahamitischen Religionen – auf der ganz anders gelagerten „Göttlichkeitshypothese (G*)“ (S. 29) beruht. Mit dieser zentralen Unterscheidung kann Detel sich dann differenzierend auf Hegel, sowie auf jüngere Beiträge von Tetens und Swinburne (S. 29), aber auch Dawkins (S. 29 f.) sowie Volker Gerhardt (S. 30) beziehen.

Entsprechend seinem Beweisziel beschränkt sich Detel im Weiteren auf die „Gotteshypothese“ und klammert die „Göttlichkeitshypothese“ aus (ebd.) – nicht zuletzt, weil deren „Proponenten (...) bereits selbst ein[räumen], dass das Göttliche weder gedacht noch gesagt noch gewusst werden kann“ (S. 30 f.). Woraus sich ergibt, dass, wenn gezeigt werden kann, „dass dies auch für Gott im Sinne von (G) gilt“ (S. 31), dadurch ein „religiöse[r] Agnostizismus etabliert“ ist (ebd.), „der einer globalen Position recht nahe kommt“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund analysiert Detel knapp die neuere Debatte, in der ein „moderner Theismus“ Argumente gegen seine „naturalistische Widerlegung“ gefunden hat (S. 31) – und kommt zu einem klaren Ergebnis: „Der identitätstheoretische Naturalismus ist zwar mit großer Wahrscheinlichkeit falsch, aber daraus folgt keine Entlastung für den Theismus. Denn die Falschheit des identitätstheoretischen Naturalismus ist vereinbar mit der Wahrheit

des nicht-eliminativen Naturalismus. Der nicht-eliminative Naturalismus ist seinerseits aber mit einem idealistischen Theismus unvereinbar und zugleich höchstwahrscheinlich korrekt. Daher ist der Theismus höchstwahrscheinlich inkorrekt.“¹ (S. 33)

3. Im zweiten Hauptteil – „Gott und die Unendlichkeit“ – erörtert Detel die Problematik der „Art von Unendlichkeit und maximaler Größe“, von der in der Theologie die Rede ist – um schließlich zu „zeigen, dass nur quantitative Unendlichkeit und maximale Größe akzeptable Modelle für Unendlichkeit sind“ (S. 35). Zunächst rekonstruiert er zu diesem Zweck die Behandlung der Unendlichkeit in der Philosophie (von Zenons „bekannte[m] Paradox von Achilles und der Schildkröte“ (S. 35) bis zu Aristoteles’ „Unterscheidung zwischen aktueller und potentieller Unendlichkeit“ (S. 37)), um dann auf „einige markante und einflussreiche Varianten“ der christlichen Tradition näher einzugehen (S. 37-42), in welcher insgesamt „Gottes Unendlichkeit (...) quantitativ, maximal, qualitativ und negativ gefasst worden“ sei (S. 42). Seine kritischen Überlegungen bewegen sich dann demgemäß auch „im Rahmen des quantitativen und maximalen Unendlichkeitsbegriffs“ (ebd.). Er erinnert an die von Kant dargestellten „Paradoxien des Unendlichen“ (S. 42 f.) und erörtert ausführlich und gründlich (S. 43-55) anhand der modernen Mathematik, „welches Modell von Unendlichkeit wir Menschen entwickeln können“ (S. 43). Das führt ihn zu dem gut nachvollziehbaren Ergebnis, „dass die Idee maximaler Größen, auch die Vorstellung von maximal großen Gesamtheiten

¹ Der „identitätstheoretische Naturalismus“ ist „eine Form der Identitätstheorie“ und vertritt die Auffassung, dass „[a]lle Komponenten der Realität, auch der Geist und die soziale Welt, (...) identisch [sind] mit bestimmten natürlichen Phänomenen“ (S. 31). Den nicht-eliminativen Naturalismus bezeichnet Detel auch als „weiche[n] Naturalismus“, welcher insbesondere „die – für den Theismus entscheidende – Frage, wie es mit dem Verhältnis von Geist und Natur steht, weitgehend offen [lässt]“ (S. 32).

beliebiger Art (von Theisten oft auch das Ganze genannt) Widersprüche involviert, also inkonsistent ist“. (S. 56) Oder auch: „Denn da diese Unendlichkeit widersprüchlich ist, bedeutet sie alles und nichts, hat also keinen spezifischen Inhalt und ist semantisch leer. (...) Und folglich können wir Gott auch nicht als maximal groß oder als maximale Größe denken.“ (ebd.)

4. Im dritten Hauptteil – „Gott und Geist“ – geht es dann darum, zu prüfen, „ob wir Gott als Wesen denken können, dass einen Geist hat oder sogar ein Geist ist“ (S. 57). Zu diesem Zweck gibt Detel zunächst einen knappen aber prägnanten Umriss (S. 58-69) der „modernen Theorie des Geistes“ (S. 58), die er dann abschließend „[i]n einem Satz“ (S. 69) zusammenfassen kann: „Der menschliche Geist und der Geist der Tiere sind *per definitionem* kognitiv fallibel, evolutionär geformt und in eine Interaktion mit der materiellen Welt eingebunden.“ (ebd.)

Im Ausgang von diesem theoretischen Hintergrund hält Detel weiterhin als unbezweifelbar fest, „dass der Theismus den Begriff des menschlichen Geistes auf Gott als unendlichen, perfekten, reinen Geist überträgt“ (ebd.), im Sinne einer „Optimierung menschlicher Konditionen bis zur Perfektion“ (ebd.). Während, wie Detel feststellt, etwa Richard Swinburne „ohne jede weitere Hinterfragung davon“ ausgehe, „dass Gott als ‚reiner Geist‘, d. h. dass eine ‚nicht verleiblichte Person, die allgegenwärtig ist‘, zu betrachten ist“ (S. 70) und dabei „die Zulässigkeit einer Ausdehnung des Begriffs eines menschlichen Geistes auf Gott“ an „keiner Stelle prüft oder begründet“ (S. 71), sei bei „Holm Tetens (...) zumindest der Ansatz einer Begründung für die Übertragung des menschlichen Geistbegriffs auf Gott (den er als unendliches Ich-Subjekt kennzeichnet) erkennbar“ (ebd.). Es bleibe aber dann doch bei einem bloßen „anthropomorphistische[n] Manöver“ (ebd.), wie Detel es sorgfältig als auf Kategorienfehlern beruhend aufzeigt (S. 70-74), mit dem Ergebnis: „Wir können und wir dürfen daher nicht den Begriff des menschlichen Geistes hernehmen, ihn radikal optimieren und in

dieser Form auf Gott übertragen“ (S. 75) – weil nämlich „ein radikal optimierter menschlicher Geist“ einfach „kein Geist mehr“ wäre (ebd.).

Mit einem auf das Gleiche hinauslaufenden Ergebnis beleuchtet Detel anschließend „die Probleme des Atheismus noch aus einer anderen Perspektive“ (S. 76), nämlich der des Nachdenkens „über die Möglichkeit des Denkens“ (ebd.) – insbesondere wie es sich (etwa bei Sellars und Davidson) in der Diskussion über das Verhältnis zwischen dem „Reich der Dinge oder Ereignisse, die naturgesetzlich organisiert sind“ und dem „logischen Raum der Gründe“ (S. 77) herausgebildet hat, worauf sich dann das sogenannte McDowell-Problem (S. 76) bezog, das die Unhaltbarkeit eines „minimalen Empirismus“ zu begründen schien (ebd.) – m.a.W. den für den Common Sense oder für das breitere Spektrum der philosophischen Tradition zumindest ein bisschen absurd klingenden Versuch, die Akte des Begründens oder des logischen Schlussfolgerns selbst noch als Naturprozesse zu begreifen.

Das Problem liegt hier offenbar im „Physikalismus“, der bekanntlich schon auf chemische oder biologische Probleme und Beweisführungen nicht wirklich anwendbar ist: „Über Elemente des logischen Raums der Gründe lässt sich sagen, was sich über Elemente im Reich der Natur in der Sprache der Physik *nicht* sagen lässt – dass ein Element (Satz, Urteil) ein anderes nach sich ziehen *sollte*, dass ein Element ein anderes *begründet* oder *logisch impliziert*.“ (S. 77) Der „minimale Empirismus“, auf den sich der Detel bezieht, schafft sich durch seine ‚physikalistischen‘ Voraussetzungen hier ein Problem. Er begreift nämlich Erfahrung als einen physikalischen Prozess: „Erfahrung, wie sie gewöhnlich konzipiert wird, nämlich als Empfang eines Eindrucks oder eines Stimulus aus der externen Welt, muss als Vorgang im Reich der Natur gelten, beschreibbar in der Sprache der Physik“ (ebd.) – damit könne der Erfahrung aber nicht mehr „die Eigenschaft“ zukommen, „ein Tribunal für unser Denken zu sein“, denn diese könne „nur

Elementen im logischen Raum der Gründe zukommen“ (ebd.). Diese Inkonsistenz der „Idee eines minimalen Empirismus“ (ebd.) droht dann, eine Inkonsistenz der „Idee der Beantwortbarkeit unseres Denkens durch die Welt und damit [der] Idee von Denken überhaupt“ nach sich zu ziehen, mit dem tieferen Problem zur Folge, dass wir überhaupt „nicht mehr verstehen zu können [scheinen], wie unser Denken überhaupt noch mit der Welt in Kontakt sein kann“ (S. 78). Detel sieht darin „das grundlegende Problem der gegenwärtigen Philosophie“ (ebd.).

Den Lösungsvorschlag des „logischen Empirismus“ (ebd.), dem gemäß „Wahrnehmungen zugleich als etwas von der Natur Gegebenes dem Reich der Natur und als Episoden, von denen Hypothesen und sonstige Annahmen gerechtfertigt werden können, dem logischen Raum der Gründe angehören würden“ (ebd.), weist er „als Mythos des Gegebenen zurück“ (ebd.) – unter Berufung auf Sellars' zentrales Argument: „The phrase ‚the given‘ as a piece of professional – epistemological – shoptalk carries a substantial theoretical commitment, and one can deny that there are ‚data‘ or that anything is, in this sense, ‚given‘ without flying in the face of reason.“²

Anstatt etwa den Reduktionismus zu kritisieren, wie er bereits in der Problemformulierung angelegt ist – und etwa auf einen „Materialismus der Emergenz“ (in der Art von Mario Bunge) zu orientieren, wählt Detel eine – wie ich zugeben muss – sparsamere und zugleich effizientere und somit elegantere Vorgehensweise: Er gesteht McDowell zu, dass dessen Vorschlag, im Ausgang von Davidson zwischen „einem unstrukturierten empirischen Input“ und dessen begrifflicher Strukturierung zu unterscheiden, wie sie etwa immer schon „in das menschliche visuelle System (...) eingebaut [sind]“ (S. 78) und demgemäß das „begriffliche Wahrnehmen“ als „eine Rechtfertigungsbasis“ zu begreifen, welche „zum Raum der

² Winfried Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind. In: Herbert Feigl / Michael Scriven (Hrsg.): Minnesota Studies in the Philosophy of Mind. Minneapolis 1956, S. 253-329, S. 253.

Gründe [gehört] (...) und (...) durch Erwerb sprachlicher Fähigkeiten zu einer zweiten Natur [wird]" (S. 79), „zwar in die richtige Richtung“ geht (ebd.), „aber zu einfach und zum Teil problematisch [ist]" (ebd.). Denn es sei zwar richtig, „das Reich der Natur und den logischen Raum der Gründe einander näher zu bringen, doch darf die Kluft nicht überspielt werden“ (ebd.). Unter Rückgriff auf die „psychologische Wahrnehmungstheorie“ argumentiert Detel dagegen dahingehend, „dass unser Wahrnehmungsapparat milliardenfach evolutionär getestet wurde und sich in der gegenwärtigen Form bestens bewährt hat. Insofern können Wahrnehmungen in einem erweiterten Sinne als gerechtfertigt angesehen werden.“ (ebd.). Auf der Grundlage des derart bewährten „grundlegende[n] mentale[n] Mechanismus“ (ebd.) der „Generierung nicht-sprachlicher semantisch gehaltvoller Wahrnehmungen“ (ebd.) umreißt er eine bessere Lösung, welche die zentrale Rolle des „Raums der Begriffe“ hervorhebt, wie er vom größeren „logischen Raum der Gründe im erweiterten Sinne“ (S. 80) zu unterscheiden sei, und in welcher er auf die „große kognitive Leistung der Wahrnehmungsapparate von Tieren und Menschen“ (S. 80) zurückgreift, „dass diese Apparate die Transformation von empirischen Inputs in die grundlegenden Elemente des Raums der Gründe zustande bringen“ (ebd.).³

Der „Diskussion des McDowell-Problems“ (S. 80) entnimmt Detel nun „die Diagnose (...), dass wir die Möglichkeit des Denkens nur dann verstehen können, wenn wir die intentionale Ausrichtung des Denkens auf die Welt so beschreiben können, dass die normative Dimension des Denkens mit einem minimalen Empirismus konsistent zusammengeführt werden kann“ (S. 80 f.). Das habe aber eine Voraussetzung, nämlich die, „dass wir die Möglichkeit des Denkens nur dann widerspruchsfrei darstellen können, wenn wir

³ Was Detel zum Schluss näher ausführt, in einem „Schema (...), das die kognitiv-psychologische Theorie von der Generierung von Wahrnehmungen zeichnet“ (S. 87) – welches dann wiederum „zwei tiefe wissenschaftliche Rätsel“ enthalte wie sie „eher in der Philosophie als in der Psychologie artikuliert“ würden“ (S. 88).

sowohl die normative Dimension des Denkens (also die Korrektheitsbedingung des Denkens) als auch den minimalen Empirismus anerkennen“ (S. 81). „Wenn die Theisten jedoch über das Denken Gottes sprechen, dann lassen sie genau diese Voraussetzungen fallen“ – und schreiben also „dem übermächtigen Gott (...) ein Denken derart zu, dass dieses sogenannte Denken keine der wesentlichen Bedingungen für Denken erfüllt“ (S. 81) – ein Problem, dass sie dann wiederum durch „ein letztes verzweifertes Manöver“ (ebd.) zu lösen versuchen: nämlich durch die Behauptung, „dass Gott mit seinem Denken erst die gegenständliche Welt erschafft, die dann Gegenstand seines semantisch gehaltvollen Denkens werden kann“ (ebd.). Für Detel „bleibt [es] also bei dem Resultat, dass Gott nicht(s) denken kann und dass wir Gott als Geist und Denker nicht denken können, weil das sogenannte Denken Gottes und der sogenannte reine Geist, der Gott *ist*, kein Denken und kein Geist sind, sondern lediglich semantisch inhaltsleere Zeichen.“ (S. 81 f.)

Auf diesen harten Schluss seiner argumentativen Darlegungen lässt Detel dann noch eine Schlussbemerkung folgen, in der er zunächst im Rückgriff auf die „zentralen Behauptungen einer Metapherntheorie“ (S. 83) ausschließt, dass etwa Aussagen wie „Gott ist ein nicht-verleiblicher Geist“ (S. 84) wenigstens „eine zulässige Metapher“ sein könnten (ebd.). Nicht „ausgeschlossen“ (ebd.) sei es dagegen, „Gott als eine physikalische Größe zu denken“, wie es „Thomas Hobbes vorgeschlagen“ und zu „mehreren Thesen“ (ebd.) des „frühmodernen Deismus“ (S. 85) verdichtet habe. Allerdings könne „[a]us der Perspektive der modernen Physik (...) keine der deistischen Thesen (...) als gesichertes Wissen bezeichnet werden“ (ebd.) – mit dem schon zu Eingang genannten Ergebnis, dass „[w]ir eine moderne Form des radikalen religiösen Agnostizismus unterschreiben [müssen]“ (ebd.).

Als Humanist und radikaler Philosoph, der nicht nur post-analytisches Philosophieren gelernt hat, wie es Detel hier exzellent vorführt, möchte ich zum Schluss darauf hinweisen, dass dieser brillante „Essay“ (S. 7) keineswegs das Ende der entsprechenden Debatte bilden kann: Theisten ebenso wie Atheisten werden sicherlich auf dem hier vorgegebenen Niveau der Argumentation replizieren können. Und vorab können Interessierte etwa schon bei Peter Rohs⁴ einen nicht weniger anspruchsvoll argumentierenden – auch wenn m.E. letztlich auf einem subtilen ‚Trugschluss‘ beruhenden – „Gottesbeweis“ nachlesen.

Das ist aber auch kein Problem: Es macht deutlich, dass grundlegende Lebenshaltungen nicht argumentativ aus dem Nichts geschaffen werden, sondern vielmehr immer schon da sind und nur philosophisch artikuliert werden. Für den praktischen Humanisten dürfte es daher keinerlei Schwierigkeit darstellen, auch auf diesem Feld die strukturelle Inkonklusivität des philosophischen Streits zu konstatieren, ohne den Streitenden einreden zu wollen, sie sollten ihren Streit aufgeben. Allerdings wird ein praktischer Humanist (ebenso wie ein wirklich radikaler Philosoph) sich eben doch noch stärker für die Frage interessieren, was denn die wirklichen Probleme sind, derentwegen ein solcher Streit so hartnäckig und intellektuell aufwändig geführt wird, der nicht durch ein abschließendes klärendes Wort zu beenden ist.

Frieder O. Wolf

⁴ Peter Rohs: Der Platz zum Glauben. Münster 2013.