

Religion in postnaturalistischen Zeiten

Zum Verhältnis von Offenbarung,
Naturalismus und rationaler Theologie

Martin Breul, Köln

Im Jahre 2005 beschrieb Jürgen Habermas die »geistige Situation der Zeit«, welche durch »zwei gegenläufige Tendenzen [...] – die Ausbreitung naturalistischer Weltbilder und der wachsende politische Einfluss religiöser Orthodoxien«¹ gekennzeichnet sei. In meinen Augen ist diese nun gut zehn Jahre alte Zeitdiagnose nur noch bedingt haltbar: Der Gegensatz zwischen Religion und Naturalismus hat sich nicht zu einem Kampf zweier konkurrierender oder gar inkommensurabler Narrative oder Sprachspiele entwickelt, sondern eine Vielzahl von Weiterentwicklungen der gängigen, naturalistisch-atheistischen Metaphysik evoziert. Ebenso haben sich Theologie und Religionsphilosophie nicht gegen die vermeintliche Verwissenschaftlichung der Welt durch einen antireligiösen Naturalismus in ein fundamentalistisches Beharren auf dem mystischen Eigenrecht opaker religiöser Erfahrungen zurückgezogen, sondern offensiv das Gespräch mit evolutionistischen Neuaufgaben des Atheismus oder mit einer reduktiv-materialistischen Metaphysik gesucht. Analog zum Habermas'schen Diktum der ›postsäkularen‹ Gesellschaft, die das Phänomen der Säkularisierung reflexiv wendet, könnte man darum auch eine reflexive Weiterentwicklung reduktiver Naturalismen zu *postnaturalistischen* Theorien diagnostizieren, welche in der philosophischen Szene der Gegenwart zunehmend dominant werden. Zu nennen wären im kontinentaleuropäischen Kontext sowohl die dezidiert religiösen Entwürfe der Berliner Philosophen Holm Tetens und Volker Gerhardt, aber auch die ausführliche Beschäftigung mit der Relevanz religiöser Überlieferungen in spätmodernen Gesellschaften, die Jürgen Habermas vornimmt. Auch im angelsächsischen Kontext finden sich neue Ansätze, die eine Kritik des Naturalismus mit einem neuen Interesse für religiöse Überzeugungen kombinieren; zu denken wäre an Ronald Dworkins »Religion ohne Gott« oder auch Thomas Nagels Streitschrift gegen die »materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur«.²

Dieser Aufsatz hat eine doppelte Zielsetzung. Zum einen möchte ich der exegetisch-rekonstruktiven Frage nachgehen, inwiefern es einen kon-

1 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt 2005), 7.

2 Diese Auswahl von Referenzautoren ist sehr selektiv, um exemplarisch verschiedene Strömungen der gegenwärtigen Auseinandersetzung typologisch abbilden zu können. Eine Vielzahl weiterer Autoren wird besprochen in G. M. Hoff, *Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?* (Regensburg 2015).

stitutiven Zusammenhang zwischen der Ablehnung einer naturalistischen Metaphysik und einer neuen Auseinandersetzung mit religiösen Selbst- und Weltdeutungen gibt: Wenden sich die genannten Autoren religiösen Überlieferungen zu, *weil* sie unzufrieden mit naturalistischen Metaphysiken sind, oder ist dieser Zusammenhang kontingent? Zum anderen möchte ich die genuin theologischen Herausforderungen markieren, die mit den postnaturalistischen philosophisch-religiösen Entwürfen einhergehen: Was kann die Theologie aus der Neuauflage philosophischer Beschäftigungen mit der Gottesfrage lernen? Welche genuin theologischen Diskurse können von einer Auseinandersetzung mit postnaturalistisch-religiösen Philosophien profitieren?

Ich verteidige im Folgenden zum einen die These, dass es in den genannten Ansätzen einen Zusammenhang zwischen der Ablehnung des Naturalismus und der neuen Auseinandersetzung mit Religion gibt. Diese Tatsache rechtfertigt die begriffliche Neuschöpfung ›Postnaturalismus‹: Ansätze, die sich durch eine Verknüpfung der Ablehnung des Naturalismus mit philosophischen Entwürfen einer religiösen Selbst- und Weltdeutung auszeichnen, sind postnaturalistische Ansätze. Zum anderen verteidige ich die These, dass die Theologie von ebendiesen postnaturalistischen Ansätzen wichtige Dinge lernen kann; dies versuche ich exemplarisch an den Diskursen zum Verhältnis von Offenbarung und Vernunft sowie von Religion und Naturalismus aufzuzeigen.

Eine kurze Bemerkung zur Reichweite des Aufsatzes scheint zu Beginn unerlässlich: Es ist unmöglich, die komplexen Ansätze, die im Folgenden thematisiert werden, in ihrer Gesamtheit zu würdigen oder gar ihre vielfältigen theologischen Implikationen und auch ihre Probleme auszuführen. Vielmehr analysiere ich die oben genannten Ansätze nur bezüglich der beiden Leitfragen dieses Aufsatzes: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Naturalismuskritik und Religionsaffinität, und welche systematisch-theologischen Anschlussfragen werden durch postnaturalistische Konzeptionen hauptsächlich hervorgerufen?

1. Postnaturalismus in der zeitgenössischen Philosophie

Im Folgenden werde ich die Ansätze von Tetens, Gerhardt, Habermas, Dworkin und Nagel auf die oben skizzierte Fragestellung ihrer Verknüpfung von Antinaturalismus und Interesse an Religion hin prüfen. Nach diesem rekonstruktiv-exegetischen Teil werde ich die Ergebnisse in einer Matrix darstellen, um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der fünf Autoren aufzuzeigen.

Holm Tetens hat in seinem vielbeachteten Buch ›Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie‹³ eine spektakuläre »theistische Wende« (94) vollzogen, die er selbst als »gewagten Schritt« (94) für einen Philosophen bezeichnet, der sich zuvor in atheistischen oder agnostischen Zirkeln bewegt hat. Tetens Anspruch ist es, die philosophische Stichhaltigkeit eines Teils des christlichen Glaubensbekenntnisses (mit Ausnahme der christologischen und ekklesiologischen Teile) zu prüfen. Seine Motivation zu diesem Projekt zieht er explizit aus Schwächen des Naturalismus: »Der Vergleich mit dem Naturalismus ist entscheidend, ist doch der Naturalismus heutzutage der wichtigste Widersacher eines Gottesglaubens. [...] Schwierigkeiten des Naturalismus sind in Stärken des Theismus umzumünzen.« (7) Aus diesem Grund ist »ein durchgängig dialektischer Bezug auf die Ungereimtheiten des Naturalismus« (9) eine der Anforderungen an rationale Theologie.

Dementsprechend beginnt Tetens' Werk mit einer kurzen Kritik des gängigen Naturalismus, den er exemplarisch mit Ansgar Beckermanns Ansatz identifiziert.⁴ Er unterzieht Beckermanns Definition des Naturalismus einer grundsätzlichen Kritik: Weder könne der Naturalist die Erste-Person-Perspektive erfolgreich reduzieren, noch sei die Erklärungslücke zwischen Physikalischem und Mentalem naturwissenschaftlich zu schließen. Zudem seien »Brückenprinzipien zwischen physischen Sachverhalten und seelisch-geistigen Sachverhalten« (29) nirgends in Sicht. Insgesamt ist es um eine naturalistische Metaphysik argumentativ sehr schlecht bestellt, sodass Tetens die Alternative einer theistischen Metaphysik ins Spiel bringt. Ohne hier auf Details eingehen zu können, lässt sich als grundlegende Bestimmung Gottes festhalten, dass er »das einzige unendliche Ich-Subjekt« (33) ist, der endliche, vernunftbegabte Ich-Subjekte und die Welt geschaffen hat bzw. schafft.

Tetens formuliert zwei Hauptargumente für diese Annahme, eine ›kosmologische‹ und eine ›existenzielle‹ Argumentation. Die kosmologische Argumentation besagt, dass es mit der Annahme der Existenz eines unendlichen Ich-Subjekts bedeutend einfacher wird, die Frage zu beant-

3 H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* (Stuttgart 2015). Die Seitenzahlen in den nun folgenden Absätzen beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf dieses Werk.

4 Vgl. A. Beckermann, *Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus: DZfPh* (2012), 5–26, hier 6: »1. Die gesamte Realität besteht nur aus natürlichen Dingen; in der Realität gibt es weder Götter noch Geister noch Seelen noch andere übernatürliche Kräfte und Mächte. 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.« Natürlich wäre kritisch anzufragen, ob der sehr offensive Definitionsversuch Beckermanns überhaupt das trifft, was in den verästelten analytischen Debatten unter dem schillernden Begriff ›Naturalismus‹ verstanden wird – dies ist keinesfalls so eindeutig, wie von Beckermann insinuiert. Als Arbeitsdefinition ist sie für Tetens' Zwecke jedoch hinreichend.

worten, »Warum in einer rein materiellen Welt schließlich erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte auftauchen« (53), als dies im naturalistischen Paradigma der Fall ist. Der explanatorische Wert der theistischen Metaphysik sei einfach viel höher als derjenige einer naturalistischen Metaphysik. Jenseits dieser »kosmologischen Argumentation« (51–52) entwickelt Tetens eine umfassende »existenzielle« (55) Argumentation, die darauf abzielt, den Naturalismus als zynisch und in der Praxis nicht lebbare Option zu diskreditieren. Der Theismus hingegen halte eine rational begründete Hoffnungsperspektive für die Opfer vergangenen und gegenwärtigen Leidens bereit und sei dem Naturalismus darum auch in lebenspraktischer Hinsicht überlegen. Auch wenn das »moralisch skandalöse« (77) Ausmaß des Leidens auf der Welt den für Theisten problematischen Theodizee-Einwand hervorruft, bietet der Naturalist keinerlei Alternative zum Umgang mit dem Leiden in der Welt an. Insgesamt entwickelt Tetens auf der Grundlage einer kosmologischen und einer moralisch-existenziellen Argumentation eine theistische Option, die in steter Abgrenzung zur naturalistischen Metaphysik als rationale und »tröstliche« (87) Hoffnung formuliert wird.

Tetens Versuch einer rationalen Theologie ist demnach eine Verteidigung des Gottesglaubens, die allererst motiviert ist aus der argumentativen Unzulänglichkeit des Naturalismus. Es ist einfach »im Vergleich mit dem Naturalismus vernünftiger, Theist zu sein und auf Gott als Erlöser zu hoffen und zu vertrauen.« (79) Eine strukturelle Verwandtschaft zwischen Naturalismuskritik und Religionsaffinität ist darum offensichtlich, sodass Tetens Ansatz als paradigmatischer Fall eines philosophisch-postnaturalistischen Theismus gesehen werden kann.

Ähnlich wie Tetens stellt sich auch Volker Gerhardt »ausdrücklich in die Tradition der rationalen Theologie.«⁵ Sein ›Versuch über das Göttliche‹ besteht im Kern in der These, dass Gott nicht im Sinne eines außerweltlichen Herrschers gedacht werden kann, sondern vielmehr »als das Ganze [...] das uns die Welt bedeutet. Dann ist er die alles einbeziehende Einheit der Welt, zu der auch wir selbst mit dem Ganzen unserer Person gehören. [...] Dann kann Gott als der Sinn des Sinns begriffen werden.«⁶ Gott ist für Gerhardt der Horizont, in dem die Rede von Sinn überhaupt erst ermöglicht wird. Damit wird Gott zu einer quasi-transzendentalen Voraussetzung sinnvoller Existenz und einer Implikation menschlicher Praxis. Gerhardt erläutert diesen implikativen Charakter ausführlich am Begriffspaar ›Glauben und Wissen‹: Jedes Wissen setzt einen umfassenden Glauben voraus, der allererst Einheit sowie die »innere Stimmigkeit

5 V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* (München 2014), hier 11. Die Seitenzahlen in den nun folgenden Absätzen beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf dieses Werk.

6 V. Gerhardt, *Die Öffentlichkeit Gottes: J. Könemann – S. Wendel* (Hg.), *Religion – Öffentlichkeit – Moderne* (Bielefeld 2016), 307–323, hier 319.

und äußere Fasslichkeit der Welt« (177) garantieren kann. Mithin ist jedes Wissen »zwangsläufig« (177) durch einen Glaubensakt begleitet, der nicht nur eine »epistemische Überzeugung« (177), sondern hauptsächlich ein »Gefühl« (178) und eine »Praxis« (181) ist. Letztlich ist der Glaube an Gott gar unverzichtbar als »Einheitsgrund des selbstbewussten menschlichen Handelns« (173) – die Redeweise von Sinn, Wissen oder einer sinnvollen Existenz ist Gerhardt zufolge nur dann stringent, wenn man die implizite Inanspruchnahme Gottes als einigenden Prinzips hinter diesen Redeweisen ernst nimmt. Dieses »göttliche Prinzip« ist personal zu denken (und deshalb Gott zu nennen), weil es »notwendig auf den Menschen« (315) bezogen ist und »Wir dem Ganzen gegenüber auf unserer personalen Zuständigkeit bestehen« (318). Gerhardts philosophische Gotteslehre kulminiert folglich in der Bestimmung Gottes als personal und gleichsam transzendental zu verstehendes Ideal, welches die Einheit der Welt und den Sinn des Sinns immanent konstituiert.⁷

Anders als Tetens thematisiert Gerhardt die argumentativen Schwächen des Naturalismus nicht direkt, jedoch lässt sich eine indirekte Absage rekonstruieren. Wenn Glauben und Wissen nämlich untrennbar zusammenhängen und letztlich der Rekurs auf Gott unverzichtbar ist, um »das Ganze« der Welt zu erklären, ist dies eine implizite Verneinung all jener Thesen, die sagen, das Ganze bestehe nur aus physikalischen oder »natürlichen« Dingen. Auch wenn sich die dialektische Situation nicht so eindeutig darstellt wie in Tetens' Ansatz, bleibt die Argumentationslogik analog: Aus den Schwächen der gängigen »gottlosen« Ansätze der Erklärung der Welt im Ganzen ergibt sich das Ausgreifen nach theistischen Selbst- und Weltdeutungen. Ich würde Gerhardt darum eher als einen »impliziten« Vertreter des Postnaturalismus bezeichnen, der ohne direkte Konfrontation mit den meist angelsächsischen Vertretern des Naturalismus eine religiöse Alternative entwirft, die auf eine Verneinung der weltanschaulichen Grundannahmen des (reduktiven) Naturalismus hinauslaufen.

Jürgen Habermas ist ein weiterer Philosoph des deutschsprachigen Kontexts, der sich in den letzten 15 Jahren prominent naturalismuskritisch geäußert und zugleich mit religiösen Überlieferungen auseinandergesetzt hat.⁸ Er unterscheidet sich elementar von Tetens und Gerhardt, weil er

7 Ich muss hier auf eine ausführliche kritische Einordnung von Gerhardts innovativem und zugleich für theologische Ohren durchaus eigenwilligem Ansatz verzichten – anzufragen wäre sicherlich das Verhältnis von »Göttlichem« und »Gott« sowie die Absage an transzendente Gottesvorstellungen, welche durch die transzendente Idee eines innerweltlichen Einheitsprinzips ersetzt werden. Ich verweise auf die Anfragen von P. Zoll, Volker Gerhardts öffentliche Theologie. Kritische Anmerkungen aus theistischer Perspektive: J. Könemann – S. Wendel (Hg.), Religion – Öffentlichkeit – Moderne (Bielefeld 2016), 325–343.

8 Vgl. exemplarisch J. Habermas, Glauben und Wissen (Frankfurt 2001); Ders., Zwischen Naturalismus und Religion (Frankfurt 2005); Ders., Nachmetaphysisches Denken II (Berlin 2012).

keine ›rationale Theologie‹ betreiben will und gar dem Projekt der Religionsphilosophie äußerst kritisch gegenübersteht.⁹ Seine Auseinandersetzung mit religiösen Überlieferungen liegt vielmehr darin begründet, dass er Mitstreiter im Kampf gegen die Entgleisungen der Moderne sucht: »Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren.«¹⁰ Die Gründe für Habermas' neues Interesse am religiösen Glauben sind demnach ausschließlich externe Gründe – er sucht strategische Partner und betreibt nicht selbst das Geschäft einer philosophischen Glaubensverantwortung.

Eine der ›Pathologien der Moderne‹, die Habermas ausmacht, ist die genuin philosophische Gefährdung unseres lebensweltlich unterstellten Selbstbildes durch eine naturalistische Metaphysik.¹¹ Das in unserer alltäglichen Praxis unterstellte Selbstbild, welches von Intentionalität, Willensfreiheit und verantwortlicher Urheberschaft gekennzeichnet ist, wird durch ein naturalisiertes Weltbild, das von einer physikalischen Geschlossenheit des Universums ausgeht, in seinen Fundamenten hinterfragt. Habermas bringt gegen diesen monistischen Physikalismus eine Position ins Spiel, die er »epistemischen Dualismus« nennt und die auf der Unhintergebarkeit der (epistemischen) Unterscheidung von wissenschaftlich-objektiver Beobachterperspektive und hermeneutisch-partizipativer Teilnehmerperspektive insistiert.¹² Habermas' Diagnose bleibt aber trotz seiner Einwände bestehen: Die faktische Ausbreitung naturalistischer Theorien gefährdet das personale Selbstverständnis menschlicher Individuen als intentional und verantwortlich Handelnde. Gerade die großen Religionsgemeinschaften in westlichen Gesellschaften verteidigen aber genau dieses Bild, sodass Habermas zufolge in Religionen »hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge«¹³ angegriffen werden können. In diesem Sinne gibt es auch bei Habermas einen strukturellen Zusammenhang von Naturalismuskritik und philosophischer

9 Vgl. die eindeutige Absage in *J. Habermas, Kritik der Vernunft (Philosophische Texte 5)* (Frankfurt 2009), 31: »[D]as nachmetaphysische Denken, für das religiöse Erfahrung und der religiöse Glaubensmodus einen undurchsichtigen Kern behalten, muss auf Religionsphilosophie verzichten.«

10 *J. Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Frankfurt 2008), 30.

11 Vgl. zu einer ausführlichen und systematisierenden Analyse der von Habermas identifizierten gesellschaftlichen, ökonomischen, sozialen, philosophischen und politischen ›Pathologien‹ *M. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit* (Paderborn 2015), 119–125.

12 Vgl. ausführlich *J. Habermas, Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit*, in: *Ders., Kritik der Vernunft (Philosophische Texte V)* (Frankfurt 2009), 271–342.

13 *Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion*, 115.

Auseinandersetzung mit religiösen Gehalten, obwohl er ausschließlich aus funktionalen Gründen an diesen Gehalten interessiert ist.

Die Schriften Habermas' sind folglich eine dritte Variante des Postnaturalismus: Habermas ist wie Tetens dezidiert naturalismuskritisch, zeigt aber im Unterschied zu Tetens und Gerhardt keine Religionsaffinität im Sinne des Entwurfs einer philosophischen Theologie – er ist vielmehr als religiös unmusikalischer ›externer Beobachter‹ an den Potenzialen der Religion für das Gelingen des Projekts der Moderne interessiert.

Neben den drei genannten deutschsprachigen Philosophen sind auch im angelsächsischen Kontext in den letzten Jahren eine Reihe von Werken erschienen, die sich als postnaturalistisch klassifizieren lassen. Exemplarisch lassen sich Ronald Dworkin und Thomas Nagel nennen, die mit sehr unterschiedlichen Akzentsetzungen Absetzbewegungen vom Naturalismus unternehmen und zugleich religiöse Themen aufgreifen.

Dworkins posthum veröffentlichtes Werk »Religion ohne Gott« ist der Versuch, einen religiösen Atheismus zu formulieren, indem er »Religion und Gott auseinanderzuidividieren« (18) sucht.¹⁴ Dworkin lehnt jeden Glauben an ein »übernatürliches Wesen« (18) ab und ist darum Atheist; zugleich bezeichnet er sich selbst als religiös, da Religion sich nicht zwingend auf die Annahme eines solchen Wesens festlegen müsse. Der »metaphysische Kern der Religion« (19) besteht vielmehr aus der Anerkennung eines »objektiven Sinns oder einer objektiven Bedeutung« (19) menschlichen Lebens und der Anerkennung der Natur als »erhaben« und »intrinsisch wertvoll« (19). Eine solche Haltung verzichtet auf den Glauben an einen transzendenten Gott und ist, Dworkin zufolge, dennoch zutiefst religiös, da sie eine »grundlegende, spezifische und umfassende Weltsicht« (11) ist, die an die immanente Erhabenheit und Sinnhaftigkeit des Kosmos glaubt.

Dworkins Begründung einer solchen ›Religion ohne Gott‹ besteht im Kern aus zwei Argumenten: Zum einen argumentiert er für die intrinsische Erhabenheit, Schönheit und objektive Werthaftigkeit des Kosmos, zum anderen verteidigt er die Auffassung, dass es objektive moralische Werte bzw. Tatsachen gebe. Ein reduktiver Naturalismus dient ihm dabei für beide Argumente als Kontrastfolie, um seine Position zu verdeutlichen – der religiöse Atheismus Dworkins speist sich hauptsächlich aus einer Unzufriedenheit mit einem reduktiv-naturalistischen Zeitgeist. Im Gegensatz zu Tetens verzichtet er zwar auf die Entwicklung einer theistischen Alternative, aber er hält an einer ›religiösen‹ Sicht auf das Universum und die Wirklichkeit fest, die mit ihren Überlegungen zur Erhabenheit des Kosmos im Ganzen weit über die reduktive Metaphysik des zeitgenössi-

14 R. Dworkin, *Religion ohne Gott* (Berlin 2013). Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

schen Naturalismus hinausreichen: »Zur religiösen Einstellung gehört es, den Naturalismus abzulehnen« (21).¹⁵ Es ist falsch anzunehmen, dass nur das real sein könne, was naturwissenschaftlich untersuchbar sei; zumal Naturalisten weder Werte noch die Schönheit des Universums als grundlegende Tatsachen denken können, weil sie zu reduktiven Erklärungsversuchen gezwungen sind.¹⁶ Dworkin postuliert dagegen die Notwendigkeit einer umfassenden Theorie des Universums, die über eine »abgesicherte starke Integrität« (80) verfügen müsse. Die wissenschaftliche Überzeugung der letztendlich vollständigen Verstehbarkeit des Universums gehe »mit der religiösen Überzeugung einher, dass es vor wirklicher Schönheit erstrahlt.« (94) Dworkin bildet mit diesen Thesen das atheistische Pendant zu Tetens: Er ist dezidiert naturalismuskritisch und religionsaffin, auch wenn er den Begriff ›Religion‹ atheistisch versteht.¹⁷ Damit ist sein Ansatz ein weiterer paradigmatischer postnaturalistischer Versuch, Naturalismuskritik und eine religiöse Weltsicht zusammenzubringen.

Im Gegensatz zu Dworkins nahezu schwärmerischen Thesen zu einer religiös-atheistischen, nicht-naturalistischen Selbst- und Weltdeutung ist Nagels Ansatz eine analytisch-kühle Abrechnung mit den Unzulänglichkeiten des Naturalismus.¹⁸ Nagel macht drei große Bereiche aus, in denen naturalistisch-reduktive Erklärungen aus strukturellen Gründen scheitern müssen: Der Naturalismus liefert keine guten Erklärungen für erstpersönlich-individuelles Erleben, für den intersubjektiv-gemeinschaftlichen Vernunftgebrauch und für die objektive Geltung moralischer Tatsachen. Nagels Argumente sind dabei nicht unbedingt neu: Das Problem der Irreduzibilität von Bewusstsein, Vernunft und Werten ist vieldiskutiert. Innovativ ist hingegen Nagels Alternativklärung, mit der er eine plausiblere Erklärung dieser Phänomene liefern will. Die Erklärungslücke zwischen Mentalem und Materiellem soll durch eine »integrierte naturalistische Erklärung neuen Typs« (103) geschlossen werden, die den Geist als »grundlegenden Aspekt der Natur« (30) ausweist. Diese neue Theorie enthält

15 Noch eindeutiger formuliert Dworkin wenig später: »Die religiöse Einstellung steht quer zu allen Spielarten des Naturalismus.« (22).

16 Vgl. exemplarisch den folgenden Gedanken: »Ein Naturalist kann diesen Gedanken (der Schönheit des Universums, M. B.) nicht denken. Für ihn können lediglich diejenigen Aspekte des Universums schön sein, deren Anblick uns erfreut. Das Universum als Ganzes hält er für eine unfassbar große zufällige Ansammlung von Gasen und Energie. Aus Sicht der Religion hingegen ist es eine unergründliche und komplexe Ordnung von leuchtender Schönheit.« (49).

17 Eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit den Ansätzen Dworkins und Nagels bietet *M. Breul, Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus*. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage: FZPhTh 62/2 (2015), im Erscheinen.

18 *T. Nagel, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist.* (Berlin 2013). Die Seitenzahlen in den nun folgenden Absätzen beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf dieses Werk.

die aristotelische Vorstellung einer Zielgerichtetheit des Universums – er nennt seinen Ansatz auch »teleologischen Naturalismus« (138).

Nagel bleibt also auch angesichts seiner Naturalismuskritik ein überzeugter Atheist und verwirft jegliche theistische Deutung der Evolution, die er auf fragwürdige Weise mit Theorien des ›Intelligent Design‹ identifiziert. Derart verstandene Ansätze, die die Entstehung aller natürlichen Dinge als »Ausdruck göttlicher Intention« (39) verstehen, sind nichts als eine unnötige und »Willkürliche Komplikation« (138). Nagel rechnet theistischen Selbst- und Weltdeutungen jedoch an, logisch mögliche Alternativen zu unplausiblen naturalistischen Entwürfen zu formulieren: »Das am Theismus selbst für einen Atheisten Interessante ist, dass er das, was in der physikalischen Wissenschaft offenbar keine Erklärung findet, auf andere Weise zu erklären sucht.« (38) Auch wenn Nagel eine metaphysisch dubiose Theorie einer natürlichen Teleologie des Universums theistischen Erklärungen vorzieht, lässt sich mit ihm dennoch eine strukturelle Verknüpfung von Naturalismuskritik und Religionsaffinität begründen. Ähnlich wie Habermas sieht Nagel in der Religion einen strategischen Partner, auf den er sich zwar nicht weiter einlassen möchte, deren strategische Funktion für sein eigentliches Anliegen der Naturalismuskritik aber hoch einzuschätzen ist. In diesem Sinne zählt auch Nagels Ansatz zu postnaturalistischen Konzepten – die strukturelle Verbindung von Naturalismuskritik und einer neuen Aufmerksamkeit für Religion ist zwar schwächer ausgeprägt als in anderen Konzepten, aber unbestreitbar vorhanden.

Mit Nagels Frontalangriff auf den naturalistischen Mainstream ist der kurze Überblick zu einzelnen ›postnaturalistischen‹ Philosophen abgeschlossen. Die kurzen Einblicke in die Schriften der ›postnaturalistischen‹ Philosophen können in einer Matrix gebündelt werden, die sich an zwei Fragen aufziehen lässt:

1. Ist der Autor *dezidiert naturalismuskritisch*, d. h. geht er explizit auf die Schwächen der naturalistischen Metaphysik ein und verknüpft seine Auseinandersetzung mit der Religion mit diesen Schwächen?
2. Ist der Autor *religionsaffin*, d. h. versucht er explizit für die Wahrheit einer religiösen Selbst- und Weltdeutung zu argumentieren?

Die um diese beiden Fragen kreisende Matrix lässt sich nun wie folgt mit den Autoren besetzen:

	<i>Dezidiert naturalismuskritisch</i>	<i>Nicht dezidiert naturalismuskritisch</i>
<i>Religionsaffin</i>	Tetens, Dworkin	Gerhardt
<i>Nicht religionsaffin</i>	Habermas, Nagel	–

Die dezidiert naturalismuskritischen und religionsaffinen Autoren verteidigen entweder die Stichhaltigkeit des Theismus (Tetens) oder die Notwendigkeit einer atheistischen Religion ohne Gott (Dworkin). Naturalismuskritik muss aber offensichtlich nicht zwingend mit der Verteidigung eines religiösen Bekenntnisses einhergehen, wie die Schriften Habermas' und Nagels demonstrieren. Drittens lässt sich mit Gerhardt auch ein Postnaturalist ausmachen, dessen ›rationale Theologie‹ nur implizit durch die Schwächen des Naturalismus motiviert ist. Die vierte Variante – nicht naturalismuskritisch und nicht religionsaffin – verfehlt offensichtlich das Phänomen, ist aber der logischen Vollständigkeit in der Matrix aufgeführt. Dergestalt ergibt sich eine erste Typologie des Postnaturalismus: Trotz ihrer Verschiedenheit in Inhalten, Methoden, Erkenntnisinteressen, Stil und Resultaten sind die besprochenen Autoren durch ihre implizite oder explizite Verknüpfung von Naturalismuskritik und Religionsaffinität ausgezeichnet. Ein struktureller Zusammenhang zwischen beiden Elementen ist darum belegbar und kennzeichnet eine für die Theologie höchst interessante und relevante Entwicklung in der zeitgenössischen Philosophie. Im zweiten und auch letzten Schritt dieses Aufsatzes möchte ich daher auf systematisch-theologische Anschlussfragen eingehen, die durch postnaturalistische Ansätze evoziert werden.

2. Systematisch-theologische Anschlussfragen

Die im ersten Teil des Textes skizzierten und systematisierten postnaturalistischen Ansätze sind für eine zeitgenössische Theologie Chance und Herausforderung zugleich. Zum einen kann es aus systematisch-theologischer Perspektive nur begrüßt werden, wenn sich Philosophinnen und Philosophen erneut mit Fragen einer philosophischen Gotteslehre beschäftigen und damit die theologische Forschung bereichern und ihr neue Denkanstöße geben. Zum anderen sind ihre Ansätze auch eine Herausforderung für die Theologie, weil vermeintliche Selbstverständlichkeiten hinterfragt werden oder man in schwierige Diskurse gezwungen wird, die das eigene Selbstverständnis in Frage stellen. Im Folgenden möchte ich auf zwei systematisch-theologische Anschlussfragen, die sich im Gefolge der postnaturalistischen Konzepte ergeben, näher eingehen: zum einen das Verhältnis von rationaler Theologie und Offenbarung, zum anderen das Verhältnis von Religion und Naturalismus.

Die erste Herausforderung betrifft das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft: Kann der christlichen Idee von »Offenbarung« im Sinne einer Selbstmitteilung Gottes ein sinnvoller Platz in Ansätzen, die einer ›rationalen Theologie‹ verpflichtet sind, zugewiesen werden? Tetens scheint dies zu verneinen, wenn er beispielsweise festhält, dass eine jede

rationale Theologie »sich für keine ihrer Aussagen auf heilige Texte oder andere Quellen, die die Religionen mit der Autorität von Selbstoffenbarungen Gottes ausstatten«¹⁹, berufen dürfe. Ähnlich verweigert Habermas jeglichen Diskurs über religiöse Geltungsansprüche, da diese durch den »Sperrkliffeneffekt der Offenbarungswahrheiten«²⁰ nicht vorbehaltlos zu erörtern, sondern vielmehr »eine kognitiv unannehmbare Zumutung«²¹ seien. Die Kategorie ›Offenbarung‹ scheint philosophisch höchst prekär zu sein und das Gegenteil dessen zu meinen, was ›rationale‹ Personen denken oder rechtfertigen können.

Ist also die theologische Redeweise von Offenbarung ein Einfallsort für Irrationalismus bzw. ein Ausweis der fehlenden philosophischen Satisfaktionsfähigkeit der Theologie? In meinen Augen ist diese Frage eindeutig zu verneinen: Auch die Kategorie der Offenbarung kann im Rahmen einer philosophischen Gotteslehre eingeholt werden, wenn man ein adäquates Verständnis dessen entwickelt, was Offenbarung sein kann. Die Schriften der Postnaturalisten weisen in dieser Hinsicht einen blinden Fleck auf, da sie Offenbarung zu unreflektiert als übernatürliche und unerklärliche Mitteilung vernünftig nicht einschbarer Wahrheiten verstehen. Dies entspricht nicht dem theologischen Forschungsstand, da es durchaus Ansätze zu verzeichnen gibt, die eine Verknüpfung von philosophischer Gotteslehre und Offenbarung versuchen.

So hält beispielsweise Saskia Wendel fest, dass Offenbarung nicht als Begründungsfigur oder »als Erkenntnisinstrument und Erkenntnisweiterung [...] mit dem Ziel, uns möglichst sichere Informationen über Gott und seinen Willen zu liefern«²² in theologischen Debatten eingeführt werden sollte. Es handelt sich bei dem Begriff der Offenbarung vielmehr um eine Deutungskategorie, die sich nicht ›Außerhalb‹ der Vernunft befindet oder gar als ein ihr vorgängig Gegebenes und damit von ihr Unterschiedenes oder Übergeordnetes verstanden werden darf. Offenbarung und Vernunft schließen sich nicht aus, sondern sind aufeinander bezogen bzw. miteinander vermittelt, da Offenbarung als Deutungspraxis zu den Gehalten des Glaubens zählt, die wiederum einer Rechtfertigung durch die Vernunft bedürfen. Wenn systematisch-theologische Ansätze Offenbarung also nicht als übernatürliche Begründungsinstanz, sondern als rational zu

19 H. Tetens, *Gott denken*, 84.

20 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 255.

21 Ebd. 252.

22 Vgl. S. Wendel, *Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ›praktischen Vernunftglaubens‹*: M. Wasmaier-Sailer – B. Göcke (Hg.): *Idealismus und natürliche Theologie* (Freiburg 2011), 81–103, hier 102. Vgl. zur Frage eines zeitgemäßen Theismus, der von einer Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte ausgehen und gleichermaßen philosophisch begründet sein kann, S. Wendel, *Theismus nach Kopernikus*: J. Knop – M. Lerch – B. Claret (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* [FS K.-H. Menke], 17–46.

begründende religiöse Überzeugung verstehen, ist nicht ersichtlich, inwiefern eine ›rationale Theologie‹ auf diese Kategorie verzichten muss.

Postnaturalistisch anschlussfähig scheint ebenfalls Klaus von Stoschs Offenbarungsverständnis zu sein, wenn er Offenbarung als Erschließung einer bestimmten ›Aspektwahrnehmung‹ der Wirklichkeit versteht.²³ Die Erfahrungen von Offenbarung seien nicht als spezifische religiöse Erfahrungen, sondern vielmehr als »Miterfahrungen, die jeder Mensch macht, die aber erst vor dem Hintergrund eines religiösen Weltbildes ins Bewusstsein treten«²⁴ zu deuten. Offenbarung, verstanden als Erschließung einer religiösen Aspektwahrnehmung, ist daher der »Vorgang [...] in dem Gott in seiner Liebe um die Liebe des Menschen wirbt.«²⁵ Innerhalb dieses dialogischen Geschehens offenbart Gott sein Wesen als allumfassende Liebe, sodass ich die Wirklichkeit als von einem letzten Grund der Liebe getragen verstehen kann. Die für den Diskurs von Offenbarung und Vernunft relevante Einsicht ist hier, dass Offenbarung nicht als Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten oder als argumentativ unzugängliches Phänomen verstanden werden muss – vielmehr stellt sie eine Möglichkeit der Erschließung bzw. Deutung der einen Wirklichkeit dar. Daher ist der kategorische Ausschluss des Begriffs ›Offenbarung‹ aus der ›rationalen Theologie‹ der Postnaturalisten ungerechtfertigt.

Die ›rationale Theologie‹ der Postnaturalisten ist jedoch unbestritten eine Herausforderung für Ansätze, die Offenbarung als Begründungsinstanz jenseits der Vernunft in Anspruch nehmen oder von einer ›Selbstevidenz‹ der Offenbarung ausgehen. Diese Ansätze, die häufig als ›extrinsezistisch‹ bezeichnet werden, stehen nicht erst seit dem Aufkommen postnaturalistischer Ansätze in der Kritik: Zum einen ist es erkenntnistheoretisch problematisch, von selbstevidenten Offenbarungen auszugehen – es ist schwierig zu zeigen, wie die Offenbarung des Unbedingten von bedingten Wesen als unmittelbar evident, d. h. ohne Zuhilfenahme begrifflicher Kategorien oder eigener Interpretation, erlebt werden kann. Zum anderen scheint sich jeder Rückgriff auf Offenbarung in begründungslogischer Absicht in einen Zirkel zu verstricken, da für die Annahme einer Offenbarung sie im Vorhinein mit einer epistemischen Autorität ausgestattet werden muss, die ihr wiederum nur durch die Offenbarung selbst zukommen könnte.²⁶

23 Vgl. K. v. Stosch, *Offenbarung* (Paderborn 2010), bes. 37–57.

24 Ebd. 39.

25 Ebd. 56.

26 Auch Thomas Pröppers Vorschlag einer ›elliptischen‹ Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft ist letztlich in einem ähnlichen Problem verfangen, da Offenbarung ein ›Bestimmungsgrund‹ des christlichen Glaubens bleibt, deren Möglichkeit und Relevanz zwar von der autonomen Vernunft ausgewiesen werden kann, die aber letztlich ein von der Vernunft Verschiedenes ist. Die geoffenbarte christliche Grundbotschaft wird dann zwar mit einer spezifischen transzendentalphilosophischen Denkform eingeholt, aber sie ist bleibend

Dagegen hat ein postnaturalistisch anschlussfähiges Verständnis von Offenbarung als Deutungskategorie wissenschaftstheoretische Konsequenzen für die Theologie, die transparent gemacht werden sollten: Theologinnen und Theologen verfügen in diesem Verständnis über kein Spezialwissen, welches nur ihnen durch göttliche Selbstmitteilung zugänglich wäre. Die Grenze zwischen Systematischer Theologie und einer Philosophischen Gotteslehre verschwimmen damit, da der Unterschied letztlich nur darin besteht, dass die christliche systematische Theologie innerhalb einer christlichen Deutungskategorie operiert, auf die eine philosophische Gotteslehre nicht festgelegt ist – die Erkenntnisvoraussetzungen sind aber für beide Disziplinen identisch. Inwiefern solche Deflationierungen des Offenbarungsbegriffs einer christlichen Theologie zumutbar sind, kann hier nicht abschließend entschieden werden – in jedem Fall gilt es aber, die begriffliche Herausforderung an das Konzept ›Offenbarung‹, die durch das Aufkommen postnaturalistischer Ansätze weiter an Schärfe gewinnt, theologisch zu rezipieren und als Herausforderung einer zeitgemäßen ›Offenbarungstheologie‹ anzunehmen.²⁷

Der zweite große Themenkomplex, der sich insbesondere durch die Beschäftigung mit postnaturalistischen Ansätzen in systematisch-theologische Diskurse drängt, ist das Verhältnis von religiösen und naturalistischen Selbst- und Weltdeutungen. Stehen beide zwingend in einem Konkurrenzverhältnis? Ist ein wechselseitiger Ausschluss strukturell notwendig oder operieren sie auf unterschiedlichen epistemischen Ebenen?²⁸ Welche Al-

bestimmt bzw. konstituiert durch ein geschichtliches Ereignis, welches der Vernunft vorausgeht. Aus diesem Grund plädiert Pröpper für ein ›Bestimmungsverhältnis‹ von Offenbarung und Vernunft. Zudem ist in Pröpfers komplexer und ausgefeilter Argumentation an einigen Stellen unklar, inwiefern das Offenbarungsereignis ›objektiv evident‹ ist – diese These wäre hoch problematisch, da sich die Selbstevidenz von Offenbarung entweder nur behaupten lässt (und empirisch widerlegt wird) oder theologisch für sie argumentiert werden muss (was der These einer *Selbst-Evidenz* widerspricht). Vgl. dazu T. Pröpper, *Theologische Anthropologie* (Freiburg 2011), 584–656; sowie M. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes* (Regensburg 2015), 134–135.

- 27 Ein möglicher Nachteil eines Verständnisses von Offenbarung als Deutungskategorie ist, dass die historische Kontingenz der Selbstmitteilung Gottes nicht mehr adäquat gedacht werden kann, vgl. dazu exemplarisch G. Essen, *Nochmals: Geschichte und Offenbarung: C. Danz et al.* (Hg.), *Jesus of Nazareth and the new being in history* (Berlin 2011), 143–162. Zudem ist es problematisch, dass die christliche Auffassung der Unableitbarkeit der geschichtlich konkreten Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth reduziert werden könnte auf eine bloß exemplarische Vermittlung von Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit; vgl. Lerch, *Selbstmitteilung*, 137–138.
- 28 Ein ›empirisches‹ Argument für die These, dass sich Naturalismus und Theismus gegenseitig ausschließen, findet sich in der Studie »What do philosophers believe?«, die 2013 von David Bourget und David Chalmers durchgeführt wurde und 1.972 professionelle Philosophen (mehrheitlich aus dem angelsächsischen Raum) nach ihren philosophischen Einstellungen befragt hat. Eine der höchsten Korrelationen fand sich zwischen einem Physikalismus in der Philosophie des Geistes und einem Atheismus in der Gottesfrage. Zumindest faktisch ist die überwiegende Mehrheit der Vertreter eines Physikalismus bzw. Naturalismus

alternativen könnte es neben einer schlechten Dichotomie von Monismus und Dualismus geben? Bei aller überzeugenden Kritik an naturalistischen Metaphysiken aus Theologie und Religionsphilosophie²⁹ ist nämlich eine Entfernung »von einem ontologischen Monismus, der das Rätsel auflöst, welchen Platz der lebensweltlich situierte Geist mit seiner Perspektivenstruktur in der Natur selbst einnimmt«³⁰, philosophisch problematisch. Es wäre also zu prüfen, wie man der Intuition der Notwendigkeit einer einheitlichen Erklärung der Welt gerecht werden kann, ohne aus theistischer Perspektive in die Absurditäten einer Theorie des Intelligent Design abzurutschen.

Eine Lösung für dieses Problem könnte in theologischen Entwürfen mit einem dezidiert monistischen Einschlag liegen, die dementsprechend in den letzten Jahren prominent entwickelt und vertreten wurden, paradigmatisch von Klaus Müller.³¹ Müller identifiziert einen »monistischen Tiefenstrom«³² in der christlichen Gottesrede und verteidigt im Gefolge einer Henrich'schen nicht-egologischen Bewusstseinstheorie die Annahme, dass es ein Grundverhältnis aller Existenz gebe, der als ›absolutes Sein‹ beschrieben werden kann. Diese Annahme kann dann zu einer pantheistischen Theorie weiterentwickelt werden, die den Monismus mit einem Monotheismus zu einen sucht. Konsequenterweise spricht Müller darum auch von einer »Verinwendung des Gottesgedankens«³³. Die große Stärke solcher monistischer Ansätze liegt darin, eine Alternative zum Naturalismus zu liefern, indem für ein alternatives ›grundlegendes Prinzip‹ der Welt argumentiert wird. Diese Stärke ist zugleich jedoch ein großes Problem, da strittig bleibt, inwiefern diese monistischen Theorien nicht letztlich leicht naturalisierbare Ansätze sind – ob nun das allumfassende Prinzip der Welt

zugleich atheistisch gesinnt. Vgl. *D. Bourget – D. Chalmers*, What do philosophers believe? PhSt 170 (2014), 465 – 500.

29 Hier nur exemplarisch für eine Vielzahl weiterer Auseinandersetzungen genannt seien *H. D. Mutschler*, Halbierte Wirklichkeit: Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt (Kevelaer 2014); *T. Kläden*, Mit Leib und Seele (Regensburg 2005); *P. Becker*, In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften (Göttingen 2009).

30 *Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, 331.

31 Vgl. als Einstieg in Müllers monistischen Ansatz *K. Müller*, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede: *Ders. – M. Striet* (Hg.), Dogma und Denkform (Regensburg 2005), 47 – 84.

32 Ebd.

33 *K. Müller*, Philosophische Grundfragen der Theologie (Münster 2000), 236. Müllers hier nur sehr fragmentarisch dargestellter Ansatz, dessen subjekt- und existenzphilosophische Anleihen hier gar nicht erst thematisiert werden, wird ausführlich rekonstruiert und diskutiert in *M. Lerch*, All-Einheit und Freiheit (Würzburg 2009); sowie in den Beiträgen in *S. Wendel – T. Schärtl* (Hg.), Gott – Selbst – Bewusstsein [FS K. Müller] (Regensburg 2015). Eine Vielzahl von Einwänden gegen Müllers Monismus erhebt *M. Striet*, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen: *K. Müller – Ders.* (Hg.), Dogma und Denkform (Regensburg 2005), 111 – 127.

›Gott‹ oder ›Natur‹ genannt wird, scheint keinen allzu großen Unterschied zu machen.³⁴ Ein naturalismuskritischer Monismus bleibt folglich immer in einer Reduktionsfalle, da unklar ist, wieso der letzte Grund der Wirklichkeit nicht auf natürliche Dinge reduziert werden sollte.

Wenn also ein theistischer Monismus mindestens mit großen Fragezeichen versehen werden muss, liegt es nahe, an der Sinnhaftigkeit der Dichotomie von Monismus und Dualismus zu zweifeln. Es könnte sich bei diesem Begriffspaar um eine schlechte Alternative für die Theologie handeln, da monistische Ansätze Schwierigkeiten haben, sich naturalistischen Reduktionen zu entziehen, dualistische Ansätze aber ebenfalls untragbar sind, weil sie die Interaktion von Mentalem und Materiellem nicht erklären können. Ein Ausweg besteht m. E. darin, die erkenntnistheoretischen Grenzen metaphysischer All-Erklärungen genauer unter die Lupe zu nehmen und durch den Nachweis der unhintergehbaren Multiperspektivität menschlicher Erkenntnis auf die Festlegung einer globalen metaphysischen Auskunft über das Universum im Ganzen zu verzichten. Der Naturalismus wird in dieser Perspektive zu einer metaphysischen Überhöhung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zur allumfassenden Welterklärung. Auf die gleiche Weise begeht auch das Intelligent Design den Fehler, schöpfungstheologische Aussagen zu Erklärungen der Entstehung und Entwicklung des physischen Universums zu überhöhen. Ein zeitgemäßer Theismus sollte es vermeiden, wie der Naturalismus oder das ›Intelligent Design‹ die Erkenntnisperspektiven und -interessen zu vermengen. In diesem Sinne wäre es angemessen, von einem ›nachmetaphysischen Theismus‹ zu sprechen.

Dieser Problemhorizont ist entscheidend für das jeweilige Theologieverständnis: Geht es in der Theologie darum, eine theistische Metaphysik zu entwickeln und diese in einen explikativen Wettstreit mit naturalistischen Metaphysiken zu schicken, wie es Tetens oder auch die zeitgenössische analytische Theologie versuchen, oder ist ein derart verstandener Begriff von Metaphysik allererst zu dekonstruieren, um dann in alternativen Ansätzen (z. B. transzendentalphilosophischen oder diskurstheoretischen Konzeptionen) auf einer anderen, wenn man so will ›nachkantischen‹ Ebene das Geschäft der vernünftigen Verantwortung des christlichen Glaubens voranzutreiben? In meinen Augen liegt der größte Vorteil des zweiten Ansatzes darin, die ›kopernikanische Wende‹ Kants ernstzunehmen und Theologie als Reflexion einer Glaubens-*Praxis*, d. h. als Verhandlung von Überzeugungen der praktischen Vernunft zu verstehen – die Entwicklung einer theistischen Metaphysik innerhalb der theoretischen Vernunft läuft Gefahr, den epistemischen Status religiöser

34 Exemplarisch formuliert diese Kritik S. *Wendel*, Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten: *Dies. – T. Schärfl* (Hg.), Gott – Selbst – Bewusstsein [FS K. Müller] (Regensburg 2015), 225–239, 229–230.

Überzeugungen zu halbieren.³⁵ Es ist das Verdienst der Postnaturalisten, diese wichtige Frage an das Selbstverständnis einer wissenschaftlichen Theologie in aller Schärfe in Erinnerung zu rufen.

3. Fazit

Ich habe in diesem Aufsatz ein doppeltes Erkenntnisinteresse verfolgt: Zum einen habe ich einen Vorschlag der Systematisierung einiger philosophischer Ansätze der letzten Jahre unterbreitet, die sich allesamt durch die Kombination einer Kritik am reduktiven Naturalismus und einer neuen Affinität für religiöse Überzeugungen auszeichnen. Derartige Ansätze können terminologisch als ›postnaturalistisch‹ bezeichnet werden und weisen, bei all ihren Verschiedenheiten in Methode, Ziel, Erkenntnisinteresse, Stil und inhaltlicher Ausrichtung die Gemeinsamkeit auf, dass es einen strukturellen argumentativen Zusammenhang zwischen Naturalismuskritik und Religionsaffinität gibt. Zum anderen habe ich untersucht, welche systematisch-theologischen Anschlussfragen sich durch postnaturalistische Ansätze ergeben und exemplarisch das Verhältnis von Offenbarung und ›rationaler Theologie‹ sowie von religiösen und naturalistischen Selbst- und Weltdeutungen in den Blick genommen. In beiden Bereichen liegen vielversprechende Ansätze vor, z. B. das Verständnis von Offenbarung als Deutungskategorie oder die Auseinandersetzung um einen nachmetaphysischen Theismus, die in der Lage sind, postnaturalistische Herausforderungen in systematisch-theologische Ansätze zu integrieren und zugleich die Grenzen einer postnaturalistischen rationalen Theologie aufzuzeigen.

In meinen Augen handelt es sich beim Postnaturalismus um ein Phänomen, welches in den kommenden Jahren für das Gespräch zwischen systematischer Theologie und nichtkonfessioneller Philosophie wichtig und entscheidend sein wird. Der Postnaturalismus nötigt die Theologie dazu, sich in einigen grundlegenden Fragen über ihr Selbstverständnis und ihre Reichweite klarer zu werden, und ist damit Chance und Herausforderung zugleich für eine Glaubensverantwortung, die vernunftgemäß und auf Augenhöhe mit zeitgenössischer philosophischer Forschung agieren möchte.

35 Vgl. zu dieser Rehabilitierung der Idee eines ›praktischen Vernunftglaubens‹, *Wendel*, *Glauben statt Wissen*, 81–103.

Summary

Several contemporary philosophers have recently begun to combine a critique of a philosophically well-established reductive naturalism with a new interest in the rationality of religious belief – Holm Tetens, Volker Gerhardt, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin and Thomas Nagel are, despite all their differences, united in their rejection of naturalism and their new reception of religious convictions. In this essay, I argue two things: First, there is a structural connection between the rejection of naturalism and the new affinity to religious convictions in the writings of these authors. It is because of the weaknesses of naturalism that these authors turn to a new assessment of the rationality of religious belief. That is why I label them ›postnaturalists‹. Second, theology may learn a lot from this resurfacing of philosophical doctrines of God, as they put into question certain widely shared theological assumptions. I give two examples of the impact of postnaturalist theories on theology: they question the relationship between revelation and reason, and they require a reassessment of the metaphysical status of religious convictions. Thus, contemporary systematic theology would be well-advised to thoroughly scrutinize postnaturalist approaches to religious convictions, while at the same time addressing the challenges they pose for Christian theology.