

Religionsphilosophie heute?

Zu S. Holms »Religionsphilosophie«*

Von Wilhelm Keilbach, München

Der dänische Denker Søren Holm legt unter dem Titel »Religionsphilosophie« ein neues Buch vor. Wohltuend an diesem Buch ist, daß es in einer klaren, verständlichen Sprache verfaßt ist, störend dagegen, daß der Vf. Wiederholungen zu wenig gescheut hat. Die dänische Ausgabe erschien 1955 in Kopenhagen; in der deutschen Ausgabe finden sich, wie der Vf. versichert, nur geringe Abweichungen und Änderungen.

Was den Inhalt des Werkes – oder besser, was die darin bezogenen Positionen – betrifft, sieht man sich zurückversetzt in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Der Hinweis im Vorwort zur deutschen Ausgabe, die neueste religionsphilosophische Literatur sei in des Verfassers dänisch geschriebenem Werk »Religionsfilosofien i det 20. Aarhundrede« (2 Bände, Kopenhagen 1952) zu finden, ist für den deutschen Leser ein schwacher Trost; diese Literatur hätte hier wesentlich mitberücksichtigt werden müssen, selbst wenn sich der Vf. nicht zu Unrecht zur Ansicht bekennt, daß die eigentlichen Ansätze religionsphilosophischer Problematik bei älteren Denkern zu finden sind.

Die dreizehn Kapitel, in welchen der Vf. den Stoff behandelt, erwecken nicht den Eindruck eines aus einem Guß geformten Werkes. Sie gleichen vielmehr einem aus verschiedenen Aufsätzen zu einem Ganzen gefügten Band. Dieser formale Schönheitsfehler braucht aber nicht weiter beanstandet zu werden; es genüge, auf ihn hingewiesen zu haben. Die Aufgliederung des Stoffes tritt durch folgende Kennzeichnung in Erscheinung: Der Ort der Religionsphilosophie im philosophischen System, das religiöse Apriori, die Wesensbestimmung der Religion, die Religion in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit, der Mythos, die Formen des Gottesbegriffs, die Beweise der Existenz Gottes, die Religion und das Seelenleben, die Religion und das Geistesleben, Religion und Geschichte, Gott und Welt, Monismus und Dualismus, Religionsphilosophie und positive Religion. – Personen- und Sachregister beschließen das Werk. Namen wie Heinrich Scholz, Bernhard Rosenmöller, Alois Dempf u. ä. kommen darin nicht vor.

Die Stellung, die der Vf. in wichtigen Fragen bezieht, möge durch folgende Hinweise veranschaulicht werden:

Die Metaphysik behandelt das »Daseinsproblem« (35), sie spricht immer vom Dasein unter dem Gesichtswinkel der Einheit oder Gesamtheit (35); in ihr gibt es kein »Wissen«, sie hat keine »explikative Funktion« (52), sie wird vielmehr geformt von der »dichterischen Phantasie« (37) und ist nur wie der »Versuch der Abrundung unserer Auffassung vom Dasein« in »persönlicher Haltung« als »Ausdruck eines Willens« (36). Zu begnügen haben wir uns »in der Metaphysik mit einem geringen Grad von Wahrscheinlichkeit oder mit dem bloßen Symbol« (56). Die geistige Situation der Gegenwart kennzeichnet der Vf. als eine Zeit, »wo fast kein theologischer oder philosophischer Denker außerhalb des Katholizismus an die Möglichkeit einer Metaphysik mit transzendenten Objekten glaubt« (81). Dem Vf. scheint die Entwicklung der letzten vierzig Jahre, die im Zeichen einer »Auferstehung der Metaphysik« (Peter Wust) steht, falsch einzuschätzen. Im übrigen, schon als Kenner des Schrifttums von Karl Jaspers, das auf »Transzendenz« ausgerichtet ist, wenn auch auf eine »Transzendenz«, die ins Leere stößt (vgl. meinen Beitrag »Transzendenz, Archetypus, Mysterium« in der Festschrift der Theologischen Fakultät München zum Eucharistischen Weltkongreß 1960 *Pro mundi vita*, München 1960, 147–164), hätte er eine so kühne Formulierung meiden müssen.

Gotteserkenntnis als metaphysische Erkenntnis ist unmöglich (107); es gibt weder einen direkten noch einen indirekten objektiv gültigen Erkenntnisweg zu Gott (142). Gottes Wesen ist unerkenntbar (118, 123). Die Gotteserkenntnis ist nur »symbolisch« (117, 120, 141), ein persönliches Werturteil (109ff., 142). Der Vf. scheint aber die Begriffe »symbolisch« und »analog« weitgehend zu verwechseln, ebenso die Begriffe »symbolisch« und »inadäquat« (vgl. 115–125). Die Ausführungen auf S. 232 lassen eine Gleichsetzung von symbolischer und analoger Erkenntnis vermuten. Merkwürdig erscheint auch der Hinweis auf vier Wege der Gotteserkenntnis als »die Wege der Kausalität, der Vollkommenheit, der Verneinung und der Analogie« (142), als handelte es sich nicht bei allen Wegen um Wege der Analogie. Verwechselt werden auch die Begriffe »natura« und »supranatura«, wenn letzterer Begriff gerade nur das Übersinnliche (128, 198) bezeichnet.

Holm ist auf Kants Kritik der Gottesbeweise eingeschworen (174, 181, 188). Die fünf Wege des hl. Thomas nennt er »verschiedene Variationen« des einen kosmologischen Beweises (178);

* Holm, Søren, Religionsphilosophie. Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Gr.-8°, 338 S. – Ln. DM 32,—.

darüber läßt sich aber mit gutem Grund streiten. Ein unverzeihlicher Fehlschlag ist die Behauptung: »... man kann nie von der Wirkung auf die Ursache schließen« (170). Die Erklärung des Namens »physico-theologischer« Beweis: »weil er eine »Theologie« auf physischer Basis schaffen will« (184) ist ebenso willkürlich wie die von Kant: das Erkennen eines höchsten Wesens aus den Dingen der gegenwärtigen Welt als einer bestimmten Erfahrung. Müßten dann nicht alle Beweise als »theologische« bezeichnet werden? Der Vf. geht zu sorglos mit dem Begriff »causa sui« um (148, 173, 179, 188). Die Berufung auf Spinoza hilft hier nichts, denn der Begriff ist nun einmal eine *contradictio in adjecto*. Völlig unhaltbar ist der Satz: »Der Geist ist causa sui« (47). Ungenau ist in der Darstellung des anselmischen Gottesbeweises die Formulierung »*id praeter quod majus cogitari non potest*« (146, 149, 172); diese Formulierung gibt es beim hl. Anselm nicht. Bei Anselmus heißt es: »*id quo majus cogitari nequit*«, »*id quo majus cogitari non potest*«, »*id quo majus nequit cogitari*«, oder auch »*aliquid quo nihil majus cogitari potest*«, »*aliquid quo majus cogitari non valet*« u.ä., aber niemals kommt das »*praeter quod*« vor. Gar nicht sachgerecht ist außerdem der Versuch, den Namen »ontologischer Beweis« zu begründen: »Der Beweis hat seinen Ausgangspunkt in der Bestimmung des göttlichen Wesens, das zugleich das göttliche Sein umfaßt, und daher wird der Beweis der ontologische genannt« (172). Bekanntlich ist »ontologisch« hier einfach im Sinne Kants zu verstehen, d. h. als Erkenntnis *a priori*, unabhängig von der Erfahrung.

Was der Vf. über die »*via causalitatis*« (wohl: *via affirmationis*), »*via eminentiae*« und »*via negationis*« (142f., genau in dieser Reihenfolge; vgl. auch 213) ausführt, ist weitgehend etwas anderes als was die Scholastik darunter versteht. – Wie der Geist nicht »existiert«, »sondern eben ein Sein oder eine Gültigkeit hat« (103, vgl. 107), so wäre auch von Gott zu sagen: »Gott ist lediglich, er hat Sein, aber nicht Dasein oder Existenz« (167). Dem liegt insofern etwas Richtiges zugrunde, als das Wort »*ex-sistere*« eine Ursprungs- oder Herkunftsrelation andeuten kann; aber in diesem Sinn ist »Existenz« nicht gemeint, wenn sie im Modus unseres Erkennens von Gott ausgesagt wird. Das soll ja auch zum Ausdruck kommen, wenn gesagt wird: Gott existiert, und zwar nicht wie immer, sondern schlechthin – Gott ist (also nicht: Gott hat Dasein oder Existenz, sondern: Gott ist schlechthin Dasein oder Existenz). Rückt aber Holm nicht wieder ab von dieser Schlechthinigkeit des Seins, wenn er von Gott die Formulierung zuläßt »er hat Sein« (167)?

Es genüge noch zu erinnern an den mißverstandenen Begriff der *gratia infusa* als »einer Emanation von der *supranatura in natura*« (166, Anm. 33), an den relativistischen Begriff des Dogmas (116f., 125, 198f.), daß die atheistische Problematik des dialektischen Materialismus im ganzen Werk so gut wie unberücksichtigt bleibt, daß das Wort Holms von der Inhaltlosigkeit der Religion (71, 247) unhaltbar ist, um nur einiges Wichtige zu nennen.

Den Personbegriff nimmt Holm im Sinne von »Begrenztem oder Abgeschlossenem« (118), im Sinne von »Abgegrenztem« (164); und es sei gleich unbeweisbar, ob Gott eine Persönlichkeit oder keine Persönlichkeit ist (124).

Die Religionspsychologie wird als »psychische Phänomenologie der Religion« (193) charakterisiert. Sie wird als »deskriptive und explikative Disziplin« (194) von der Religionsphilosophie abgehoben, aber in ihren Leistungen nicht näher gewürdigt.

Was Holms Standpunkt am klarsten kennzeichnet und was für die Beurteilung seiner »Religionsphilosophie« am ausschlaggebendsten sein dürfte, ist das von ihm vertretene, mit Gott identifizierte religiöse Apriori, »das sowohl gilt als auch ist« (71, 170), und zwar so, daß es nicht Beweisziel sein kann, sondern – im Gegenteil – alles Beweisen überflüssig, ja, unmöglich macht (71, 173, 184). »Gott kann nur in der Bedeutung »Sein« haben, daß er die prinzipielle Bedingung für die Möglichkeit allen anderen Seins ist, mit anderen Worten, Gott ist das Apriori für alles Seiende« (112).

Es sind aber doch verschiedene Dinge, von Gott als »der apriorischen Möglichkeitsbedingung des Daseins« (154) zu sprechen, und Gottes Dasein im Modus unserer Erkenntnis zu erreichen suchen. Es ist scholastischem Denken mehr als geläufig, zu behaupten, Gott sei das »Fundament« alles Seienden, womit gesagt ist: Wenn Gott nicht ist, kann auch von keinerlei Seiendem mehr gesprochen werden. Trotzdem ist Gott selbst nicht das Erste, das als Seiendes in unser Blickfeld gelangt, so daß ein Gottbeweisen nach wie vor sinnvoll bleibt. Auf weite Strecken merkt man in den Ausführungen Holms jenen Einfluß, der von der Auffassung Kants in der Darstellung der Antinomien kommt, dann auch das Fehlen eines brauchbaren Analogiebegriffs, wie er dem Denken in den Bahnen der traditionellen Philosophie in der Gottesfrage zur Selbstverständlichkeit geworden ist.

Das Kausalgesetz – ob damit auch das metaphysische Kausalitätsprinzip gemeint ist, bleibt unklar – ist nach Holm »nie wirklich bewiesen«, wohl aber »viel benutzt worden« (294). Es ist jedenfalls eine Mißdeutung, wenn Holm als scholastisches Axiom den Satz »*causa aequat effectum*« anführt und behauptet, die scholastische Philosophie habe damit gesagt und auch

nichts anderes sagen wollen als es könne »weder mehr noch weniger in der Wirkung sein, als in der Ursache war«: »Ursache und Wirkung sind gleich« (295). Im Examen wird von einem scholastischen discipulus eine Antwort jedenfalls nur in dem Sinn erwartet, daß die Ursache die Seinsvollkommenheit der Wirkung unbedingt enthalten müsse. Ob sie diese etwa übersteigt, ist eine weitere Frage, die offen bleibt. Ein solches Übersteigen ist auf jeden Fall dann gegeben, wenn die *causa analoga* im Spiel ist. – In so grundlegenden Dingen sollte man die Scholastik doch nicht verzeihen!

Die Offenbarung ist objektiv nicht feststellbar: »Wir können nicht objektiv feststellen, wo wir eine Offenbarung vor uns haben, und wo es nicht der Fall ist« (299). Das gleiche gilt vom Wunder: »An Wunder kann geglaubt werden, wenn es ein Bedürfnis dafür gibt, aber sie können nie bewiesen werden; könnten sie bewiesen werden, würden wir zurückversetzt werden ins Zeitalter des Rationalismus und der Orthodoxie, des Katholizismus und des Mittelalters« (298). Spinoza habe die eingehendste Kritik des Wunders gegeben (291); das Wunder sei ein Asyl der Ignoranz (293). Holm übersieht aber das Wesentlichste im Wunderbegriff, das darin besteht, daß Gott als Ursache nicht deshalb eingeführt wird, weil nichts Bekanntes als Ursache eingesetzt werden könne, sondern deshalb, weil auf Grund von Bekanntem ein natürlicher Faktor als Ursache sicher nicht in Frage kommen kann. Auf diesen zentralen Punkt müßte die philosophische Auseinandersetzung eingehen, wenn sie bei der Sache bleiben will.

Noch ein letztes, das Theodizeeproblem. Holm meint, der Mensch stehe im Grunde vor der Wahl: »Theodizee oder Religion« (319). Diese Alternative ist nur deshalb denkbar, weil ein einseitig intellektualistisch überspitzter Begriff »Theodizee« zugrunde gelegt wird, um dann dagegen zu kämpfen. Indes, eine recht verstandene »Theodizee« muß nicht notwendig alles in solcher Klarheit sehen und rechtfertigen wollen, daß die menschliche Vernunft Gottes Werk und Absichten in allem zu durchschauen sich anmaßt. Es mag sein, daß dem Anliegen der klassischen »Theodizee« eine solche Auffassung näher kam als der Versuch, Gottes Ratschluß als unergründliches Geheimnis hinzustellen und anzuerkennen. Faßt man aber das Theodizeeproblem richtig an, so kann die Vernunft sehr wohl zum »Geheimnis« hinführen und als aller Weisheit letzten Schluß erkennen, daß es vernunftgemäß und in dem Sinn vernünftig ist, zu glauben. Eine Rechtfertigung Gottes vor der Vernunft des Menschen ist eher dann gegeben, wenn der endliche Geist einsieht, daß er die Weite des unendlichen Geistes nie wird einholen können, als wenn er sich in Gottes Gründen und Absichten zuständig wähnt.