

Vorüberlegungen zu einem Neuen Agnostizismus

Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Glaubens und Unglaubens.

Johann Wolfgang von Goethe¹

Einleitung

Atheismus–Agnostizismus–Humanismus

Gemessen an der philosophischen Aufmerksamkeit, die man dem Atheismus entgegenbringt, gehört der Agnostizismus zu den vernachlässigten philosophischen Positionen. Einige Indizien hierfür seien genannt:

- In der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* nimmt der Artikel „Agnostizismus“ gerade einmal eine halbe Spalte ein; der Artikel „Atheismus“ dagegen umfasst drei Seiten.²
- Im Lexikon *Religion und Weltanschauung in Gesellschaft und Recht* wird unter dem Stichwort „Agnostizismus“ lediglich auf den Artikel „Atheismus“ verwiesen. Dort finden wir zum Agnostizismus dann einen kleinen Absatz, der mit der Feststellung schließt, Agnostiker seien („im Einklang mit der eigentlichen Wortbedeutung“) im Grunde auch Atheisten, da auch sie an der Existenz „Gottes“ zweifelten.³
- Sichtet man die deutschsprachige Literatur, findet man zum Agnostizismus nur eine einzige Monografie (von Horst Herrmann aus dem Jahre 2008) und einen einzigen Aufsatzband (von Heinz Robert Schlette aus dem Jahre 1979).⁴

- Die Internet-Buchversandfirma *Amazon* zeigt 3.973 Suchergebnisse zum Stichwort „Atheismus“, aber nur 733 zum Stichwort „Agnostizismus“.⁵
- In der angelsächsischen Literatur ist das entsprechende Ungleichgewicht zwar nicht ganz so stark ausgeprägt (13.553 zu 5.640), es gibt auch deutlich mehr einschlägige Monografien.⁶ Aber auch hier können wir die Neigung beobachten, den Agnostizismus zu marginalisieren.⁷

Aber hat der Agnostizismus überhaupt Besseres verdient? Immerhin scheint er doch zu besagen, dass wir über die Frage, ob „Gott“ oder andere metaphysische Entitäten existieren, nichts Sicheres wissen (das ist die schwache Variante des Agnostizismus) oder sogar nichts wissen *können* – das ist seine starke Variante. Er behauptet also offensichtlich nichts Positives: Er sagt nicht, was der Fall ist, sondern dass wir in bestimmten Bereichen gar nicht wissen (können), was der Fall ist. Daher schlägt dem Agnostizismus wie dem Geist, der stets verneint, Misstrauen und Ärger entgegen – ist es doch für die meisten Menschen offensichtlich viel befriedigender, eine feste „Position“ zu haben, und noch befriedigender, sie mit vielen Anderen zu teilen.

Und so gilt der Agnostizismus bis heute nicht selten als Defizienz-Modus des Atheismus: Er sei weniger konsequent, weniger klar, ja sogar in einer für das menschliche Selbstverständnis sehr wichtigen Frage schlicht entscheidungsschwach. Wohl aus diesem Grund spricht Richard Dawkins von der „Armut des Agnostizismus“;⁸ sie bestehe darin, dass sich der Agnostiker nicht dazu entschließen könne, nach Würdigung aller Umstände auf eine Frage des Typs „Wird die Sonne von einer Teekanne umkreist?“⁹ mit einem schlichten „nein“ zu antworten. Wir dürfen uns nach seiner Auffassung nur in solchen Fällen des Urteils enthalten, in denen noch keine zwingenden empirischen Belege für die eine oder die andere Auffassung vorliegen. Auf eine Frage des Typs „Warum starben die Dinosaurier aus?“ seien *a priori* zahlreiche Antworten möglich, und daher tue man ohne genauere empirische Anhaltspunkte gut daran, sich vorläufig eines Urteils zu enthalten. Aber das sei nur so lange eine überzeugende Strategie, wie keine eindeutigen Belege für oder gegen eine irdische (Vulkanismus) oder außerirdische Ursache (Kometen oder Asteroiden) vorlägen. Der Agnostizismus habe also Grenzen, die durch den Stand der Wissenschaft immer enger gezogen würden: Bei empirisch prinzipiell entscheidbaren Fragen sei nur ein „vorübergehender pragmatischer Agnostizismus (VPA)“ legitim, und nur in bei ungenügenden Belegen dürfe man sich eines Urteils über die tatsächlichen Verhältnisse enthalten.¹⁰ Von dieser Art sei, so Dawkins, auch die Frage nach „Gott“:

„Der Agnostizismus hinsichtlich der Existenz Gottes gehört eindeutig [!] in die VPA-Kategorie. Entweder Gott existiert, oder er existiert nicht. Es ist eine wissenschaftliche Frage. Eines Tages werden wir die Antwort kennen, und bis es soweit ist, können wir einige sehr stichhaltige Aussagen über die Wahrscheinlichkeit machen.“¹¹

Und diese Wahrscheinlichkeit tendiert nach Dawkins Auffassung im Einklang mit dem Fortschritt der Wissenschaften immer mehr gegen Null.

An dieser Stelle nun kommt der *Humanismus* ins Spiel. Mit ihm treten wir gewissermaßen einen Schritt hinter Fragen wie die nach der Existenz oder Nicht-Existenz „Gottes“ und seiner Erkennbarkeit zurück: Humanisten beantworten derartige Fragen nicht einfach mit einem schlichten „ja“ oder „nein“, sondern mit „Enthalten wir uns des Urteils, ehe wir das näher untersucht haben“ und stellen dann heuristisch produktivere Fragen, etwa:

- Was meinen wir eigentlich, wenn wir von „Gott“ sprechen? Für agnostische Humanisten sollte dieser Begriff schon deshalb in der Regel in Anführungszeichen stehen, weil ja bereits in der Theologie umstritten ist, was genau er besagt. Erst recht in der Laiensprache ist er in einem Ausmaß korrumpiert, dass wir auf seiner Grundlage kaum eine verständliche und daher auch kaum beantwortbare Frage formulieren können.¹²
- Ist die Frage nach „Gott“ tatsächlich „wissenschaftlicher“ Natur, wie Dawkins meint, oder stellt sie nicht eher eine metaphysische Frage dar? Träfe Letzteres zu, wären wir natürlich nicht gut beraten, in seinem Geiste unsere Messgeräte nach fliegenden Teekannen, den

Weltlauf störenden Kobolden oder anderen Objekten auszurichten, um in dieser Frage weiterzukommen. Wir müssten vielmehr überlegen, wie wir bestimmte metaphysische Positionen genauer formulieren und sie mit den metaphysischen Problemen der Tradition vermitteln können; wie wir Fortschritte in metaphysischen Streitigkeiten erreichen können (dass sie möglich sind, hat schon Karl Popper gezeigt¹³); was die metaphysische Fundierung aller Erfahrung,¹⁴ *also auch der wissenschaftlichen Erfahrung*, für unser Problem bedeutet; wie und warum metaphysische Überzeugungen intellektuelle, emotionale und soziale Kräfte entfalten können und entfaltet haben; welche Folgen das hat; oder wie wir diese Folgen bewerten sollen.

- Weiter: Ist die Frage nach „Gott“ tatsächlich metaphysischer Natur, oder handelt es sich möglicherweise um etwas völlig anderes, das uns entgeht, wenn wir den „Gott der Philosophen“ suchen? Pascal scheint genau davon überzeugt gewesen zu sein: Nach seinem Tode fand man bei ihm einen Zettel, auf dem die Worte „Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs, nicht der Philosophen und Wissenschaftler“ standen.¹⁵ Träfe das zu, würden wir also verabsäumen, die Gottesvorstellung mit praktischen Lebensproblemen im Verbindung zu bringen, würden wir das religiös Entscheidende verfehlen. Versuche, einem religiös unempfindlichen Menschen den Wert und die Bedeutung eines bestimmten Glaubens zu erklären, gleichen dann den Versuchen, einem unmusikalischen Menschen den Wert und die Bedeutung einer Bruckner-Symphonie aufgehen zu lassen:

Der (meist wegen ungenügender musikalischer Praxis!) Unmusikalische würde ebenfalls nicht verstehen, warum man durch das ständige An- und Abschwellen des Geräuschpegels beeindruckt, fasziniert, verzaubert, ja sogar entrückt werden kann.¹⁶ Das spricht dafür, mit Hilfe einer Phänomenologie der Religion erst einmal zu klären, warum es überhaupt geht.¹⁷

- Können bestimmte Alternativen zum Begriff „Gott“ nicht vielleicht bessere Gesamtdeutungen der Wirklichkeit oder eine produktivere Heuristik für Theorie und (individuelle und kollektive) Praxis oder auch ein überzeugenderes Sinnangebot¹⁸ ermöglichen?
- Wie steht es in all diesen Hinsichten mit *nicht*-theistischen Religionen?

Kurzum: Einige wenige gezielte Fragen reichen aus, um das (Wittgenstein nicht unbekannt) Gefühl aufkommen zu lassen: Ich kenne mich nicht aus. Ein spezifisch humanistischer Zugang zu religionsphilosophischen Problemen beharrt daher nicht auf irgendwelchen „Standpunkten“, sondern versucht, erst einmal das Phänomen zu verstehen, um das es geht; er versucht, dabei von Anderen zu lernen und *alle* Parteien zur *Klärung* ihrer Standpunkte zu bringen – und das alles nicht aus Laxheit oder Feigheit, sondern aus der Einsicht heraus, dass Klarheit sowie Korrektur durch Kooperation notwendige Voraussetzungen jeglichen intellektuellen Fortschritts darstellen. Gewiss: Derartige Lernprozesse gelingen eher selten – aber das liegt eben nicht immer daran, dass die Anderen nur einfach „schlechte Argumente“ haben und wir daher unseren eigenen Standpunkt nicht korrigieren zu müssen glauben. In den Augen der Anderen sind

wir nämlich ebenso unbelehrbar, wie sie selbst es nach unserer Auffassung sind. Für einen modernen Humanismus kommt es daher m.E. nicht so sehr darauf an, dem Konzert der Meinungen eine weitere Stimme hinzuzufügen oder sich (schlimmer noch) einfach in einen existierenden Chor einzureihen, sondern darauf, einen produktiven Meinungs austausch zu organisieren – und zwar selbstverständlich nicht in dem Sinne, dass *A* und *B* bloß ihre Meinungen tauschen (damit wäre ja nichts gewonnen), sondern so, wie wir auch in der Wirtschaftswissenschaft von „Austausch“ sprechen, nämlich vom *Austausch zur Generierung und Realisierung von intellektuellen Kooperationsgewinnen*.

In diesem Aufsatz vertrete ich daher die Auffassung, dass der Agnostizismus mehr ist als eine unentschlossene, gleichgültige, laxe oder gar feige Variante des Atheismus. Meine These lautet vielmehr: *Der schwache Agnostizismus ist die einzige religionsphilosophische Position, die einem modernen Humanismus angemessen ist*. Denn sowohl der Humanismus als auch der Agnostizismus repräsentieren keinen Glauben, sondern eine *Methode*, mit der Vielfalt im Garten des Menschlichen¹⁹ produktiv umzugehen.²⁰ Und darin besteht bereits die *erste* Eigenschaft, die wir dem Neuen Agnostizismus zuschreiben können. Überlegen wir nun, was diesen Begriff außerdem noch kennzeichnet.

1. Was bedeutet „neu“?

Dass etwas neu ist und daher gesagt werden sollte, merkt man erst, wenn man auf scharfen Widerspruch stößt.

Konrad Lorenz²¹

In der „Einleitung“ zu Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ findet sich folgende Passage:

„Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor.“²²

Heutzutage lässt sich Hegels Behauptung wohl nur in dem Sinne verteidigen, als er mit Recht auf das stark unterschiedliche Entwicklungstempo von Natur und Geist oder Natur und Geschichte aufmerksam machte. Doch 150 Jahre nach Darwin und 80 Jahre nach Georges Lemaître²³ wissen wir, dass es nicht nur in der Menschheitsgeschichte, sondern auch in der Natur Neues unter der Sonne gibt – und das sogar nicht nur im Bereich des Lebendigen: Schon auf physikalischer und chemischer Ebene ist die „Geschichte der Natur“²⁴ eine Geschichte zunehmender Komplexität – vom Urknall zu Quarks und Galaxien, von Wasserstoff zu Trans-Uranen, von Elementen zu molekularen und makromolekularen Verbindungen, die es vorher eben *noch nie* gab.

Doch umgekehrt wissen wir auch: Nicht alles, was in der Geschichte im Sinne He-

gels auftaucht, ist neu. *Scheinbar* „neue“ Gedanken sind nicht selten schon vor Jahrzehnten oder gar vor Jahrhunderten formuliert worden; und so manche „neue“ Richtung des Denkens erweist sich bei näherem Hinsehen als epigonal. Wir müssen den Begriff des „Neuen“ also differenzieren:

(a) Von „neu“ in *starkem* (oder ontologischem oder absolutem) Sinn wollen wir hier in solchen Fällen sprechen, in denen es das betreffende System²⁵ *noch niemals* gab. Beispiele aus der Natur sind etwa die Entstehung des Lebens oder des Menschen; die Entstehung der Sprache, der Hochkulturen oder der Industriegesellschaft; mathematische Beweise für Sätze, für die bislang noch kein Beweis existierte; die *Ars Nova* in der westlichen Kunstmusik;²⁶ und schließlich der Erkenntnisfortschritt im Sinne Poppers bzw. Kuhns „revolutionärer Wissenschaft“.²⁷

(b) Von „neu“ in *schwachem* (oder sozialem oder relativem) Sinne sprechen wir dann, wenn Innovationen im starken Sinne sozial diffundieren. Neu entwickelte Gedanken, Verfahren oder Techniken sind dann nicht in starkem Sinne neu (denn es gibt sie andernorts schon), sondern nur in bestimmten Ländern, Landstrichen oder Orten, in denen sie erstmals *auftauchen*. Das gilt etwa für die Ausbreitung (nicht Entstehung) bestimmter Pflanzen und Tiere; oder es gilt für eine bereits entwickelte Anbaumethode, die in einem mittelalterlichen Dorf eingeführt wird; und gründet man eine Universität, halten dort auch (aber hoffentlich nicht nur) Ideen Einzug, die es andernorts schon gibt.

(c) Neues in *peripherem* Sinne liegt vor, wenn Vorhandenes im Wesentlichen nur *variiert* wird. Das gilt etwa für die Mode: Obwohl hier (etwa mit neuen Textilfarben oder Schnitt-Techniken) auch Neues in starkem Sinn auftauchen kann, dürften die *meisten* Eigenschaften auf der Variation von schon Vorhandenem aufbauen.

(d) Von „neu“ in *epigonalem* Sinne sprechen wir dann, wenn Klassisches oder vorher Existierendes nur nachgeahmt, aber in *keiner* Beziehung überboten wird. Das gilt etwa für den Komponisten Muzio Clementi (1752-1832), dessen symphonische (und erst recht klavieristische) Werke den durch Haydn, Mozart und Beethoven gespannten Rahmen der Wiener Klassik weder ausfüllen noch erweitern.

Wie schwierig es ist, über Neues in lediglich peripherem oder gar epigonalem Sinne hinauszukommen, zeigt die Debatte um den „Neuen Atheismus“.²⁸ Weder die Argumente noch die Aggressivität, mit der man sie vorträgt, sind in starkem Sinne neu – immerhin haben Ernst Haeckel und seine Mitstreiter im Monistenbund schon vor über 100 Jahren die entsprechenden Argumentationslinien gezogen und sogar schon den im „Neuen Atheismus“ üblichen reduktionistischen Argumentationsstil eingeführt.²⁹ Nicht alles, was sich neu nennt, ist also neu in starkem Sinne. Wir werden daher ein besonderes Augenmerk darauf richten müssen, in welchem Sinne die hier vertretene Form des Agnostizismus überhaupt „neu“ genannt zu werden verdient.

2. Was bedeutet „Agnostizismus“?

Agnostizismus besagt Demut vor
den Rätseln der Welt.

Horst Herrmann³⁰

Der Agnostiker scheint sich in der Auseinandersetzung mit dem Atheisten in einem schwerwiegenden argumentationsstrategischen Nachteil zu befinden: Der Atheist macht ein Angebot, der Agnostiker diskreditiert es; der Atheist behauptet etwas, der Agnostiker bestreitet, dass man wissen kann, ob die betreffenden Behauptungen wahr sind. Der Atheist wird mindestens die Behauptung vertreten: „Es ist rational gerechtfertigt, nicht an Gott zu glauben.“ Mit dieser Aussage repräsentiert er die *schwache* Form des Atheismus. Er kann seine Position allerdings noch verschärfen, indem er auch „Gottes“ Existenz bestreitet: „Es ist rational gerechtfertigt, von der Nicht-Existenz Gottes auszugehen.“³¹ Vertritt er diese Position, sprechen wir von einem *starken* Atheismus.

Für den Agnostiker ist allerdings mindestens die zweite Behauptung keineswegs „rational gerechtfertigt“. Auch der Agnostizismus kommt, wie erwähnt, in einer schwachen und in einer starken Variante vor. Für den *schwachen* Agnostizismus sind transzendente (also die gegenwärtige Erfahrung übersteigende) Wesenheiten uns lediglich *bisher* nicht bekannt. Das schließe aber nicht aus, dass sie existieren, ja noch nicht einmal, dass wir sie nicht vielleicht doch irgendwann erkennen werden. Schließlich gab es auch Menschen (etwa Demokrit und Leukipp), die von der Existenz von „Atomen“ überzeugt waren, ohne je ein einziges „Atom“ vorweisen zu können. Noch im 19. Jahrhundert wehrte sich

der Physiker Ernst Mach energisch gegen eine Idee, die bei seinen Kollegen aus der Chemie immer mehr an Boden gewann – dass es nämlich Entitäten („Atome“ genannt) geben müsse, die das quantitative Ergebnis chemischer Reaktionen steuern.³² Und obwohl man Atome auch damals noch nicht sehen, sondern nur aus chemischen Versuchsergebnissen erschließen konnte, verdichteten sich im Laufe der späteren Jahrzehnte die Hinweise auf ihre Existenz – bis sie dann mit Hilfe neu entwickelter Beobachtungstechniken sogar sichtbar gemacht werden konnten. Für den schwachen Agnostizismus zeigt dieses Beispiel, dass man von der Unbeobachtbarkeit einer Entität nicht einfach auf ihre Nicht-Existenz schließen kann: Vielleicht entdecken wir ja noch zu einem späteren Zeitpunkt, dass es etwas gibt, was wir uns bisher weder vorstellen noch beobachten konnten.³³

Für den *starken* Agnostizismus dagegen steht fest: Niemand kann jemals wissen, ob es derartige transzendente Wesenheiten gibt – mögen sie „Gott“, „Götter“ oder anders genannt werden.³⁴ Wohlgedenkt: Niemand, jemals. Mag der Fortschritt der Wissenschaft und des Geistes auch noch so weit vorankommen – immer wird es eine *unverrückbare* Grenze geben zwischen dem, was wir wissen können, und dem, was wir glauben müssen. Kurz: Religiosität und Rationalität sind Reiche eigenen Rechts, die nicht voneinander profitieren können. Der Sozialwissenschaftler Jan Philipp Reemtsma formuliert diese Auffassung so:

„Religiosität besteht in der Überzeugung, dass die Welt nicht aus sich heraus verstanden werden kann. ... Religi-

ös ist derjenige, der meint, *was immer* wir auf diesem oder jenem Wege über die Welt herausbekommen können: das, was die Welt im Innersten zusammenhält, das Geheimnis der Welt, ihr Sinn – also irgendwie: das *Eigentliche* wird es nicht sein. Und: Auf dieses *Eigentliche kommt es an*. Denn wer sagt, die Wissenschaften könnten auf alle diese Fragen keine Antwort geben, aber er empfinde das auch keineswegs als Mangel, ist deutlich nicht religiös. Religiös ist derjenige, der die Welt aufteilt in das, was unserem Wissenwollen zugänglich und gerade darum nicht das Wesentliche ist, und das andere, das Wesentliche, zu dem es einen anderen Zugang geben muss.³⁵

Starker Agnostizismus und Humanismus im hier definierten Sinne schließen also einander aus: Wenn Humanisten versuchen, auch Theologie und Religion in eine produktive interdisziplinäre Auseinandersetzung einzubeziehen, halten *starke* Agnostizisten das für ein vergebliches Unterfangen. Für den *schwachen* Agnostizismus dagegen ist hier das letzte Wort niemals gesprochen. Denn wie können wir heute wissen, was wir niemals wissen können – oder zukünftig wissen werden?³⁶ Historisch gesehen haben sich die Menschen in dem, was intellektuell möglich ist, schon immer in einem so großen Ausmaß getäuscht, dass nichts dafür spricht, dass wir heute in einer prinzipiell anderen Lage sind. Der schwache Agnostizismus hält es daher für sehr gut möglich, dass wir in Zukunft noch mehr erfahren werden über das, was nach Reemtsma „wesentlich“ ist: Vielleicht kann es bald (besser) formuliert werden; und was (besser) formuliert werden kann, kann auch (besser) kommuni-

ziert werden; und was (besser) kommuniziert werden kann, kann auch kritisch verbessert werden. Für den schwachen Agnostizismus ist also auch die intellektuelle Zukunft offen.³⁷ Darin können wir das *zweite* Merkmal sehen, das wir dem Neuen Agnostizismus zusprechen können.

3. Anmerkungen zur agnostischen Tradition

Alles Alte, soweit es den Anspruch darauf verdient hat, sollen wir lieben; aber für das Neue sollen wir eigentlich leben.

Theodor Fontane³⁸

Historisch gesehen war Protagoras wohl der Erste, der die agnostische Position auf klassische Weise formuliert hat:

„Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, dass es sie gibt, noch, dass es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben. Denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.“³⁹

Man darf Protagoras wohl als *schwachen Agnostizisten* im hier definierten Sinne ansehen. Für ihn ist die Frage komplex (man hört ihn fast schon fragen: „Was versteht Ihr unter »Göttern«?“), und der Hinweis auf die Kürze des menschlichen Lebens deutet darauf hin, dass weitergehende Erkenntnisse vor allem durch äußere Umstände erschwert werden – und die können sich ändern.

Obwohl Protagoras konzeptionell als Vater der Agnostizismus gelten kann, sprechen doch gute Gründe dafür, diese religionsphilosophische Position erst mit der

frühen Aufklärung beginnen zu lassen. Das bedeutet: Wir sollten die *skeptische* Tradition der Antike und des Mittelalters nicht zur Tradition des Agnostizismus zählen. Die philosophische Skepsis will nämlich die Sicherheit *jeglicher* Behauptungen unterminieren – unabhängig davon, ob es sich um besondere Beobachtungssätze („Hier ist ein Schwan“), um allgemeine Sätze („Alle Schwäne sind weiß“) oder um metaphysische Sätze („Jeder hat einen Schutzengel“) handelt.

Gewichtigere und historisch folgenreichere Fassungen agnostischen Denkens, die sich auch mit religions- und kirchenkritischen Überlegungen verbinden, begegnen uns erst bei Hume und Kant. Bei beiden ist ihr Agnostizismus Ergebnis ihrer Erkenntnis-kritik. Nehmen wir als Beispiel die Humesche Analyse des Kausalitätsbegriffs. Wir sehen, so Hume, eine Billardkugel, die eine andere anstößt und in Bewegung setzt. Was wir aber nicht sehen, ist die „Ursache“ dieses Vorgangs: *Warum* rollt die zweite Kugel plötzlich los? Der metaphysische Begriff „Ursache“ ist für ihn nur ein Begriff, in dem wir das Ergebnis zahlreicher Beobachtungen von kollidierenden Gegenständen kondensieren. Diese Beobachtungen haben in uns *Erwartungen* erzeugt; wir erwarten deshalb, dass die zweite Kugel losrollt, wenn sie von der ersten angestoßen wird. Was sie „wirklich“ in Bewegung setzt, ist nach Hume unerkennbar. Das bedeutet: Das Humesche Erkenntnisprogramm ist tendenziell auf eine empiristische Rekonstruktion sämtlicher abstrakter Begriffe ausgerichtet – also von Begriffen, die sich nicht mit etwas Beobachtbarem verbinden lassen. Es fällt nicht schwer zu verstehen, warum auch der Begriff „Gott“ für den Humeschen

Empirismus auf etwas verweist, das wir nicht (nie) beobachten können. Die agnostizistische Pointe dieser Überlegung ist, dass wir von etwas, das wir nicht beobachten können, weder vernünftigerweise sagen können, dass es existiert, noch, dass es nicht existiert. Abhandlungen über solche Fragen sollte man daher am besten „den Flammen“ übergeben, weil sie nichts zu unserem Weltverständnis beitragen.⁴⁰

Kant dehnte die Humesche Skepsis hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs systematisch auf zahlreiche weitere Begriffe und Probleme aus. Reine Vernunft kann ohne Sinneserfahrung nichts erkennen; umgekehrt können wir aber nur dadurch Erkenntnis gewinnen, dass wir die Sinnes-eindrücke auf eine für den Menschen eigentümliche Weise „verarbeiten“.⁴¹ Kant resümiert:

„Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, dass sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin [der Philosophie der reinen Vernunft] bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen ... Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disziplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheiten zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten ...“⁴²

Mit anderen Worten: Unsere Vernunft ist mit der Entscheidung, ob „Gott“ existiert oder nicht existiert, heillos überfordert. *Wir müssen uns daher aus prinzipiellen Gründen eines Urteils über diese Frage*

enthalten; kritische Philosophie kann nur Irrtümer aufdecken, aber keine Wahrheiten entdecken, die über den Horizont empirischer Wissenschaft *und* ihrer durch die Transzendentalphilosophie entdeckten Voraussetzungen hinausgeht. Kants agnostischer Standpunkt ist also durch die These von der *transzendenten Neutralität der Transzendentalphilosophie* charakterisiert.

Terminologisch gesehen hat erst der englische Biologe Thomas Henry Huxley (1825-1895) den Ausdruck „Agnostizismus“ in geschichtsträchtiger Weise in die philosophische Diskussion eingeführt. Seine an die Kantsche Problemsicht angelehnte Definition sei hier schon deshalb ausführlich zitiert, weil sie mit größter Klarheit den methodischen Charakter des (schwachen) Agnostizismus herausstellt:

„Der Agnostizismus ist kein Glaube, sondern eine Methode, deren wesentliches Merkmal in der rigorosen Anwendung eines einzigen Prinzips liegt. Positiv gesprochen könnte dieses Prinzip so charakterisiert werden: Folge in intellektuellen Dingen Deiner Vernunft so weit, wie sie Dich trägt, ohne Rücksicht auf anderweitige Erwägungen. Und negativ gesprochen: Täusche in intellektuellen Dingen nicht die Sicherheit von Schlussfolgerungen vor, die nicht bewiesen oder nicht beweisbar sind. Es ist falsch, wenn jemand sagt, dass die objektive Wahrheit einer Behauptung feststehe, ohne dass er dafür Belege beibringt, die diese Sicherheit stützen.“⁴³

Wohlgemerkt: Diese Mahnung gilt für Theisten und (starke) Atheisten gleichermaßen: Theisten müssen sich daran ge-

wöhnen, dass ihre bisherigen „Gottesbeweise“ der Kritik nicht standgehalten haben. Aber auch Atheisten können eigentlich (also in einem anspruchsvollen Sinne) nicht „wissen“, dass es „Gott“ *nicht* gibt. Für Huxley gleichen viele Freidenker und Vertreter des starken Atheismus in ihrem Eifer, ihre Überzeugung von der Nicht-Existenz „Gottes“ zu verbreiten, den Gnostikern (!), die sich ebenfalls auf ein im strengen Sinne *nicht demonstrierbares Geheimwissen* beriefen. Seine Wortschöpfung „A-Gnostiker“ hatte daher den Zweck, *sich von diesen modernen Gnostikern und ihren selbstgewissen Einlassungen abzugrenzen*.⁴⁴

„Der Agnostizismus ist [für Huxley] das unausweichliche Ergebnis der Anwendung wissenschaftlicher Methoden; er ist die einzig lautere Haltung für aufgeklärte, fortschrittliche Menschen, die sich weigern, etwas als Wissen zu bezeichnen, was sie nicht wissen und nicht wissen können.

Darum ist es nach Huxley unlauter und unsinnig, den Agnostizismus mit religiös-theologischen oder weltanschaulich-spekulativen Überzeugungen zu identifizieren. Das gilt einerseits für die von Huxley als »infam« bezeichnete und mit allem Nachdruck abgewiesene Unterstellung, Agnostiker seien zu feige, sich Ungläubige zu nennen, andererseits für die »törichte« Annahme, sie seien Adepten des Comteschen Positivismus. Wie die Naturwissenschaft weder atheistisch noch materialistisch ist, so sind Agnostiker weder Atheisten noch Theisten, Spiritualisten oder Materialisten. Gleich der Philosophie ist die Naturwissenschaft weder christlich noch unchristlich, sondern »säkular«.⁴⁵

Weit entfernt davon, ein Ausdruck der Unentschlossenheit und Feigheit zu sein, erinnert der Ausdruck „A-Gnostizismus“ also daran, dass starke Atheisten im Gegensatz zu dem, was sie selbst von sich glauben, eben *keine guten Gründe für die Ablehnung der Existenz „Gottes“* besitzen. Und damit dürften Agnostiker alles andere als feige sein, haben sie doch mit dieser Feststellung offensichtlich zahlreichere Gegner als die Atheisten, denn sie wenden sich *gegen Theisten und Atheisten gleichermaßen*, soweit diese nämlich Schlussfolgerungen ziehen, die von den Prämissen nicht gedeckt werden. Agnostiker im Sinne Huxleys dagegen lassen sich durch den Misserfolg bei der Suche nach der Russell'schen Teekanne nicht aus der Ruhe bringen und sehen dem quasi-agnostischen Treiben der „Neuen Atheisten“ gelassen zu. Sie wollen und können es nicht ausschließen, dass die Suche nach dem, was wir bisher schlecht und recht als „Gott“ (oder mit Karl Jaspers „das Umgreifende“⁴⁶) genannt haben, nicht für immer ohne Ergebnis bleiben wird. Denn wenn wir unter „Gott“ kein Objekt, sondern ein metaphysisches Prinzip oder gar noch etwas ganz Anderes, noch Unentdecktes verstehen, dann sollten es seine Verfechter es in eine Form bringen, in der es heuristische Bedeutung für unsere wissenschaftliche Weltauffassung erhält.⁴⁷ Und für den schwachen Agnostizismus ist es eben *nicht beweisbar*, dass man dabei niemals und in keiner Hinsicht Erfolg haben kann.

In dieser Fokussierung auf methodische und heuristische Aspekte besteht die *dritte* Eigenschaft, die wir dem Neuen Agnostizismus zusprechen können. Er teilt sie mit dem modernen Humanismus – was jetzt zu zeigen sein wird.

4. Das humanistische Dilemma. Oder: Woran glaubt, wer nicht glaubt?

Niemand wird so schnell dogmatisch wie diejenigen, die die Welt verbessern wollen.

Hartmut von Hentig

Wenige Jahrzehnte, nachdem Thomas Huxley seine Überlegungen zum Problem des Agnostizismus veröffentlicht hatte, diskutierte man in Amerika ein strukturell gleichartiges Problem. Es ergab sich aus der von Humanisten gestellten Frage: *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*⁴⁸ In der Regel, so argumentierten Anfang der Dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts die um eine intellektuelle Plattform ringenden amerikanischen Humanisten, hängen Menschen einem bestimmten Glauben an. Die in einer Gesellschaft vertretenen Glaubensrichtungen schließen jedoch einander aus: Man kann als Individuum nur *einem* Gott dienen oder in konsistenter Weise nur nach *einer* bestimmten religiösen Überzeugung leben. Aus diesem Umstand ergibt sich nun ein besonderes Konfliktpotential: Jede Glaubensrichtung könnte versuchen, auf Kosten der anderen für sich Vorteile zu gewinnen – wobei die Frage, wer die höchsten Sakralbauwerke errichten darf, vielleicht noch die harmloseste Form eines interreligiösen Konflikts darstellt.

Wie sollten sich nun *Humanisten* in dieser Situation positionieren? Handelt es sich beim Humanismus ebenfalls um einen „Glauben“ im üblichen Sinne? Oder nimmt er eine Position jenseits oder oberhalb der miteinander konkurrierenden oder sich gar befehdenden Glaubensrichtungen ein? Die Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des modernen säkularen Humanismus eskalierten anlässlich der Konzeption des (Ersten) Humanistischen

Manifests, das 1933 erscheinen sollte und in dem man versuchte, so etwas wie die „weltanschaulichen Überzeugungen“ zusammenzufassen, denen man sich als Humanist verpflichtet fühlte (und fühlen sollte). Der Veröffentlichung des Manifests ging ein erregter Briefwechsel zwischen zahlreichen Humanisten voraus. Darin wurde vor allem bezweifelt, dass Humanisten überhaupt feste (Glaubens-!) Überzeugungen haben sollten. Denn wenn wir das antike humanistische Ideal der Individualisierung ernst nehmen – und Humanisten sollten es tun! –, dürfen wir dann einfach geistigen Schulterschluss betreiben und uns, sagen wir, auf eine monistische Lösung des Leib-Seele-Problems festlegen?⁴⁹ Einer der Diskutanten weigerte sich, das Manifest zu unterzeichnen, und begründete dies so:

„Jeder Glaube schließt aus – und dieser bildet keine Ausnahme. Ich fühle mich den einzelnen [!] Humanisten in Bezug auf das, was vom Humanismus als wesentlich angesehen wird, so verbunden, dass ich die Wirkung des Manifests bedauere. Es dient dazu, Unterschiede zu betonen. Ich persönlich habe nichts dagegen. Ich kann nur sagen: »Wenn das Humanismus ist, dann bin ich kein Humanist«, denn dieser Glaube stimmt nicht mit meinen wohlwollenden persönlichen Erfahrungen überein. Ich erkenne mich einfach in diesem Manifest nicht wieder. Was ich bedauere, ist: Die so entstandenen Gräben und Abgrenzungen werden sicherlich nicht fruchtbarer sein als frühere dieser Art. Es wird »Häresien« und Missverständnisse geben statt eine gegenseitige Prüfung von Erfahrungen ohne den sektiererischen Eifer, der sich bei uns breit gemacht hat.“⁵⁰

Nun war Harold Buschman, von dem diese Zeilen stammen, nicht etwa ein philosophiebewegter Rinderzüchter oder Rechtsanwalt aus dem amerikanischen Mittelwesten, sondern Herausgeber der Zeitschrift *The New Humanist*, in der das Manifest erscheinen sollte. Seinen Bedenken kommt also prinzipielle Bedeutung zu: Für ihn hat der Humanismus die Aufgabe, parteiische Spaltungen zu verhindern und nicht nur Menschen (wie im Liberalismus), sondern auch Ideen zu produktivem Austausch zu bringen.

Auch andere Autoren hoben hervor, dass ein Humanismus, der spaltet statt integriert, kaum allgemein zustimmungsfähig sein könne. Der Philosoph Edwin A. Burtt etwa äußerte sich über die Druckfahne des Manifests gegenüber einem Mitherausgeber der Zeitschrift folgendermaßen:

„Ich bitte Sie inständig, diesen Text nicht ohne nähere Prüfung seiner Implikationen zu veröffentlichen. Nicht dass ich nicht zustimmen würde oder meine Unterschrift irgendeine Konsequenz hätte; aber ich bin sicher, dass das Manifest in dieser Form zahlreiche Menschen von der humanistischen Bewegung in völlig unnötiger Weise abschrecken und entfremden wird.“⁵¹

Aber wie lässt sich das Dilemma, in das der Humanismus schon damals geraten ist, lösen? Dadurch, dass wir, wie Huxley es beim Agnostizismus tat, *auch den Humanismus nicht inhaltlich, sondern methodisch charakterisieren*. Einer beispielhaften Lösung des Dilemmas wenden wir uns jetzt zu.

5. Das methodische Manifest von Agnostizismus und Humanismus

Es ist schwieriger, eine vorgefasste Meinung zu zertrümmern als ein Atom.

Albert Einstein⁵²

Die vielleicht originellste Antwort auf die schwierige Frage, wie wir inhaltliche Festlegungen bei der Definition des Humanismus und damit intellektuelle und soziale Ausgrenzungen vermeiden können, hat der Philosoph Archie John Bahm (1907-1996) gegeben.⁵³ Seine *Zehn Gebote* (also eine als „humanistisches Glaubensbekenntnis“ bezeichnete Maximensammlung) kommen einem methodisch akzentuierten Humanismus wohl am nächsten. Seine Gebote lauten:

„Ein Mensch sollte

- ungläubig sein – und damit intelligent genug für Anpassungen, ohne sich an irgendwelche [inhaltlichen] Glaubensformeln zu binden;
- selbständig sein – und sich damit bei der intellektuellen Begründung moralischer Entscheidungen nicht von übernatürlichen Instanzen abhängig zeigen;
- kritisch sein – also Annahmen in Frage stellen und Sicherheit allenfalls in der Wissenschaft suchen;
- tolerant sein – also aufgeschlossen sein und nur revidierbare Schlüsse ziehen;
- aktiv sein – also im Hier und Jetzt leben und die eigenen Fähigkeiten durch Übung stärken;
- effizient sein – also mit geringstmöglichem Mitteleinsatz das Beste zu erreichen suchen;
- vielseitig sein – also breitgestreute Interessen haben, um zu einer Vielfalt interessanter Gedanken Zugang zu finden;

- kooperativ sein – also Befriedigung auch in sozialen Aktivitäten finden;
- verständnisvoll sein – also durch die eigene Einstellung die Mitwelt beleben; und
- idealistisch sein – also inspirierende Ideale entwerfen und leben.“

Wir können diese Sammlung von methodischen Maximen das *humanistisch-agnostische Manifest* nennen.

Die Vorteile einer solchen Konzeptualisierung liegen auf der Hand. Folgen wir nämlich ausschließlich methodischen Grundsätzen, sind wir nicht verpflichtet, an den Urknall,⁵⁴ an den nichtreduktiven Materialismus oder an „die Wissenschaft“ (was immer das sein mag) zu glauben. Wir lernen vielmehr, mit der intellektuellen Vielfalt im Garten des Menschlichen produktiv umzugehen, ohne Gräben aufzureißen und Grenzen zu ziehen – ganz so, wie Harold Buschman es schon zu Beginn der modernen humanistischen Bewegung verlangt hat. Methodische Grundsätze formulieren nämlich keine *Doktrinen*, sondern sie zeichnen bestimmte *Dispositionen* aus – und steuern auf *diese* Weise zwischen der Scylla der Gleichgültigkeit und der Charybdis des kryptoreligiösen Bekenntnisses hindurch.

Allerdings eignet sich ein derartiges „Glaubensbekenntnis“ gerade wegen seiner inhaltlichen Neutralität nicht dazu, Anhänger zu rekrutieren und Gruppen zu bilden, die sich ja immer in Abgrenzung zu Anderen definieren müssen. Damit ist Bahms Entwurf eigentlich das Glaubensbekenntnis eines Individualisten – oder besser: Es ist ein Individualisten *erzeugendes* Glaubensbekenntnis. Schon deshalb verdient

es, humanistisch genannt zu werden, denn Pindars Maxime lautete eben „Werde, der Du bist!“ – und nicht: „Hakt euch unter!“⁵⁵

Diese methodenzentrierte Parallelisierung von Agnostizismus und Humanismus ist die *vierte* Eigenschaft, die den Neuen Agnostizismus charakterisiert. Damit ist der Neue Agnostizismus vorläufig als *religionsphilosophische Form humanistischer Heuristik* bestimmt.

Schluss. Von den Vorteilen des Agnostizismus

Ich weiß nur, dass der verloren ist, der eine Bindung eingeht. Der Keim der Verwesung ist in seine Seele eingedrungen.

Joseph Conrad⁵⁶

Agnostiker sitzen, wie Horst Herrmann formulierte, „gut zwischen allen Stühlen“.⁵⁷ Das bedeutet: Wenn man es methodisch darauf anlegt, einen eigenen Standpunkt zu erringen, dann kann sich der Agnostiker damit trösten, dass eine solche Strategie offenbar nicht nur Nachteile hat. Zu den Vorteilen gehört nämlich die veränderte Perspektive, wie man sie eben nur *zwischen* den Stühlen einnehmen kann; es werden so Alternativen sichtbar zu dem, was wir immer schon zu sehen und zu wissen glaubten. Horst Herrmann hat in seiner Monografie zum Agnostizismus diese Sicht der Dinge eindrucksvoll formuliert; sie soll daher hier am Schluss stehen:

„Agnostiker erscheinen als Außenseiter. Vor allem jenen, die einen festen Sitzplatz gefunden haben wollen. Der Gottgläubige versteht oft nicht, warum Menschen ausgerechnet an seinen Lieblingsgott nicht glauben können. Der

Atheist mag oft nicht einsehen, warum nicht sicher sein soll, dass es keinen Gott gibt. Und Anhänger einer wissenschaftlichen Theorie erfahren ungern, dass ihre Erkenntnisse in Frage gestellt werden können – und müssen. Agnostisches Denken ist nun einmal nicht gottgläubig, nicht christgläubig, nicht islamgläubig und so fort. Es ist auch nicht wissenschaftsgläubig. Gerade Wissenschaftler, die ihren Namen verdienen, können weder die Illusionen objektiver Gewissheit noch die schädlichen Nebenwirkungen der Forschung verschleiern.“⁵⁸

Kurz: Agnostiker sind frei und eben *nicht* weltanschaulich gebunden. Agnostiker können es sich daher auch erlauben, metaphysische Hypothesen aufzustellen und zu untersuchen, die unter dem Eindruck einer reduktionistischen Wissenschaftsgläubigkeit etwas aus der Mode gekommen zu sein scheinen, für einen modernen Humanismus aber wohl zentral sein könnten, etwa:

- (1) Der Mensch nimmt eine Sonderstellung in der Natur ein.
- (2) Der Mensch nimmt eine Sonderstellung im Universum ein.
- (3) Der Mensch ist die Krone der Evolution⁵⁹ – schon deshalb, weil er die Tatsache der Evolution entdeckt hat.
- (4) Der Mensch unterscheidet sich gravierend und grundsätzlich vom Tier.
- (5) Die moderne Industriegesellschaft ist das Ergebnis einer kulturellen Evolution, die sie zum leistungsfähigsten, menschlichsten und fortgeschrittensten System gemacht hat, das es gibt.
- (6) Und: Wir leben in der besten aller möglichen Welten.

Gewiss: Hier handelt es sich um metaphysische Sätze. Und es handelt sich um Sätze, die bei Atheisten und Humanisten den lebhaftesten Widerspruch auslösen können. Aber sie werden weder durch die moderne Kosmologie⁶⁰ noch durch andere Disziplinen empirisch ausgeschlossen. (Trotz angestrengtester Suche nach extraterrestrischem Leben ist es beispielsweise nicht gelungen, im Weltall auch nur die bescheidenste Flechte aufzustöbern.) Aber wir können, wie Karl Popper gezeigt hat, für oder gegen metaphysische Sätze argumentieren – und dabei können auch empirische Argumente ins Feld geführt werden. Auf dieser Basis könnten sich sogar auch Anknüpfungspunkte an das christliche Weltbild ergeben, das mit den Sätzen (1) – (4) wohl keine prinzipiellen Schwierigkeiten hätte. Und da es für Agnostiker nicht Pflicht ist, eine Idee nur deshalb abzulehnen, weil sie mit christlichen Traditionsbeständen übereinstimmt, können wir sie unvoreingenommen untersuchen. Denn so entsteht Fortschritt: Ähnlich wie es in der Politik darum geht, auf der Basis gemeinsamer *Interessen* leistungsfähigere Systeme zu konstruieren, geht es im Humanismus darum, das auf der Basis gemeinsamer *Ideen* zu tun.

Und dabei lernen wir: Die Zukunft ist offen.⁶¹

Anmerkungen:

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Noten und Abhandlungen zum Westöstlichen Divan*, Abschnitt „Israel in der Wüste“. URL: <http://tinyurl.com/36m9qvd>.

² Vgl. dazu Siegfried Blasche: Art. „Agnostizismus“. In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 1. Stuttgart und Weimar: Metzler 1995, S. 53, so-

wie den Artikel „Atheismus“ von Oswald Schwemmer, ebd., S. 205-208.

³ Czermak, Gerhard: *Religion und Weltanschauung in Gesellschaft und Recht. Ein Lexikon für Praxis und Wissenschaft*. Aschaffenburg: Alibri 2009, S. 31. Diese Problemexplikation galt schon 1979 als „sträflich vereinfacht“. Vgl. dazu Schlette, Heinz Robert: *Zur Einführung*. In: Ders. (Hrsg.): *Der moderne Agnostizismus*. Düsseldorf: Patmos 1979, S. 7-10, hier: S. 8. Das Kellerkind-Image des Begriffs „Agnostizismus“ wird noch dadurch unterstrichen, dass der Begriff bei Czermak zu allem Überfluss noch alphabetisch falsch eingeordnet ist, nämlich zwischen „Arbeitsrecht und Religion“ und „Asylrecht und Religion“. Zur „eigentlichen Wortbedeutung“ vgl. unten, Anm. 43 und Text.

⁴ Herrmann, Horst: *Agnostizismus – Freies Denken für Dummies*. Weinheim: Wiley VHC 2008; Schlette (Hrsg.): *Der moderne Agnostizismus* (Anm. 3). Das Buch von Arnold Künzli (*Gotteskrise. Fragen zu Hiob – Lob des Agnostizismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998) behandelt nicht nur den Agnostizismus, ist nicht lehrbuchmäßig oder ideengeschichtlich aufgebaut und kann daher nicht als Monografie zum Agnostizismus gelten.

⁵ URL: <http://www.amazon.de/>, Zugriff am 11.9.2010.

⁶ Eine der jüngsten ist Poidevin, Robin Le: *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2010.

⁷ Als Beispiel sei Martin, Michael: *Atheism. A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press 1990, S. 466 f., genannt. Hier wird der Agnostizismus immerhin auf einer ganzen Seite abgehandelt – allerdings erst im Anhang des Buches. Ausführlicher erörtert ihn Marx, Jacques: *Athéisme et agnosticisme*. Brüssel: Edition de l'Université de Bruxelles 1986.

⁸ Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein 2007. 2. Auflage, S. 67.

⁹ Diese empiristische Konzeptualisierung des Problems der Existenz „Gottes“ geht auf Bertrand Russell zurück. Vgl. Russell, Bertrand: *Is There a God?* In: Slater, John G. (Hrsg.): *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Band 11. London: Routledge 1997, S. 543–548.

¹⁰ Dawkins, *Gotteswahn* (Anm. 8), S. 68. Hv. von mir.

¹¹ Ebd., S. 69.

¹² Man denke nur an die verbreitete Gewohnheit,

vom „lieben Gott“ zu sprechen.

¹³ Vgl. dazu den auch in diesem Zusammenhang hochinteressanten Aufsatz *Über die Stellung der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik*, in: Popper, Karl: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Teilband I: Vermutungen, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1994, S. 269-291.

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 277.

¹⁵ Vgl. dazu Sini, Carlo: *Der Gott der Philosophen*. In: Bidese, Ermenegildo / Fidora, Alexander / Renner, Paul (Hrsg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 47-54, hier: S. 47. Vgl. dazu auch Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

¹⁶ Das trifft etwa für den Schluss des Ersten Satzes der Siebenten Symphonie zu (ab Takt 391 ff.). Die entsprechenden Schwierigkeiten, die einem ernsthaften Gespräch zwischen Theologie und Wissenschaft im Wege stehen, analysiert treffend Joas, Hans: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder 2004, bes. S. 50-62 und 78-95.

¹⁷ Vgl. dazu etwa Gerardus van der Leeuw: *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (1924). 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961.

¹⁸ Religion als Heuristik für die Begründung diesseitiger Praxis – das ist die Auffassung, die Fred Hoyle in seinem lesenswerten Buch *Mensch und Materialismus* vertritt (Berlin: Ullstein 1961, Kap. XIV). Vgl. auch den Schluss von Abschnitt 5 unten.

¹⁹ Vgl. dazu Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Hanser 1977.

²⁰ Zu dieser Auffassung von Humanismus vgl. meine Aufsätze *Evolutionärer Humanismus als Integrationswissenschaft*. In: Groschopp, Horst (Hrsg.): *Humanismusperspektiven*. Aschaffenburg: Alibri 2010, S. 112-131, sowie *Der Liberalismus ist ein Humanismus, Teil 2*. In: *Aufklärung und Kritik* 17 (2010), Heft 2, S. 7-28, bes. S. 11 f.

²¹ URL: http://zitate.net/zitat_3751.html.

²² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1831). In:

Gesammelte Werke. Hrsg. vom Hegel-Institut Berlin. CD-ROM. Berlin: Talpa-Verlag 1998, S. 96. Hegel nimmt hier Bezug auf die Bibel, *Prediger* 1,9, wo es heißt: „... und es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“

²³ Der Priester, Theologe und Astrophysiker Georges Lemaître (1894-1966) gilt als Schöpfer der Urknalltheorie. Vgl. seine Aufsätze *Expansion of the universe. A homogeneous universe of constant mass and increasing radius accounting for the radial velocity of extra-galactic nebulae*. In: *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 91 (1931), Heft 3, S. 483-490, und *The expanding universe*. Ebd., S. 490-501.

²⁴ Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1948. 8. Auflage 1979.

²⁵ Der Begriff des Systems ist hier so gewählt, dass er natürliche Systeme wie Organismen und Biotope, soziale Systeme wie Organisationen und Staaten sowie intellektuelle Systeme wie Relativitätstheorie oder Konfuzianismus gleichermaßen umfasst.

²⁶ Vgl. dazu etwa Möller, Hartmut: *Die modernen Musiker des 14. Jahrhunderts*. In: *Funkkolleg Musikgeschichte*, Studienbegleitbrief 2, Tübingen, Deutsches Institut für Fernstudien 1987, S. 46-100; Zimmermann, Michael: *Johannes Tinctoris und der Beginn der Neuzeit*. In: Ebd., Studienbegleitbrief 3, S. 11-53.

²⁷ Lakatos, Imre / Musgrave, Alan (Hrsg.): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig: Vieweg 1974; Williams, L.P.: *Normalwissenschaft, wissenschaftliche Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaft*. In: Ebd., S. 49-50. Vgl. auch Kuhn, Thomas: *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. Vgl. dazu auch die Diskussion zum Begriff „Neuheit“ bei Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus* (1960). 7. Auflage. Tübingen: Mohr (Siebeck) 2003, Abschnitt 3, bes. S. 9 f.

²⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Thomas Zenk in diesem Band, bes. S. 124.

²⁹ Vgl. dazu Haeckel, Ernst: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899). Stuttgart: Kröner 1984. Sowohl Haeckel wie auch Dawkins sind Biologen mit wenig Verständnis für die Komplexität der außerbiologischen Welt. Zu Haeckel vgl. Fetscher, Iring: *Ernst Haeckels „Welträtsel“ – heute*. In: Haeckel,

Ernst: *Die Welträtsel*, a.a.O., S. V-XIV. Wohin das mangelnde Gespür für die Komplexität der Welt führen kann, zeigt sein sozialdarwinistischer Zugang zur Politik, der ihn während des Ersten Weltkrieges unbekümmert „die Einnahme Londons, die Aufteilung Belgiens zwischen Holland und dem Deutschen Reich, die Annexion Nordostfrankreichs, Polens und der baltischen Provinzen Russlands sowie des Kongostaates und eines großen Teils der britischen Kolonialgebiete“ ins Auge fassen ließ (Fetscher, a.a.O., S. IX). Das zeigt: Ein ontologischer Reduktionismus kann (wird?) sich politisch entsetzlich auswirken. Schon deshalb sollten wir reduktionistischem Denken kritisch gegenüberstehen. Vgl. auch den Beitrag von Wolfgang Buschlinger in diesem Band, vor allem S. 214 f. und S. 219.

³⁰ Herrmann, *Agnostizismus* (Anm. 4), S. 19.

³¹ Vgl. dazu die Unterscheidung von negativem und positivem Atheismus bei Martin, *Atheism* (Anm. 7), S. 281.

³² Vgl. dazu das vorzügliche Buch von Scheibe, Eberhard: *Die Philosophie der Physiker*. München: Beck 2006, Kap. II.

³³ In diese Richtung versucht Timothy L. S. Sprigge voranzukommen in *The God of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press 2008. In Kap. 9 argumentiert er für einen pantheistischen Idealismus. Wir müssen allerdings von einer solchen Position verlangen, dass sie sich *produktiv* mit der wissenschaftlichen Erkenntnis in Verbindung bringen lässt. Dies ist Sprigge m.E. nur in Ansätzen gelungen.

³⁴ Vgl. dazu Herrmann, *Agnostizismus* (Anm. 4), S. 152-155.

³⁵ Reemtsma, Jan Philipp: *Muss man Religiosität respektieren?* In: Besier, Gerhard / Lübbe, Hermann (Hrsg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 391-406, hier: S. 392 f. (Hv.i.O.).

³⁶ Vgl. dazu auch die Argumentation bei Popper, *Elend* (Anm. 27), S. XIII-XV.

³⁷ Vgl. dazu das hochinteressante Buch von Milan Machovec: *Jesus für Atheisten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1980, in dem der Marxsche Agnostizismus und die evangelische Theologie miteinander vermittelt werden. Zum Agnostizismus (nicht Atheismus!) von Marx vgl. Post, Werner: *Agnostizismus im Marxschen Denken*. In: Schlette, *Agnostizismus* (Anm. 3), S. 49-67.

³⁸ URL: http://zitate.net/zitat_3218.html.

³⁹ Capelle, Wilhelm (Hrsg.): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Stuttgart: Kröner 1968, S. 333.

⁴⁰ Vgl. dazu Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1758). Übs. und hrsg. von Herbert Herring. Stuttgart: Reclam 1986, S. 207. Zur Analyse des Kausalitätsbegriffs (der „notwendigen Verknüpfung“) vgl. Abschnitt VII.

⁴¹ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 45 (B1).

⁴² Kant, *Vernunft* (Anm. 41), S. 670 (B 823).

⁴³ Leider ohne Quellenangabe zitiert in Stein, Gordon (Hrsg.): *Anthology of Atheism and Rationalism*. Amherst, N.J.: Prometheus Books 1980, S. 5. (Übersetzung von mir.) Die fehlende Quellenangabe ist wohl kein Zufall: Die in der Literatur und im Internet immer wieder zu findende Ansicht, Thomas H. Huxley habe den Ausdruck „Agnosticism“ bereits im Jahre 1869 eingeführt, wird sich kaum halten lassen. Verbürgt ist lediglich, dass Huxley 1889, also zwanzig Jahre später, drei Aufsätze zum „Agnosticism“ in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* veröffentlicht hat, in denen der Ausdruck im Titel auftaucht. Zur spannenden Spurensuche nach den Wurzeln dieses Ausdrucks vgl. Young, Bill: *The Origin of the Word Agnostic*. URL: <http://tinyurl.com/36slqk>. Vgl. auch Ulke, Karl-Dieter: *Ausprägungen des Agnostizismus bei Hume, Kant und im Viktorianischen England*. In: Schlette, *Agnostizismus* (Anm. 3), S. 11-30; zu Huxley vgl. S. 26-28.

⁴⁴ Vgl. dazu Ulke, *Ausprägungen* (Anm. 43), S. 28.

⁴⁵ Ebd., S. 27. Man vergleiche damit Gerhard Czermaks in Anm. 3 und Text geschilderten Versuch, den Agnostizismus für den Atheismus zu vereinnahmen.

⁴⁶ Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. 29. Auflage. München: Piper 1991, Kap. 3.

⁴⁷ Zum Gedanken, dass Metaphysik unsere wissenschaftliche Weltauffassung befruchten kann und befruchtet hat, vgl. Wartofsky, Marx W.: *Metaphysics as Heuristic for Science*. In: Cohen, Robert S. / Wartofsky, Marx W. (Hrsg.): *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III (1967), S. 123-171. Zur Rolle der Metaphysik vgl. auch den Beitrag von Gerhard Vollmer in diesem Band.

⁴⁸ Vgl. hierzu und zum folgenden Text Wilson,

Edwin H.: *The Genesis of a Humanist Manifesto*. Amherst, New York: Humanist Press 1995. URL: http://www.infidels.org/library/modern/edwin_wilson/manifesto/index.shtml. Vgl. auch meinen Aufsatz *Liberalismus* (Anm. 20), aus dem ich in veränderter Fassung hier einige Absätze übernommen habe.

⁴⁹ Vgl. dazu etwa Bragg, Raymond B. et al.: *Humanist Manifesto*. In: *The New Humanist VI* (1933), Heft 3 (Mai/Juni), S. 1-5, Satz Drei: „Humanisten vertreten eine biologische Sicht des Lebens. Sie glauben [!] daher, dass der traditionelle Dualismus von Körper und Geist aufgegeben werden muss.“

⁵⁰ Zitiert nach Wilson, *Genesis* (Anm. 48) Kap. 8, S. 2-3. Buschmans Brief vom 17. April 1933 erschien in der gleichen Ausgabe wie das *Manifest selbst*.

⁵¹ Wilson, *Genesis* (Anm. 48) Kap. 6, S. 1.

⁵² URL: <http://tinyurl.com/3xo6rs6>.

⁵³ Bahm war Professor für Philosophie an der Universität von New Mexico und mehrmals Dekan der dortigen geisteswissenschaftlichen Fakultät. Er sandte den im Text zitierten „Entwurf eines Humanistischen Glaubensbekenntnisses“ (sic!) am 17. April 1933 an Harold Buschman. Es ist ein beredtes Beispiel für die weltanschauliche Bindungsneigung traditioneller Humanisten, dass Bahms Entwurf nicht weitaus bekannter geworden ist. Zum folgenden Zitat vgl. Wilson, *Genesis* (Anm. 48), Kap. 15, S. 5 f. Übersetzung von mir.

⁵⁴ Wie wenig wir Anlass haben, bestimmte naturwissenschaftliche Theorien als letztes Wort über die Wirklichkeit zu erklären, zeigen Überlegungen, mit Hilfe neuer mathematischer Methoden und Denkmodelle hinter den „Urknall“ zurückzugehen. Vgl. dazu Bojowald, Martin: *Zurück vor den Urknall. Die ganze Geschichte des Universums*. Frankfurt am Main: S. Fischer 2009. 2. Auflage.

⁵⁵ Zu den *destruktiven* Ergebnissen von Gruppenprozessen vgl. bereits die klassische Arbeit von Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen* (1911). Stuttgart: Kröner 1982. 15. Auflage, sowie neuerdings Böhm, Tomas / Kaplan, Suzanne: *Rache. Zur Psychodynamik einer unheimlichen Lust und ihrer Zähmung*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2009, bes. Kap. 3. Vgl. demgegenüber die klassische Arbeit von Hofstätter; Peter R.: *Gruppendynamik. Kritik der Massenpsychologie*. [Neuausgabe] Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986, der vor al-

lem die *konstruktiven* Aspekte von Gruppenleistungen herausarbeitet. Ein auf Individualisierung abzielender Humanismus muss mit den Ersteren rechnen und sich die Letzteren zunutze machen – schließlich geht es dem Humanismus um die Individualisierung des Menschen in Gemeinschaft mit Anderen.

⁵⁶ URL: <http://www.nzz.ch/2004/10/02/fe/article9UJBN.html>.

⁵⁷ Herrmann, *Agnostizismus* (Anm. 4), S. 139.

⁵⁸ Ebd., S. 139.

⁵⁹ Vgl. dazu neuerdings Neuweiler, Gerhard: *Und wir sind es doch – die Krone der Evolution*. Berlin: Wagenbach 2008.

⁶⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Wolfgang Buschlinger in diesem Band, bes. S. 219: „Selbst dann, wenn man das gesamte Nachdenken über die Position des Menschen im Universum enttheologisierte und versuchte, es auf einen naturalistischen Boden zu stellen, folgt aus dem Kopernikanismus, selbst wenn man ihn sogar noch um die unendliche Ausdehnung des Universums anreicherte, weder die Sonderstellung des Menschen noch die Nicht-Sonderstellung des Menschen.“

⁶¹ Vgl. dazu Popper, Karl R. / Lorenz, Konrad: *Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch*. München: Piper 1985. 6. Auflage 1994.