

# Hilary Putnams Religionsphilosophie zwischen Relativismus und Schizophrenie

Joerg Hermann Fehige, Mainz – Tel Aviv

Ein Jahr vor seiner Konversion zum internen Realismus hat Hilary Putnam 1975 eine Konversion zum expliziten Theismus durchgemacht (vgl. Putnam, H., (1/1992), S. 351) und einer Zeit gewisser Schizophrenie als Gläubiger und Atheist zugleich (vgl. Putnam, H., 1992, S. 1) ein Ende bereitet. Bislang hat nach verbreiteter Meinung Putnam aber weder eine eigene Religionsphilosophie oder auch nur religionsphilosophische Überlegungen systematischer Art im Sinne einer Rechtfertigung der Rationalität religiösen Glaubens derart vorgelegt, als dass klar wäre, was diese Konversion nun in seinem Leben bewirkt hat und folglich, gerade von einem pragmatistischen Standpunkt aus gesehen, mit seiner Philosophie zu tun haben soll. Putnam selbst erachtet seine religiöse Praxis in jüdischer Tradition als einen Katalysator sowohl für seine bereits vor der Konversion einsetzenden ablehnenden Haltung dem Szientismus gegenüber als auch für seinen den Pluralismus anerkennenden internen bzw. pragmatistischen Realismus (vgl. Putnam, (1/1992), S. 351). Darüber hinaus fällt es ihm jedoch schwer, einen weiteren Einfluß seiner religiös geprägten Lebensform auf sein philosophisches Denken dingfest zu machen oder gar einen Einfluß seiner Philosophie auf seine religiöse Einstellung.

Sami Pihlström teilt diesen Eindruck Putnams und wirft ihm deswegen einen *Fideismus* vor (vgl. Pihlström, S., 1996, S. 348-378, besonders S. 362, Anm. 170.). Mit dem Fideismusvorwurf einhergehend liesse sich m.E. Putnams Philosophie auf zweifache Weise belasten: *Erstens* könnte man ihn als eine Unterminierung seiner pragmatistischen Philosophie insofern auslegen, als er scheinbar den für einen Pragmatisten eigentlich ernstzunehmenden Anliegen der religiösen Menschen samt seiner eigenen Person nicht gerecht wird. *Zweitens* liesse sich der Einwand zu einem Relativismusvorwurf ausbauen, der natürlich Putnams Lebensprojekt der Elaborierung eines pragmatistischen Kognitivismus (vgl. Mueller, A., 2001, besonders S. 26f.) folgenschwer treffen muss, soll es sich doch hierbei um eine Position zwischen metaphysischem Realismus und Relativismus handeln. Pihlström scheint mir beide Vorwürfe gegen Putnam geltend zu machen. M. E. ist jedoch nur der *Relativismusvorwurf* diskussionswürdig, weil man ja auch von einem pragmatistischen Philosophen nicht erwartet, eine Naturphilosophie auszuarbeiten, nur weil eine exzessive Liebe zu Blumen und Tieren sein Leben prägt. Abgesehen davon ist der Einwand wohl auch falsch, liegen doch bereits Rekonstruktionen einer Religionsphilosophie Putnams im Ausgang von seinen Schriften vor. Der *Relativismusvorwurf* steht jedoch zur Disposition und wiegt schwer. Unter dem Relativismusvorwurf liesse sich im Anschluss an Pihlström verstehen, dass Putnams Philosophie nicht genügend Argumente zur Verfügung stellt, die religiöse Sprache kognitiv zu interpretieren. Es seien bei Putnam keine positiven Argumente für die Realität und damit für die kognitive Bedeutsamkeit von religiöser Sprache in Sicht. Pihlström scheint von Putnam entgegen dessen ablehnender Haltung einer solchen Erwartung gegenüber (vgl. Putnam, H., 1992, S. 177) eine Art metaphysischer Fundierung religiöser Sprache zu erwarten. Putnam böte aber nur die Auskunft, „that our language (by means of which we *can* say that ‘some things are true and some things are warranted and

some things are reasonable’) rests on ‘trust’“ (Pihlström, S. 1996, S. 362., Anm. 170).

Ich möchte in meinem Vortrag dafür argumentieren, dass Pihlström mit seiner Lesart von Putnam und folglich mit seinem Relativismusvorwurf falsch liegt. Dagegen stelle ich eine Würdigung der bereits vorgelegten Rekonstruktionen einer Religionsphilosophie in Putnams Werk. Unter Aufnahme dieser bereits vorgelegten Rekonstruktionen von Putnams Religionsphilosophie werde ich dann die These formulieren, dass man Putnams Position als einen *Semi-Fideismus* charakterisieren sollte. Darunter verstehe ich eine Position innerhalb der jüdisch-christlichen Religionsphilosophie, die dafür argumentiert, dass die religiösen Aussagen es mit Sachverhalten zu tun haben, die von der Vernunft *nicht* aufgewiesen werden können, *aber* sich gegen jeden vernünftigen Einwand verteidigen lassen. Jüdisch-christliche Religion zeichnet sich demnach durch Offenheit und Öffentlichkeit aus.

Mit dieser Charakterisierung genüge ich einerseits bisherigen Rekonstruktionen einer Religionsphilosophie Putnams samt erhobener Einwände. So etwa derjenigen mittels einer synoptischen Darstellung im Ausgang von einigen dafür einschlägigen Texten Putnams vorgenommenen Rekonstruktion von Klaus Oehler samt seines zentralen Einwandes (Oehler, K., 2002). Oehler liest m. E. ganz zutreffend Putnams Religionsphilosophie im Ausgang von Putnams Wittgenstein-, James- und Maimonidesexegese als eine Depotenzierung des Intellektualismus in der Religion. Das macht den Weg frei „für die Anwendung der pragmatistischen Methode auf die Religion, einen Weg, der mitten hindurch führt zwischen dem religionsfeindlichen Empirismus auf der einen und dem wirklichkeitsfernen Rationalismus auf der anderen Seite“ (Ebd., S. 339). Oehler befürchtet jedoch, dass Putnam den Individualismus überstrapaziert und so keinen Platz mehr für das Institutionelle, das Soziale läßt (vgl. ebd., S. 339f.). Auch Michael Quante legt eine Rekonstruktion von Putnams Religionsphilosophie vor, die sich weitaus kritischer und distanzierter geriert als die von Oehler (vgl. Quante, M., 2002). Im Kern der Anfragen von Quante steht eine vermeintliche Spannung zwischen den drei Säulen von Putnams Religionsphilosophie, nämlich 1. Pluralismus, 2. Toleranz und 3. Existenzielle Verpflichtung. Er äußert die Befürchtung, dass in Putnams Religionsphilosophie die „Versöhnung von existenzieller Verpflichtung und Toleranz möglicherweise nicht bruchlos aufgeht“ (ebd., S. 346). Die religiöse Einstellung sei nach Quante ein unmittelbares, nicht distanzierendes und ungebrochenes Verhältnis eines Subjekts zu seinen religiösen Einstellungen und deswegen mit einer inneren Toleranz unvereinbar. Einer solchen inneren Toleranz rede Putnam aber das Wort. Dass Putnam das tut bzw. tun muß, begründet Quante zweifach: *Erstens* bleibe eine solche Toleranz vom pragmatistischen Standpunkt aus gesehen prinzipiell defizitär und *zweitens* sei das Prinzip der inneren Toleranz bereits in dem dritten der von Putnam protegierten Prinzipien einer pragmatistischen Konzeption der Vernunft, nämlich in dem der Kommunikation enthalten.

Wenn ich auch den meine Charakterisierung von Putnams Position als einen Semi-Fideismus befördernden

Rekonstruktionen von Oehler und Quante zustimmen kann, meine ich gute Gründe vorbringen zu können, warum den ausgeführten Einwänden widersprochen werden kann. Ich werde dafür argumentieren, dass a) entgegen Oehlers Meinung die semi-fideistische Position von Putnam sehr gut geeignet ist, sowohl für die existentielle Verpflichtung und damit für den Individualismus im Sinne Oehlers einerseits und einer institutionellen Rückbindung an eine Gemeinschaft andererseits genügend Raum läßt. Die von der religiösen Sprache ausgedrückten Sachverhalte sind nämlich weder durch logische Schlußfolgerung noch durch Introspektion, geschweige denn durch Sinneserfahrung zu erwerben. Sie müssen einem gesagt werden, was die starke Betonung der Tradition in der jüdisch-christlichen Religion erklärt. Wir haben es hier vielleicht mit einer besonderen Instanziierung von sozialem Wissen zu tun. Ich argumentiere sodann b) dafür, dass ich Quantes Einwand gegen Putnam nicht überzeugend finde, derzufolge äußere Toleranz defizitär sein und von Putnam nicht nur auf Grund dieser Defizität, sondern auch weil es sich um eine Implikation des Prinzips der Kommunikation handele, auf eine innere Toleranz hin überstiegen werden muß. Meinen Widerspruch möchte ich einmal damit zu begründen versuchen, dass ich einen Dissens darüber geltend mache, wieso eine äußere Toleranz im Sinne einer toleranten Verhaltensdisposition gegenüber Un- und Andersgläubigen bei gleichzeitiger distanzloser Positionierung meinen eigenen religiösen Überzeugungen gegenüber defizitär sein muß, *wenn* diese die Toleranzforderung bereits enthalten. Das ist m. E. nun im Fall der jüdisch-christlichen Tradition gegeben. Quante schließt diesen Rettungsversuch im Hinblick auf einige Religionen aus (vgl. Quante, M., 2002, S. 359). Mir scheint aber, dass mehr nicht erforderlich ist, damit Putnam sich als praktizierender *Jude* und als analytischer Philosoph zugleich verantworten kann. Davon einmal abgesehen, möchte ich auch darauf hinweisen, dass die religiöse Einstellung entgegen Quantes Meinung den Zweifel und damit eine Distanzierung von den eigenen religiösen Überzeugungen impliziert.

Abschließend soll meine eigene Lesart von Putnam eigens systematisch entfaltet werden, ohne die Anfragen aus dem Auge zu verlieren. Ich werde die These stark zu machen versuchen, dass die Pointe von einer Religionsphilosophie in Putnams Schriften darin liegt, dass religiöse Aussagen nicht als arationale Aussagen diskreditiert werden können, sondern als Aussagen zu bewerten sind, die zwar nicht mit der Vernunft aufgewiesen, jedoch gegen alle vernünftigen Einwände verteidigt werden können. Mein Ansatz versucht dem Faktum Rechnung zu tragen, dass der jüdisch-christlich-religiösen Einstellungen ein Moment des eschatologischen

Vorbehalts bzw. des Messianischen innewohnt, die man mindestens so lesen kann, als ob der jüdisch-christlichen Religion eine Distanz von den eigenen Überzeugungen innewohnt. Zusätzlich zu einer der religiösen Einstellung inhärenten intrapersonalen Distanzierung gegenüber den eigenen religiösen Überzeugungen in Form von Glaubenszweifeln mache ich damit eine der religiösen Einstellung inhärente religionsgemeinschaftliche Distanzierung gegenüber den religiösen Überzeugungen in Form einer Zurückhaltung der Glaubensgemeinschaft geltend. M. E. kann ein Charakteristikum der jüdisch-christlichen Glaubenstradition damit angegeben werden, dass auf das Wort eines anderen hin ein bestimmter Sachverhalt vertrauensvoll angenommen wird und nicht mit der Vernunft als Garantieleistung aufgewiesen werden kann (vgl. Knauer, P., 1991). Damit ist, wohlgermerkt von einem philosophischen an der Vernunft orientierten Standpunkt aus gesehen, die Hoffnung aber nicht die Garantie verbunden, dass das, was geglaubt wird, auch die letzte Wahrheit ist. Es ist von diesem Standpunkt gerade Kennzeichen einer aufgeklärten jüdisch-christlichen Religion, dass sie sich in derartiger Offenheit den Anfragen von Un- und Andersgläubigen stellt und sie damit ernst nimmt. Davon bleibt die unbeirrbar Gewißheit unberührt, die von einem theologischen Standpunkt aus in den Blick gerät. Nur einen derartigen Toleranzbegriff kann man im religionsphilosophischen Kontext sinnvoll anbringen und nicht einen Toleranzbegriff, wie ihn Quante suggeriert. Demnach müsse nach der pragmatistischen Religionsphilosophie einer religiösen Person zugemutet werden, dass sie gleichzeitig die unterschiedlichsten religiösen und areligiösen Überzeugungen mit existenzieller Entschiedenheit akzeptiert (so verstehe ich Quante, M., 2002, S. 355-357). Das wäre aber Schizophrenie und nicht Pragmatismus.

## Bibliographie

- Knauer, P. 1991 *Der Glaube kommt vom Hören. – Ökumenische Fundamentalthologie*, Herder Freiburg; Basel; Wien.
- Mueller, A. 2001 *Referenz und Fallibilismus. Zu Hilary Putnams pragmatischen Kognitivismus*, Berlin; New York.
- Oehler, K. 2002 Hilary Putnams Religionsphilosophie, in: Willaschek, M.; Raters, M.-L., *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main, S. 325-343.
- Pihlström, S. 1996 *Structuring the World*, Helsinki.
- Putnam, H. 1/1992 Replies, in: *Philosophical Topics*, vol. 20, S. 347-358.
- Putnam, H. 1992, *Renewing Philosophy*, Cambridge et al.
- Quante, M. 2002 Toleranz und Existenzielle Verpflichtung, in: Willaschek, M.; Raters, M. L., *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main, S. 344-362.