

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 68 (2012)  
**Heft:** 3-4

**Artikel:** Aufklärung, christlicher Glaube und theologische Vernunft  
**Autor:** Ferrario, Fulvio  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877781>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Aufklärung, christlicher Glaube und theologische Vernunft

Der Begriff «Aufklärung» wird schon seit einiger Zeit in erweiterter Bedeutung verwendet: Ausser als Bezeichnung der geistesgeschichtlichen Bewegung des 18. Jahrhunderts findet er auch weitere technische Verwendungen: Er bezeichnet einen Abschnitt der Griechischen Philosophie, der sich von der antimagischen und antitraditionalistischen Kritik des Anaxagoras bis hin zur Sophistik und Sokrates erstreckt. Man spricht ausserdem von einem aufgeklärten Pathos bei den «dialektischen» Denkern des XI., im Nominalismus des XIV. Jahrhunderts und im Humanismus. Nicht wenige gegenwärtige philosophische Bewegungen beanspruchen die Bezeichnung für sich. Mit anderen Worten: Der Begriff «Aufklärung» bezeichnet heute eine Haltung des abendländischen Geistes, deren wesentliches Merkmal eine «kritische» Einstellung bezeichnet. Die Tatsache, dass seit Kant letzteres Adjektiv programmatisch dem Attribut «dogmatisch» gegenübergestellt wird, lässt sofort eine Spannung erkennen, wenn auch nicht direkt zum christlichen Glauben, so doch zur Theologie: nämlich in dem Sinne, dass sogar einige ihrer Vertreter sichtbar in Verlegenheit geraten, wenn sie vor einer vom Begriff «Dogma» bestimmten Semantik stehen. Es empfiehlt sich deshalb von Anfang an zuzugeben, dass ein theologischer Diskurs *über* die Aufklärung zugleich ein Diskurs *mit* ihr sein muss. Man übertreibt nicht mit der Behauptung, dieser Diskurs konstituiere das beherrschende Thema der abendländischen Theologie der letzten zwei Jahrhunderte. Genau diese Auseinandersetzung hat nicht nur die *Kategorien*, sondern auch die *Denkform* der verschiedensten Ansätze mitgestaltet, in der protestantischen wie in der katholischen Theologie. Die Tatsache, dass ähnliche Entwicklungen – aufgrund unterschiedlicher geschichtlicher Voraussetzungen – im östlichen Christentum *nicht* stattgefunden haben, bildet meiner Meinung nach den Grund für Unterschiede, die in der Ökumene ihre *metatheologische* Natur kundtun: Es kommen in erster Linie nicht einzelne Glaubensinhalte zur Diskussion, sondern «apriorische Formen» des theoretischen Denkens.

Die Debatte der letzten Jahrhunderte ist alles andere als friedlich verlaufen, trotz der sich ständig wiederholenden Bemühungen, sie so zu gestalten. Man war im Gegenteil Zeuge eines Zusammenstosses, bei dem es um Leben und Tod zu gehen schien. In einer ersten Phase musste sich die Aufklärung

selber durchsetzen und die Versuche von kirchlich-politischer Seite abwehren, ihr kritisches Potential zu ersticken. Darauf folgend sah sich aber plötzlich der christliche Glaube – und das theologische Denken mit ihm – gezwungen, selbst sein Daseinsrecht vor dem Richterstuhl der kritischen Vernunft zu verantworten, was vor allem in den letzten Jahrzehnten weitreichende Konsequenzen gezeitigt hat. Meines Erachtens kann jedoch mit Recht behauptet werden, dass das christliche Denken auch in unverdächtigen Zeiten diese Notwendigkeit empfand und es für notwendig hielt, sich der Forderung von I Petr 3,15 zu stellen. Vom 18. Jahrhundert an erhielt aber diese Haltung eine deutlich defensive Neigung, die allzu oft ängstliche und fast neurotische Züge annahm. Die Theologie bekam dies unter anderem in der Diskussion um ihre Legitimation als akademische Disziplin zu spüren. Auch in diesem Bereich fand eine – zwar nicht scheue, aber auf alle Fälle vorsichtige – Entwicklung der Frage nach Autonomie seitens der Philosophie bis hin zu einer expliziten und aggressiven Bestreitung des vernünftigen Anspruchs der theologischen Arbeiten und zur Forderung, die Theologie – wo dies noch nicht geschehen ist – aus der Universität auszuschliessen, statt.

Deshalb ist es nicht blosser Rhetorik, von einer dramatischen Auseinandersetzung zu sprechen. Dies muss gerade von denjenigen anerkannt werden, die nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Legitimität solcher frontaler Auseinandersetzungen in Frage stellen. Zu ihnen möchte ich auch mich selbst zählen. Wir bewegen uns auf einem harten und aus theologischer Sicht sogar bedrohlichen Boden. Während wir aber auf der einen Seite bestreiten, dass diese Gefahr real sei, sollten wir wissen, dass unser Ansatz von manchen als eine rückgängige Form der Apologetik *a priori* wahrgenommen wird und dass nicht selten die intellektuelle Redlichkeit des Vorhabens, das uns zu Grunde liegt, in Frage gestellt wird.

Diese Lage ergibt sich dadurch, nicht nur auf sekundärer Ebene, dass die anscheinend – wenn auch nicht abstrakte – theoretische Debatte in Wirklichkeit eine starke politische Bedeutung, sei es im engeren wie auch im weiteren Sinne, mit sich trägt. Die Thematisierung der Tragfähigkeit der kritischen Vernunft bringt auch eine Thematisierung von allgemeingültigen Ansichten über Welt und Leben und somit auch über Gesellschaft und ihrer Ordnungen mit sich. Sich zu wundern, dass sich viele Gemüter dabei erhitzen könnten, wäre naiv. Der folgende Beitrag wird sich jedoch auf einige Aspekte der Debatte zwischen Aufklärung und Theologie beschränken, die wir durch die schemati-

sche Präsentation von drei Denkansätzen wiedergeben. Zum ersten werde ich auf den schon genannten Kant'schen Ansatz hinweisen, um eine Einordnung des Themas in seiner geschichtlich konstitutiven Phase zu ermöglichen. In einem zweiten Schritt behandle ich den Angriff gegen die Theologie, der von jener Ausgestaltung von Aufklärung ausging, die als «kritischer Rationalismus» bekannt geworden ist; er wurde aufgrund seines Echos in der Theologie und seines paradigmatischen Charakters ausgesucht. Abschliessend werde ich mich mit dem späten Jürgen Habermas befassen, der oft als prominenter Vertreter der radikalen Aufklärung eingestuft wird, sich auch in höchstem Masse selbstkritisch und gegenüber der religiösen Erfahrung vorurteilslos verhält, was ihn letztendlich von der Mehrheit der gegenwärtigen Formen der Aufklärung unterscheidet.

*«Religion» vs. «statutarischer Glaube»: Kant*

«Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.»<sup>1</sup>

In den abschliessenden Paragraphen seiner programmatischen Schrift über das Wesen der Aufklärung zeigt Kant, den neuralgischen Punkt des ganzen Diskurses begriffen zu haben, und das schon 1784, neun Jahre bevor er mit seiner Religionsschrift eine Polemik auslöste und vierzehn Jahre vor seinem *Streit der Fakultäten*. Das «religiöse Thema» ist besonders aus politischen Gründen sensibel: Es ist nämlich vornehmlich in diesem Bereich, wie Kant implizit suggeriert, in dem «unsere Herrscher» ein Interesse daran haben, ihre Vormundschaft gegenüber ihren Untertanen gelten zu lassen und «den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen.»<sup>2</sup> Wer sich also in solches Gewässer begibt, muss mit nicht besonders milden Reaktionen rechnen. Wie berechtigt diese Erwartung ist, wird Kant selbst am eigenen Leibe erleben. In Wahrheit spart er weder

<sup>1</sup> I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant's gesammelte Schriften hg.v. der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, Bd. 8, 41. Eine nützliche und synthetische Einführung in das religiöse Denken Kants ist I. Mancini: Kant e la teologia, Assisi, Cittadella, 1975.

<sup>2</sup> Ebd.

an der *captatio benevolentiae*<sup>3</sup> noch an Differenzierungen, die beruhigend wirken sollen. Die wichtigste unter ihnen, die schlussendlich einen wesentlichen Teil des Gerüsts sowohl seiner Religionsschrift von 1793 – in der ersten Ausgabe – wie auch seines *Streit der Fakultäten* aus dem Jahre 1798 bildet, ist diejenige zwischen *privatem* und *öffentlichem* Gebrauch der *Vernunft*.

«Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf»<sup>4</sup>.

Wenn es wahr ist, dass sich über Definitionen nicht diskutieren lässt, ist es auch wahr, dass die Terminologie Kants in vielerlei Hinsicht eigenartig ist, insofern als er den privaten Gebrauch der Vernunft als denjenigen beschreibt, der von einer Person bei der Erfüllung öffentlicher Aufgaben ausgeübt wird. Es wird jedenfalls behauptet, dass der öffentliche Gebrauch frei sein muss, während der private, der mit einer zivilen Funktion verbunden ist, dem äusserlichen Gesetz untergeordnet ist. Unter den Beispielen ragt besonders – und nicht zufällig – dasjenige des Kirchenmannes hervor<sup>5</sup>: Als Geistlicher ist er aufgefordert, sich an die Orthodoxie der eigenen Kirche zu halten, als Gelehrter hat er hingegen das Recht, eventuelle Meinungsverschiedenheiten kundzutun, die auch radikal sein können und unter Umständen sogar dazu führen können, falls sie weitgehend von der Glaubensgemeinschaft angenommen werden, die schlussendlich den Herrscher bitten wird, diese Veränderungen selbst durchzuführen, den *status quo* zu ändern. Freilich reicht die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft noch nicht aus, um eine problematische Lehre der «doppelten Wahrheit» zu vermeiden, oder anders ausgedrückt, eine radikal *heteronome* – durch eine Verabsolutierung des positiven Rechtes motivierte – Legitimierung von dem, was als falsch anerkannt wird. Kant vermeidet eine solche Engführung mittels einer Argumentation, die er später in seinen religionsphilosophischen Schriften entfalten wird: Der Kleriker «zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht

<sup>3</sup> «In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs». Kant: Was ist Aufklärung? (Anm. 1), 40.

<sup>4</sup> Ebd. 37.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 38f.

mit voller Überzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der inneren Religion Widersprechendes darin angetroffen wird»<sup>6</sup>. Wenn aber die Widersprüche unhaltbar werden, bleibt dem Geistlichen nichts anderes als der Rücktritt.

Wie man sieht, ist die ganze Struktur der Argumentation Kants als Synthese schon in diesen ersten und zu Recht berühmten Seiten zu finden. In den nachfolgenden Werken wird dann das Verhältnis vertieft, wodurch sowohl die Religion in ihrer – Kant zu Folge – *reinen* Form wie auch der kirchliche Glaube mit der praktischen Vernunft verbunden werden. Als erstes ist festzuhalten, dass die Moral, obwohl die Religion letztendlich auf sie zurückgeht, nicht strukturell von dieser abhängt, da «die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf»<sup>7</sup>. Gleichzeitig aber führt die Moral «unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.»<sup>8</sup>

Natürlich ist hier von der Religion die Rede, die nach Kant *rein* ist, d. h. natürlich oder vernünftig, für die also der Philosoph zuständig ist. In der Einleitung zur ersten Ausgabe wird das Verhältnis dieser zur kirchlichen Form der Religion mit der Begrifflichkeit der Schrift aus dem Jahre 1784 beschrieben. In der Einleitung zur zweiten Ausgabe (1785) hingegen veranschaulicht er dieses Verhältnis durch den Vergleich mit zwei konzentrischen Kreisen. Der Kreis

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 38.

<sup>7</sup> I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kant's gesammelte Schriften hg.v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907, Bd. 6, 4.

<sup>8</sup> Ebd. 6. In einer Fussnote erläutert Kant den Übergang zur Idee Gottes – von ihm als unumgänglich beschrieben – mit einer ausführlichen Argumentation, deren Schlussteil wir hier wiedergeben: «Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelt seiner Handlung, so wie das Gesetz (das praktisch gebietet) ein Gegenstand der Achtung ist. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Endzweck.» Ebd. 6.

der «*offenbarten*»<sup>9</sup> Religion ist grösser und umschliesst den kleineren, den der rationalen Religion, der also den Kern des anderen ausmacht.<sup>10</sup> Die offenbarte Religion kann also (a) zum Teil in den Begriffen der natürlichen Religion umschrieben werden und (b) zum Teil in moralische Gebote übersetzt werden und c) zum Teil einen pädagogischen Nutzen aufweisen, was unter Umständen rechtfertigen kann, einen bestimmten Glauben mittels Gesetz für verbindlich zu erklären, zumindest solange als sich das kollektive Empfinden nicht bis zu einem Bewusstsein erhebt, welches die Vorstellungswelt der positiven Religion überflüssig macht.

Schon hier müsste es mehr als klar sein, dass für den Philosophen aus Königsberg der epistemische Status des «kirchlichen Glaubens» ganz von der Vernunft, wie er sie versteht, bestimmt werden muss. Der «offenbarte Glaube» kann nicht aus sich heraus den Anspruch nach Wahrheit erzeugen, ohne sich am vernünftigen Glauben messen zu wollen. Wenn also der Ansatz Kants auf politischer Ebene durch eine defensive Haltung gekennzeichnet ist, da er vom Interesse geleitet wird, die Rechte der Philosophie vor autoritären Angriffen kirchlicher Herkunft zu schützen, ist sie auf theoretischer Ebene offensiv ausgerichtet, da sie der offenbarten Religion und den sie konstituierenden dogmatischen Formulierungen unterschiedlichster Färbungen von Seiten der Glaubensgemeinschaft universale Verbindlichkeit abspricht. Ein Merkmal dieser Konzeption – was das Zusammenleben der beiden Ebenen des religiösen Glauben betrifft – ist *auch* die Beobachtung, wonach es überhaupt nicht notwendig ist, dass derjenige, der den kirchlichen Glauben annimmt, gleichzeitig auch die Überzeugung Kants teilt. Das Modell der Kreise sollte ein friedliches Zusammenzuleben ermöglichen. Dies erfordert allerdings zwei Voraussetzungen: (1) Einerseits soll der offenbarte Glaube sich, auch wenn nur teilweise, in seiner Übersetzung in die Begrifflichkeit der «reinen» Religion wiedererkennen. (2) Andererseits muss er zugestehen, dass der Teil seines Kreises, der sich ausserhalb seiner befindet, von der Vernunft unberührt bleibt; das bedeutet weiter, dass er darauf verzichtet, an die Vernunft zu appellieren, um seine Behauptungen zu legitimieren. In anderen Worten: Der offenbarte Glaube muss sich damit

<sup>9</sup> Das Adjektiv ist in Anführungszeichen gesetzt, da es nach Kant keine Offenbarung *stricte dictu* im Sinne der positiven Religionen gibt.

<sup>10</sup> Vorrede zur zweiten Auflage (1794) in: Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Anm. 7), 12-14.

begnügen, sich als *fides quae creditur* zu präsentieren – also ohne Bezug auf die Form menschlicher Erfahrung, die von der Vernunft ins Bewusstsein gehoben werden kann. Der *Streit der Fakultäten* entflammt auf theoretischer Ebene, besonders wegen der Schwierigkeit des «offenbarten» Glaubens, dieser zweiten Bedingung gerecht zu werden, gerade weil diese den Anspruch auf Universalität, welcher die Vorstellung der Offenbarung – wenigstens die christliche – enthält, ernstlich in Frage stellt.

Der Auslöser der Schrift Kants, die diesem Konflikt gewidmet ist, ist der scharfe Verweis, den der aufgeklärte Herrscher dem Philosophen verpasst, und den dieser vollständig zusammen mit seiner Antwort wiedergibt.<sup>11</sup> Der Ton des Pamphletes ist in seiner Substanz weit weniger nachgiebig als derjenige, der dem Herrscher gilt; er richtet sich an die theologische Fakultät, die immer wieder als «höherwertig» bezeichnet wird, wie schon in seiner Religionsschrift, wobei der äusserliche Gehorsam der Tradition gegenüber eine unterschwellige Ironie nicht verschleiern kann und will. Näher betrachtet, erscheint das Verhältnis der zwei Religionsformen weniger friedlich, als von den grundsätzlichen Aussagen, die wir bis jetzt zusammengefasst haben, zu erwarten. Die moralische *particula veri* muss zum Beispiel mit einem Gewaltakt in die Schriften eingefügt werden.<sup>12</sup> Der religiöse Inhalt der Heiligen Schrift kann nur von der Vernunft her – wohlgermerkt in ihrer Kant'schen Ausprägung – begründet werden. Dieselbe Tatsache der Pluralität an Religionen und konfessionellen Ausprägungen des Protestantismus zeugt der Meinung Kants nach vom kontingenten Charakter der Inhalte des «kirchlichen Glaubens», weil die Wahrheit nur eine ist und sich der Vernunft in ihrer moralischen Funktion zeigt. Die Autonomie der theologischen Fakultät wird dabei solange nicht angerührt, als diese innerhalb der ihr gesetzten Grenzen bleibt. Konkret bedeutet das, auf denjenigen Anspruch auf Wahrheit der eigenen Behauptungen zu verzichten, der sich nicht auf die kantische Ethik zurückführen lässt, die zudem mit der Rationalität identifiziert wird.

<sup>11</sup> I. Kant: *Streit der Fakultäten*, Kant's gesammelte Schriften hg.v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907, Bd. 7, 15-20.

<sup>12</sup> «Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meintet das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem anderen gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen». Ebd. 37.



Das Element seiner Position, das in der aufgeklärten Kritik am christlichen Glauben und an ihrer theologischen Ausdrucksform zur Konstante wird, besteht aber nicht in der Unterstreichung der Dimension der Vernunft als solche: Letztere durchzieht nämlich die ganze theologische Tradition. Nicht ohne Kontraste und nicht linear, sondern im Feuer virulenter Debatten: gerade deren Heftigkeit aber bringt das starke Interesse für das Denken zum Ausdruck, das die christliche Geschichte durchzieht. Kant führt aber einen Begriff von Vernunft ein, der einerseits zwar zumindest genealogisch auf seine Ursprünge in der jüdisch-christlichen Tradition zurückverweisen kann<sup>13</sup>, andererseits aber ausserhalb ihr steht und sie sogar zu beurteilen beansprucht. Kant beabsichtigt nicht, die «Religion» niederzureissen. Die ersten zwei *Kritiken* haben ja bekanntlich das Gegenteil zum Ziel: Die erste will einen Ort ausfindig machen, den die zweite dadurch besetzen will, dass sie die Möglichkeiten und die Koordinaten einer vernünftigen Religion herausarbeitet. Was aber prinzipiell bestritten wird, ist die Möglichkeit eines Glaubens, der versucht, dasjenige in der Rationalität wiederfinden zu lassen, was er als Offenbarung anerkennt, also die Möglichkeit der Theologie als solche. Dass die Vernunft der gläubigen Annahme der Offenbarung immanent sein kann, ist für Kant ein Widersinn. Daraus ergibt sich die Auffassung des «kirchlichen Glaubens» als irrational in seiner Substanz und als Behauptung von Inhalten, die kein Recht ausserhalb der autoritären Tradition haben<sup>14</sup>. Nach Kant gibt es nicht nur eine einzige echte Religion,

<sup>13</sup> Ein Aspekt, dessen Dynamiken und geistesgeschichtlichen Entwicklungen J. Habermas mit einer kaum nachahmbaren Kunstfertigkeit beleuchtet. J. Habermas: Die Grenzen zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. in: J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009, 216-257.

<sup>14</sup> Barth unternimmt den gewagten Versuch, von seinem eigenen Standpunkt aus die Kritik Kants aufzuwerten, indem er an eine «biblische» Theologie denkt, die bewusst sich selber zu sein versucht, ohne Komplexe und Kompromisse. Er geht deshalb auf die Herausforderungen des Philosophen ein. «Oder hat der Philosoph der reinen Vernunft dem Theologen nicht etwas sehr Entscheidendes gesagt [...]: «Daß ein Gott sei, beweist der biblische Theologe daraus, daß er in der Bibel geredet hat!» K. Barth: Die Protestantische Theologie im XIX. Jahrhundert, Zürich 1947, 278. Was Barth hier behaupten will, liegt auf der Hand: «Biblischer Theologe», sei du dich selbst und *pecca fortiter*, indem du mit Unverfrorenheit aus dem eine Tugend machst, was Kant – bestenfalls – als epistemische Insuffizienz betrachtet. Darin liegt viel Wahres und Weises, und die kritische Verwendung der kantischen Argumentation gegen eine liberale Theologie, die sich in den Auseinandersetzungen mit den Instanzen der Aufklärung peinlich servil verhält, erweist sich als spirituell heilsam und

sondern auch einen einzigen echten Horizont, innerhalb dessen ein öffentlicher Gebrauch der Vernunft gerechtfertigt scheint. Es ist also ausgeschlossen, dass die biblische Botschaft *auch* einen Horizont bilden kann, innerhalb dessen die Vernunft nach einer Dynamik wirken kann, die analog zu solcher ist, die sich auch anderswo, d.h. im wesentlichen nach dem angemessen angewandten Prinzip des Widerspruches, behaupten kann.

Dieser Auffassung von Vernunft entspricht, wie schon beobachtet, eine Auffassung von Glauben, die sich zu einer *fides quae creditur* oder, lutherisch ausgedrückt, einer *fides historica* oder einem «für wahr halten» reduzieren lässt. Die Aufklärung neigt zu der Überzeugung, dass die christliche Tradition den Glauben vor allem als ein *Korpus* von Doktrinen und Glaubenssätzen betrachtet, die man sich auf übernatürliche Weise aneignen muss, durch eine Art innerer Erleuchtung, die mit der Offenbarung oder – mit ihr gleichbedeutend – mit dem Dogma einhergeht. Diese Auffassung ist noch heute innerhalb der Diskussionen bestimmend, worunter deren Qualität beträchtlich leidet.<sup>15</sup> In diesem Punkt drückt die Theologie nicht nur ein berechtigtes Unbehagen gegenüber Einstellungen solcher Art aus, sondern ist es auch schuldig, zwei Überlegungen anzustellen. Zum ersten kann nicht bestritten werden, dass seit der Zeit der Kirchenväter einem ähnlichen Missverständnis vom christlichen Denken selbst Vorschub geleistet worden ist. Mit der wichtigen Ausnahme der Reformation neigt das theologische Verständnis von Glauben dazu, sein Gleichgewicht zu Gunsten der *fides quae* zu verlieren und deshalb seine hermeneutische, abgeleitete und relative Dimension preiszugeben. Im Falle Kants und seiner Epoche sind dafür das Erbe der protestantischen Orthodoxie und der barocken Scholastik des Katholizismus repräsentativ. Eine bedeutende Wende, die das Anliegen und die Einsicht der Reformation aufwertete, kam zunächst nur im evangelischen Bereich konsequent zu Tragen, und zwar dadurch, dass sich im XIX. Jh. eine strukturell hermeneutische *Denkform* durchsetzte. Im Katholizismus muss man – auch wegen einer von der «modernistischen Krise» gezeugten

stilistisch brilliant. Dennoch frage ich mich, ob die Interpretation Kants schlussendlich nicht *ad usum delphini* sei. Auch (gerade!) für Barth ist nämlich der theologische Gebrauch der Vernunft als solche, insofern sie also im biblischen Zeugnis verankert und von diesem abhängig ist, nicht weniger rational als jede andere Ausdrucksweise, was Kant ja gerade aufs bestimmteste bestreitet.

<sup>15</sup> J. Habermas, der die Auffassung des Glaubens als *fiducia* kennt und sie in seine Überlegungen einbezieht, bildet diesbezüglich eine Ausnahme.

antihistorischen Neurose – auf die Entwicklungen nach dem Vaticanum II. warten. Die zweite selbstkritische Überlegung, auf die wir bei der Behandlung des Denkens von Hans Albert zurückkommen werden, weist parallele Züge zur ersten auf: Wenn man ein Verständnis von Glauben als *fides fiducialis* hat, gilt es notwendig zu vermeiden, Selbstverständliches und sofort Einsichtiges zu verschweigen. Die Dimension des «für-Wahr-haltens» kann nämlich nicht ganz preisgegeben werden. Das *pistemein eis* der Biblischen Tradition setzt ein «Glauben, dass» voraus, das, untrennbar vom ersteren, aber von ihm zu unterscheiden, ihn zu begründen und zu verantworten versucht. Andernfalls erschienen die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens als inhaltslos, der theologische Diskurs würde solipsistisch und der Glaube an sich zur reinen Metapher degradiert.

Was die Theologie als akademische Disziplin betrifft, verfolgt Kant die Absicht, deren Bereich so zu umschreiben, dass sie die Freiheit der philosophischen Reflexion nicht hemmen kann. Angesichts seiner Auffassung von Vernunft bedeutet das letztendlich aber den Ausschluss der Theologie aus dem wissenschaftlichen Diskurs und schlussendlich die Isolation ihrer Fakultät innerhalb der Universität. Nicht einmal die defensive Stossrichtung des *Streites* kann ihn dazu bewegen, sein offensiv kritisches Projekt in den Hintergrund zu stellen. Zugegeben: Sein Versuch war von beträchtlichem Erfolg gekrönt. Auch wenn die Theologie noch für lange Zeit eine Machtposition besetzen wird, hat das Werk Kants diese Disziplin in eine unangenehme, defensive Position versetzt, in der sie sich noch heute befindet und die offensichtlich durch den definitiven Siegeszug des aufgeklärten Denkens verschärft worden ist, besonders durch den Triumph der empirischen Wissenschaften, die Veränderungen auch der Plausibilitätsparadigmen mit sich gebracht haben.

*Irrationalität des Glaubens und Inhaltslosigkeit der Theologie? Hans Albert*

Während Kant der unumgängliche Ausgangspunkt für unsere Überlegungen ist, bildet das Denken Alberts nur eines der vielen Beispiele atheistischer Polemik in der wissenschaftlichen Aufklärung. Albert zeichnet sich jedoch durch die Geradlinigkeit seiner Argumentation sowie ein ausgeprägtes antitheologisches Ressentiment aus, das sich in vielen Stellungnahmen zu religiösen Fragen

niederschlägt, die unter Theologen auf ein lebhaftes Interesse gestossen sind.<sup>16</sup> Wir werden uns aber nur mit seinem atheistischen und antitheologischen «Manifest» beschäftigen: dem fünften Kapitel seines *Traktat über kritische Vernunft*.<sup>17</sup>

Als Schüler Karl Poppers fügt er sich in einer der durch Kant eröffneten Denkbahnen ein. Die «kopernikanische Wende» Kants und die Einschränkung der Vernunft – und der Erfahrung – innerhalb einer Welt der Phänomene und deren kategorialer Organisation werden in dieser Bahn in der Form einer «fallibilistischen» Kritik am Positivismus entfaltet.<sup>18</sup> Die Wahrheit, als Entsprechung zwischen Theorie und Tatsachen aufgefasst, bleibt ein unerreichbares Ideal, an das sich die Vernunft durch die Ausarbeitung immer neuerer Theorien herantastet. Das Merkmal des rationalistischen Unterfangens besteht darin, von

<sup>16</sup> In einem Interview mit M. Schmidt-Salomon sagt Albert, dass er als Vierzehnjähriger durch die antichristliche Propaganda der Hitlerjugend ein überzeugter Atheist geworden sei. Der – durchaus lebenswürdige – Pastor – so Albert –, der ihm die Katechismus-Stunde erteilte, konnte auf seine kritischen Einwände keine überzeugenden Antworten geben. H. Albert: Plädoyer für eine kritische Vernunft, <http://www.schmidt-salomon.de/albert.htm>, konsultiert am 22/11/12. Für bibliographische Angaben über Albert: <http://www.opensociety.de/Web1/Albert/albert.htm>, konsultiert am 22/11/12. Unter den Reaktionen gegen Albert ist diejenige Ebelings zu nennen, auf die dieser selber eingegangen ist: H. Albert: Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973. Mit diesem Streitgespräch beschäftigen sich viele Monographien: P. Suchla: Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling, Frankfurt a.M. 1982; P. Paroz: Foi et Raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans Albert et Gerhard Ebeling, Genève 1985; L. Fossati: Hans Albert critico della teologia, Napoli 2003; vgl. auch die hilfreiche Zusammenfassung von R. Gibellini: Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Panzenberg, Brescia 1980, 236-241; A. Beutel: Gerhard Ebeling. Eine Biographie, Tübingen 2012, 395-399.

<sup>17</sup> H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968.

<sup>18</sup> Das beabsichtigen zumindest Popper und Albert. Th.W. Adorno und J. Habermas werfen dem kritischen Rationalismus vor, sich ausschliesslich innerhalb der Grenzen des Positivismus zu bewegen. Diese Kritik war Anlass zu einer ebenfalls lebhaften Polemik, die in der Öffentlichkeit als *Positivismusstreit* bekannt wurde. Eine andere Zielscheibe seiner Polemik ist H. Küng. Vgl.: H. Albert: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit H. Küng, Tübingen 1979. H. Küng setzte sich mit Albert auf gleiche Weise auseinander: H. Küng: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978. Die abschätzigste Antwort Alberts überzeugt ihn kaum. Seine Antwort darauf ist wiedergegeben in: H. Küng: Ewiges Leben?, München 1982. In der Zwischenzeit ist die Position Künigs von K.-H. Weger verteidigt worden. K.-H. Weger: Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert, Regensburg 1981.

seiner Struktur her für Falsifizierung offen zu sein, in der Möglichkeit also, sich der Kritik aussetzen zu können. Die Strategie jedweder Art von Irrationalismus, in welcher Tarnung auch immer, ist die «Immunisierung», wodurch sie sich *a priori* von der Kritik am eigenen Wahrheitsanspruch schützt. Die Theologie ist dabei für Albert das paradigmatische Beispiel eines solchen pathologisch verderbten Denkens. Um das Denken von Albert zu verstehen, muss man von Anfang an betonen, dass der kritische Rationalismus eine starke Abneigung gegen die Hermeneutik hat, die von ihm als *naturaliter* «theologisch» oder zumindest «quasi theologisch» verurteilt wird. Die Ursünde der Hermeneutik bestehe in der Auflösung der Wahrheitsfrage in eine Frage nach der Interpretation und dem «Sinn», wodurch ihre Behauptungen der Kritik und deshalb der Kontrolle der Vernunft entzogen würden. Noch schlimmer als die Hermeneutik ist die – mit ihr häufig verbundene – Dialektik, die schon vom Lehrer Alberts scharf kritisiert wurde.<sup>19</sup>

Die Strategie der Immunsierung bildet nach Albert häufig die Voraussetzung der Theologie, die beansprucht, dass ihre Behauptungen nur innerhalb des Glaubens verständlich seien, und die sich so ein kognitives Privileg verschafft, und sich zum vornherein über jede Kritik stellt.<sup>20</sup> Es ist zu bemerken, dass Glaube hier hauptsächlich als *fides quae* (miss)verstanden und die Theologie deshalb als Diskurs aufgefasst wird, der wie ein Postulat seine eigenen Schlussfolgerungen voraussetzt. Die traditionellen Formen von Theologie, die in der gegenwärtigen Debatte von Albert vor allem mit der katholischen Theologie gleichgestellt werden,<sup>21</sup> haben zumindest den Verdienst, ihre willkürliche Einstellung explizit kundzutun. Anders verhält es sich mit der neueren protestantischen Theologie: Zum Einen setzt sie ein kritisches Instrumentarium ein, das sich durch seine Strenge und Zeitangemessenheit auszeichnet. Zum Anderen immunisiert sie sich von Anfang an durch die Anwendung hermeneutischer Kunstgriffe, wenn es um das Letztgültige geht, den Wahrheitsgehalt des Kerygmas. Albert sehnt sich nach einer liberalen Theologie alten Stils:<sup>22</sup> In ihrem aufrichtig historischen

<sup>19</sup> K. Popper: What is Dialectic?, in: ders.: Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge, London 1963, 312-35.

<sup>20</sup> Albert: Plädoyer für eine kritische Vernunft (Anm. 16), 60.

<sup>21</sup> Der im Grunde ein zweideutiges Urteil reserviert wird: auf der einen Seite ganz einfach Verachtung (ebd. 115, Anm. 29), auf der anderen auch anerkennende Bewunderung (ebd. 122).

<sup>22</sup> Zum Beispiel in Bezug auf A. Schweizer: «Indem sie [gemeint ist die Leben-Jesu-For-

Ansatz hat sie nämlich die Frage nach der Wahrheit zu stellen gewagt. Das entgegengesetzte Vorgehen wird der Meinung Alberts nach von Rudolf Bultmann personifiziert. Hier kommt nämlich ein Verständnis von Theologie zum Tragen, das historische Kritik und Hermeneutik in ihrer – *horribile dictu* – Dialektik mit der Tradition und dem Dogma verwebt. Die Bultmannsche Entmythologisierung ist letztendlich ein apologetisches Verfahren, das dazu noch insofern unehrlich ist, als es sich kritisch tarnt.<sup>23</sup> Die Tatsache, dass Bultmann häufig nicht nur gestand, so vorzugehen, sondern dies beanspruchte, ritzt also den Vorwurf Alberts an Bultmanns Theologie nicht an, betrügerisch zu sein. Jene Unehrlichkeit kommt gerade an ihrem entscheidenden Punkt zum Vorschein: beim «Gehorsam» dem Kerygma gegenüber.<sup>24</sup> Nach den historischen Analysen der biblischen Texte aufgrund wissenschaftlich verantwortbarer Methoden meldet sich dann wieder der theologische Widerwille zu Wort, wenn es darum geht, das einzig Relevante in Frage zu stellen, nämlich die Vernünftigkeit eines Diskurses, der Gott nicht nur als Objekt, sondern sogar als Subjekt hat. Die von Bultmann selbstverständlich durchgeführte Unterscheidung dieser zwei Ebenen als Wesensbestandteil der Theologie wird von Albert als unakzeptable Theorie einer doppelten Wahrheit entschieden abgelehnt. Aufschlussreich ist deshalb auch sein Urteil über das Programm der Interpretation des Mythos. Eine nüchterne Interpretation der Schriften sollte nach Albert zur Erkenntnis führen, dass die Idee Gottes, so wie sie uns in den Heiligen Schriften vorgestellt wird, untrennbar mit dem mythologischen Gottesbild der damaligen Welt zusammengehört. Die Entmythologisierung muss deshalb auch das einbeziehen, was das Programm Bultmanns eigentlich retten will. Sein Vorhaben, Gott und Kerygma auf eine andere Ebene zu setzen, lässt sich nicht rechtfertigen,<sup>25</sup> «[d]ie Grenze der Entmythologisierung ist bei ihm vollkommen willkürlich gezogen, und zwar gezogen unter einem durchaus *dogmatischen* Gesichtspunkt, nämlich: das, was er für den Kern des christlichen Glaubens hält [...]»<sup>26</sup>

schung] den radikalen Irrtum enthüllte, der dem Handeln Jesu zugrunde lag, zeigte sie unter Missachtung der für die katholische Lehre charakteristischen Abschirmungsprinzipien, welche *kritische* Bedeutung die *historische* Forschung für die Lösung *theologischer* Probleme haben *kann.*», in: Albert: Traktat (Anm. 17), 108.

<sup>23</sup> Albert: Traktat (Anm. 17), 108ff.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 109.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 112f.

<sup>26</sup> Ebd. 114.

Hier kann man an oben Gesagtem anknüpfen, und zwar an die Kritik Alberts an der Relativierung der *fides quae*, mit der er die moderne Theologie des Protestantismus beschuldigt: Das «Für-Wahr-Halten» werde geradewegs verleumdet, um sich so bei der Auseinandersetzung mit der Kritik zu «autoimmunisieren».<sup>27</sup> Das könne auch in der Form einer bewussten Verschleierung des eigenen Atheismus geschehen, um weiterhin von den Pfründen des Theologenstandes zu leben.<sup>28</sup> Gegenüber Anschuldigungen solcher Art, täten Theologie und Kirche gut daran, nicht nur empört zu reagieren, sondern sich auch einer strengen Selbstprüfung zu unterwerfen. Diese kann unter anderem in einen «guten Vorsatz» münden – um es in der Sprache der katholischen Beichtpraxis auszudrücken –, mit und in allen Differenzierungen und hermeneutischen Anstrengungen ausdrücklich zu erläutern, was man als «wahr» betrachtet; ob es zum Beispiel einen personalen Gott gibt, der unsere Gebete erhört und in die Geschichte eingreift, oder ob Jesu Auferstehung als Errettung vom Tode zu gelten hat und ob auch uns ein ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott verheissen wird. Dass allerdings die protestantische Theologie der Gegenwart in diesen Punkten systematisch keine Entscheidungen treffen will, wie Albert behauptet, trifft nicht zu. Es ist aber wahr, dass dies gelegentlich geschehen ist. Und es ist bezeichnend, dass gerade ein Atheist wie er, der zwar in seinen theologischen Urteilen oft oberflächlich ist, aber nicht weniger informiert als der Durchschnitt seiner Fakultätskollegen, geschweige der öffentlichen Meinung, einen solchen Eindruck gewonnen hat. Die evangelische Theologie täte auf alle Fälle schlecht daran, auf diese Forderungen mit

<sup>27</sup> Ebd. 118.

<sup>28</sup> Ebd.118f: «Die Bagatellisierung oder gar Eliminierung dieses Existenzproblems [Gottes] ist also keineswegs ein Symptom dafür, daß man eine höhere und weniger grobe Form des Gottesglaubens bevorzugt, sondern ein Zeichen dafür, daß man sich entweder über wichtige Konsequenzen der eigenen Weltauffassung im unklaren, oder aber daß man de facto zum Atheismus übergegangen ist, aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrecht erhalten möchte, möglicherweise, um die an eine alte Tradition geknüpften Wirkungsmöglichkeiten nicht aufgeben zu müssen.» Man muss zugeben, dass die schwerwiegende Unterstellung Alberts von einem längeren Zitat Fritz Buris her, das er in einer Fussnote wiedergibt (S. 119, Anm. 37), wenn nicht gerechtfertigt, so zumindest verständlich gemacht wird. In diesem nämlich herrscht eine zweideutige Sprache, die beide, den Gläubigen wie den Atheisten, verwirrt. Auch auf Seite 124f. erlaubt sich Albert eine dreiste Bemerkung, wonach in einer freien Gesellschaft auch die Atheisten das Recht haben müssten, Lehrstühle an theologischen Fakultäten zu besetzen.

dem Schreckgespenst eines autoritativen Dogmatismus zu reagieren, der gelegentlich mit dem Verhalten, das ständig und fast pedantisch von einer «nicht Verhandelbarkeit» des Glaubensgehaltes spricht, identifiziert wird. Beobachtungen wie diejenige Alberts über einen tatsächlich oder vermeintlich «getarnen Atheismus» einer Theologie, die sich als kritisch versteht, stellen vor die Frage nach der Dimension des Zeugnisses, das konstituierend zum Glauben gehört. Verkündigung und Kritik bilden keine Alternative, im Gegenteil: Die Herausforderung der Moderne besteht für die Theologie gerade darin, beide so unvoreingenommen wie möglich auszuüben. Im offenen und aufrichtigen Zeugnis derjenigen, die über Instrumente der Kritik verfügen, kann sich somit auch der spezifische pastorale Aspekt des Dienstes zeigen, den die Theologie der Kirche erweist. Es kann sein, dass Gott auch durch die Verleumdungen einer Persönlichkeit wie Hans Albert der Gemeinschaft der Theologen etwas zu sagen hat.

Der letzte Teil des Kapitels ist den theologischen Fakultäten gewidmet: Deren Ursünde bestehe gerade in ihrer Verbundenheit mit der Kirche. Deshalb werden ihnen jegliche Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit aberkannt.<sup>29</sup> Die Thematik wird auf der Basis eines akademischen Urteiles gegenüber der kirchlichen Zuverlässigkeit Bultmanns diskutiert. Albert hebt hervor, dass sich die Theologie im wesentlichen der Tatsache bewusst ist, dass die kritische Untersuchung Einschränkungen kirchlichen, also extrinsischen Charakters unterworfen ist. Sein Urteil kommt deshalb nicht überraschend:

«Die theologischen Fakultäten sind [...] in wirklichen theologischen Fragen – nicht unbedingt auch in Fragen der Kirchengeschichte usw. – nichts anderes als institutionelle Residuen des apologetischen und dogmatischen Denkens im Bereich der wissenschaftlichen Forschung [...]»<sup>30</sup>

Der Streit der Fakultäten ist nun, wie es Albert scheint, zu seinem Ziel gelangt, nämlich durch das Ausscheiden eines seiner Mitstreiter. Dass dies noch nicht

<sup>29</sup> Nebenbei: Diese Frage bleibt, wenn auch in deutlich leiseren Tönen als bei Albert angesprochen, bei den Debatten über das Bleiberecht der theologischen Fakultäten an den Universitäten gegenwärtig. Vgl. z.B. Ch. Grethlein: Theologien und Religionswissenschaften an deutschen Hochschulen, – Anfragen des Wissenschaftsrats an den Evangelisch-theologischen Fakultätentag, ZThK 105 (2008) 352-386 (376f.).

<sup>30</sup> Albert, Traktat (Anm. 17), 129f.



operativ umgesetzt worden ist, kann sich zwar aus der Sicht Alberts frustrierend auswirken, zeigt aber immerhin eine Tendenz auf. Vierzig Jahre nach dem Erscheinen seines Werkes hat die Frage noch nicht an Aktualität verloren.

Dass sich der Rahmen seit Kant gewandelt hat, liegt auf der Hand. Die hier durchgeführte Analyse hat aber gezeigt, dass der mit Kants Vernunftsbegriff eröffnete Spannungsbogen, der anfänglich apologetische Züge gegen die – auch ausserkirchliche – Religion hatte, in der Aufklärung des XX. Jahrhunderts den Dialog mit der Theologie massiv erschwert hat, wie aus dem ernüchternden Dialog zwischen Albert und Ebeling deutlich wurde. Der theologische Gesprächspartner fand kein Gehör, als er den Absolutheitsanspruch des rationalistischen Modells des Aufklärers – in diesem Falle des kritischen Rationalismus – in Frage stellte. Es ist zwar durchaus möglich, aus der Polemik Anstösse zu einer Selbstkritik zu gewinnen, aber wo es um das Eigentliche geht, scheint ein fast vollständiges gegenseitiges Unverständnis zu herrschen. In den gegenwärtigen internationalen Debatten hat sich das öfters bestätigt. Die Aufklärung unserer Zeit meint, das kulturelle Ansehen, das die empirische Wissenschaften für sich gewonnen haben, für sich beanspruchen zu können; von diesem Paradigma her spricht sie einem theologischen Gebrauch der Vernunft die Legitimität ab. Damit soll auch der Glaube auf ein übrigbleibendes ideologisches Residuum eingeschränkt werden – zumindest im abendländischen Denken, das nun eben von der aufgeklärten Tradition bestimmt ist. Es ist einsichtig, dass dabei die grössten Schwierigkeiten gerade für die evangelische Theologie entstehen, die sich in vielerlei Hinsicht dieser Tradition verpflichtet weiss und deshalb mit um so grösserem Schmerz auf diese Zurückweisung reagieren muss.

Kant wird heute aber auch anders gelesen, als es diejenige Tradition tut, für die Albert repräsentativ ist. Geben wir es gleich zu: Es wäre in der Tat für die Theologie ein wenig stilllos, bei Jürgen Habermas, der oft als ein säkularer «Verteidiger» der Theologie vor dem vernichtenden Ansturm der vielen Denker im Gefolge Alberts angesehen wird, Zuflucht zu suchen. Es trifft aber zu, dass gerade das Denken von Habermas Perspektiven für die Aufklärung eröffnen kann, die nicht ganz ohne Interesse für die Theologie sind.

*Jürgen Habermas: Die Vernunft und ihre Lernprozesse*

Unter den vielen Diskussionsbeiträgen, die Habermas vorgelegt hat und die interessante Ansätze für eine Diskussion bieten, habe ich einen Aufsatz von vorwiegend philosophisch-politischem Interesse ausgesucht, um mich innerhalb

des Rahmens zu bewegen, der von der Frage nach der Bedeutung der Religion im öffentlichen Raum gegeben ist. In dieser nimmt Habermas eine Mittelposition zwischen der rein liberalen Haltung eines John Rawls und den Gegenstimmen aus dem amerikanisch-christlichen Raum ein, vor allem derjenigen von Paul Whitemann und Nicolas Wolterstorff.<sup>31</sup> Die Theorie des kritischen Diskurses, die er darin entfaltet, eignet sich gut dazu, unsere Thematik im gegenwärtigen Kontext zu klären. Dieser ist von Habermas als postmetaphysisch – worin seiner Meinung nach die Konstante des Kant'schen Erbes liegt<sup>32</sup> – und gleichzeitig als «postsäkular» bezeichnet worden. Die Vertreter einer säkularistisch-laizistischen Sicht müssen sich bewusst werden, dass diese nicht der folgerichtige und nicht überbietbare Abschluss eines unübertrefflichen Prozesses ist, sondern eher eine von mehreren Positionen, die sich gegenwärtig gegenüberstehen, zudem noch – «vom Gesichtspunkt der Weltgeschichte» – eine Minderheitsposition darstellt.<sup>33</sup> Die pluralistische Gesellschaft von heute sieht sich aber vor die Aufgabe gestellt, mit vielen Standpunkten, die ideologisch gesehen miteinander unvereinbar sind, zurechtzukommen. Nach Rawls müssen sich die Aussagen religiöser Betrachtungsweise in eine allgemeine, also säkulare Sprache übersetzen lassen. Seine christlichen Gegenspieler betonen hingegen, dass eine solche Übersetzung nicht immer durchführbar sei. Sie beanspruchen, mit ihren religiösen Traditionen ihren Beitrag für den Aufbau der Demokratie zu leisten; sie verlangen, dass politische Argumentationen in religiöser Begrifflichkeit weiterhin ihr Daseinsrecht haben, natürlich unter der Bedingung, dass sie dem demokratischen Urteil der Wähler unterstellt werden. Mit Recht entgegnet dem Habermas, das könne zu einer Diktatur der Mehrheit führen, die dann schlussendlich den Errungenschaften und Regeln der Demokratie,

<sup>31</sup> J. Habermas: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005, 119-154. Es gibt reiche theologische Literatur über Habermas; sie setzt sich aber meines Wissens mit seinen früheren Denkansätzen auseinander, vor allem mit der Theorie des Kommunikativen Handelns. Vgl. z.B. E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträgen zur theologischen Rezeption, Diskussion, und Kritik der Theorie Kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989; G. Cunico: Filosofia e religione nella società post-secolare, Brescia 2009.

<sup>32</sup> Vgl. J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>33</sup> Habermas spricht Klartext; nach ihm ist der westliche Rationalismus «der eigentliche Sonderweg»; Habermas: Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 31), 121.

die sich in diesen Jahrhunderten durchgesetzt haben, widersprechen würden. Jürgen Habermas will aber die Eigentümlichkeit und die Leistungsfähigkeit der religiösen Sprache hervorheben und aufwerten. An diesem Punkt treffen sich seine Argumentationen mit unserem Versuch, Aufklärung, Glaube und Theologie in Verbindung zu bringen.

Als erstes hebt er hervor, dass der liberale und säkulare Staat «die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nicht entmutigen [darf], sich *als solche* auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet.»<sup>34</sup> In unserem Zusammenhang heisst das, dass die diskursive Zuständigkeit von bewusst theologischen Argumentationen vom Beitrag her beurteilt werden muss, mit dem sie sich in die Diskussion einbringt und nicht *a priori* durch ein absolutes Kriterium der Rationalität ausgeschlossen werden kann, die allgemeine Verbindlichkeit für sich beansprucht, während sie schlussendlich nur einem spezifischen Ausgang der Aufklärung entspricht. Dies ist dadurch ermöglicht, fährt Habermas fort, dass sich das religiöse Gewissen, das sich innerhalb des abendländischen Denkens gebildet hat und dessen Grundregeln angenommen hat, die «kognitive Dissonanzen» verarbeitet hat, die beim Aufeinanderstossen der eigenen Traditionen mit den Ansprüchen der Moderne entstanden sind. Habermas beleuchtet dafür insbesondere drei in Betracht kommende Bereiche: 1) Die religiösen Traditionen müssen eine «epistemische Einstellung» gegenüber den anderen Religionen und Weltanschauungen, die nun in der Praxis wie in der theoretischen Debatte einer pluralistischen Gesellschaft zusammenleben, entwickeln. 2) Diese Einstellung muss auch gegenüber den Errungenschaften und kulturellen Auswirkungen der Wissenschaften entwickelt werden. 3) Die religiösen Traditionen müssen diese Einstellung schlussendlich auch gegenüber der objektiven Überlegenheit vollziehen, die die säkularen Ansprüche<sup>35</sup> in der Politik geniessen.<sup>36</sup> Der Erwerb dieser Einstellung darf nicht als oberflächliche und zweckgerichtete Anpassung eingestuft werden, sondern als gegliederter Lernprozess, der die Antwort einer bestimmten religiösen Tradition auf die kulturellen Konstellationen der Moderne bildet. Habermas schlägt hier also im

<sup>34</sup> Ebd. 137.

<sup>35</sup> Zumindest in gewissen Zusammenhängen meine ich, in Übereinstimmung mit Habermas, zu präzisieren.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 143.

Prinzip eine positive Würdigung dessen vor, was Albert von Anfang an als Immunisierungsstrategie bezeichnet hat und was seit je eine konstitutive Dimension des theologischen Geschäfts bildet.<sup>37</sup> Die Habermas'sche Argumentation wird natürlich von den Interessen der kommunikativen Praxis der säkularisierten Gesellschaft her geführt und bleibt methodologisch auch weiterhin streng agnostisch bestimmt.<sup>38</sup> Genau diese Präzisierung ist für uns aber von grossem Wert: Dieser Agnostizismus ermöglicht im Rahmen der öffentlichen Auseinandersetzung, vorurteilslos die Argumentationen zur Kenntnis zu nehmen, die in religiöser und deshalb auch theologischer Begrifflichkeit zur Sprache kommen. Nach Habermas ist eben auch die aufgeklärte Vernunft im post-metaphysischen und postsäkularen Kontext zu einem Lernprozess aufgerufen – gleich wie die religiösen Traditionen. Solange nämlich säkulare Bürger diese letzteren als «archaisches Relikt»<sup>39</sup> betrachten, können sie selbst die Religionsfreiheit nur in reduzierter Form «als kulturellen Naturschutz für aussterbende Arten verstehen».<sup>40</sup> Habermas dagegen verlangt: «einen möglichen kognitiven Gehalt dieser Beiträge [...] nicht auszuschließen.»<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Von hier aus sollte die Unterscheidung berücksichtigt werden, die Habermas anderswo macht (Habermas: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen [Anm. 13], 254f.); er unterscheidet deutlich zwischen religionsphilosophische Apologetik, die «mit Bezug» auf eine Glaubenstradition spricht, und der Theologie, die «in Namen» jener Tradition spricht. Jede Theologie, auch die der «Apologetik» gegenüber misstrauischste, stellt einen Lernprozess dar, wie er von Habermas beschrieben worden ist.

<sup>38</sup> «Aber eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie. Bestenfalls *umkreist* sie den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken so abgründig fremd wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung» Habermas: Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 31), 149f. An dieser Stelle könnte der Theologe eine Präzisierung der Idee eines «opaken Kerns der religiösen Erfahrung» einfordern. Eine der Aufgaben der Theologie könnte gerade darin bestehen, diesen Kern zu erläutern. Es ginge nicht einmal darum, den agnostischen Charakter der Philosophie in Frage zu stellen, sondern eher dazu beizutragen, die Begriffe *auch* der religionsphilosophischen Fragestellung zu klären.

<sup>39</sup> Habermas: Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 31), 145.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd. 145; Habermas hat diese Gedanken prägnant zusammengefasst in: J. Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben, Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft, in: K. Wenzel (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg 2007, 47-56. Der symmetrische Lernprozess, der die Religion wie die aufgeklärte Vernunft betrifft, fasst er wie folgt zusammen (S.

Wiederholen wir um der Klarheit willen: Der Diskurs von Habermas betrifft die «praktische Vernunft»<sup>42</sup>, ihre Anwendung auf den theoretischen Diskurs fällt unter die Verantwortung des Schreibenden. Als wichtig unterstreichen möchte ich dabei die an die säkulare Vernunft gerichtete Forderung, sich einem Lernprozess zu öffnen, der sie dazu befähigt, einen Diskurs aufzunehmen, der in religiöser Terminologie formuliert ist. In der postmetaphysischen und post-säkularen Kultur geht es für die aufgeklärte Vernunft darum, sich selbst zu relativieren. Wenn dies nicht geschieht, ist die kommunikative Praxis unserer pluralistischen Gesellschaft ernsthaft in Gefahr. Es ist noch zu früh um sagen zu können, ob sich diese Einsicht von Habermas im philosophischen Diskurs gegen den «szientistisch begründeten Säkularismus»<sup>43</sup> durchsetzen kann. Die Theologie wird auf alle Fälle gut daran tun, jede Form von Instrumentalisierung zu vermeiden. Insofern sie sich als Teil der Kultur der Aufklärung weiss und insofern sie selbst – gegen die Identifizierung von Aufklärung und szientistischer Metaphysik – für sich einen tiefer durchdachten Begriff des öffentlichen Gebrauches der Vernunft – sei es im politischen wie im theoretischen Bereich – beansprucht hat, behauptet die gläubige Reflexion, innerhalb des von Habermas eröffneten Horizontes einen neuen Ansatz gefunden zu haben, um den Diskurs anders zu gestalten, als er in den letzten Jahrhunderten vollzogen worden ist.

### *Schlussfolgerungen*

Aufgeklärte Vernunft und theologisches Denken standen einander aufs Ganze gesehen feindlich gegenüber. Nicht immer entsprach das der Absicht der Protagonisten, nicht einmal der eigentlichen Absicht Kants. So aber hat sich die Entwicklung präsentiert und auf beiden Seiten zu Ergebnissen geführt, die ich, vorbehaltlos, als katastrophal bezeichnen möchte. Die Theologie war im-

48f.): «Die religiöse Seite muss die Autorität der «natürlichen» Vernunft, also die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral, anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zur Richterin über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert. Sowenig die eine Voraussetzung aus theologischer Sicht trivial ist, so wenig ist es die andere aus philosophischer Sicht.»

<sup>42</sup> Wie er es im oben genannten Werk *Bewusstsein* (Anm. 41) festhält.

<sup>43</sup> Vgl. Habermas: *Religion in der Öffentlichkeit* (Anm. 31), 152.

mer zwei symmetrischen Gefahren ausgesetzt, die öfters auch Realität wurden: Einerseits der Versuchung einer apologetischen Haltung, die sich der Position der säkularen Gesprächspartner gegenüber so verhält, dass sie schlussendlich komplexbeladen und unterwürfig wirken kann. Schon Barth kritisierte diese krankhafte Unterwürfigkeit streng.<sup>44</sup> Die Theologie taumelt ins Ungewisse und rechtfertigt sich stotternd vor dem Forum der Vernunft; dabei hofft sie leise und scheu auf eine Audienz, die ihr aber meistens verweigert wird und – falls sie gewährt wird – nur aus eigennützigen Gründen. Andererseits gibt es eine Tendenz zu einem Diskurs, der in der Absicht, sich selbst treu zu bleiben, schlussendlich nur noch selbstbezogen ist. Ich glaube nicht, dass Karl Barth die gegen ihn gerichtete Anschuldigung Bonhoeffers, er vertrete einen Offenbarungspositivismus, verdient; dieser Vorwurf trifft aber sicher auf viele Barthianer und viele Theologien zu, die der Herausforderung der Aufklärung aus dem Wege gehen, anstatt sich ihr mit intellektueller Loyalität zu stellen. Diese zwei Versuchungen sind zwar einander entgegengesetzt, sind aber Ausdruck des gleichen neurotischen Verhaltens.

Auch die säkulare Vernunft ist aber nicht unverletzt aus dieser Auseinandersetzung hervorgegangen. In der Tat bedenkt sie nicht, dass die Verstarrung in ihren eigenen Szientismus einen Verfall bildet. Im Gegenteil meint der Szientismus aufgeklärten Ursprunges – indem er sich das Prestige der empirischen Wissenschaften aneignet –, die Bedingungen für den öffentlichen Diskurs diktieren zu können, sei es im politisch-praktischen oder im theoretischen Bereich. Die wiederholten Aufrufe zur Vorsicht, die in einigen Episoden der epistemologischen Debatte ihr Echo finden, scheinen nicht genug beachtet worden zu sein. Aus dieser Perspektive erweist sich die Position Alberts als emblematisch für das, was man «Dialektik des Fallibilismus» im Popperschen Sinne bezeichnen könnte, die sich – wie diejenige der Aufklärung in der Analyse der Frankfurter Lehrer von Habermas – ins Gegenteil verkehrt. Das Falsifizierungsprinzip ist der Gefahr ausgesetzt, die eigentlichen Gründe ihrer eigenen Kritik preiszugeben, wenn es sich selbst zum Absoluten macht – eine Dynamik, der nicht einmal Kant entgehen konnte. Zudem gibt es gröbere Formen eines Szientismus, die in einer dichten Begrifflichkeit wieder argumentative Strukturen zum Leben erwecken, die nach der Krise des Positivismus fälschlicherweise als erledigt galten.

<sup>44</sup> Man vergleiche die Kapitel III und IV von Barths *Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*.

Wenn die hier angebotene Deutung der Gedanken von Habermas nicht ganz in die Irre führt, kann man zumindest annehmen, dass diese mühevollere Auseinandersetzung nicht umsonst war. Die vom Philosophen des kommunikativen Handelns erwünschten epistemischen Prozesse sind zwar nur zum Teil im Gange,<sup>45</sup> haben aber bislang schon Bedeutendes hervorgebracht. In der christlichen Theologie wurde so wieder mit mehr Mut der Dialog mit dem säkularen Denken gesucht. Ein Höchstmass an Selbstkritik und intellektueller Redlichkeit bildet bei dieser Bemühung wesentliche Bedingung für eine Treue der biblischen Botschaft gegenüber, die gleichzeitig standhaft und gelassen bleiben will. Das säkulare Denken weiss es nicht, und scheint daran auch nicht interessiert zu sein, aber die Theologie ist bei diesem Verhalten von einer guten Nachricht getragen, der der eigenen und besonderen Durchsichtigkeit des Wortes vom Kreuz. In seiner Torheit ist sie dem Apostel nach Weisheit Gottes. In dieser Weisheit liegt auch eine Verheissung für die menschliche Vernunft, die säkulare inbegriffen.

*Abstract*

The author examines three episodes of the confrontation between enlightened reasoning and Christian theology: Kant's *Conflict of faculties*, Hans Albert's work and Jürgen Habermas's recent observations. If the comparison between thought of an enlightened origin and theology has been, from a historical point of view, a clash, the perspectives opened by Habermas may be a sign of a more fruitful time for dialogue. Christian thought seems to be inclined to take that direction, in spite of significant, worrying signs of the opposite tendency.

*Fulvio Ferrario, Rom*

<sup>45</sup> Und zwar, wie ich meine, in den christlichen Kirchen als auch in der aufgeklärten Vernunft. Dennoch fehlt es auch im Christentum nicht an heftigen Gegenreaktionen, wie Habermas selber in der Kommentierung der Regensburger Rede des Papstes bemerkt. Vgl. Habermas: *Bewusstsein* (Anm. 41), 55f.