

Über Glaube und Wissen oder Wissen und Glauben - Versuch eines kritisch rationalistischen Traktats über einen nicht-atheistischen unitarischen Agnostizismus (oder agnostischen Unitarismus?)

von Peter Henseler¹

Prolog:

Faust: *Habe nun, ach! nicht Philosophie,
nur ein wenig Methodologie,
jedoch viel Juristerei und Ökonomie,
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn,
nicht aber Theologie! Dort dilettier' ich nur,
Da steh' ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug als wie zuvor;
Heiße Magister, heiße Doktor gar,
Und zog schon an die zwanzig Jahr,
Herauf, herab und quer und krumm
die Etablierten an der Nase herum -
eingetragen hat mir dies als des Staates Diener
Disziplinierung, auch Diskriminierung
und schließlich die Eliminierung
aus dessen Diensten.
Musste erkennen, dass sie alle nichts wissen!
Produzieren, von Spindoktoren ge-coached
und mit Unbildung gesegnet,
wie schlechte Schauspieler nicht 'mal mehr
Ideologien, nur Luftblasen und Hirngespinnste!
Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen,
die als unseres Staates Führer,
Professoren und Meinungsmanipulierer
Macht erhaltend auf ihren Sesseln kleben,
das Gemeinwohl missachten
und es nur deshalb zu 'was brachten,
weil sie Innovationen behindern und
volksverdummend das Wissen verachten.
Ich verachte nicht Vernunft und Wissenschaft,*
Des Menschen allerhöchste Kraft,**

(Frei nach Goethe, Faust I, Eingangsmonolog,
V. 354-383, ergänzt mit einer
entronisierten Versfolge von Mephisto
im Studierzimmer, V*: 1851-1854,
sowie einer Versfolge von Faust mit dem Pudel
im Studierzimmer, V**: 1224-1227;
Originalwortlaut in Kursivschrift)

¹ Der vorliegende Text bildete den Hintergrund eines Vortrags vor dem *Unitarisch-universalistischen Forum (UUF)* in Wien am 8. Oktober 2009, nachdem unabhängig davon die Beschäftigung mit dem Unitarismus den Anstoß gegeben hatte, sich diesem Thema zu widmen. Der Autor ist Jurist und Ökonom, nicht aktiver Universitätslehrer (Privatdozent) für öffentliche Wirtschaft in Wien und war in den 1970er Jahren Mitarbeiter des 2003 unerwartet verstorbenen Sozioökonomen Egon Matzner an der TU Wien. Zuletzt vertrat er (bis zu seiner vorzeitigen Verabschiedung in den Ruhestand wegen nicht hinreichender Opportunismusbereitschaft) als Mitglied des Budgetausschusses des EU-Ministerrats das österreichische Finanzministerium in Brüssel. Die Arbeit an diesem Text half ihm – als Skeptiker und Suchendem -, sich über ein paar (un)gewisse „letzte Dinge“ Klarheit zu verschaffen und zur Ruhe zu kommen. Wie der Untertitel zum Ausdruck bringt, ist dies bis zur „letztgültigen Klarheit“ (noch) nicht gelungen und wird wohl auch nie ganz gelingen. Außerhalb seiner beiden angestammten Wissensgebiete bewegte sich der Autor in diesem Text im Bereich des Dilettantismus, was bekanntlich „Kunst aus Liebhaberei“ bedeutet. Dazu bekennt er sich ausdrücklich. Bei Betrachtung der Wissensgebiete außerhalb seines eigenen wissenschaftlichen Erfahrungsbereichs hat er sich allerdings der methodologischen Brille seiner angestammten Wissensgebiete bedient. Der Text versteht sich als wissenschaftlicher Essay, der die engen Grenzen einer etablierten, strikt abgegrenzten und spezialisierten wissenschaftlichen Disziplin, die auf ein vorgegebenes Thema fokussiert ist, überschreitet, ohne den Anspruch zu erheben, alle berührten Wissensgebiete erschöpfend darzustellen. Exkurse, Wiederholungen und bisweilen auch Redundanzen werden bewusst eingesetzt oder in Kauf genommen, um die Relevanz der angesprochenen Thematik zu betonen bzw. – in ausgiebigen Fußnoten - Fahrten zu legen, Denkwege oder Spuren für eine weitere Vertiefung durch die dafür spezialisierten Disziplinen anzudeuten.

Lass' in Blend- und Zauberwerken
mich nicht vom Lügengeist bestärken.**

*Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort!***
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir fort?***
Logos sei Gott und Gottes Sohn,
Vernunft und Wort zugleich,
bezeichne nicht nur „Wort“,
auch geist'gen Gehalt und Sinn in Einem,
dies sagt uns Roms Gelehrsamkeit,
aber auch die Maurerei in ihrer Weltweisheit.
Ich kann das „Wort“ so hoch unmöglich
schätzen,***

*Man müsst' es anders übersetzen:***
Vernunft ist fehlbar wie der Mensch;
all' die menschlichen Konstrukte
wohl oft dem Irrtum ausgesetzt;
Vernunft mag zwar von Gott gegeben;
aber nicht Gotteswerk, nur Menschenwerk
sind der Vernunft Produkte.
Mich plagen darum Skrupel und auch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel –
Dafür ist mir auch alle Freud' entrissen,
Bilde mir nicht ein, alles zu wissen,
Bilde mir aber ein, ich könnte was lehren,
Die Menschen zu bessern,
wenn auch nicht unbedingt zu bekehren.
Auch hab' ich wenig Gut, noch weniger Geld,
doch Ehrgefühl,
aber nicht die Herrlichkeit der Welt;
Es möcht' ein Hund auch so länger leben!
Drum hab' mich nicht der Magie ergeben,
Huldige nicht Dogmen und Aberglauben,
Weil mir durch Geistes Kraft und Mund
doch manch Geheimnis würde kund;
Dass ich nicht mehr mit saurem Schweiß
Zu sagen brauch', was ich nicht weiß;
Dass ich erkenne, was die Welt
nicht im Innersten zusammenhält,
mich so bewahr' vor all' der Unvernunft,
vor allen Ungeheuern,
geboren beim Schlaf der Vernunft,
die Vernunft freilich nicht auf dem Altar
positionier'
und dem Glauben nur das reservier',
was ich mit der Vernunft
bei all' ihrer Fehlbarkeit nicht registrier'.*

**Wovon man nicht sprechen kann,
darüber muss man schweigen.**
(Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-
philosophicus, 1918/ 1921, Schlusssatz)

**Es gibt allerdings Unaussprechliches.
Dies zeigt sich, es ist das Mystische.**
(Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-
philosophicus, 1918/ 1921, 6.522, wenige
Zeilen vor dem Schlusssatz)

**Angenommen, jemand sagt: „Woran glaubst du,
Wittgenstein. Bist du ein Skeptiker? Weißt du,
ob du den Tod überleben wirst?“ Ich würde
dann wirklich [...] sagen. „Ich kann es nicht
sagen. Ich weiß es nicht.“**

(Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen über den
religiösen Glauben, Cambridge, Sommer 1938)

Das Schönste und Tiefste, was der Mensch erleben kann, ist das Gefühl des Geheimnisvollen. Es liegt der Religion sowie allem tieferen Streben in Kunst und Wissenschaft zugrunde. Wer dies nicht erlebt hat, erscheint mir, wenn nicht wie ein Toter, so doch wie ein Blinder. Zu empfinden, dass hinter dem Erlebbaren ein für unseren Geist Unerreichbares verborgen sei, dessen Schönheit und Erhabenheit uns nur mittelbar und in schwachem Widerschein erreicht, das ist Religiosität. In diesem Sinne bin ich religiös. Es ist mir genug, diese Geheimnisse staunend zu ahnen und zu versuchen, von der erhabenen Struktur des Seienden in Demut ein mattes Abbild geistig zu erfassen.

(Albert Einstein, Glaubensbekenntnis, Berlin, 10. November 1930)

Kritisches Denken galt ihm mehr als blinder Glaube; Liberalität und Toleranz, Humanität und Solidarität waren ihm unverzichtbare Werte; stets war er um Konzilianz und Konsens bemüht, Konflikte mochte er nicht. Er starb in philosophischen Überzeugungen, die das Glück und den Stolz seines Lebens ausmachten und für ihn hoch über allen Religionsbekenntnissen standen. Seine Religion war der Glaube an die Kraft der Vernunft und der Aufklärung.

(Aus einem Nachruf auf einen verdienten Pädagogen, Todesanzeige in der Wiener Zeitung am 14. Februar 2009)

Damit ist im Prinzip alles Wesentliche gesagt. Mit dem dialektisch ins Positive gewendeten (und mit autobiographischen Elementen des Autors dieses Referats versehenen) Faust, also einer Art Anti-Faust, dessen pessimistische Grundstimmung freilich aufrecht bleibt, jedenfalls aber bei Kenntnis des schlichten Schlusssatzes von Wittgensteins Traktat hätte Goethe sein opulentes Werk vielleicht gar nicht unbedingt in Angriff zu nehmen oder gar zu Ende zu schreiben brauchen. Das hier in Aussicht genommene Referat könnte damit „eigentlich“ bereits beendet werden. Dies wäre wohl auch zu tun, wenn es nur den Glauben zum Thema hätte. Da das Thema jedoch „Glauben und Wissen“ lautet, möchte ich aber nun doch damit beginnen und dabei nach folgenden Punkten vorgehen:

1. Was sich der Autor mit dem vorliegenden Text erwartet (hat) und mit welcher Werthaltung er dieses Unterfangen begonnen hat.
2. Annäherung an das Thema: Umgangssprache und Wissenschaftssprache
3. Die Aufhebung einer vermeintlichen Einheit von Wissen und Glauben in der Aufklärung
 - 3.1 Meinen – Glauben - Wissen bei Kant
 - 3.2 Kants Konzeption des Vernunftglaubens (versus Offenbarungsglauben)
4. Hegels Paradigmenwechsel der Synthese von Vernunft und Glaube am Beispiel einer dialektischen Rechtfertigung der Trinität: Philosophie als Gottesdienst?
5. Das wissenschaftstheoretische (methodologische) Programm des Kritischen Rationalismus: Fehlbarkeit der Vernunft und Relativismus
6. Exkurs: Andere sozialphilosophische Programme: Die kritische Theorie der Frankfurter Schule, basierend auf dem „Hegel-Marxismus“ und der dialektischen Methode
7. Kritischer Rationalismus und Religion: Die wissenschaftstheoretische Kritik an der Theologie (Hans Albert): Überblick und zentrale Aussage
8. Inkommensurabilität oder Kommensurabilität von Wissensaussagen und Glaubensaussagen?
9. Was aus dem Ausschluss der Inkommensurabilität durch den Kritischen Rationalismus zu folgern ist: Anschauungsbeispiel Nr. 1: Leben-Jesu-Forschung

10. Anschauungsbeispiel Nr. 2: Trinität – eine psychoanalytische Deutung
 - 10.1 Vorbemerkung: Nochmals zur Frage der „Historizität“ Jesu - von der Leben-Jesu-Forschung zur „Vergottung-Jesu-Forschung“
 - 10.2 Geistesgeschichtliche Wegbereiter der psychoanalytischen Deutung: Von Friedrich Schiller zu Mozarts Zauberflöte bis zu Sigmund Freud
 - 10.3 Sozialpsychologische/ psychoanalytische Begründung der Vergottung und Dogmatisierung am Beispiel der Binität bzw. Trinität - Gotteswerk oder Menschenwerk? Die psychoanalytische Deutung der Entstehung des Dogmas durch Erich Fromm
 - 10.3.1 Die Wandlung von der Vaterreligion des ägyptisch inspirierten Monotheismus zur Sohnesreligion der Urgemeinde (der Mensch Jesus wird Gott) und von dort wieder zur Vater-Gott behaftenden Religion des Nicäanischen Dogmas (Gott wird Mensch)
 - 10.3.2 Zwischenresümee mit einer muslimischen Interpretation eines Kreuzigungs-Altarbilds: Leidender oder skeptischer oder gar anklagender Christus?
 - 10.4 Martin Luther und die Trinität

11. Anschauungsbeispiel Nr. 3: Evolutionstheorie: Sein oder *Design, resign* oder *redesign*? *Intelligent* oder *Non-intelligent Design*? Über die seltsame *creatio continua* von Gedankengängen des Kardinals von Wien, mit verbalen Turnübungen die Kurve der Moderne zu kratzen und in der Sackgasse der Antimoderne zu landen: Wie die Wissenschaftlichkeit der Evolutionstheorie nach wie vor angezweifelt und diese zu einer Weltanschauung abgewertet wird

12. Der Kardinal und der „Neoliberalismus“: Schönborn als vermeintlich Anti-Neoliberaler
 - 12.1 Exkurs: Was ist Neoliberalismus? Plädoyer für ein korrektes Hayek-Verständnis
 - 12.2 Schlussfolgerungen für die Schönborn-Frage *Ziel oder Zufall*?

13. Glaube und Wissen: *Entweder – oder oder sowohl - als auch*? Mit anderen Worten: *Non-overlapping* oder *Overlapping Magisteria* (Wissensbereiche) – NOMA oder OMA?
 - 13.1 Worüber Schönborn sich nicht so recht im Klaren zu sein scheint
 - 13.2 Wie sich der evangelische Theologe Ulrich Körtner mit seiner Komplementaritätsthese aus der Affäre zieht
 - 13.3 Glaube und Wissen in der Einheitssicht europäischer Religion und Wissenschaft: Überholte Ansicht einer dissidenten Unitarierin (Sigrid Hunke) oder unbeabsichtigte Bestätigung des Kritischen Rationalismus (Ausschluss der Inkommensurabilität)?

14. Nach dem Schüler (Schönborn) nun noch zum Meister (Ratzinger): Die „Regensburger Vorlesung“ *Vernunft und Glaube* des ehemaligen Professors Ratzinger als Benedikt XVI. an seiner früheren Universität (12. September 2006): Konvertierung zu einer Vernunftreligion durch „Versöhnung“ von Christentum und griechischer Philosophie (Re-Hellenisierung) oder Pervertierung des Vernunftglaubens der Aufklärung durch Verabsolutierung einer „schöpferischen“ Vernunft?

15. An Stelle eines Resümees: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger im Gespräch und was Hans Albert dazu sagt, mit einer persönlichen Schlussbemerkung zur Frage Atheismus versus Agnostizismus

ANHANG: Individualistische versus „universalistische“ Denkansätze in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften: Das „Ganze“ als Aggregat des Individuellen – Gleiches oder Mehr als die Summe seiner Teile?

1. Was sich der Autor mit dem vorliegenden Text erwartet (hat) und mit welcher Werthaltung er dieses Unterfangen begonnen hat

Vor rund 90 Jahren wurde in der deutschen Soziologie und Gesellschaftswissenschaft ein Gelehrtenstreit um die Frage geführt, ob Wissenschaft wertfrei sein kann oder jedenfalls wertfrei sein soll (H.H. Nau, Hgb., *Der Werturteilsstreit – Die Äußerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Socialpolitik*, 1913, 1996).² Die Befürworter der Wertfreiheit verneinten, dass Werturteile von Tatsachenaussagen impliziert werden und vertraten die Auffassung, dass man wissenschaftliche Aussagen auch machen kann, ohne damit Werturteile zu verbinden. Proponent der Wertfreiheit war einer der damals (und wohl auch noch bis in unsere Tage) bedeutendsten Soziologen, Max Weber (siehe den Wiederabdruck seines Beitrags im Sammelband *Der Werturteilsstreit* auf S. 147-186). Seine Wertfreiheitsthese lautete: „Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu *lehren*, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und – unter Umständen – was er *will!*“ Dies bezieht sich wohlgerne auf die wissenschaftliche Aussage und bedeutet nicht, die Existenz von Werten, die hinter wissenschaftlicher Betätigung stehen, zu verneinen. Demnach ist es für jeden wissenschaftlich Tätigen eine Frage der wissenschaftlichen Ethik und persönlichen Integrität, den Adressaten seiner Lehr- und Forschungstätigkeit die dieser zugrunde liegenden Werte offen zu legen und zu verdeutlichen.

Es spricht Vieles dafür, Glaubensaussagen analytisch als qualifizierte Werturteile anzusehen. Daher wären – folgend den auf Wertungen gemünzten, eben angedeuteten Grundsätzen - auch diese im Rahmen von Aussagen mit Wissenschaftsanspruch explizit zu machen, insbesondere wenn - um ein im Folgenden häufig gebrauchtes Bild vorwegzunehmen – im Zuge wissenschaftlicher Tätigkeit die Grenze von Wissen und Glauben überschritten wird.

Folgend diesem Grundsatz möchte ich meine Werthaltung, noch zugespitzter gesagt: meine Erwartungshaltung, bei der Inangriffnahme des (mir selbst) gestellten Themas explizit machen. Sie kommt rudimentär bereits grob im Untertitel dieses Beitrags zum Ausdruck. Sie fußt auf einer protestantischen religiösen Herkunft („Sozialisation“) und einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus im Lichte (bescheidener) religionshistorischer und (noch bescheidenerer) religionswissenschaftlich-theologischer Kenntnisse (einschließlich des Unitarismus). Treffen diese Kenntnisse zu, ist die These gerechtfertigt, dass die (etablierte) Reformation gewissermaßen auf halbem Wege stehen geblieben ist. Sie hat zwar

² Siehe dazu die Kurzdarstellung unter dem Stichwort „Wertfreiheit. Werturteilsstreit“ im *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, hggb. von J. Speck, UTB-Taschenbuch 966 bis 968. Eine gute Informationsbasis für die im vorliegenden Beitrag verwendeten wissenschaftstheoretischen Begriffe bietet auch jedes andere einschlägige Wörterbuch, so das *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hggb. von H. Seiffert und G. Radnitzky, dtv-Taschenbuch 4586, sowie auf höchstem Niveau die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hggb. von J. Mittelstraß. Im vorliegenden Text wird bei wissenschaftstheoretischen (methodologischen) Begriffen jeweils auf Definitionen aus einer dieser Quellen zurückgegriffen, ohne bei jeder Definition die Fundstelle im Einzelnen anzuführen. Als erster Einstieg eignet sich durchaus auch das online-Lexikon Wikipedia, es empfiehlt sich allerdings die dort enthaltenen Informationen an Hand gängiger Quellen aus dem Papierzeitalter zu überprüfen.

eine Reihe von Dogmen (hier als unverrückbarer Glaubenssatz, Sakrament verstanden)³ aufgegeben. Überspitzt und verkürzt gesagt, blieb sie aber auf die Demokratisierung und Liberalisierung (und damit auch die Popularisierung) der religiösen Rituale und Institutionen der damaligen katholischen Kirche sowie die Beseitigung korruptionsanfälliger Strukturen beschränkt, während zentrale Glaubensdogmen (insbesondere die Trinität) beibehalten wurden. Demgegenüber vertraten die Unitarier das Anliegen, die von der Reformation in Angriff genommene Entdogmatisierung weiter zu treiben als Lutheraner und Calvinisten⁴ und

³ Die hier vorgenommene Gleichsetzung von Dogma (grundlegende Lehrentscheidung mit unumstößlichem Wahrheitsgehaltanspruch, Glaubenswahrheit) und Sakrament (Weihehandlung als sichtbarer Ritus zur Herbeiführung der unsichtbaren Wirklichkeit – Virtualität – Gottes) mag theologisch unexakt oder gar unzutreffend erscheinen. In profaner wissenschaftstheoretischer Sichtweise mag sie aber durchaus hinreichen. Die Begriffe Dogma (grundlegende Lehrentscheidung), Paradigma (vorherrschendes Denkmuster, eine Art philosophisches, aber auch auf jede einzelwissenschaftliche Disziplin beziehbares Dogma), Doktrin (politische Leitlinie, herrschende Lehre in der Jurisprudenz), Axiom (mathematisches Dogma) können daher insofern gleichsinnig verstanden werden, als sie auf einen gemeinsamen Kern zurückgehen, nämlich einen Anspruch der Unumstößlichkeit, Dominanz, Allgemeingültigkeit, Grundsätzlichkeit, jeweils verbunden mit einem Wahrheitsanspruch. Kommt dazu noch der Aspekt einer eigens fokussierten Wertung, eines expliziten Werturteils, das die Lehrsätze zu einem „Weltbild“, einer „Weltanschauung“, einem „Glaubenssystem“ zusammenfügt, spricht man im Allgemeinen von „Ideologie“, insbesondere wenn derartig fest gefügte Gedankensysteme erstarrt sind, einseitig bestimmte Aspekte überhöhen und andere unterdrücken, unangemessenen Wahrheitsanspruch erheben und keiner wissenschaftlichen Argumentation mehr zugänglich sind, weil sie zu gewärtigen haben, dass bei einer prinzipiell nicht undenkbar und auszuschließenden wissenschaftlichen Nachprüfung eine Entlarvung der Unwissenschaftlichkeit droht.

Äußerlich-formal kommt dies im Allgemeinen durch den Suffix *-ismus* zum Ausdruck, sodass wir häufig vor dem Phänomen stehen, dass die mit dem Namen bedeutender Denker verbundenen *-ismen* mit dem einstigen Urheber der Theorie nichts oder nur mehr wenig zu tun haben, insbesondere wenn die „Dogmatisierung“ (die im vorliegenden Kontext im Hinblick auf das hier erfolgte Plädoyer für ihre Umkehr, nämlich die „Entdogmatisierung“, als gemeinsamer Oberbegriff für alle genannten Begriffe verwendet wird) bereits so weit fortgetrieben worden ist, dass sie über die durchaus legitime Fokussierung von Einzelaspekten hinausgeht und generelle „Wahrheit“ beansprucht. So haben Karl Marx oder Charles Darwin nur mehr wenig mit dem zu tun, was die Marxisten oder Darwinisten (insbesondere wenn sie sich auch noch mit zusätzlichen Adjektiven schmücken) aus ihnen und ihren Theorien gemacht haben, wenn sie diese gewissermaßen „dogmatisiert“ und damit ideologisiert haben. Damit wäre wissenschaftstheoretisch die Grenze zwischen Theorie (als nachvollziehbares und nachprüfbares Gedankengebäude) und Ideologie (als weltanschauliches Glaubenssystem) verwischt, und aus dem schulenbildenden Gedankensystemen eines prägenden Denkers wäre eine Ideologie geworden. Bei dem Ökonomen Keynes und seinen Jüngern, den Keynesianern oder dem Keynesianismus, mag es sich anders, nämlich nicht so krass verhalten (haben), weil es dort lediglich um die eine oder andere Zuspitzung einzelner Aspekte der ursprünglichen Theorie geht (Näheres siehe unten bei den Ausführungen zu Schönborn und dem „Neoliberalismus“ in Abschn. 12).

⁴ Etwas weiter als bei den Lutheranern war die Entdogmatisierung freilich auch schon bei den Calvinisten getrieben worden, nämlich was den „Abendmahlsstreit“ angeht (Realpräsenz bei den Lutheranern versus bloß symbolische Präsenz Christi, gewissermaßen „pro memoria“, bei den Calvinisten bzw. Reformierten). Dafür vertraten die Calvinisten ein anderes Dogma, nämlich die strenge Prädestination (Vorherbestimmung jedes Einzelnen), die nach Max Weber zugleich die ethische Rechtfertigung der kapitalistischen Entfaltung geworden ist. Andererseits sind sie in ihrer politischen „Sozialisation“ in der Tradition der Genfer Stadtrepublik Bejager demokratischer Strukturen, während die Lutheraner, möglicherweise unter dem Eindruck der Grausamkeit der Bauernkriege, sich als Bewahrer staatlicher „landesherrlicher“ Autoritäten herausstellten. Luther zeigte sich jedenfalls angesichts dieser anarchischen Grausamkeiten erschrocken, was ihn zur Legitimierung staatlicher (landesherrlicher) Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der öffentlichen (weltlichen) Ordnung, aber auch zur Anerkennung der weltlichen Autorität zugleich als höchste kirchliche Autorität im jeweiligen Herrschaftsbereich bewogen haben dürfte. Damit wurde andererseits aber auch der Boden für die politische Instrumentalisierbarkeit des lutheranisch geprägten Protestantismus bereitet, was bei den kleinstaatlich-republikanisch geprägten Calvinisten nicht der Fall war. Ferner gelten die Reformierten durch die Prägung basisdemokratischer Strukturen auf Gemeindeebene mit dem calvinistischen deutschen Staatstheoretiker des frühen 17. Jahrhunderts, Johannes Althusius (1557-1638), als Urheber des Subsidiaritätsprinzips, dessen Copyright somit zu Unrecht den beiden sozialpolitischen Papstzyklen des 19. und 20. Jahrhunderts zugeordnet wird. Die andere Seite (also die Schattenseite) dieser Medaille besteht darin, dass hinter dem schönen

letztlich zu vollenden. Dies setzte sie Verfolgungen auch und gerade von protestantischer Seite aus (Verbrennung Michel Servets auf Betreiben Calvins am 27. Oktober 1553 in Genf, Todesstrafe auf die Leugnung der Trinitätslehre in England bis 1813).

Insofern können die Unitarier (neben Lutheranern und Calvinisten) als die dritte protestantische Glaubensrichtung verstanden werden. Dass sie in der Öffentlichkeit kaum bekannt sind, liegt nicht nur daran, dass sie jegliche Missionierung ablehnen. Es ist vor allem auf eine durch die lange Verfolgung (nicht zuletzt auch von etablierter protestantischer Seite) ausgelöste Tendenz zurückzuführen, über die unitarische Bewegung „einen Mantel des Schweigens auszubreiten“ (W. Deppert, Systematische philosophische Überlegungen zur heutigen und zukünftigen Bedeutung der Unitarier, Fn. 10)⁵. Demnach wären die Unitarier die dritte, allerdings verschwiegene protestantische Glaubensrichtung.

Unterbleiben wird im Rahmen dieser Ausarbeitung eine Auseinandersetzung mit dem Religions-, Glaubens- und Gottesbegriff der Unitarier und dessen „universalistisch-pantheistischen“ sowie spirituellen Ansprüchen.⁶ Demgemäß wird auch die von den Unitariern sehr zentral relevierte Frage „Einheit von Gott und Welt?“ (in: Was glauben sie eigentlich? Die Deutschen Unitarier – eine freie Religionsgemeinschaft, 2000, S. 173 ff.) außer Betracht bleiben, zumal sich die Auseinandersetzung damit eher nur in der Glaubenssphäre und nicht in der hier primär interessierenden Relation Wissen/ Glauben anzusiedeln wäre. Der Autor huldigt in diesem Kontext eher dem berühmten (eingangs zitierten) Schlusssatz von Ludwig Wittgensteins logisch-philosophischem Traktat. Wenn dieser beherzigt wird, müssten sich Glaubensaussagen, die wohl alle auf menschlichen „Konstrukten“ gegründet sind und letztlich auf Illusion beruhen, also „Menschenwerk“ und nicht „Gotteswerk“ sind, den Vorhalt gefallen lassen, dass dieser „Konstruktivismus“ wie alles Menschenwerk unter Umständen, um mit dem Sozialphilosophen und Ökonomen Friedrich A. von Hayek zu sprechen, auf Irrtümern beruht, die es zu entlarven, zu enthüllen, zu entzaubern gilt, was letztlich also zu einer Entillusionierung führt. Andernfalls würde man nämlich den möglicherweise überheblichen Anspruch erheben, über etwas sprechen zu können, worüber man „eigentlich“ schweigen müsste. Die häufig bei der Debatte von Religions- und Glaubensfragen gehörte Aussage „religiös, aber nicht gläubig“ oder

Schein Calvin im Freistaat Genf eine „Tyrannei der Tugend“ mit „Moralaufsichtsbehörden“ und entsprechenden Verfolgungen errichtet hatte, die – folgt man dem gleichnamigen religionsgeschichtlichen Buch von V. Reinhardt, 2009, – an heutige fundamentalistische Regime im islamischen Bereich erinnert.

⁵ In: W. Deppert/ W. Erdt/ A. de Groot (Hgb.), Der Einfluss der Unitarier auf die amerikanisch-europäische Geistesgeschichte – Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.-14. Juni 1985 in Hamburg, Unitarismusforschung, Band 1, 1990. Es erschiene daher nicht unangemessen, den offiziellen Protestantismus in gebührender Form auf diesen Umstand aufmerksam zu machen, etwa durch einen symbolischen Thesenanschlag an den Kirchentüren der beiden protestantischen Konfessionen in der Wiener Dorotheergasse an einem der kommenden Reformationsfeste (31. Oktober), und dies mit der Aufforderung zu verbinden, die Entdogmatisierung zu Ende zu führen. Als Datum würde sich dafür ganz gut der 500. Jahrestag von Luthers Thesenanschlag am 31. Oktober 2017 anbieten. Bis dahin wäre also noch hinreichend Bedenkzeit.

⁶ Pantheismus: Allgottglaube, All-Einheitslehre im Sinne einer Einheit von allem mit Gott und dem Göttlichen, das in allen Erscheinungen der Welt zu sehen ist – hier simplifizierend mit „Universalismus“ in einen Topf geworfen, womit Pantheismus gewissermaßen als die spirituelle Ausprägung von Universalismus angesehen wird.

umgekehrt, bleibt daher im Folgenden ebenfalls offen.⁷ Festzuhalten bleibt aber, dass es sich bei rein wissenschaftlicher (historisch-politik- und geisteswissenschaftlicher) und nicht ausschließlich religiöser Betrachtung beim Begriff „Universalismus“ gerade im deutschsprachigen und insbesondere im österreichischen Bereich um einen historisch-politisch belasteten Begriff handelt.⁸

2. Annäherung an das Thema: Umgangssprache und Wissenschaftssprache

Wenn wir sagen: „Ich glaube, dass das Wetter schöner wird“, so heißt das (insbesondere, wenn wir optimistisch sind): wir wissen es nicht, hätten es aber gern. Wir drücken also eine Zukunftserwartung aus, über deren Eintreten wir unsicher sind, deren Eintreten wir aber erwarten oder sogar erhoffen. Wissenschaftlich-philosophisch etwas verfremdet, wäre dies ein subjektives Dafürhalten von etwas nicht Bewiesenem, mit dem zugleich ein intentionales Element, also eine Erwartung oder gar Absicht, verbunden wird und andererseits eine subjektive Überzeugung von „Wahrheit“ zum Ausdruck gebracht wird („Fürwahrhalten“), also – anders als bei religiösen Glaubensauffassungen – noch nicht unbedingt ein objektiver Wahrheitsanspruch.

Wenn wir pessimistisch sind, werden wir vielleicht sagen: „Ich glaube nicht, dass das eintreten wird“, womit das Nichtwissen bereits in Hoffnungslosigkeit umgeschlagen ist.

⁷ Der österreichische Schriftsteller Thomas Bernhard, ein schonungslos sarkastischer Aufdecker der „österreichischen Seele“, ihrer Abgründe und Verlogenheit, bezeichnete sich in seinen berühmt gewordenen „Mallorca-Monologen“ vor den Kameras des österreichischen Fernsehens (ORF, 1981, Filmedition Suhrkamp 2009) als religiös, aber nicht gläubig. Was er genau unter „Religiosität“ und „Glauben“ verstand, war jedoch daraus nicht unmittelbar nachvollziehbar. Deshalb möge hier auch offen bleiben, was es bedeutet, wenn sich jemand als gläubig, aber nicht religiös bezeichnet. Die Aussage „nicht religiös, aber gläubig“ könnte als andere Nuancierung unter Umständen auch so verstanden werden, dass Ideologien „angebetet“ werden. Nachdem *Religion* „Bindung“ heißt, wirft der unitarische Gottesbegriff („Gott“ als alter Symbolbegriff für das unauflöbliche Geheimnis des Seins“, auch wenn das Wort „Gott“ in der Begrifflichkeit der Deutschen Unitarier explizit vermieden wird: Folder „Wer sind die DEUTSCHEN UNITARIER?“) daher – die im Folgenden ebenfalls offen bleibende – Frage auf, Bindung an unauflöslich Geheimnisvolles? Dies erinnert an Tagebucheintragen von Ludwig Wittgenstein: „Den Sinn des Lebens, d.i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen [...]. Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens. [...]. An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An einen Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat“ (Wittgenstein, Tagebücher, zitiert bei Heimo Hofmeister, Philosophisch denken, UTB-Taschenbuch Nr. 1652, 1997, S. 269).

⁸ Vgl. die Ganzheitslehre (Universalismus) von Othmar Spann, die als Gegenmodell zum individualistischen Denken des Liberalismus, aber auch zum Kollektivismus (Marxismus) die zentrale gesellschaftspolitische Ideologie des katholisch geprägten autoritären Ständestaates des Austrofaschismus der 1930er Jahre wurde und mit Spann auch dominierend im akademischen Bereich vertreten war. Nach gemeinsamer leidvoller Erfahrung der führenden Proponenten der gegensätzlichen politischen Lager in den NS-Konzentrationslagern fanden Kerne dieses Denkens äußerlich gewandelt, dem Prinzip nach aber unverändert, in friedvoller Form, also nicht mehr autoritär, sondern als ein dem „liberalen“ demokratisch-rechtsstaatlichen parlamentarischen System vorgeschalteter und dieses determinierender Verhandlungsprozess in der Sozialpartnerschaft der Nachkriegszeit ihre Fortsetzung. In moderner Terminologie ließe sich Ganzheitslehre – allerdings in entmystifizierter und zugleich computergerechter Form – wohl auch als Systemtheorie (Systemwissenschaft) verstehen (das „Ganze“ = System und seine Teile/ Gliederungen=Subsysteme oder Systemelemente). Dies würde vielleicht Antworten auf Fragen wie „Was ist das Ganze?“ (wenn es nicht gar eine konstruktivistische Illusion sein soll) erleichtern, zumal wohl noch niemand „das Ganze“ gesehen hat, nur einzelne seiner individuellen Ausprägungen. Da diese Fragen den Rahmen dieses Beitrags übersteigen, wurden im Kontext einer gesellschaftstheoretischen und – politischen Sichtweise Antworten auf die Frage individualistischer versus universalistischer konzeptiver Denkansätze im Anhang angedeutet. Dieser Frage sollten sich auch die Unitarier, soweit sie sich als Universalisten verstehen, stellen.

Der Physiker und Philosoph (sowie engagierte Protestant) Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007) weist darauf hin (in: *Bewusstseinswandel*, 1991, S. 214-215), dass „Glauben in der christlichen Tradition“, lateinisch *fides*, griechisch *pístis*, „Zuversicht, Treue, Vertrauen“ heiße, es heiße aber *nicht*, eine Behauptung für *wahr* halten. Das Vertrauensmoment ist insbesondere bei jenen „*Glaubensaussagen*“ im Vordergrund, die mit einer optimistischen Zukunftserwartung verbunden sind, unabhängig davon ob man nun „*an etwas*“ glaubt oder glaubt, „*dass*“ etwas eintreten wird (siehe zu dieser Differenzierung die Hinweise weiter unten). Dieses Moment spielt nicht nur im religiösen, sondern auch im profanen Bereich eine Rolle, wenn man etwa sagt: „Ich glaube dass die X-Partei am kommenden Sonntag die Wahlen gewinnen wird.“

Ähnlich wie aus der Sicht eines Wählers verhält es sich - in umgekehrte Richtung gedacht - aus der Sicht eines (wahlwerbenden) Politikers. In einer öffentlichen Debatte und erst recht in einer Interviewsituation mit den Medien würde ein Politiker es vermutlich mit allen rhetorischen Tricks vermeiden, sein Nichtwissen zuzugeben, weil er – zu Recht – befürchten muss, sonst nicht wiedergewählt zu werden. Er wird daher in einer solchen Situation, wenn er nicht gar zu Leerformeln greift, beispielsweise – auch wider objektiv besseres Wissen - wohl sagen: „Ich glaube, dass wir die gegenwärtige Wirtschafts- und Finanzkrise bald überwunden haben werden.“ Bisweilen wird dieses Moment durch Antworten, die vordergründig Sicherheit vortäuschen sollen, wie: „Ich gehe davon aus, dass ...“, sogar noch verstärkt, womit der Politiker einerseits versucht, sein Nichtwissen rhetorisch bisweilen mehr oder weniger geschickt zu verbergen bzw. sogar in (vermeintlich) gesichertes Wissen „umzupolen“, andererseits möchte er damit aber auch in einem positiv verstandenen Sinn Hoffnung, Zuversicht und Vertrauen verbreiten (man nennt dies daher auch *moral suasion*), was durch eine Klartextsprache vereitelt wäre. Dies ist ein Zwiespalt. Insofern gleichen sich hier Politikerrede und seelsorgerische Tröstung. Beides läuft letztlich auf Illusionierung hinaus.

Der Ausweg aus einem Dilemma zwischen Ehrlichkeit und Vertrauenszerstörung (Desillusionierung), der als politisches Argumentationsmuster dann häufig gewählt wird, ist die Berufung auf wissenschaftliche Expertise. Wissenschaftliche Fundierung ist einerseits durchaus legitim, signalisiert andererseits aber nicht in allen Fällen hohes politisches Ethos,⁹ für das Gemeinwesen Verantwortung zu übernehmen, nämlich wenn dies auf die Abschiebung der Verantwortung auf einen „Sachverstand“ hinausläuft, zumal dieser im Prinzip mit dem gleichen Dilemma konfrontiert ist und nach dem wissenschaftlichen Ethos unter Umständen ebenfalls sein Nichtwissen zugeben müsste, es aber gleichfalls vermeidet, dies zu tun, weil er sonst lukrativer Forschungsaufträge verlustig gehen könnte. Die gegenwärtige Finanzkrise, insbesondere wie mit ihr umzugehen ist, liefert dafür ein gutes Anschauungsbeispiel.

Im alltäglichen Sprachgebrauch sagen wir aber auch in zahlreichen Situationen, wenn wir etwas, nämlich eine bestimmte Tatsache, nicht genau wissen oder eine Information im Moment nicht verfügbar haben, „ich glaube“, ohne damit eine optimistische oder pessimistische Zukunftserwartung oder gar eine versteckte Wertung zum Ausdruck bringen zu wollen, beispielsweise wenn wir – als Zeuge vernommen - sagen: „Ich glaube, dass der Beschuldigte XY mit mehr als 50 km/h gefahren ist“. Selbst dies könnte aber mit einer versteckten Wertung verbunden sein, wenn XY z.B. ein prominenter Politiker ist und jemand

⁹ Ethos (griech.): gewohnter Ort des Lebens, Sitte, Charakter.

sagt: „Ich glaube, dass JH bei überhöhter Geschwindigkeit nicht wegen Alkoholisierung, sondern wegen Fremdeinwirkung zu Tode gekommen ist.“

Wie immer es sei: Die Formel „ich glaube“ bedeutet im strengen Sinn: „ich weiß es nicht“, und häufig haben wir bewusst oder unbewusst eine Hemmung, dieses Nicht-Wissen offen zuzugeben. Wenn man also nicht zu einer neutraleren Formel Zuflucht nimmt und etwa „ich denke, dass ...“ sagt, so wäre die exakteste Aussageform „ich vermute, dass ...“. Damit würden wir – im wissenschaftlichen Sprachgebrauch – eine *Hypothese* aufstellen, deren Bestätigung (*Verifizierung*) oder Widerlegung (*Falsifizierung*) wir der wissenschaftlichen Expertise überlassen, sofern wir nicht selbst in der Lage sind, die offene Frage – im naheliegendsten Fall durch eigenes „Nachdenken“ oder Nachschlagen in einem Lexikon - zu klären (die Formel „ich denke“ wäre ehrlicher Weise dann ein Zugeständnis von der Art „ich muss darüber nachdenken“)..

Wenn wir also mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit¹⁰ an die Sache herangehen, werden wir statt des umgangssprachlichen „Glaubens“ sagen: Wir haben eine Vermutung (*Hypothese*), wie sich das Wetter in den nächsten Tagen entwickeln könnte. Diese stützt sich auf Erfahrungswerte (*Empirie*) der Vergangenheit, mit denen der jeweilige Fachexperte (hier also der Meteorologe) die Kausalität oder Nichtkausalität, also den Zusammenhang verschiedener Einflussfaktoren (Variablen), mit statistischen Methoden auf Basis eines mathematischen Prognosemodells empirisch getestet hat, woraus er Wahrscheinlichkeitsaussagen ableiten kann, welche die Hypothese mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit bestätigen (verifizieren) oder verwerfen (falsifizieren). Eine oder mehrere Hypothesen, welche die Erklärung eines bestimmten Ausschnitts der Realität beanspruchen, bezeichnen wir als *Theorie* (wörtlich übersetzt heißt dies: Schau Gottes oder des Göttlichen, ursprünglich im Sinne der Betrachtung sakraler festlicher Veranstaltungen, im profanisierten Verständnis: Betrachtung nicht unmittelbar sinnlich erfahrener Zusammenhänge).

Das Besondere daran im religiösen Kontext ist aber, dass nicht nur mit empirisch erfolgreich getesteten Hypothesen, sondern auch mit dem Dafürhalten des Unbewiesenen ein Wahrheitsanspruch verbunden wird, und zwar in dem Sinn, dass die Wahrheit des Geglaubten einerseits „in Schweben“ bleibt, andererseits aber der Satz über das „Glauben des Geglaubten“ nicht nur eine Intention, sondern einen objektiven Sachverhalt oder Zustand zum Ausdruck bringt (Heimo Hofmeister, Wahrheit und Glaube – Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion, 1978, S. 102): „Das ‚ich glaube‘ bezeichnet hier eine von ‚ich weiß‘ verschiedene *Erkenntnisart*, jedoch nicht eine [...] dem Wissen unterlegene, sondern eine dem Wissen zumindest gleichwertige, wenn nicht ihm überlegene Erkenntnisweise.“ Es wird also nicht bloß etwas für wahr gehalten, „sondern der Gläubige ist sich seines Glaubens und des Geglaubten durchaus gewiss.“ Luther akzentuiert dies mit dem Begriff *certitudo* (Gewissheit als subjektive Empfindung), die der Glaube (in der Lutherischen Auffassung: *sola fide*) – verstanden als Vertrauen – empfängt, zum Unterschied von der *securitas* (Sicherheit als objektive Kategorie).¹¹

¹⁰ Dies ist Gegenstand der Wissenschaftstheorie (auch: Methodenlehre oder Methodologie genannt), eines Teilzweigs der Philosophie. Sie befasst sich mit den Voraussetzungen der Wissenschaftlichkeit von Aussagen (siehe obige Fußnote mit der Auffindungshilfe von Definitionen der in diesem Beitrag verwendeten wissenschaftstheoretischen Terminologie).

¹¹ Diese freundliche „Belehrung“ verdanke ich Bernhard Petersen, evangelisch-lutherischer Pfarrer in Wels, nach einer seelsorgerischen Betreuung bei einem mehrmonatigen Aufenthalt im Klinikum Wels wegen unvorhersehbarer lebensbedrohender Folgekomplikationen nach einem im Prinzip routinemäßigen herzchirurgischen Eingriff.

Hofmeister (a.a.O., S. 107-111) erinnert in diesem Kontext an die alteingeführte (Augustinus) Unterscheidung zwischen „glauben, dass“ und „glauben an“, also das „Für-wahr-halten“ eines Sachverhalts einerseits und die Zentrierung auf eine Person, also den „persönlichen Glauben an eine Person“ andererseits. Dies sei nicht zuletzt im Hinblick auf die Vor- oder Nachordnung relevant: Werde „glauben, dass“ dem „glauben an“ vorgeordnet, seien „für das Verständnis religiöser Aussagen die gleichen Sinn- und Wahrheitskriterien anzuwenden“ wie „bei der Erforschung des Sinnanspruchs von Sätzen, die nicht dem Bereich der Religion und des Glaubens entnommen sind“, während die Nachordnung sich darauf berufen könne, „dass dem Verstehen religiöser Sätze ein Vorverständnis zugrunde liegt, das sich nicht unmittelbar aus der Interpretation solcher Aussagen herleiten lässt.“

Der Jahrhundertphilosoph des 20. Jahrhunderts Ludwig Wittgenstein (1889-1951) näherte sich dem Thema in der ihm eigenen präzisen Knappheit in einer Vorlesung über den religiösen Glauben, die er 1938 vor einem exklusiven Hörerkreis in Cambridge gehalten hat,¹² wie folgt: „Angenommen, jemand sagt: ‚Woran glaubst du, Wittgenstein? Bist du ein Skeptiker? Weißt du, ob du den Tod überleben wirst?‘ Ich würde wirklich, das ist eine Tatsache, sagen: ‚Ich kann es nicht sagen. Ich weiß es nicht‘, denn ich habe keine klare Vorstellung von dem, was ich sage, wenn ich sage: ‚Ich höre nicht auf zu existieren‘, etc.“ Am Beginn dieser Vorlesung sagte er: „Angenommen, jemand glaubt an das Jüngste Gericht, ich dagegen nicht. Bedeutet das, dass ich das Gegenteil glaube, gerade, dass es so etwas nicht geben wird? Ich würde sagen: ‚Ganz und gar nicht, oder nicht in jedem Fall.‘ [...] Wenn jemand sagte: ‚Wittgenstein, glaubst du das?‘ würde ich sagen: ‚Nein.‘ – ‚Widersprichst du dem Mann?‘ Ich würde sagen: ‚Nein.‘“ Wittgenstein würde allerdings zögern zu sagen: „Diese Leute sind der strikten Meinung (oder Ansicht), dass es ein Jüngstes Gericht geben wird.‘ ‚Meinung klingt seltsam. Aus diesem Grund werden andere Wörter benutzt: ‚Dogma‘, ‚Glaube‘.“ Wittgenstein weiter: „Wir sprechen nicht von Hypothesen oder von hoher Wahrscheinlichkeit. Auch nicht von Wissen. In einem religiösen Diskurs benutzen wir Ausdrücke wie: ‚Ich glaube, dies und das wird geschehen‘, und wir benutzen sie in anderer Art als in der Wissenschaft.“

In der Abhandlung *Über Gewissheit* (insbesondere die Bemerkungen 243 und 245), geschrieben von Ludwig Wittgenstein in den Jahren 1949 bis 1951 mit letzten Eintragungen kurz vor seinem Tod, wird die Dichotomie Wissen/ Glauben in der Interpretation von Karl Brose (Religion und Ethik beim späten Wittgenstein – Zu Themen in *Über Gewissheit* wie folgt differenziert: „WISSEN beruht auf einer zwingenden Begründung von Fakten“, „GLAUBEN hingegen beruht auf einer Gewissheit, die letztlich begrifflich oder wissenschaftlich nicht aussagbar ist.“¹³

Dies berührt zentral das Verhältnis von Glaube und Wissen und insbesondere die im Folgenden weiter zu verfolgende Frage eines Spannungsverhältnisses zwischen diesen beiden Sphären und einer daraus ableitbaren „Sonderbehandlung“ von Glaubenssätzen gegenüber Wissenssätzen, die letztlich von den Theologen zur Rechtfertigung einer Art von „Glaubensreservaten“ ins Treffen geführt werden. Der Schöpfer der Psychoanalyse Sigmund Freud zitiert in diesem Kontext den Kirchenvater Tertullian von Karthago (160-225), nämlich

¹² Vorlesungen über den religiösen Glauben, abgedruckt in: Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, zusammengestellt und herausgegeben nach Vorlesungsnotizen von Y. Smythies, R. Rhees und J. Taylor von C. Barrett, Fischer-TB Nr. 14653, 2000.

¹³ <http://www.phil.uni-passau.de/dlwg/ws01/07-1-94.txt>

credo, quia absurdum („ich glaube, weil es widersinnig ist“), womit gesagt sein soll, dass religiöse Lehren sich den Ansprüchen der Vernunft entziehen, ja gerade deswegen „glaubhaft“ seien, „weil sie der Vernunft widersprechen.“¹⁴

Im Folgenden sei „**Wissen**“ als Kurzformel für „wissenschaftliche Weltauffassung“ (einschließlich des naturwissenschaftlichen Weltbildes) verwendet, eine Begriffsschöpfung des Wiener Kreises der Philosophie des logischen Positivismus (Otto Neurath¹⁵), während „**Glauben**“ als Kurzformel für eine (religiöse) Weltauffassung, basierend auf einer „spiritualistischen Kosmos-Metaphysik“¹⁶, steht, die zugleich mit einem Wahrheitsanspruch verbunden wird. (Diese Terminologie geht auf einen der bedeutendsten Kritiker dieser metaphysischen Weltauffassung, nämlich Hans Albert, auf den sich der vorliegende Text im Folgenden noch sehr wesentlich berufen wird, zurück).

Vorerst sei als Ergebnis dieser kurzen einleitenden terminologischen Klarstellung hypothesenartig zweierlei festgehalten:

Erstens: **Glauben heißt Nichtwissen**, zugleich ist dieser Glaube mit einem „Wahrheitsanspruch“ verbunden, was als absurd eingestuft werden kann. Jedenfalls ist dieser Wahrheitsbegriff nicht identisch mit dem mit „Wissen“ verbundenen Wahrheitsanspruch. Man könnte daraus auch die Implikation ableiten: Aus Glauben folgt Nichtwissen, aber: aus Nichtwissen folgt nicht unbedingt Glauben, jedenfalls dann nicht, wenn man den Wissenserwerbsanspruch nicht aufgegeben hat.

Zweitens: Die **Grenze zwischen Wissen und Glaube**, also zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis (als „Menschenwerk“) und „Unerklärlichem“ (als „Gotteswerk“) **ist fließend, variabel**. Sie ist durch den wissenschaftlichen Fortschritt dehnbar. Dies seitens der dogmenfixierten Offenbarungsreligionen zu respektieren, hat – wie der Galilei-Fall zeigt – den religiösen Autoritäten bisweilen jahrhundertelange Erkenntnisprozesse abgenötigt,¹⁷ die sie – was Darwin anbelangt – noch immer nicht ausgestanden haben. Was wir allerdings nicht wissen, ist, wie weit die Grenze dehnbar ist.¹⁸ Sie ist aber nicht nur in eine Richtung

¹⁴ Quelle: Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 1927, zitiert aus dem Wiederabdruck in den *Kulturtheoretischen Schriften*, 1974, S. 162 (dort unter Hinweis auf weitere Belegstellen).

¹⁵ Otto Neurath gemeinsam mit Rudolf Carnap und Hans Hahn, *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*, in: *Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach*, 1929, wiederabgedruckt in: R. Hegselmann (Hgb.), *Otto Neurath – Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Suhrkamp-Taschenbuch stw 281, 1979, S. 81-101. Eine ähnlich erkenntnisleitende Funktion kann dem Buch von Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928/ 1998, zugeschrieben werden.

¹⁶ Positivismus (abgeleitet von lat. *positus* = gesetzt i.S. des Gegebenen) und Metaphysik (jenseits der Physik = die Natur betreffende Wissenschaft) werden hier als Gegensatzpaar verstanden, um das empirisch Erfahrbare (daher auch Empirismus), Gegebene, Gesetzte vom Erdachten und spekulativ Konstruierten abzugrenzen.

¹⁷ Galileo Galilei (1564-1642) war von der Inquisition 1633 zum Abschwören und anschließenden Hausarrest verurteilt worden. Die formale Rehabilitation erfolgte erst 1992 durch Johannes Paul II. nach einer Verfahrensdauer von mehr als 12 Jahren.

¹⁸ Wenn wir die Zentralthese des Kreationismus „Gott erschuf den Menschen“ hernehmen, wäre angesichts der These der verschiebbaren Grenze zwischen Wissen und Glaube auch zu hinterfragen, ob sich nicht gerade die Offenbarungsreligionen auch die Umkehrung dieses Satzes gefallen lassen müssten, nämlich „Der Mensch erschuf sich (seinen) Gott bzw. seine Götter“ (kulturanthropologisch gesprochen: Religion als Kulturprodukt), zumal die schriftlich niedergelegten Quellen der Offenbarungsreligionen - wissenschaftstheoretisch gesehen - Menschenwerk sind, verbunden allerdings mit dem nicht nachvollziehbaren Anspruch göttlicher Inspiration, wodurch diese Quellen – nicht zuletzt in ihrer Interpretation durch die „Gelehrsamkeit“ sowie je nach

beweglich (Ausdehnung des Wissens, Zurückdrängung von Glaubensdogmen), sondern auch wieder zurück in die Gegenrichtung: Dogmatisierung durch blinde Wissenschaftsgläubigkeit (oder im entgegengesetzten Argumentationsmuster: Wissenschaftsungläubigkeit), indem wissenschaftliche Erkenntnisse (Beispiel: Gentechnik, Atomkraft) verabsolutiert oder ideologisiert und damit einer rationalen Diskussion entzogen werden – sei es, um sie zu legitimieren oder (im entgegengesetzten Dogmatisierungsmuster) um sie zu verteufeln. Wissenschaft (Wissensaussage) und Wissenschaftsgläubigkeit (dogmatisch erstarrte Wissenschaft mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit) lägen demnach im Streit, wobei zunächst offen ist, wer die Oberhand behält, und dieser Streit würde sich qualitativ nicht von einem Streit zwischen Wissen und (religiösem) Glauben unterscheiden.

Nicht zuletzt könnten sich totalitäre Tendenzen in Gestalt zweier Arten von Fundamentalismus manifestieren, die im (theoretischen) Extremfall die beiden folgenden entgegengesetzten Ausprägungen verkörpern:

(1) Wissen frisst Glauben auf: Dies wäre der Sieg des Wissenschaftsglaubens (Szientismus);

augenblicklicher politischer Opportunität, bisweilen sogar bei gleichzeitiger Verwerfung und Unterdrückung potenziell gefährlicher Quellen - zu religiösen Dogmen und damit zu Offenbarungen Gottes erhoben worden waren. (Die Quelle dieses Wortspiels der Umkehr der kreationistischen Zentralthese ist mir im Moment entfallen, vielleicht ist es mir auch selber eingefallen).

Das Wortspiel gibt auch zu folgender Überlegung Anlass: Theologie heißt im Wortsinn wohl Gotteswissenschaft (vgl. dazu Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp-Taschenbuch stw 676, 1987, 5. Kapitel: *Theologie als Wissenschaft von Gott*), und „Gott“ bedeutet etymologisch in der germanischen Sprachwurzel „angerufenes Wesen“. Der Wissenschaftsanspruch der Theologie würde nach den üblichen wissenschaftstheoretischen Kriterien Nachvollziehbarkeit und Nachprüfbarkeit erfordern. Diese kann sie aber nicht erfüllen, so sie nicht Gottesbeweise führt, was sie vermutlich auch gar nicht will. In diesem Sinn wäre sie unwissenschaftlich, also keine Wissenschaft, sondern Glaubenslehre. Der Wissenschaftsanspruch der Theologie erstreckt sich vielmehr wohl auf das von Menschen Gemachte, nämlich das Niedergeschriebene, das nach wissenschaftlichen Kriterien analysiert und interpretiert wird (im weltlichen Sinn: Hermeneutik, im geistlichen Sinn: Exegese). Gegenstand dieser Schriften ist wohl nichts anderes als die Beschreibung und damit letztlich die Kreierung eines Gottesbildes durch menschliche intellektuelle Anstrengung. In der Bibel heißen die Theologen daher wohl nicht zufällig „Schriftgelehrte“ und „Pharisäer“, d.s. die Vertreter einer damals strengreligiös-politischen Partei. Was in den Schriften damals jedoch tatsächlich darunter verstanden wurde und sich auch umgangssprachlich verfestigt hat, ist das Image der Pharisäer als „selbstgerechte Heuchler“. Der *Stowasser*, das lateinisch-deutsche Schulwörterbuch, übersetzt *theologus* mit „Mythologe“ (unter „Mythologie“ wird im Allgemeinen Vortrag von überlieferten heiligen Worten verstanden). Der Wissenschaftstheoretiker Hans Albert schlägt in diesem Kontext vor, die Theologie nicht als „Realwissenschaft von Gott“, sondern als eine „metatheoretische Interpretationsdisziplin des Argumentierens und Sprechens über Gott“ aufzufassen (Die *Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Kap. V. *Theologie und Weltauffassung*, 1982, S. 109).

In unseren Tagen wird die Rolle der Pharisäer von den selbsternannten Bewahrern des Zeitgeistes (den bekanntlich außer den vermeintlichen Bewahrern niemand gesehen hat) und den Advokaten der Political Correctness (PC) wahrgenommen (siehe dazu Peter Stiegnitz, „Das darf man nicht sagen“, in: *Wiener Zeitung extra* vom 14.2.2009). Sie verstehen sich auch als die „gnadenlos Guten“ (Antonio Fian, „Hysterischer Hausarzt von Österreich – Der Schriftsteller Gerhard Roth als Verkörperung des gnadenlos Guten, eine Polemik“, in: *Der Standard* 27.11.1992), die ursprünglich durchaus berechtigte Anliegen (z.B. das Gleichheitspostulat) sprach- und denkpolizeilich vereinnahmen, womit sie tatsächlich aber „das einer Sache zugrunde liegende, aber ungelöste Problem sprachlich kaschieren“ (Stiegnitz a.a.O. unter Hinweis auf Umberto Eco; siehe dazu auch das *Wörterbuch des Gutmenschen – Zur Kritik der moralisch korrekten Schaumsprache*, hggb. von K. Bittermann und G. Henschel, Edition Tiamat 1994).

(2) Glaube frisst Wissen auf: Dies wäre der Gottesstaat, und Wissenschaft wäre auf „Glaubenswissenschaft“¹⁹ reduziert.

Beides wäre jeweils Verabsolutierung des Einen oder des Anderen, verbunden mit totalitären Begleiterscheinungen, Dogmatisierungen, Glaubensbefehlen, Unterdrückung der Informationsfreiheit, Überwachungsstaat, Zwangsbeglückung und Unfehlbarkeitsansprüchen der Entscheidungsträger. Zum Glück sind es nur Grenzfälle. Tendenzen in die genannte Richtung sind aber nicht auszuschließen. Ein vollständiges „Aufsaugen“ des Einen durch das Andere, wie bei den obigen Grenzfällen, wird es wohl nie geben. Letztlich bleibt wohl immer ein Rest an „Unerklärlichem“. Andernfalls würde menschliches Erkenntnisstreben vermutlich aufhören. Wie damit jede(r) Einzelne damit umgeht, möge ihm/ ihr überlassen bleiben. Dies kann durch Dogmen und Glaubensbefehle nicht erzwungen werden.

Thematisch sehr nahe liegen der Betrachtung des Verhältnisses von Wissen und Glauben die Relationen Glaube/ Vernunft sowie Glaube/ Wahrheit.²⁰ Letztere würde den Rahmen der gegebenen Themenstellung übersteigen, sie bleibt daher außer Betracht. Erstere wird mehrfach berührt werden, wenn über die verschiedenen Versionen eines „Vernunftglaubens“ gesprochen wird, insbesondere wie sich der Vernunftglaube der Aufklärung von den Vernunftappellen Ratzingers und seiner Epigonen unterscheidet. Ohne ihnen einen eigenen Abschnitt zu widmen, werden wir diesen Fragen also sehr häufig begegnen. Hauptanliegen des vorliegenden Textes wird es aber sein, etwas Licht in die Relation Wissen/ Glauben zu bringen.

3. Die Aufhebung einer vermeintlichen Einheit von Wissen und Glauben durch die Aufklärung

Ohne im Detail auf die Geschichte der Philosophie eingehen zu wollen, lässt sich grob sagen, dass im „alten“ Denken, zurückgehend auf die griechische Antike, keine klare Trennung zwischen Wissen und Glauben bestanden hatte, sich diese dann erst viel später herauskristallisierte (Thomas von Aquin, 13. Jahrhundert), allerdings mit eindeutigem Glaubensvorrang, den es trotz der Erschütterung des überkommenen geozentrischen Weltbilds durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 16. und 17. Jahrhunderts erst in der Aufklärung im 18. Jahrhundert abzubauen gelang. Bis dahin galt im Übrigen auch die Rollenverteilung, nach welcher der Philosophie die Rolle der „Magd der Theologie“ zukomme.²¹ „Und bis zu Kant hat die Philosophie“ wie auch die Naturwissenschaft, so noch

¹⁹ Dieser Begriff findet sich in anderem Kontext bei Pannenberg, a.a.O., S. 300.

²⁰ Hinsichtlich einer ideengeschichtlichen Darstellung der Relation Glaube/ Vernunft sei auf die Sammlung von „Texten zur Religionsphilosophie“ (*Glaube und Vernunft*), hggb. von Norbert Hoerster, Reclam-Ausgabe RUB 8059, 1985, verwiesen. Hinsichtlich der Relation Glaube/ Wahrheit bietet Christian Link „Zum Streit zwischen Glaube und Wissen“ (so der Untertitel seines Buches) unter dem Gesichtspunkt „In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?“ (Haupttitel des Buches, 2003) einen guten Einstieg.

²¹ Diese Rolle hatte sie seit Augustinus (354-430). Ihren Höhepunkt erreichte dieses Rollenverständnis mit Thomas von Aquins (1225-1274) Verbindung von Glaube und Wissenschaft. Die Wortschöpfung selbst geht auf Petrus Damiani[us] (1006-1072) zurück. Goethe lässt im Eingangsmonolog zu Faust I dem Faust dies so verdeutlichen, indem er zunächst die Philosophie im Rahmen der dort genannten vier „klassischen“ Fakultäten in ihrer Rolle als Propädeutikum anführt (die sie bis in jüngste Vergangenheit in den Studienrichtungen der philosophischen Fakultät hatte) und dann die drei „höheren“ Fakultäten aufzählt, die der Berufsausbildung galten. – zuletzt die theologische. Damit sei bis in die Neuzeit „das Wissen als ein geschlossener Kanon“ (re)präsentiert worden (Gernot Böhme, Goethes Faust als philosophischer Text, 2005, S. 32).

bei Isaac Newton (1643-1727), in den Worten von Hans Albert²² „auf Gott als Garanten der Gültigkeit unserer Erkenntnisse zurückgegriffen.“ Erst seit dieser Zeit werde „die These der Existenz Gottes weder für die Erklärung realer Zusammenhänge noch für die Erklärung unseres Wissens über solche Zusammenhänge benötigt.“ Als wegweisender Schlüsseltext der modernen Philosophie gilt Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781, zweite Auflage 1787). Folgerichtigerweise ist durch Kant auch eine Destruktion aller bis dahin in Angriff genommenen Gottesbeweisversuche erfolgt, indem er sowohl das Scheitern dieser Beweise, aber auch das Scheitern der Gegenbeweise demonstrierte (Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft – Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 2003, S. 263).²³ Dass dies aber „nicht mit einer Ablehnung des Glaubens an Gott und der Religion gleichgesetzt werden“ darf (Friedo Rücken, *Religionsphilosophie*, 2003, S. 193), bedürfte wohl keines eigenen Hinweises.

3.1 Meinen – Glauben – Wissen bei Kant²⁴

Auch wenn, wie gesagt, in der griechischen Philosophie noch keine klare Trennung zwischen Wissen und Glauben bestand, konnte doch bereits von einem Dualismus ausgegangen werden (Höffe a.a.O., S. 299), nämlich zwischen Meinen (*doxa*) und Wissen (*epistêmê*). J.O. Lee (*Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers*,²⁵ 2004, S. 20) sieht darin aber nur einen graduellen Unterschied, wobei Meinen „zugleich auch Glauben im Sinne eines bloßen Fürwahrhaltens bedeutet“, der aber seit Platon (als *pístis*) der *doxa* untergeordnet ist. Kant unterscheidet demnach drei Arten des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen, die stufenförmig aufgebaut zu verstehen sind. Meinen als erste Stufe besteht nun „in einem sowohl subjektiv als auch objektiv unzureichenden Fürwahrhalten“ (Höffe a.a.O., S. 299), dem überdies als Vor- oder Pseudostufe noch das (absolut) Unwahre vorgeschaltet ist. „Auf der zweiten Stufe, dem Glauben, reicht das Fürwahrhalten nur subjektiv, das heißt für das betreffende Subjekt, [nicht aber auch objektiv] aus. Endlich besteht das auch objektiv, folglich für alle Subjekte zureichende [also sowohl subjektiv als auch objektiv zureichende] Fürwahrhalten im Wissen“ (Höffe a.a.O., S. 299). Lee (a.a.O., S. 24) weist auf die darauf aufbauende Kant'sche Unterscheidung von (subjektiver) Überzeugung und (objektiver) Gewissheit hin. Demnach komme „dem Meinen weder Überzeugung noch Gewissheit zu, dem Glauben aber wenigstens Überzeugung. Dem Wissen kommt Beides zu, weil es das subjektiv und zugleich objektiv zureichende Fürwahrhalten ist.“ Jürgen Habermas (*Die Grenze zwischen Glauben und Wissen – Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung*

²² In einer jüngsten Buchbesprechung „Wolfgang Hubers christlicher Glaube“, in: *Aufklärung und Kritik* 1/2009, S. 7, unter Hinweis auf Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft – Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, 1992. *Ontologie: Lehre vom Sein, Seinswissenschaft*.

²³ Originalquelle: Abschnitt *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes*, nach der Suhrkamp-Taschenbuchausgabe von Kants *Kritik der reinen Vernunft* 2, Werkausgabe Band IV, hggb. von W. Weischedel, Suhrkamp-Taschenbuch stw 55, S. 529-536. Im 20. Jahrhundert hat der geniale österreichische Mathematiker Kurt Gödel (1906-1978) noch einen „ontologischen [Gottes-] Beweis“ in Form einer handschriftlichen mathematischen Skizze (1970) hinterlassen (Faksimile im Umfang von zwei Manuskriptseiten abgedruckt in dem Werkkompendium *Kurt Gödel – Wahrheit & Beweisbarkeit, Kompendium zum Werk*, 2002, S. 307-308, mit einem *Abriß des ontologischen Argumentes* von J. Czermak, a.a.O., S. 309 ff., und einem Beitrag *Der Mathematiker und die Frage der Existenz Gottes (betreffend Gödels ontologischen Beweis)* von P. Hájek, a.a.O., S. 324 ff.).

²⁴ Originalquelle: Abschnitt *Vom Meinen, Wissen und Glauben*, a.a.O., stw 55, S. 687-695. Darauf beruft sich im Übrigen auch der „spirituelle Atheist“ André Comte-Sponville (*Woran glaubt ein Atheist? – Spiritualität ohne Gott*, 2006/ 2008, S. 89).

²⁵ Philosophische Inaugural-Dissertation an der Universität Tübingen.

von Kants Religionsphilosophie, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4/2004, S. 469)²⁶ macht in diesem Zusammenhang noch darauf aufmerksam, dass Glaubensgründe intersubjektiver Nachprüfung nicht standhalten.

3.2 Kants Konzeption des Vernunftglaubens (versus Offenbarungsglauben)

Obwohl bei Kant der Glaube also nur Zwischenstufe zwischen Meinen und Wissen ist, richtet er sich „auf die höchsten Vernunftzwecke“, womit sich die zunächst überraschende Reihenfolge in der Überschrift des Kanonabschnitts in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, nämlich „Vom Meinen, Wissen und Glauben“, erkläre (Höffe a.a.O., S. 300). Kant alloziere damit also dem Glauben „einen höheren Rang“ als dem Wissen, nämlich vom Gang der Argumentation her, „da der entscheidende Vernunftglaube sich erst im Durchgang durch das Wissen“ manifestiere, „von der Vernunft her, weil es auf deren höchsten Zweck ankommt.“ Damit werde schließlich auch die bekannte, vielfach zitierte, oft aber missverstandene These in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787)²⁷ verständlich: „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.“ In der Diktion Höffes (a.a.O., S. 301): „Würde man das Dasein Gottes und die unsterbliche Seele wissen können, bräuchte man an sie nicht zu glauben.“

Mit der genannten These ist keinesfalls ein *entweder - oder*, also eine Alternative, auch keine Hegel'sche Synthese im Sinn einer Aufhebung von Gegensätzlichem, sondern eine Verbindung des Glaubens mit Wissen auf dem gemeinsamen Boden der Vernunft (Lee a.a.O., S. 30) gemeint, womit Lee zufolge Kant nicht auf die „moralische Vernunft“ bzw. den „moralischen Glauben“, sondern auf den „dogmatischen Glauben“ abzielte, der (und nur dieser) zur Wissensaufhebung führe, wenn man ihm Platz einräumen will. Habermas (a.a.O.) vermeint hingegen, dass Kant mit seinem (später eingeführten) Konzept des Vernunftglaubens somit „zwei Modalitäten des Fürwahrhaltens, nämlich Glauben und Wissen“, „verwische“. Offenbar war ihm bei dieser Aussage nicht mehr präsent, worauf Lee aufmerksam macht, dass das philosophische Konzept des Vernunftglaubens von Kant als aus der Vernunft abgeleitete religiöse Überzeugung in Kontrast zum (dogmatischen) Offenbarungsglauben der Theologie steht, der sich auf göttliche Offenbarung beruft, die wiederum auf schriftlich festgehaltene Überlieferung, also Menschenwerk, zurückgeht und diese Überlieferung großteils in ein Gebäude von Lehr- und Glaubenssätzen mit unumstößlichem Wahrheitsanspruch (Dogmen; im Protestantismus: Glaubenswahrheiten) umgeformt hat. Wie der Religionsphilosoph Friedo Rücken (a.a.O., S. 227) unter Berufung auf Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ausdrücklich anmerkt, ist „die statutarische, uns durch Offenbarung kund werdende Gesetzgebung“ [die auf der Autorität von „Schriftgelehrten“ beruht und für die Menschen als Glaubensrechtfertigung dient] für Kant Menschenwerk. Den Grund für den Hang der Menschen zum Glauben an „statutarische göttliche Gesetze“, manifestiert im religiösen *cultus*, sehe Kant darin, „dass zur moralischen Gesetzgebung noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse. In der Befolgung des von der Vernunft vorgeschriebenen

²⁶ Wiederabgedruckt in der philosophischen Aufsatzsammlung von Habermas *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005, Neuauflage als Suhrkamp-Taschenbuch stw Nr. 1918, 2009. Mit diesem Beitrag von Habermas befasste sich 2004 in Wien ein eigenes Symposium (R. Langthaler/ H. Nagl-Docekal [Hgb.], *Glauben und Wissen – Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wiener Reihe, Bd. 13, 2006). Die dieser Aussage von Habermas zugrunde liegenden Beweggründe könnten am Ende des vorliegenden Beitrags, wo auf einen Dialog von Habermas und Ratzinger eingegangen wird, vielleicht etwas deutlicher werden.

²⁷ Originalquelle nach der Suhrkamp-Taschenbuchausgabe stw 55, S. 33.

Sittengesetzes sehen sie nur eine mittelbare Verehrung Gottes, während die Gesetzgebung der Offenbarung die unmittelbare Verehrung Gottes zum Ziel habe“ (Rücken a.a.O., S. 228/ 229).

4. Hegels Paradigmenwechsel²⁸ der Synthese von Vernunft und Glaube am Beispiel einer dialektischen Rechtfertigung der Trinität: Philosophie als Gottesdienst?

Ein dialektisches „Retro“ gegenüber dem in der Aufklärung bereits erreichten Status der Klärung der Relation Glauben/ Wissen bewirkte noch zu Lebzeiten Immanuel Kants (1724-1804) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), indem er in einer berühmt gewordenen Abhandlung *Glauben und Wissen* 1802²⁹ Kant (und neben diesem auch Jacobi und Fichte) kritisierte und den alten Gegensatz Glaube/ Wissen „dialektisch auflöste“ (J.O. Lee, *Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers*, a.a.O., S. 21).

Endete in der Philosophie der Aufklärung „deren Kampf gegen den autoritären Geltungsanspruch der Offenbarungsreligionen mit der Trennung der Zuständigkeitsbereiche von Vernunft einerseits und Glauben andererseits“, so versuchte Hegel, Glauben und Wissen wieder zu vereinigen (Gudrun von Düffel, *Philosophie als Gottesdienst – Hegels Paradigmenwechsel vom formalen zum absoluten Wissen*, in: *Hegel-Jahrbuch* 2003, S. 161-165). Dieser Restaurationsversuch der „alten“ philosophisch-theologischen Einheit, nunmehr allerdings nicht mehr unbedingt unter dem Aspekt der dienenden Funktion der Philosophie, erfolgte mit der dialektischen Methode. Als bemerkenswertes Nebenprodukt entstand dabei zugleich, wie Gudrun von Düffel demonstrierte, eine philosophische Rechtfertigung der Trinität mit den Methoden der Dialektik.

Auch wenn, wie oben skizziert, der von Kant herbeigeführte „state of the arts“ der abendländischen Philosophie noch nicht auf eine randscharfe Trennung von Wissen und Glauben im Sinne einer Entweder-oder-Betrachtung hinauslief, sondern sich in der Dualität von Vernunftglauben und Offenbarungsglauben manifestierte (Verbindung von Wissen und Glauben auf dem gemeinsamen Boden der Vernunft), kritisierte Hegel – in der Interpretation von Gudrun von Düffel (a.a.O.) – das exklusive Entweder-oder-Denken in der Kant’schen Philosophie. Fälschlicherweise behauptete diese die Existenz unumstößlicher Grenzen, etwa zwischen Diesseits und Jenseits, bewahre das Denken somit vor Grenzüberschreitungen und schließe daher „ein Drittes“ systematisch aus, damit auch so einen Grenzfall wie die Menschwerdung Gottes. Es müsse daher entgegen dem Entweder-oder-Denken behauptet werden, „dass es ein Drittes gibt, insofern Gott nicht entweder nur ein Sein oder nur ein Denken prädiert werden kann, sondern Beides: sowohl ein Sein als auch ein Denken“ (von Düffel a.a.O.), womit für Hegel Gott als die absolute Identität von Beidem erkannt wird.³⁰

²⁸ Paradigma: Institutionell, vorwiegend im akademischen Bereich innerhalb einer bestimmten „scientific community“ anerkanntes, tradiertes und daher dominantes Erklärungsmodell, zum Unterschied vom Dogma aber Anspruch als wissenschaftliche Theorie.

²⁹ Erschienen im „Kritischen Journal der Philosophie“, 1802, wiederabgedruckt in: G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp-Taschenbuch stw 602, 1986, S. 287-433. Anlässlich des 200. Jahrestages des Erscheinens dieser Abhandlung befasste sich der Hegel-Kongress in Jena 2002 mit dem Thema der Abhandlung, nämlich Glauben und Wissen. Die Kongressbeiträge erschienen in drei Teilen jeweils in den *Hegel-Jahrbüchern* 2003, 2004 und 2005. Der im vorliegenden Text verarbeitete Beitrag von Gudrun von Düffel wurde im ersten Teil veröffentlicht.

³⁰ Damit klingt die Hegel’sche dialektische Denkweise These-Antithese-Synthese an, die freilich keine Neuerfindung von Hegel ist, sondern als Denkmuster sich auf eine längere philosophische Tradition berufen kann (vgl. z.B. Wolfgang Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, 1974/ 1986). Hegels – je nach ideologischem Standpunkt u.U. zweifelhaftes und verdammenswertes bzw. aus der entgegengesetzten Position

Übertragen auf das Paradigma der Dreipersonalität Gottes, die eine „paradoxe Struktur einer Dreieinheit“ verkörpere, verlange das Postulat, „Gott als Geist zu begreifen, [... trotz der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist] die Annahme eines Dritten, welches die Einheit von Vater und Sohn, Gott und Mensch setzt. Dieses Setzen ist das Tun des Geistes. Nur der Geist stiftet daher die absolute Identität von Subjekt und Objekt“ (von Düffel a.a.O.). Hier kündigt sich wohl bereits Hegels Weltgeist-Denken, die Gleichsetzung von objektiver Vernunft, metaphysischer, kosmologischer Vernunft, Weltvernunft, *Logos* und letztlich „Gott als Totalität“ (das „umgreifende transzendente Ganze“) an.

Von Düffel (a.a.O.) vertritt überdies die These, dass Hegel das Paradigma für eine „absolute Negativität, als Synonym für die Unendlichkeit“ im Kreuzungsgeschehen Christi vorgeprägt sieht: „Das Paradox, dass Christus erst im Durchgang durch seinen leiblichen Tod als Gott seine Göttlichkeit verifiziert,“ womit „das Negative, auf die äußerste Spitze getrieben, umschlägt ins Positive.“ Dieses „vom Verstand unfassbare Geschehen“ habe zur Voraussetzung, „dass das Negative sich selbst zu negieren vermag.“ Dies korrespondiere mit dem christlichen Dogma, dass erst mit dem Opfertod und der Auferstehung Christi „Gott als Geist gewusst“ werde, „denn der Geist als das Dritte schließt die Entgegengesetzten: Gott-Vater und Menschensohn zur höchsten Totalität zusammen.“ Dieses Dritte ist bei Hegel die „absolute Negativität“, die paradoxerweise selbstbezüglich strukturiert ist (weil sie sich „auf sich selbst als Negatives bezieht und damit ihre endliche Beschränktheit selbst aufhebt“), womit sich dieses Dritte zum „Vermittlungsprinzip alles Entgegengesetzten“ erhebt und in sein Gegenteil umschlägt. Damit sei auch Glauben und Wissen als Entgegengesetztes versöhnt.

Dies ist ein bemerkenswertes Beispiel, wofür sich Dialektik eignet. Hier dient die Triade der Hegel'schen dialektischen Methode (These-Antithese-Synthese) somit als religionsphilosophische Rechtfertigung der Trinität. Offen bleibt allenfalls, ob es theologisch auf einen Tri-Theismus (drei Götter) oder auf eine trinitarische Lehre von einer göttlichen Natur (Wesenseinheit oder Wesensgleichheit – *Homousie*) mit drei verschiedenen Erscheinungsformen (*Hypostasen*) hinauslaufen soll. Nichttheologen werden diese Rechtfertigung vielleicht nicht als Theorie, sondern in der Tat als Rechtfertigungsideologie bezeichnen.³¹

5. Das wissenschaftstheoretische (methodologische) Programm des Kritischen Rationalismus: Fehlbarkeit der Vernunft und Relativismus

Wesentliche Entwicklungen der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts – schwerpunktmäßig in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen - waren mit Österreich und Wien verbunden und wirkten später über die Emigration insbesondere im angelsächsischen Bereich weiter. Das ist der schon erwähnte Wiener Kreis des logischen Positivismus, ferner die zentral mit Ludwig Wittgenstein (1889-1951) verbundene Sprachphilosophie – seine „religiöse Seite“ wurde oben bereits kurz angesprochen - und schließlich vor allem der von

hochgejubeltes – „Verdienst“ ist es, mit dieser Methode ungewollt auch die Rechtfertigung von ex post nicht als positiv einzuschätzenden historischen Prozessen geliefert zu haben.

³¹ Ideologie: Politische (zum Unterschied von philosophischer) Weltanschauung, ähnlich wie (religiöses) Dogma fest gefügtes Weltbild, aber mit zum Teil sehr einseitigen Bezügen und Werturteilen (zum Unterschied von einer wissenschaftlichen Erklärung der Realität mittels einer Theorie).

Karl Popper (1902-1994) begründete und entwickelte Kritische Rationalismus. Mit ihm ist der oben bereits erwähnte Hans Albert eng verbunden. Er wurde damit zum wichtigsten Wegbereiter dieser Philosophie in Deutschland und gilt auch weltweit als einer ihrer führenden Vertreter.³²

Vorerst eine Bemerkung zur Abgrenzung des logischen Positivismus vom kritischen Rationalismus: Der entscheidende Unterschied liegt in der Ersetzung des Verifikationskriteriums durch ein Falsifikationskriterium. Der logische Positivismus fordert als Voraussetzung für die Wissenschaftlichkeit einer Theorie die **Verifikation** (Bestätigung). Er grenzt damit nicht nur wissenschaftliche von unwissenschaftlichen Sätzen ab (Abgrenzungskriterium), sondern auch sinnvolle von sinnlosen (Sinnkriterium). Sinnlose Fragen betreffen Fragen, die „weder zu bejahen noch zu verneinen“ sind – „sie haben überhaupt *keinen Sinn*. Es sind *Scheinfragen*“ (Rudolf Carnap, Von Gott und Seele – Scheinfragen in Metaphysik und Theologie, 1929).³³

Der Kritische Rationalismus stellt hingegen auf die **Falsifizierbarkeit** von Aussagen ab.³⁴ Er geht davon aus, dass eine Hypothese (hier synonym für Theorie) durch Auftreten konformer Fälle niemals endgültig bestätigt (verifiziert) werden, weil die Möglichkeit des Auftretens eines (der Hypothese) konträren Falls niemals ausgeschlossen werden kann. Insofern besteht ein wesentlicher Unterschied, eine Asymmetrie, zwischen Verifikation und Falsifikation. Eine Hypothese ist daher durchaus endgültig falsifizierbar (durch Tatsachen widerlegbar), keineswegs aber verifizierbar. „Falls sich trotz gründlicher Überprüfungen (Teste) keine konträren, sondern nur konforme Fälle zeigen, kann also eine Theorie trotzdem nur als vorläufig bestätigt angesehen werden, während das Auftreten konträrer Fälle sie endgültig scheitern lässt.“ Das bekannte Schulbeispiel dafür ist die Hypothese, dass alle Schwäne weiß sind. Diese Hypothese kann nach Auffassung des Kritischen Rationalismus durch Beobachtung konformer Fälle (also stete Beobachtung weißer Schwäne) niemals endgültig verifiziert werden, weil die Möglichkeit des Auftretens eines nicht-weißen Schwans nicht ausgeschlossen werden kann. Sie gilt also nur vorläufig. Wenn tatsächlich ein nicht-weißer Schwan entdeckt werden sollte, wäre sie falsch, also falsifiziert.

Die zentralen Schlussfolgerungen des Kritischen Rationalismus sind demnach:

³² Hans Albert (geb. 1921) war nach seiner Habilitation im Fach Sozialpolitik Zeit seines akademischen Lebens Inhaber eines Lehrstuhls für Soziologie und allgemeine Methodenlehre (später umbenannt in Soziologie und Wissenschaftslehre) an der Universität (früher Wirtschaftshochschule) Mannheim. In seinen wichtigsten Werken hat er sich nicht zuletzt auch mit den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Theologie und mit dem Komplex *Glauben und Wissen* befasst. Darauf wird in diesem Beitrag noch ausführlich eingegangen werden. Eine kurz gefasste Einführung in die Philosophie des Kritischen Rationalismus generell und speziell in das Lebenswerk von Hans Albert findet sich bei Eric Hilgendorf, Hans Albert zur Einführung (Junius-Verlag Hamburg), 1997.

³³ Wiederabgedruckt in: R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, 2004. An anderer Stelle (in: Der logische Aufbau der Welt, 1928/ 1998, S. 254-255), sagt Carnap: „Es gibt keine Frage, deren Beantwortung für die Wissenschaft grundsätzlich unmöglich wäre.“ Wissenschaft hat „keine ‚Randpunkte‘ [...]: jede aus wissenschaftlichen Begriffen gebildete Aussage ist grundsätzlich als wahr oder falsch feststellbar.“ Carnap (1891-1970) war Mitglied des Wiener Kreises.

³⁴ Vgl. dazu z.B. Hans Albert, Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung, in: Handbuch der empirischen Sozialforschung, hgbb. von R. König, 1961/ 1973, S. 78 ff., zitiert bei Hilgendorf, a.a.O. S. 57, Fn. 84.

(1) Wissenschaft schreitet durch Eliminierung von an Tatsachen gescheiterten Hypothesen (Theorien) fort, also **nicht durch Bestätigung, sondern durch Widerlegung dieser Hypothesen.**

(2) Sätze, die nicht allein der Wissenschaft zugerechnet werden können, sind – entgegen der Auffassung des logischen Positivismus - nicht allein schon deshalb sinnlos (Karl Popper, Logik der Forschung, 1934, 3. Aufl. 1969, S. 50). Die Falsifizierbarkeit ist daher nur als Abgrenzungskriterium, nicht auch als Sinnkriterium konzipiert. Sie dient daher hauptsächlich der Unterscheidung zwischen (Einzel-)Wissenschaften und Metaphysik³⁵. Der Kritische Rationalismus lässt daher, wie auch Hans Küng in einer seiner voluminösen Buchproduktionen (Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, 1981, S. 131) richtig erkannt hat, **Raum auch für sinnvolle „nicht-physische“ und „im weitesten Sinn“ sinnvolle „metaphysische“ Sätze:** „Eine rationale Analyse metaphysischer Fragen ist demnach grundsätzlich möglich!“

(3) **Es gibt kein gesichertes, absolutes Wissen** (*epistêmê*). Wir können (und sollen) daher aus unseren Fehlern lernen. Jeder Satz ist vorläufig. Sämtliche menschlichen Problemlösungsversuche sind als bloße Hypothesen **fehlbar**. „Während der klassische Rationalismus gewisse Instanzen [...] zu epistemologischen Autoritäten erhob und sie dadurch unfehlbar und damit kritikimmun zu machen suchte, weil sonst das Ziel der kritischen Begründung nicht erreichbar schien, kann der kritische Rationalismus keiner Instanz mehr Unfehlbarkeit und damit das Recht der Dogmatisierung bestimmter Problemlösungen zugestehen. Es gibt weder eine Problemlösung noch eine für die Lösung bestimmter Probleme zuständige Instanz, die notwendigerweise von vorneherein der Kritik entzogen sein müsste“ (Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, 1968/ 1969, S. 36). Das ist, wie auch Küng (a.a.O., S. 130) erkannt hat, eine Kampfansage an „alle Unfehlbarkeitsanmaßungen eines dogmatischen Infallibilismus“. Hans Albert (a.a.O.) bringt es auf die Kurzformel: „Jeder *Infallibilismus* ist daher *potenzierter Dogmatismus*. Ein *konsequenter Kritizismus*, der keinerlei Dogmen zulässt, involviert dagegen notwendigerweise einen *Fallibilismus* in Bezug auf jedwede Instanz.“ Nicht zuletzt gilt es zu beachten:

(4) **Auch (und gerade) die Vernunft ist fehlbar**, wie es im Titel eines der wichtigsten Bücher von Hans Albert zum Ausdruck kommt (Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, 1982) und womit sich das Attribut „Kritisch“ bei dieser Sichtweise von „Rationalismus“ erklärt – in meinen Augen ein Ausdruck höchster intellektueller Demut, die sich gerade Theologen zu Herzen nehmen sollten, wenn sie sich über die „Kritik“ ihrer Wissenschaft durch die kritischen Rationalisten beklagen. Die Vernunft wird also weder dogmatisiert wie in der Philosophie des „klassischen“ Rationalismus und auch in der hellenistisch inspirierten Ratzinger'schen Theologie (siehe dazu unten Abschn. 14 über Ratzingers Regensburger Vorlesung), noch wird sie angebetet wie in der Französischen Revolution. Davor soll sie das Falsifikationspostulat immunisieren. Jegliche Art von Philosophiererei über „Wahrheitsansprüche“ von Theorien ist daher bei dieser Art der Herangehensweise an die Geltung oder Nichtgeltung von Hypothesen (Theorien) redundant. **Eine Theorie gilt eben nur vorläufig, solange sie nicht widerlegt ist** (ob man das nun mit einem ungewissen Ablaufdatumsetikett „wahr“ versehen möge oder nicht, ist irrelevant).

³⁵ Metaphysik: Philosophische Grundlagenwissenschaft, deren Erkenntnisanspruch über den Erfahrungsbereich der Einzelwissenschaften hinausreicht („meta“ = „jenseits“ im Sinne von erfahrungsjenseitig oder gar übersinnlich; „Physik“ = die Natur betreffende Wissenschaft).

Der bekannte Börsenspekulant George Soros, der sich als Popper-Schüler versteht, fasste den Kern der Popper'schen Philosophie des Kritischen Rationalismus zutreffend so zusammen (Interview mit der deutschen Wochenzeitung DIE ZEIT Nr. 28/ 2.7.2009): „Nichts auf der Welt sei positiv beweisbar, [...] alle menschliche Erkenntnis deshalb vorläufig und relativ. Jede Theorie müsse, um als Wissenschaft gelten zu dürfen, verworfbar sein, und keine Ideologie dürfe für sich in Anspruch nehmen, eine überzeitliche Wahrheit zu vertreten.“ Es sei unmöglich, etwas zu beweisen, man könne höchstens widerlegen.

Diese Grundsätze geben wertvolle Handlungsanleitungen für wissenschaftliche Tätigkeit und die Interpretation ihrer Resultate, letztlich also eine Art Wissenschaftsethik. Daran vermag auch nichts zu ändern, dass wissenschaftlicher Fortschritt nicht nur kontinuierlich durch Verifikation oder Falsifikation gängiger Theorien erfolgt, sondern auch durch (quasi-)revolutionäre Umwälzungen im Wissenschaftsbetrieb. Darauf hat insbesondere Thomas Kuhn (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 1962/ 1967) hingewiesen, womit er Paradigmenwechsel meinte, also die Ablösung bisher geltender und in den akademischen und außeruniversitären Forschungsinstitutionen vorherrschender Erklärungsmodelle, insbesondere bei Krisenphänomen, denen man mit den herkömmlichen Erklärungsmustern nicht mehr beikommen kann.³⁶ Küng (a.a.O., S. 133) veranlasste dies zu der eher süffisanten Bemerkung, dass damit Poppers Falsifikationstheorie selbst der Falsifikation ausgesetzt sei „und faktisch falsifiziert worden“ sei. Dies ist ein schönes Wortspiel, aber nur vordergründig richtig. Dazu muss man wissen, dass Popper als politischer Philosoph und Anhänger einer „offenen Gesellschaft“ mit einem seiner Hauptwerke, nämlich *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 1944 (wiederholte Neuauflagen in englischer und deutscher Sprache in den Folgejahren), die liberale Antwort auf die beiden großen totalitären „Herausforderungen“ der damaligen Zeit gegeben hat und dabei allen Umwälzungen, welche die offene Gesellschaft gefährden würden, wegen des damit verbundenen Totalitarismusverdachts eine Absage erteilt hat. Solange Paradigmen nicht zu unumstößlichen Dogmen oder Ideologien erstarrt sind, die ohnedies Poppers Verdikt einer Unfehlbarkeitsanmaßung unterliegen würden, kann ein Paradigmenwechsel durchaus unter dem Aspekt der Falsifizierung, nämlich der Widerlegung des vorherrschenden theoretischen Erklärungsmodells, gesehen werden.

Das Argument der Fehlbarkeit der Vernunft findet sich – wenn auch in anderer Terminologie - auch bei dem liberalen österreichischen Ökonomen und Nobelpreisträger Friedrich August von Hayek (1899-1992), wenn er vor den „Irrtümern des Konstruktivismus“ (Titel seiner Salzburger Antrittsvorlesung 1970) und der „Anmaßung des Wissens“ (Titel seiner Nobelpreisrede 1974) warnt. Auf die Fehldeutungen von Hayeks Sozialphilosophie, seiner politischen Theorie des Liberalismus und Wissenschaftstheorie – insbesondere im Kontext von Schönborns seltsamen Ansichten zur Evolutionstheorie und seiner in diesem Kontext aufgeworfenen Frage *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens* (2007) wird unten (Abschn. 12) noch ausführlich eingegangen werden.

Prima facie eng verwandt scheint der Gedanke der Fehlbarkeit der Vernunft mit der Philosophie des Relativismus, auf die sich – jedenfalls in der Terminologie - sehr zentral der Wissenschaftstheoretiker, Philosoph und prominente deutsche Unitarier, Wolfgang Deppert, beruft (siehe dazu auch die Hinweise im Zusammenhang mit Luthers Trinitätsauffassung,

³⁶ Als aktuelles Beispiel sei auf die Wiederentdeckung der Rolle des Staates bei der Überwindung der aktuellen Finanzkrise hingewiesen, in deren Gefolge sich möglicherweise eine Ablösung des bisher vorherrschenden staatskritischen Paradigmas des „Neoliberalismus“ abzeichnet (zur Problematik dieser Terminologie siehe unten Abschn. 12.1).

unten in Abschn. 10.4, und Ratzingers Regensburger Vorlesung, unten in Abschn. 14). Sie lehnt die Existenz absoluter Wahrheiten ab und betrachtet die Begründung von Aussagen sowie die Rechtfertigung von Handlungen stets nur unter der Voraussetzung von Prinzipien als möglich, die selbst keine übergeordnete Gültigkeit besitzen (Stichwort *Relativismus* in der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hggb. von J. Mittelstraß). Sie bestreitet also eine „voraussetzungslose Gültigkeit“. Erstaunlicherweise wird diese Denkrichtung von den Hauptproponenten des Kritischen Rationalismus nicht wahrgenommen.³⁷ In seiner Einführung zum Denken Hans Alberts spricht Hilgendorf (a.a.O., S. 156 ff.) unter Hinweis auf einen Sammelband von M. Hollis und S. Lucas (eds., *Rationality and Relativism*, 1982) nur „Grenzen des kulturellen Relativismus“ an, die seitens des Kritischen Rationalismus gesetzt werden. Unter diesem Relativismus wird verstanden, dass Moralsysteme, Werthaltungen und generell Wissenschaftssysteme „kulturrelativ“, d.h. „lediglich im Kontext eines ganz bestimmten Kulturraumes gültig“ seien. Eine derartige Relativierung werde als „bloßes technologisches oder instrumentales Verständnis wissenschaftlicher Theorien“ (und letztlich wohl auch als Rechtfertigungsideologie) von Albert hingegen zurückgewiesen.³⁸

Als „Relativist“ und Kritiker des Anspruchs absoluter Wahrheit versteht sich nicht zuletzt Depperts akademischer Lehrer an der Universität Kiel, Kurt Hübner, insbesondere mit seiner *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (3. Aufl. 1986). Hübner erhebt jedoch auch Kritik an „Poppers metaphysischem Realismus“ und dem „Wahrheitsbegriff der „historischen Wissenschaftstheorie“ (a.a.O., S. 275 ff.). Die absolute Wahrheit und die Annäherung an eine solche seien „weder erkennbar noch von irgendwelcher Bedeutung“ (S. 280). Popper und den Popperianern schreibt er zu, einen „relationalen“ Wahrheitsbegriff zu verfolgen, nämlich die Bedingungen, „unter denen allein objektive Wahrheit, wenn auch nicht bedingungslose, also absolute“, oder „Wahrheitsähnlichkeit“ möglich ist. Dies sei nicht zu verwechseln mit einem „relativistischen“ Wahrheitsbegriff nach seinem Verständnis. Hübners Position als Relativist und Kritiker absoluter Wahrheit (einerseits) erstaunt insofern, wenn man sich (andererseits) sein umfangreiches Plädoyer für die „Wahrheit des Mythos“ (nach dem Titel seines anderen Hauptwerks) vor Augen hält (siehe dazu die darauf Bezug nehmende Fußnote unten in Abschn. 9).

³⁷ Wohl aber wird ein ehemaliger Schüler Karl Poppers, später freilich dessen polemisch-radikaler Gegner, nämlich Paul Feyerabend (1924-1994), dem Relativismus zugerechnet (vgl. z.B. *Wider den Methodenzwang – Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, 1975/ 1976). Ein Grund für die Nicht-Rezeption bzw. sogar Zurückweisung des Relativismus durch den Kritischen Rationalismus, jedenfalls durch Albert, mag auch in der strikten Ablehnung „hermeneutischer Zirkel“ liegen, die unter Berufung auf die Kontextabhängigkeit wissenschaftlicher Theoriebildung argumentativ-hermeneutisch (interpretativ) das voraussetzen, was es erst zu beweisen gilt (siehe dazu auch den Hinweis unten am Ende des letzten Abschnitts dieses Beitrags).

³⁸ Andererseits ist freilich daran zu erinnern, dass Karl Popper der „Situationslogik der Geschichte“ in seinem Buch *Das Elend des Historizismus* (1957, deutsche Übersetzung in 3. Aufl. 1971) ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Der österreichische Sozioökonom Egon Matzner (1938-2003) hat diese von den etablierten Popperianern oder jenen, die sich dafür halten, bisher wenig beachtete, von Popper in einem Vortrag an der Harvard-Universität (1963) verfeinerte Facette seines Denkens (von ihm erst 1994 unter dem Titel „Models, Instruments and Truth“ veröffentlicht in: *Myth of the Framework*) aufgegriffen und auf den „Kontext“ des jeweiligen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Handelns angewandt (zuletzt: „Der Schlüssel: Der sozioökonomische Kontext oder die Logik der sozialen Situation, in: *Monopolare Weltordnung – Zur Sozioökonomie der US-Dominanz*, 2000). Im Übrigen spricht Albert in seinem Buch *Traktat über rationale Praxis* (1978) selbst davon, dass „wie im Bereich der Erkenntnis, so [...] auch im politischen Bereich eine rationale Praxis die *Kontextabhängigkeit von Problemlösungen* zu berücksichtigen“ habe (S. 172).

6. Exkurs: Andere sozialphilosophische Programme: Die kritische Theorie der Frankfurter Schule, basierend auf dem „Hegel-Marxismus“³⁹ und der dialektischen Methode

Der Kritische Rationalismus beansprucht keineswegs, die „allein selig machende“ Methodologie zu sein. Dies würde seinem Selbstverständnis widersprechen. Überdies verfolgt der Kritische Rationalismus mit seiner dem Falsifikationspostulat inhärenten „kritischen“ Herangehensweise selbst eine dialektische Idee, „freilich nicht im Sinne der Dialektik Hegels [...], sondern in dem Sinne, dass für jede These nach Widersprüchen gesucht wird, um sie zu prüfen und ihr Gelegenheit zu geben, sich zu bewähren“ (Eric Hilgendorf a.a.O., S. 45, unter Hinweis auf Karl Popper, Was ist Dialektik? 1937⁴⁰).

Hatte Popper (Das Elend des Historizismus, 1957/ 3. deutsche Auflage 1971) schon in den 1940er und frühen 1950er Jahren die im marxistischen Denken verbreitete Annahme „zwingender historischer Entwicklungsgesetze“ (Hilgendorf a.a.O., S. 10) kritisiert, kam es am Beginn der 1960er Jahren zu einer legendären methodologischen Auseinandersetzung innerhalb der deutschen Sozialwissenschaften und Soziologie, nämlich dem so genannten *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (wie der 1969 erschienene Tagungsband der Deutschen Gesellschaft für Soziologie lautete). Dieser „Streit“ war eine Neuauflage des eingangs erwähnten rund 50 Jahre vorher in der deutschen Soziologie und Sozialwissenschaft geführten „Werturteilsstreits“. Er verlief zwischen den Vertretern einer empirischen Soziologie und der marxistisch geprägten Schule des Frankfurter Instituts für Sozialforschung („Frankfurter Schule“). Hauptproponenten waren zunächst auf der einen Seite Karl Popper (1902-1994), auf der anderen Seite Theodor W. Adorno (1903-1969). Verschärft wurde die Auseinandersetzung, nachdem Jürgen Habermas (geb. 1929) als – damals – jüngeres Mitglied der Frankfurter Schule Popper „naiven Positivismus“ vorgeworfen hatte, worauf Hans Albert (geb. 1921) auf der Seite der empirischen Soziologie einschritt. Im Kern ging es in diesem Streit um „eine Auseinandersetzung zwischen dem modernen analytisch-angelsächsischen Philosophieverständnis und den hermeneutisch-hegelianischen Traditionen der deutschen Philosophie (Hegel, Heidegger), worin Albert später (Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, 1982, S. 7) auch eine Kritik an der „Hermeneutik österreichisch-angelsächsischer Prägung“, nämlich in Gestalt der Sprach(spiel)philosophie des späten Wittgenstein, einschloss.⁴¹ Ausgefochten wurde dieser Streit also zwischen dem Kritischen Rationalismus und der kritischen Theorie Frankfurter Prägung.

Die Endphase dieser Auseinandersetzung fiel zeitlich mit dem Aufkommen der „Außerparlamentarischen Opposition (APO)“ und der Studentenbewegung der „68er“ zusammen. Das studentische Aufbegehren hatte sich zunächst gegen die restaurativ-autoritären Strukturen im Universitätsbetrieb gerichtet, dann aber die in der Adenauer-Ära der

³⁹ Diese Charakterisierung stammt von H. Kreuth, Erkenntnis oder Entscheidung – Zur Kritik der kritischen Theorie, 1993, S. 34.

⁴⁰ In deutscher Übersetzung nachgedruckt in: Karl Popper, Vermutungen und Widerlegungen – Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, 2000.

⁴¹ Der hier von Albert auf dem Boden der Hermeneutik (Auslegungslehre) angedeutete Bogen von der deutschen „hermeneutisch-hegelianischen“ Tradition zur „österreichisch-angelsächsischen“ auf Basis von Wittgensteins Sprachspielphilosophie mag etwas kühn erscheinen. Er ist andererseits aber nicht unplausibel, wenn man sich vor Augen hält, was Wittgenstein mit dem Gleichnis des „Sprachspiels“ zum Ausdruck bringen wollte, nämlich letztlich einen Beitrag zum besseren Verständnis eines sprachlichen Kontextes (zum Begriff „Sprachspiel“ siehe im Einzelnen den Fußnotenhinweis unten in Abschn. 13.2).

1950er Jahre entstandenen restaurativen gesellschaftlich-politischen Strukturen der Bundesrepublik Deutschland generell ins Visier genommen, um dabei insbesondere alle Schattierungen des „Liberalismus“ als bourgeoise Ideologie zu „entlarven“. In der kritischen Theorie Frankfurter Prägung hatte die Studentenbewegung zunächst Anhänger und Vordenker gefunden. In der Rückschau muss man ohne Zweifel zugestehen, dass der gesellschaftlich-emanzipatorische Ansatz der kritischen Sozialforschung der Frankfurter Schule, verbunden mit dem marxistischen Denken, prädisponiert war für Totalitäts- wenn nicht gar Totalitarismusansprüche, jedenfalls sehr rasch dogmatisierungsanfällig geworden ist, und letztlich, wie die spätere Entwicklung der APO zur RAF zeigte, sogar terrorismusanfällig wurde. Das paradoxe Ergebnis dieser Entwicklung ist, dass Beide – Kritischer Rationalismus und kritische Theorie – sich gegen restaurative Tendenzen gewandt⁴², zum Teil sogar aufgelehnt haben, der Kritische Rationalismus dies antidogmatisch zugunsten einer liberalen gesellschaftlichen und politischen Ordnung ins Treffen führte, die von der Frankfurter Schule inspirierte 68er-Bewegung dies emanzipatorisch und vordergründig basisdemokratisch, tatsächlich aber dogmatisch, letztlich somit autoritär und intolerant, also antiliberal vertrat. Der Kritische Rationalismus hat damit möglicherweise mehr für die auch von den 68ern herbeigesehnte geistige Öffnung erstarrter Strukturen als die 68er selbst beigetragen, jedenfalls aber in eine andere Richtung als die Wortführer der 68er dies beabsichtigt hatten (Hilgendorf a.a.O., S. 33-34).

Ungeachtet dieses Befunds sollten gewichtige methodologische Einwände gegen den Kritischen Rationalismus nicht übersehen werden. Das im Falsifikationsprinzip angelegte Verfahren des Tests von Hypothesen verführt dazu, möglichst weitgehend mathematische Verfahren auch in den Human- und Sozialwissenschaften, insbesondere in den Wirtschaftswissenschaften, anzuwenden. Albert begrüßt dies, weil mathematische Verfahren in seinen Augen gut geeignet sind, komplizierte Sachverhalte übersichtlich zu beschreiben (Hilgendorf a.a.O., S. 78, unter Hinweis auf Albert, Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung): „Die Mathematik ist eine Sprache, deren Funktion in der empirischen Wissenschaft darin besteht, kürzere, übersichtlichere, präzisere und brauchbarere Darstellungsformen und Ableitungen zu liefern als nicht-mathematische Sprachsysteme.“ Dies verdeutlicht also eine eher unkritische Neigung, menschliches Verhalten angemessen mit quantitativen, also mathematischen Methoden abzubilden und zu analysieren.

Der naturwissenschaftlich gebildete Ökonom und Erkenntnistheoretiker Nicholas Georgescu-Roegen (*The Entropy Law and the Economic Process*, 1971) hat hingegen darauf hingewiesen, dass die Abbildung sozialer Phänomene in mathematischen Modellen mit dem Anspruch (vermeintlich) maximaler Präzision die Verwendung randscharfer (*arithmomorpher*) Begriffe voraussetze. Übersehen wird dabei, dass sich gerade menschliches Verhalten und gesellschaftliche Phänomene der vollkommenen Abbildung durch randscharfe Begriffe und damit der Mathematisierung entziehen. In der Analyse dieser Phänomene stößt man daher in der Regel auf sich begrifflich überlappende Zonen, „terminologische Halbschatten“ (*prenumbras* nach Georgescu-Roegen), in denen kontradiktorische, widersprüchliche, also dialektische Konzepte auftreten. Es gilt dort gewissermaßen sowohl A wie auch non-A, was Popper in seinem *Dialektik-Verständnis* (1937) strikt ablehnt. Dies tritt insbesondere dann auf, wenn es gilt, Übergangsphänomene, qualitativen Wandel und historische Prozesse schlechthin zu beschreiben, wo häufig hybride institutionelle Ausprägungen anzutreffen sind. Ein Schulbeispiel dafür bietet der Prozess der europäischen

⁴² So wurde Hans Alberts ursprüngliche Habilitationsschrift 1955 an der Universität Köln zunächst nicht angenommen. Hilgendorf (a.a.O., S. 27) vermutet, dass die wissenschaftstheoretischen Argumente von den Gutachtern nicht verstanden wurden. Außerdem schienen politische Gründe eine Rolle gespielt zu haben, weil Albert von den katholischen Fakultätsmitgliedern als Marxismus-Sympathisant verdächtigt wurde.

Integration. Die Europäische Union stellt sich nach dem derzeitigen Integrationsstand als hybrides Gebilde zwischen Nichtstaat (hervorgegangen aus einer völkerrechtlich gegründeten Internationalen Organisation), aber betraut mit staatlichen Funktionen, also Staatlichkeit, und Überstaat (in Relation zu den Mitgliedstaaten) dar, auch wenn ihr das zentrale Charakteristikum eines souveränen Staates (Kompetenz-Kompetenz) (noch) nicht zukommt.

7. Kritischer Rationalismus und Religion: Die wissenschaftstheoretische Kritik an der Theologie (Hans Albert): Überblick und zentrale Aussage

In vielen seiner Werke hat sich Hans Albert mit der Relation Glaube/ Wissen befasst und theologische Aussagen generell und auch speziell, was einzelne prominente Fachvertreter angeht, einer methodologischen Kritik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus unterzogen. Zusammenfassend und als erster Einstieg eignet sich die Kurzdarstellung in der Hans Albert-Einführung von Hilgendorf (a.a.O.: Religion und Gesellschaft, S. 159-162). Im Einzelnen sind zu nennen:

Glaube und Wissen, V. Kapitel aus: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen (Mohr-Siebeck) 1968 (2. Aufl. 1969).

Kritische Vernunft und religiöser Glaube, VI. Kapitel aus: Traktat über kritische Vernunft, a.a.O.

Theologische Holzwege – Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen (Mohr-Siebeck) 1973. Dies ist eine Erwiderung auf Gerhard Ebelings Buch „Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts ‚Traktat über kritische Vernunft‘“, Mohr Tübingen 1973. Die Vorgeschichte dieser Kontroverse und deren Verlauf, eingebettet in einen nicht sehr überzeugenden Versuch, sich aus theologischer Sicht „kritisch“ mit dem Kritischen Rationalismus auseinanderzusetzen, findet sich bei Heinzpeter Hempelmann, Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft – Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, Wuppertal (Brockhaus Verlag) 1980, S. 194-215.

Das Elend der Theologie – Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, 1. Aufl. 1979, Neuauflage Alibri Verlag Aschaffenburg 2005. Zu Hans Küng auch eine Äußerung Alberts jüngerer Datums: Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens – Ein Missbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Wünsche, in: Aufklärung und Kritik 2006.

Theologie und Weltauffassung – Die Ansprüche des theologischen Denkens und das moderne Weltbild, V. Kapitel aus: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen (Mohr-Siebeck) 1982.

Kritische Vernunft und religiöser Glaube – Zur Analyse der kulturellen Problemsituation der Gegenwart, VI. Kapitel aus: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, a.a.O.

Zur Kritik der reinen Religion – Über die Möglichkeit der Religionskritik nach der Aufklärung, in: K. Salumun (Hgb.), Aufklärungsperspektiven, 1989, wiederabgedruckt in: Hans Albert - Lesebuch, Uni-Taschenbücher UTB 2194, Tübingen (Mohr-Siebeck) 2001.

Wissen, Glaube und Heilsgewissheit: Zur Kritik der reinen Religion und der religiösen Weltauffassung, IV. Kapitel aus: Kritischer Rationalismus – Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens, Uni-Taschenbücher UTB 2138, Tübingen (Mohr-Siebeck) 2000.

Joseph Ratzingers Rettung des Christentums – Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens, Aschaffenburg (Alibri Verlag) 2008.

Jüngst die Besprechung des Buches des EKD-Vorsitzenden, Bischof Wolfgang Huber (Der christliche Glaube – Eine evangelische Orientierung, Gütersloh 2008): Wolfgang Hubers christlicher Glaube – Apologetische Bemühungen eines evangelischen Theologen, in: Aufklärung und Kritik 1/ 2009 – Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Heft 1/2009, S. 5-18, hggb. von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (GkPN), abrufbar von www.gkpn.de⁴³.

Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich weitgehend auf die jüngste Buchbesprechung, die in konziser Form eine gute Zusammenfassung der wichtigsten kritischen Thesen Hans Alberts darstellt.⁴⁴ Die zentrale Botschaft lautet, dass sich die Theologie als Wissenschaft den gleichen methodologischen (wissenschaftstheoretischen) Standards und demgemäß der gleichen Überprüfung ihres Wissenschaftsanspruchs zu unterwerfen hat wie jede andere wissenschaftliche Disziplin auch. In dieser expliziten Ausprägung wird dies von theologischer Seite im Wesentlichen nur von dem Wiener evangelischen Theologen Ulrich Körtner ausdrücklich anerkannt, wenngleich auch er mit seiner Komplementaritätsthese eine Grenze zwischen Wissens- und Glaubensaussagen zieht (siehe unten Abschn. 13.2).

8. Inkommensurabilität oder Kommensurabilität von Wissensaussagen und Glaubensaussagen?

Erinnern wir uns an die eingangs eingeführten Kurzformeln **Wissen** für wissenschaftliche Weltauffassung und **Glauben** für religiöse Weltauffassung („spiritualistische Kosmos-Metaphysik“), Letztere unter Umständen verbunden mit Wahrheitsanspruch – ohne Wahrheitsanspruch beträfe sie rein metaphysische Sätze, d.h. solche, die nicht der Falsifizierungsmöglichkeit unterliegen und daher nach dem erwähnten Abgrenzungskriterium nicht als Wissenschaft zu qualifizieren sind (deshalb aber nicht zwingend – im Sinne des positivistischen Sinnkriteriums - als „sinnlos“ einzustufen sind).

Es geht nun im Folgenden zentral um das Verhältnis von Wissen und Glauben. Vorfrage hierzu ist die Unterscheidbarkeit von Wissensaussagen und Glaubensaussagen, also die Existenz eines Unterschiedes und wie dieser feststellbar ist. Die Lösung dieser Fragen ist Voraussetzung dafür, ob beide Aussagenbereiche, wie es gerade von den Theologen gefordert wird, so voneinander abgrenzbar sind, dass gewissermaßen schrebergartenähnliche „**Glaubensreservate**“ entstehen, die gegen (externe) wissenschaftliche Kritik **immunisiert** werden können. Die Immunisierung ist schließlich die Voraussetzung für eine **Dogmatisierung** von Glaubenssätzen, auf die sich zentral die Existenzberechtigung der Kirchen, aber auch der Theologie als Wissenschaft – bei den einen mehr, bei anderen weniger – gründet, rechtfertigt und legitimiert.

⁴³ Diese Gesellschaft dürfte einen atheistischen bzw. agnostischen Anspruch verfolgen.

⁴⁴ Eine offizielle oder offiziöse Reaktion seitens der EKD oder direkt von Bischof Huber auf diese kritische Rezension ist nicht erfolgt (Schreiben der persönlichen Referentin Hubers an den Verfasser vom 10.8.2009), man hatte im Übrigen bis zu diesem Zeitpunkt keine Kenntnis von dieser Rezension erlangt.

Wörtlich übersetzt heißt inkommensurabel „nicht zusammen messbar“, „ohne gemeinsames Maß“, in den Naturwissenschaften: Unvergleichbarkeit physikalischer Größen, in der Wissenschaftstheorie Unübersetzbarkeit zentraler konkurrierender Begriffe im Zusammenhang mit Paradigmenwechseln.⁴⁵ In der bisweilen präziseren englischen Ausdrucksweise heißt inkommensurabel bzw. unvergleichbar, unter Umständen sogar unvereinbar, auch *distinct*, zum Unterschied von *different*, was verschiedenartig, aber vergleichbar (im Sinne von widerspruchsfrei, sich nicht ausschließend, vereinbar) bzw. kommensurabel bedeutet.

Hans Albert bestreitet nun, dass wissenschaftliche und religiöse Weltauffassung, Wissensaussagen und Glaubensaussagen, kurz: Wissen und Glauben, so voneinander abgrenzbar sind, dass sie inkommensurabel (unvergleichbar) sind und dabei jeweils ihre eigenen Wahrheitsansprüche verfolgen können, ohne miteinander in Konflikt zu geraten. Für ihn sind sie also kommensurabel, sie können miteinander in Konkurrenz treten, und es gibt keine Grenze zwischen ihnen. Das kann natürlich bezweifelt werden, zumal auch innerhalb der wissenschaftlichen Weltauffassung, also der Sphäre des Wissens, zwischen den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen und sogar jeweils innerhalb einer Disziplin bei Paradigmenwechseln, also der Ablösung herrschender Lehrmeinungen durch neue Deutungen, Kommensurabilität (Vergleichbarkeit durch Anwendung eines gleichen Maßstabs) fraglich sein kann.⁴⁶ Dennoch sei für die nachfolgende Argumentation unterstellt, dass Alberts Anspruch gerechtfertigt ist und der gemeinsame Maßstab in den allgemein akzeptierten, d.h. von allen wissenschaftlichen Disziplinen anerkannten wissenschaftstheoretischen (methodologischen) Standards besteht.

Wenn wir zur Veranschaulichung der Relation Wissen/ Glauben die mengentheoretische Modellanalogie aus der Mathematik heranziehen, würde sich Albert hier *prima facie* in einem „Überlappungsbereich“ (siehe zu dieser Terminologie unten, Abschn. 13), also in einem Schnittmengenbereich von Wissens- und Glaubensaussagen bewegen, wo kein *entweder – oder*, sondern ein *sowohl – als auch* gilt, also sowohl Wissens- als auch Glaubensaussagen anzutreffen sind. So könnte die Frage der Historizität Jesu, auf die wir in den nächstfolgenden Abschnitten eingehen, und seiner tradierten bzw. ihm in der Überlieferung zugeschriebenen Botschaft *sowohl* unter dem Aspekt einer Wissensaussage *als auch* unter dem Aspekt einer Glaubensaussage betrachtet werden. In diesem Fall würden wir unter Umständen mit terminologischen Halbschatten (*prenumbras*, siehe dazu Näheres oben am Ende von Abschn. 6) und hybriden gedanklichen Konstrukten zwischen Wissen und Glauben, jedenfalls aber

⁴⁵ Dem gegenüber bedeutet „Kommensurabilität“ umgangssprachlich übersetzt schlicht „gleicher Maßstab“. In der Mathematik heißen zwei Werte, die (nicht) durch die gleiche Zahl ohne Rest teilbar sind, (in)kommensurabel; bei Inkommensurabilität zweier reeller Zahlen nennt die Mathematik deren Verhältnis eine irrationale Zahl. Die Inkommensurabilitätsthese der Wissenschaftstheorie besagt, dass historisch aufeinander folgende Theorien nicht immer hinsichtlich des Kriteriums Wahrheit/ Falschheit miteinander vergleichbar sind (Stichwort „Inkommensurabilität“ in der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hggb. von J. Mittelstraß). Sie wurde im Kontext von Thomas Kuhns Beschreibung von „Paradigmenwechseln“ entwickelt (in: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 1962/ 1967).

⁴⁶ So ist bspw. in der Ökonomie das Rationalitätskriterium der ökonomischen Effizienz als gemeinsamer Maßstab zur Beurteilung von privatwirtschaftlichen und öffentlich-wirtschaftlichen (politischen) Entscheidungen, also z.B. Investitionsentscheidungen eines privaten Unternehmens und jener der öffentlichen Hand, demgemäß also Kommensurabilität, äußerst zweifelhaft, weil im öffentlichen Sektor neben rein ökonomischen Kriterien andere Gesichtspunkte (politischer Art) in den Vordergrund treten, die sich überdies der vom Rechenkalkül einer Investitionsrechnung (im öffentlichen Sektor: Kosten-Nutzen-Rechnung) geforderten Quantifizierbarkeit und erst recht der monetären Evaluierung (Monetarisierbarkeit) entziehen. Die unterschiedlichen Maßstäbe kommen hier in den Bewertungsfaktoren zum Ausdruck – einerseits in Marktpreisen, andererseits in politischen Prioritierungen.

nicht mit randscharfen (*arithmomorphen*) Abgrenzungen zwischen beiden Sphären, konfrontiert sein. Albert lässt explizit nicht erkennen, ob er Kommensurabilität bzw. Konkurrenz nur im Überlappungs-(Schnittmengen)bereich beansprucht oder auch darüber hinaus, wenn sich beide Bereiche (Wissens- und Glaubenssphäre) so weit auseinander entwickelt haben, dass im mengentheoretischen Sinn disjunkte Mengen entstanden sind. Albert dürfte vermutlich wohl auch diesen Fall unter dem Gesichtspunkt von Kommensurabilität und Konkurrenz in seine Kritik einbeziehen.

Sollte eine Grenzziehung zwischen Wissens- und Glaubenssphäre versucht werden, wäre sie lediglich eine künstliche. Anders sehen dies die Theologen, und zwar aller Schattierungen, also Hans Küng, Joseph Ratzinger und der evangelische Bischof und EKD-Vorsitzende Wolfgang Huber gleichermaßen: sie beharren auf der Inkommensurabilität, schließen gegenseitige Konkurrenz dieser beiden Bereiche aus, konstatieren unter Umständen sogar Unvereinbarkeit und ziehen demnach eine deutliche Grenze zwischen ihnen. Eine etwas differenziertere Sichtweise findet sich bei Ulrich Körtner, evangelischer Theologe an der Universität Wien. Ohne ausdrücklich auf die Frage Kommensurabilität/ Inkommensurabilität einzugehen, schließt auch er Konkurrenz zwischen beiden Sphären aus, indem er von einer Komplementarität nach Art einer friedlichen Ko-Existenz beider Bereiche ausgeht (Näheres siehe unten, Abschn. 13.2). Dadurch wird andererseits die Abgrenzung sogar noch verstärkt, und „Überlappungen“ zwischen Wissens- und Glaubensbereich (zu dieser Terminologie siehe unten Abschn. 13) werden erst recht ausgeschlossen, gewissermaßen hinwegdefiniert, womit – von Körtner unausgesprochen – Konflikte zwischen beiden Sphären verdeckt werden.

Besondere Relevanz hat das Konkurrenzdenken bzw. der Konkurrenzausschluss im Hinblick auf die seit der „kopernikanischen Wende“ wachsende Konkurrenz zwischen biblischem Schöpfungsgedanken (Schöpfungsglauben) und dem naturwissenschaftlichen Weltbild, auf die wir im Zusammenhang mit Charles Darwin und dessen Umgang seitens der katholischen Kirche am Beispiel von Aussagen des Wiener Kardinals Schönborn noch eingehen werden (Abschn. 11). Wolfgang Huber und auch die anderen Theologen gestehen diese wachsende Konkurrenz durchaus zu, sie halten also die Grenze zwischen Wissen und Glauben durchaus nicht für starr, sondern – je nach Betrachter allerdings in unterschiedlichem Ausmaß - beweglich, wollen sie aber im Prinzip nicht in Frage gestellt sehen. Ob mit der Anerkennung einer Grenze (also Inkommensurabilität), mit der Konkurrenz ausgeschlossen wird, auch Konflikte und Widersprüche ausgeschlossen werden, mag nur bei vordergründiger Betrachtung zutreffen, nämlich dann, wenn sich beide Bereiche in ihren „Schrebergärten“ ruhig verhalten, also keine expansiven Gelüste hegen und jeder Bereich den spezifischen Wahrheitsanspruch des jeweils anderen Bereichs respektiert.

Huber (Der christliche Glaube – Eine Evangelische Orientierung, 2008, S. 28 ff.) versucht Hans Alberts Buchbesprechung (S. 7) zufolge eine Glaubensrettung durch Konkurrenzausschluss noch dadurch, dass er in der „Entgegensetzung“ von Schöpfungsgedanken und naturwissenschaftlichem Weltbild einen „grundlegenden“ Fehler konstatiert, nämlich den Schöpfungsgedanken mit den „weltbildhaften Vorstellungen“ gleichzusetzen, „in denen die biblischen Texte ihn präsentieren.“ Damit werde die Schöpfung „nicht als Thema des Glaubens, sondern des Wissens angesehen.“ Der Glaube aber richte sich „auf die Wirklichkeit im Ganzen“, er habe es „mit dem Grund der Welt wie meines persönlichen Lebens zu tun, dem ich die Weltgewissheit und die Daseinsgewissheit verdanke, die meinem Leben Sinn verleihen.“ Unter Wissen dagegen sei „in solchen Fällen das Erfahrungswissen zu verstehen, das wir mit den Mitteln von Beobachtung und Experiment erwerben. Dieses Erfahrungswissen ist an die Bedingungen von Raum und Zeit gebunden; der Glaube dagegen richtet sich auf die Wirklichkeit Gottes, die Raum und Zeit umgreift und

übersteigt.“ Auch das oben erwähnte berühmte Kant-Zitat der Wissensaufhebung, um zum Glauben Platz zu bekommen, interpretiert Huber (a.a.O., S. 33) Hans Alberts Buchbesprechung (S. 9) zufolge so, dass Kant „den Gottesbegriff aus der Umklammerung durch das an die Kategorien Raum und Zeit gebundene Erfahrungswissen befreien“ wollte, „damit der Begriff Gottes als der alles umfassenden Wirklichkeit überhaupt wieder zur Geltung kommen konnte.“ Hinter diese „Befreiung Gottes aus der Vorherrschaft des Erfahrungswissens“ falle man aber wieder zurück, „wenn man die Notwendigkeit des Gottesbegriffs auf der Ebene des Erfahrungswissens festzuhalten und zu beweisen“ versuche.

Albert (a.a.O., S. 7) hält dies für fragwürdig. Auch die wissenschaftliche Weltauffassung erhebe den Anspruch, „sich auf die Wirklichkeit im Ganzen zu beziehen, zu der raumzeitliche Zusammenhänge gehören“, ohne dabei allerdings bei der Erklärung des Geschehens in dieser Wirklichkeit auf göttliche Eingriffe zurückzugreifen. Hinzuzufügen wäre vielleicht: Auch umgekehrt könnte man wohl sagen, dass natürlich ebenso Glaubensaussagen raumzeitlich konditioniert sind, weil sie sich – wohl im Sinne eines „kulturellen Relativismus“ (siehe oben Abschn. 5) - in unterschiedlichen regionalen und zeitlichen Zusammenhängen (Epochen) unterschiedlich präsentieren oder präsentiert werden. Alberts Argument des Raum-Zeit-Bezugs erinnert an den Relativismus, den er aber (siehe oben am Ende von Abschn. 5) im Prinzip ablehnt. Insofern ist er also nicht konsistent, zumal er an anderer Stelle (in seinem Buch *Traktat über rationale Praxis*, 1978, S. 172) selbst ausdrücklich die „Kontextabhängigkeit von Problemlösungen“ anspricht, die es sowohl in der Erkenntnis wie auch im politischen Bereich zu berücksichtigen gelte.

Was Hubers Kant-Interpretation angeht, wurde oben an Hand anderer Belege nachgewiesen, dass Kant damit den dogmatischen Glauben als Substitutionsobjekt zu Lasten des Wissens im Auge hatte, nicht aber „moralischen“ Glauben und moralische Vernunft, also die Verbindung von Wissen und Glauben auf dem gemeinsamen Boden der Vernunft. Auch die Kant zugeschriebene Befreiung des Gottesglaubens aus der Vorherrschaft des Erfahrungswissens diene Huber - Hans Albert zufolge – nur dazu, „Konkurrenz zwischen der religiösen Weltauffassung und dem wissenschaftlichen Weltbild auszuschalten.“ Wie Hans Albert an anderer Stelle ausführt (Wissen, Glaube und Heilsgewissheit, IV. Kapitel des Bandes *Kritischer Rationalismus – Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, 2000, S. 139-140), spiele (anders als in der Wissenschaftsgeschichte der Jahrhunderte vorher) bei Kant weder für die Begründung der Erkenntnis noch für die der Moral „die These der Existenz Gottes eine Rolle. Aber er hat diese These dennoch als Glaubensthese zugelassen.“ Überdies habe Kant nicht die radikale Religionskritik der Aufklärung, nämlich die Verwerfung der These der Existenz Gottes als bloße metaphysische Annahme, übernommen, sondern habe vielmehr „die metaphysische Frage der Existenz Gottes dadurch umgangen, dass er alle ontologischen Probleme“ (Gottesbeweise), die bis dahin diskutiert worden waren, „als durch unsere Erkenntnis unbeantwortbar erklärt hat“ (Scheitern von Gottesbeweisen wie auch der Gegenbeweise).

Dass Wissensaussagen und Glaubensaussagen in ihrem Wissenschaftsanspruch von jeweiliger Fachwissenschaft einerseits und Theologie (als Wissenschaft von Glaubenssätzen) andererseits miteinander vergleichbar, also kommensurabel, sind, daher die Inkommensurabilitätsthese auszuschließen ist, beide Aussagekategorien nach den gleichen methodologischen (wissenschaftstheoretischen) Standards zu hinterfragen sind und sich schließlich nach dem Ergebnis einer derartigen Hinterfragung die Grenze zwischen Wissen und Glauben (zu Lasten des Letzteren) zu verschieben vermag, wird im Folgenden an Hand von drei Anschauungsbeispielen nachgewiesen: Erstens an Hand der Leben-Jesu-Forschung, auf die sich Hans Albert in seiner Beweisführung unter Berufung auf Albert Schweitzer selbst

beruft; zweitens an Hand der psychoanalytischen/ sozialpsychologischen Deutung der Trinität nach Erich Fromm, die hohe historische Plausibilität aufweist und daher die Leben-Jesu-Forschung aus sozialhistorischer und sozialpsychologischer Perspektive gut ergänzt; drittens an Hand der Evolutionstheorie Charles Darwins, wobei sich die darauf bezogenen Ausführungen hauptsächlich auf eine Kritik von Kardinal Schönborns Sichtweise der Evolutionslehre beschränken, der diese Theorie zu einer bloßen Weltanschauung herabzustufen versucht, was letztlich nur mehr ein argumentatives Rückzugsgefecht ist, um wider alle Vernunft dem Wirken des Schöpferglaubens doch noch ein Reservat zu sichern. Zur Klarstellung: Mit der Sichtweise, die Grenze zwischen Wissenssphäre und Glaubenssphäre nicht als fix, sondern je nach wissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt als veränderlich zu betrachten, geht es nicht darum, Glaubensaussagen zu zerstören oder sie dem wissenschaftlichen Fortschritt unterzuordnen, sondern deren Begründung, Rechtfertigung kritisch zu hinterfragen: im ersten Beispiel an Hand der Historizität Jesu und seiner Glaubensauffassung, im zweiten Beispiel an Hand der sozialhistorischen und sozialpsychologischen Ursachen seiner „Vergottung“ (Beides hängt sehr eng zusammen), im dritten Beispiel an Hand der Versuche, mit einer philosophisch-theologischen Mixtur hinter naturwissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen doch noch ein kausales Wirken einer „ursprunggebenden Rationalität“ und einer „schöpferischen Vernunft“ nachzuweisen, was Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung als „Mut zur Weite der Vernunft“ bezeichnet, womit er tatsächlich aber auf die „Weite des Glaubens“ abstellt.

9. Was aus dem Ausschluss der Inkommensurabilität durch den Kritischen Rationalismus zu folgern ist: Anschauungsbeispiel Nr. 1: Leben-Jesu-Forschung

Die zentrale Schlussfolgerung aus dem Ausschluss der Inkommensurabilität lautet: Glaubensaussagen, soweit sie unter dem Wissenschaftsanspruch der Theologie erhoben werden, haben sich den gleichen wissenschaftstheoretischen (methodologischen) Prüfkriterien zu stellen wie Wissensaussagen. Daraus folgt weiters: **Die Grenze zwischen Wissen und Glauben ist künstlich und in weiterer Konsequenz beweglich.** Aussagen, die sich der Herausforderung der Widerlegung (Falsifizierung) nicht stellen, sich also gewissermaßen dogmatisiert haben oder den Prüfkriterien nicht standhalten, indem sie durch Falsifizierung ihren (vorläufigen) Geltungsanspruch verlieren, sind – wie oben erwähnt - nicht von vorneherein sinnlos, sondern als Glaubens- oder metaphysische Aussagen unwissenschaftlich. Genauso wie unter diesem Gesichtspunkt der Allkompetenzanspruch des (dogmatisierten) Glaubens strikt abgelehnt wird, erhebt das Abgrenzungskriterium des Kritischen Rationalismus keinesfalls einen Allkompetenzanspruch des wissenschaftlichen Weltbildes, der keine andere (spirituelle) Weltsicht mehr zulasse. Dies wäre eine Dogmatisierung im Säkularen, Verordnung der Wissenschaftsgläubigkeit, wie sie in autoritären Staatssystemen quasi zur Staatsdoktrin erhoben ist und für die DDR beispielsweise von Richard Schröder thematisiert wurde,⁴⁷ aber auch in liberal-demokratischen Staatssystemen unter dem Stichwort Säkularisierung anzutreffen ist.

Im Prinzip unterscheidet sich diese Dogmatisierung qualitativ nicht von jener im religiösen Bereich. Dem Anliegen des Kritischen Rationalismus würde dies fundamental widersprechen. Dieser trachtet also nicht danach, Glaubensaussagen mit allen Mitteln zu bekämpfen, zu

⁴⁷ In der TV-Sendung auf 3sat am 20.7.2009 „Peter Voß fragt Richard Schröder“ [zu dessen Buch *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, 2. Aufl. 2009]. Schröder gehörte dem weiteren Umfeld protestantischer Pfarrer und Theologen an, die durch ihren friedlichen Protest sehr wesentlich zum Ende der DDR beigetragen haben.

unterdrücken oder zu vernichten. Wie mehrmals gesagt, betrachtet er sie „lediglich“ als unwissenschaftlich, metaphysisch, wenngleich nicht sinnlos, und er lässt offen bzw. unerwähnt, wie mit der „Restmenge“ nicht falsifizierbarer oder nicht falsifizierter Aussagen zu verfahren ist. Letztlich verbleibt dies in der Sphäre jedes Einzelnen, wie er damit umgehen möchte. Mit der Infragestellung des Prinzips der Inkommensurabilität verlangen der Kritische Rationalismus und insbesondere Hans Albert nur, dass sich die Glaubensaussagen der Widerlegung nicht verschließen. Andernfalls würde dies eine (künstliche) Grenze zwischen Wissen und Glauben einzementieren. Wenn Aussagen, Paradigmen inkommensurabel sind, können sie einander nicht widersprechen. Damit werden sie immun gegen externe Kritik (Hans Albert, Wissen, Glaube und Heilsgewissheit, 2000, S. 163). Genau dies gilt es zu verhindern. Die Immunisierung würde natürlich noch verstärkt werden, wenn Glaubensaussagen durch Dogmatisierung ausdrücklich als inkommensurabel „deklariert“ werden.

Als Beispiel verweist Hans Albert (a.a.O., S. 161-162) auf die vor allem mit Albert Schweitzer (1875-1965) verbundene „Leben-Jesu-Forschung“.⁴⁸ Diese habe eine „Wende zur eschatologischen Auffassung der Botschaft Jesu“ herbeigeführt,⁴⁹ „das frühere Jesusbild zum Einsturz“ gebracht und die Gläubigen mit der These konfrontiert, „dass sich Jesus in einem für den christlichen Glauben äußerst schwerwiegenden Irrtum befunden“ habe. Damit sei unter dem Einfluss des Erkenntnisfortschritts in den Wissenschaften „der alte metaphysische Rahmen für die Interpretation dieser Heilsereignisse verschwunden.“ Die von Jesus „okkupierte“ jüdische messianische „Naherwartung des kommenden Gottesreiches“ war enttäuscht worden. Sie musste in eine Fernerwartung transponiert werden. Die daraus entstandene Krise des Urchristentums sei durch eine „Hellenisierung seiner Glaubensinhalte“ bewältigt worden, die wiederum mit einer „Vergottung Jesu, die dem Selbstverständnis des historischen Jesus nicht entspricht“, verbunden wurde und eine „hellenistische Verfälschung“ sei (Hilgendorf a.a.O., S. 161). In den Worten Albert Schweitzers (a.a.O., S. 417): „Die ganze Geschichte des ‚Christentums‘ bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ‚Parusieverzögerung‘: d.h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion.“⁵⁰ Der radikale Kirchenkritiker Karlheinz Deschner⁵¹

⁴⁸ Nach dessen erstmals 1906 unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede – Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* veröffentlichten Buch, das die Forschung vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, verbunden mit dem Namen Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, verbunden mit dem Namen William Wrede (1859-1906), abdeckt. Die nachfolgenden Auflagen erschienen dann unter dem Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“. Die 9. Auflage (1984) in einem Band, nach der hier zitiert wird, ist nach wie vor im Buchhandel als Uni-Taschenbuch (UTB 1302) erhältlich. Reimarus, dessen *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, zunächst unveröffentlicht, nach dessen Tod in die Hände des Wolfenbütteler Bibliothekars Gotthold Ephraim Lessing gelangte und von diesem 1777/ 1778 veröffentlicht wurde, damit den so genannten Fragmentenstreit (eine Debatte um die Vernunftreligion der Aufklärung, nämlich die Entkoppelung von Vernunft und Glauben) auslöste, bildete den geistesgeschichtlichen Hintergrund für Lessings Nathan den Weisen (siehe dazu die populärwissenschaftliche Darstellung von A. Kissler, *Der aufgeklärte Gott – Wie die Religion zur Vernunft kam*, 2008). Aus der unüberschaubaren populärwissenschaftlichen Jesus-Literatur, welche diesen Ansatz in journalistischer Manier, allerdings durchaus quellenbelegt, weiterführt, sei beispielhaft auf Rudolf Augstein (Gründer des deutschen Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL), *Jesus Menschensohn* (1972), verwiesen.

⁴⁹ Dieser (erste) Teil von Alberts Einschätzung mag zum anschließend wiedergegebenen zweiten Satzteil in Widerspruch stehen, allerdings nur auf den ersten Blick. Man muss sich vor Augen halten, was die Enttäuschung der Naherwartung (Parusieverzögerung) bedeutet. Die Wendung im Wirken Jesu bliebe sonst, wie Schweitzer (a.a.O., S. 417) selbst einräumt, „unerklärlich“.

⁵⁰ Eschatologie: Lehre vom Ende der Menschheit, Parusie: Erwartung der leiblichen Wiederkehr (Christi) – parusia (griech.): Anwesenheit.

brachte dies im Leitmotiv eines seiner Bücher (*Der gefälschte Glaube – Eine kritische Betrachtung kirchlicher Lehren und ihrer historischen Hintergründe*, 1988, Neuaufl. 2004), das er als Sekundärzitat des französischen Theologen Alfred Loisy (1857-1940) einem anderen Buch entnommen hatte,⁵² auf folgende Kurzformel: „Was Jesus verkündete, war das Reich Gottes, und was kam, war die Kirche.“ Präzisiert bzw. übersetzt werden könnte dies auch so: Es folgten alle aus der gängigen Organisationslehre bekannten Phänomene: Institutionalisierung, Bürokratisierung, Hierarchisierung, verbunden mit Dogmatisierung – im profanen Bereich würde man Letzteres vielleicht als Ideologisierung bezeichnen.

Seit 1985 bemüht sich ein in Santa Rosa, Kalifornien, ansässiges privates Non-Profit-Forschungsinstitut („Jesus-Seminar“), die historische Jesus-Forschung weiter zu treiben, indem ein „kritisch gesichertes Minimum ‚echter‘ Jesus-Überlieferung“ aus den Evangelientexten herauszufiltern versucht wird. Deutsches Mitglied dieser Gruppierung ist der Göttinger Theologe Gerd Lüdemann, der seine Arbeitsergebnisse als Fellow des Jesus-Seminars in dem Buch *Jesus nach 2000 Jahren – Was er wirklich sagte und tat*, 2000, 2. Aufl. 2004, vorlegte.⁵³ Als bedeutende Wegmarke dieser Forschungsbemühungen ist schließlich die „Jefferson-Bibel“ zu erwähnen, eine Kompilation „der echten Lehren Jesu in ihrer ursprünglichen Reinheit“ aus den Originaltexten der vier Evangelien, zusammengestellt

⁵¹ Deschner ist als Vielschreiber bei den Fachtheologen und Religionswissenschaftlern sehr umstritten. Es wird ihm u.a. mangelhafte Forschungstechnik, unkritische Quellenbenutzung, Spötteln und Stimmungsmache vorgeworfen. Ein Sammelband einzelner Kritiker (*Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, 1993) versucht dies nachzuweisen. Auf Basis hochspezialisierter Fachexpertise zu einzelnen ausgewählten kirchenhistorischen Spezialfragen mag eine Detailkritik durchaus zutreffen. Eine Fundamentalkritik, welche die Grundhaltung des kritischen Ansatzes Deschners entkräftet, ist mir jedoch noch nicht untergekommen.

⁵² Loisy gilt als „Vater des katholischen Modernismus“ (vgl. den Artikel *Alfred Loisy* von P. Neuner, in: *Klassiker der Theologie II*, 1983, S. 220 und 237). Das ursprüngliche, auf Loisy zurückgehende Zitat war von Deschner aus dem Buch von J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, 1965/ 1968, S. 230, übernommen worden.

⁵³ Das Buch ordnet den Aussagen des Neuen Testaments jeweils das Kriterium der historischen Nachvollziehbarkeit (Historizität) oder Nicht-Nachvollziehbarkeit zu. Kritisch anzumerken ist, dass jedenfalls in dieser Veröffentlichung kaum nachvollziehbar ist, nach welchen Maßstäben diese Zuordnung erfolgt. Gerd Lüdemann war seit 1983 Professor an der Göttinger evangelisch-theologischen Fakultät und wurde nach einer die Historizität von Jesus-Überlieferungen anzweifelnden Publikation 1998 auf Betreiben der niedersächsischen Kirchenverwaltung auf einen „nicht konfessionsgebundenen“ historischen Lehrstuhl transferiert, der zugleich mit dem Ausschluss von prüfungsrelevanter theologischer Lehrtätigkeit verbunden war (ähnlich wie Hans Küng, dem 1979 die kirchliche Lehrbefugnis in Tübingen entzogen wurde und der dann 1980 auf eine fakultätsunabhängige Professur für ökumenische Theologie transferiert wurde). Eine Verfassungsbeschwerde wegen Verletzung der Wissenschaftsfreiheit wies das deutsche Bundesverfassungsgericht 2008 ab (Beschluss 1 BvR 462/06 vom 28.10.2008, Pressemitteilung Nr. 14/2009 vom 18.2.2009, die ohne wesentliche Resonanz in den Medien blieb), weil „das kirchliche Selbstbestimmungsrecht und das Recht der Fakultät, ihre Identität als theologische zu wahren und ihre Aufgaben in der Theologenausbildung zu erfüllen“, höher zu bewerten waren als die Wissenschaftsfreiheit des Beschwerdeführers. Im Titel der Pressemitteilung war von einer Verfassungsbeschwerde eines „nicht mehr bekennenden Theologieprofessors“ die Rede. Hans Albert berichtet von einer 1952 – offensichtlich in voreilem Gehorsam – verfassten „Denkschrift“ der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen („Für und Wider die Theologie Bultmanns“) an den württembergischen Landeskirchentag und einem „Lehrzuchtgesetz“ der württembergischen Landeskirche, in welchem der universitären Theologie Grenzen gesetzt werden, um sie „kirchlich tragbar“ zu halten (Traktat über kritische Vernunft, V. Kap. Glaube und Wissen, 1969, S. 122 ff.). Albert hält derartige Eingriffe als Verstoß gegen die Freiheit von Forschung und Lehre für verfassungswidrig. Wenn man dieses Verfassungsgebot ernst nimmt, müsste man seiner Ansicht nach entweder auch Agnostiker und Atheisten auf theologische Lehrstühle berufen können oder – mehr oder weniger deutlich ausgesprochen – die Theologie als Universitätsdisziplin aus den staatlichen Universitäten ausgliedern (was in „laizistischen“ Staaten, z.B. Belgien, ja auch der Fall ist).

in zwei Ausgaben 1804 und 1820 von Thomas Jefferson – die erste (1804) noch während seiner US-Präsidentschaft.⁵⁴

Die evangelischen Fachtheologen anerkennen im Prinzip den Versuch der Leben-Jesu-Forschung, „den Weg vom biblischen Christus zum historischen Jesus zurückzugehen“ (Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott – Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 1966/1990, S. 53), versuchen ihren Stellenwert aber quasi-dialektisch zu entkräften, indem sie die Geschichte dieser Forschung zugleich als Geschichte ihres Scheiterns sehen. Gemünzt auf Albert Schweitzer, meinte Hans Albert, dass dieser offenbar als Theologe ernst nahm, was sich aus seiner historischen Forschung ergeben hatte (siehe dazu auch die resümierenden Aussagen am Ende dieses Beitrags, Abschn. 15). Hätte er dies nicht getan und die Erkenntnisphären beider Disziplinen getrennt, bliebe offen, ob er als Theologe oder als Historiker gescheitert sei. Die Schweitzer durchaus gewogenen Theologen versuchen, diesen Zwiespalt wie folgt aufzuklären: Einerseits sei die historische Unhaltbarkeit des von der „liberalen Leben-Jesu-Forschung“ vertretenen Jesus-Bildes nachgewiesen und damit die heimliche Selbsttäuschung dieser Forschung aufgedeckt worden, andererseits haben Schweitzer und wenige Jahre vor ihm bereits Johannes Weiss mit ihrer „konsequent-eschatologischen Deutung“ von Gestalt und Botschaft Jesu wiederum ein ganz anderes Bild des historischen Jesus „entworfen“ (Zahrnt, a.a.O., S. 54), indem sie es „einseitig an der Apokalyptik“ orientiert haben (Heinzpeter Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft – Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, 1980, S. 91).

Ähnlich verhält es sich bei dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976): Er verweist auf die Behauptung Albert Schweitzers, „nicht nur die Predigt und das Selbstbewusstsein Jesu, sondern auch sein tägliches Leben sei von einer eschatologischen Erwartung bestimmt gewesen, die zu einem alles durchdringenden Dogma über die letzten Dinge anwuchs“ (Jesus Christus und die Mythologie, 1965, wiederabgedruckt in: *Lust an der Erkenntnis – Die Theologie des 20. Jahrhunderts*, Serie Piper 646, 1986, S. 171-185, hier

⁵⁴ Dass sich ein Staatspräsident einem derartigen Unterfangen widmet, mag – im positiven Sinn – erstaunen. Angesichts der Tatsache, dass es sich um ein junges, revolutionär entstandenes Staatswesen handelte, verwundert dies jedoch nicht, wenn man sich dabei den politisch-historischen und geistesgeschichtlichen Kontext vergegenwärtigt. Danach erscheint dieses Unterfangen als eine Art praktizierter aufgeklärter Absolutismus, allerdings in der amerikanisch-demokratischen Variante. Bemerkenswert in diesem Kontext dürfte jedenfalls auch sein, dass sich der Urheber Thomas Jefferson (1743-1826) als Unitarier verstand. Er gilt als einer der Verfassungsväter der USA, gehörte jener Kommission an, welche die 1776 angenommene Unabhängigkeitserklärung entworfen hat, und war 1801-1809 dritter Präsident der USA. Obwohl sich die USA 1789 als Föderation konstituierten, indem die Konföderationsartikel von 1781 ersetzt wurden, vertrat die demokratisch-republikanische Bewegung, deren Protagonist Jefferson war, eher ein Staatsmodell, das im Vergleich zu jenem des politischen Konkurrenten, der *federalists*, dezentraler strukturiert war, also mehr auf die Souveränitätsrechte der Bundesstaaten Gewicht legte, während die *federalists* (entgegen dem Verständnis der mitteleuropäischen Terminologie) der Föderalregierung entsprechenden Einfluss sichern wollten. Der Präsidentschaftswahl 1801 ging eine harte Wahlauseinandersetzung voraus, in welcher Jefferson als Unitarier von den *federalists* und evangelikalen Kreisen auch als Atheist diffamiert wurde. Die erste Evangelienkompilation (1804) trug den Titel „Die Philosophie des Jesus von Nazareth – Auszug aus dem Bericht über sein Leben und seine Lehren, wie ihn Matthäus, Markus, Lukas und Johannes gegeben haben – Ein Abriss des Neuen Testaments für den Gebrauch der Indianer, unbelastet von Tat- und Glaubenssachen, die den Grad ihres Verständnisses übersteigen“, die zweite (1820) war mit „Das Leben und die Sittenlehre des Jesus von Nazareth – Den Evangelien im Wortlaut entnommen“ übertitelt. Der Schweizer Publizist Sebastian Speich hat diese Texte in der auf Zwingli zurückgehenden Übersetzung der Zürcher Bibel mit Kommentaren und Begleittexten 2002 als Privatdruck herausgegeben („Jeffersons Bibel – Ein Präsident sucht nach der Vernunft in der Religion und nach der Religion in der Vernunft“, auszugsweise auch online auf www.servetus.ch). Wie Speich (S. 143, Fn. 1) anmerkt, sei die Indianer-Widmung 1804 ironisch zu verstehen gewesen. Tatsächlich seien die *federalists* und ihre klerikalen Verbündeten damit gemeint gewesen.

zitiert S. 172/ 173). Demnach habe in Bultmanns Sicht „der Lauf der Geschichte“ die Mythologie widerlegt. Sowohl die Vorstellung von der Gottesherrschaft wie auch jene des Enddramas, letztlich das „ganze Weltverständnis, das in der Predigt Jesu wie allgemein im Neuen Testament vorausgesetzt wird“, sei mythologisch.

Inwieweit Schweitzer in der Tat mit seiner „Orientierung an der Apokalyptik“ Einseitigkeit vorzuwerfen ist, sei dahingestellt. Aus der Schlussbetrachtung seines Werkes (S. 626), ist allenfalls ein Plädoyer für eine „ethische Eschatologie“ herauslesbar. Die ethische Fokussierung war im Übrigen wohl auch zentrales Anliegen von Jeffersons Evangelien-Kompilation. Nach Carl Friedrich von Weizsäcker in einem seiner *Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen* (unter dem Titel „Deutlichkeit“, 1981, S. 111) habe Albert Schweitzer „mit dem ihm eigenen moralischen Mut den Jesus der eschatologischen Naherwartung entdeckt, die Schweitzers eigener Weltanschauung ganz fern ist.“ Ähnlich hänge „auch vor der heutigen kirchlichen Exegese der Bergpredigt und der Gleichnisreden der Schleier, dass diese Texte für eine Lebensform verbindlich gemacht werden müssen, die der Lebensform der wandernden Jünger, zu denen Jesus gesprochen hat, fern, ja entgegengesetzt ist. Der Interpret kann die wörtlich gemeinten Forderungen der Reden Jesu in seinem eigenen Leben nicht erfüllen, und da er das nicht erträgt, deutet er sie um“ (Weizsäcker a.a.O.).

Auf einer etwas anderen Betrachtungsebene, die hier nicht weiter verfolgt werden soll, liegt die „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments, die mit dem Namen Rudolf Bultmann verbunden ist. Speich (a.a.O., S. 76) zufolge interessiere Bultmann „nicht der ‚historische‘, sondern der ‚verkündete‘ [kerygmatische] Jesus“. Der Streit geht hier darum, ob das Christentum wie andere Religionen auch mit Mythen verbunden ist oder ob der mit ihm erhobene Wahrheitsanspruch eine Religion ohne Mythen erfordert (dies ist Anliegen des Buches von Peter de Rosa, *Der Jesus-Mythos – Über die Krise des christlichen Glaubens*, 1991).⁵⁵

⁵⁵ Unter „Mythos“ wird eine rational nicht beweisbare Aussage über „Göttliches“ verstanden, die aber andererseits doch mit einem Wahrheitsanspruch verknüpft ist. Im englischen Sprachgebrauch wird „Mythos“ oft in Gegensatz zu „Wahrheit“ gesetzt. In einer Diskussion über Christentum, Mythos und Entmythologisierung auf Basis eines Referats von Kurt Hübner (*Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption*, Tagungsband hggb. von Peter Koslowski, 1985) in einer Tagung über „Die religiöse Dimension der Gesellschaft“ (1984) vertrat Hübner die Auffassung, es gebe keine Religion ohne Mythos, wohl aber Mythos ohne Religion. Der Diskussionsredner Walter Kasper (mittlerweile Kurienkardinal) schlug vor, zwischen biblischem Kerygma und Mythos zu unterscheiden, offenbar um aus der Bultmann’schen Entmythologisierung wie bei manchen von dessen Schülern nicht auch eine Entkerygmatisierung werden zu lassen. Darin sah H. Lübke die „aparte intellektuelle Konstellation“ eines Plädoyers des Philosophen (Hübner) „für das fortdauernde Eigenrecht mythischer Überlieferung“, während der Theologe (Kasper) „als Repräsentant der Aufklärung“ auftrete, weshalb man eher „das Recht der Bultmann’schen Theologie gegen die philosophische Neomythologie“ verteidigen solle (a.a.O., S. 272-273). Mythologisch sei Kasper zufolge für Bultmann „die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint“ (Kasper, im Tagungsband S. 266). An anderer Stelle findet sich die Kurzformel, dass für Bultmann mythisches Denken der Gegenbegriff zu wissenschaftlichem Denken sei (...). Genau die Gegenposition vertritt der Wissenschaftstheoretiker und Philosoph Kurt Hübner, welcher der *Wahrheit des Mythos* eines seiner Hauptwerke gewidmet hat (1985). Darin wirft er die Frage auf, warum der Mythos nicht auch so wie die Wissenschaft Wahrheit beanspruchen kann. Bultmann ging es hingegen mit der ihm zugeschriebenen Erfindung der „Entmythologisierung“ hauptsächlich nicht um das Entfernen, sondern [lediglich] um das Auslegen mythologischer Aussagen (vgl. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, nach dem Wiederabdruck a.a.O., S. 176). Der Kontrast zwischen dem alten Weltbild der Bibel und dem naturwissenschaftlichen Weltbild sei „ein Kontrast zwischen zwei Denkart, der mythologischen und der naturwissenschaftlichen“ (a.a.O., S. 180). Entmythologisierung sei aber keine „Rationalisierung der christlichen Botschaft“, die „das Geheimnis Gottes“ zerstöre. Sie mache im Gegenteil „die wahre Bedeutung von Gottes Geheimnis deutlich“, deren „Unbegreifbarkeit [...] nicht auf der Ebene theoretischer Gedanken, sondern auf der Ebene der persönlichen Existenz“ liege (a.a.O., S. 184).

Analytisch im Prinzip die gleichen Überlegungen hinsichtlich der Relation von Wissen und Glauben wie in der Beziehung des historischen zum kerygmatischen, mythologisierten und dogmatisierten (vergotteten) Jesus lassen sich an Hand der Evolutionstheorie (bezogen auf die Relation naturwissenschaftliche Erkenntnisse/ Schöpfungsglauben) anstellen. Darauf wird unten im Zusammenhang mit Kardinal Schönborns Auseinandersetzung mit der Frage *Schöpfung und Evolution* eingegangen werden. Ein weiteres Anschauungsbeispiel für diese Überlegungen bildet die psychoanalytische bzw. sozialpsychologische Deutung der Trinität.

10. Anschauungsbeispiel Nr. 2: Trinität – eine psychoanalytische Deutung

10.1 Vorbemerkung: Nochmals zur Frage der „Historizität“ Jesu - von der Leben-Jesu-Forschung zur „Vergottung-Jesu-Forschung“

„Am Anfang war das Wort“ lautet bekanntlich der Prolog des Johannes-Evangeliums, „und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“, in der Lehre rechtfertigend (apologetisch) mit Logos übersetzt und daher mit „Vernunft“ gleichgesetzt. Man spricht daher auch von der „Logostheologie“.⁵⁶ Joh. 1, 1 ist bekanntlich nicht nur Leitspruch der „römischen Gelehrsamkeit“ (siehe dazu insbesondere Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. und das in seiner Regensburger Vorlesung entwickelte Verständnis einer verabsolutierten Vernunft-Religion, die er als Gegenmodell zur Vernunftreligion der Aufklärung versteht, worauf unten in Abschn. 14 noch ausführlicher eingegangen wird), sondern auch Leitspruch der Freimaurer in ihrem Bekenntnis zum „Allmächtigen Baumeister aller Welten“.⁵⁷ Nicht zuletzt ist dies insofern bemerkenswert, als der kritische evangelische Theologe Gerd Lüdemann, der die historisch-kritische Jesus-Forschung weiter betreibt, in seiner Dokumentation *Jesus nach 2000 Jahren – Was er wirklich sagte und tat*, 2000 (2004), im Abschnitt über das Johannes-Evangelium (verfasst von F. Schleritt) festhielt, dass dieses jüngste der vier Evangelien (entstanden ca. 130 n. Chr.) „das, was Jesus wirklich sagte und tat, [...] bereits weit hinter sich gelassen“ habe. Wer auf der Suche nach dem historischen Jesus sei, würde ihn daher in diesem Evangelium nicht finden.

Am Anfang stand also wohl nicht das Wort, eine historisch belegte Verkündigung, sondern eine Figur namens Jesus, der dieses später zugeschrieben wurde. Folgt man der Leben-Jesu-Forschung und fragt (hier nochmals) nach der Historizität Jesu und was ihn vom geglaubten

⁵⁶ Vgl. dazu Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas der Alten Kirche*, 2006, S. 30 ff.

⁵⁷ Über die geheimen Freimaurerrituale ist in der Öffentlichkeit kaum etwas bekannt. In einer TV-Sendung des Mitteldeutschen Rundfunks im Bildungssender 3-sat wurde am 9.7.2009 über eine Freimaurer-Loge in einer mitteldeutschen Kleinstadt berichtet. Ein älterer Herr berichtete dabei, dass während der NS-Zeit einzelne rituelle Gegenstände der Loge, darunter eine Bibel, privat verwahrt und damit gerettet wurden. Bei der Wiedererrichtung der Loge habe man die Bibel wieder aufgeschlagen und es sei sofort jene Stelle des ersten Satzes des Johannes-Prologs erschienen, weil diese offenbar in der Loge für die rituellen Handlungen permanent aufgeschlagen gewesen ist. Mit dieser Episode dürfte wohl der rituelle Stellenwert dieser Bibelstelle für die Freimaurer ganz gut getroffen worden sein. Bemerkenswert ist auch, dass in „Jeffersons Bibel“ (siehe die obige ausführliche Fußnote) die genannte Bibelstelle des Johannes-Prologs nicht aufgenommen wurde. Was die Freimaurerrituale angeht, haben die modernen Opernregisseure bisweilen sichtlich ihre liebe Not, die hinter diesen stehende Symbolik angemessen in Inszenierungen von Mozarts *Zauberflöte* auf der Bühne zu visualisieren, weil ihnen die Kenntnisse des geistesgeschichtlichen Hintergrunds offenbar fehlen dürften. Sie schwanken daher zwischen zeitlosen, zeitgebunden-historischen und zeitgebunden-modernen Visualisierungen, die bisweilen die Grenze der Lächerlichkeit überschreiten, wie z.B. die *Zauberflöten*-Inszenierung bei den Salzburger Festspielen 2005 anschaulich machte.

und verkündeten Jesus unterscheidet, so ist, wie Albert Schweitzer selbst in der Vorrede zur 6. Auflage seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* sagt, beim Forschungsstand am Beginn des 20. Jahrhunderts, mit dem Schweitzer endet, davon auszugehen, dass schon im ältesten Evangelium (Markus, entstanden um 70 n. Chr.) „keine wirklich historische Anschauung von dem Auftreten und der Verkündigung Jesu mehr vorliegt. Historisch sei sein Bericht nur insoweit, als er von einem Jesus handelt, der lehrend auftritt [heute würde man vielleicht sagen: als eine Art Guru], Jünger um sich sammelt, Anhang im Volke hat, dem Gesetz gegenüber eine freie Stellung einnimmt [sieht man vom ethischen Gehalt seiner Reden⁵⁸ ab, könnte man ihn also nach heutigem Verständnis einen Anarchisten, also einen Staatskritiker, gar –verächter mit militanten Neigungen nennen], sich die Feindschaft der Pharisäer [des religiösen Establishments] und der jüdischen Obrigkeit [des zugleich religiösen und politischen, mit der römischen Besatzung kooperierenden Establishments] zuzieht und in Jerusalem zum Tode verurteilt wird“ (Albert Schweitzer, a.a.O., S. 31-32). Der radikale Kirchenkritiker Karlheinz Deschner weist insbesondere auf das Schweigen der zeitgenössischen Geschichtsschreibung über das Auftreten Jesu hin. Als einzige außerchristliche Geschichtsquelle über Jesus bliebe nur der Hinweis von Tacitus in den *Annalen* auf einen „Christus, der unter Kaiser Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus getötet wurde“ (Deschner, *Der gefälschte Glaube – Eine kritische Betrachtung kirchlicher Lehren und ihrer historischen Hintergründe*, 1998/ 2004, S. 14-15).

Als **Zwischenresümee aus Anwendungsbeispiel 1** bleibt festzuhalten, dass gerade angesichts dürftiger historischer Quellenbelege eine Wende zur eschatologischen Auffassung der Botschaft Jesu herbeigeführt wurde, indem das historische Jesusbild erschüttert und die Naherwartung, hinsichtlich deren Eintretens er sich im Irrtum befunden hatte, in eine Fernerwartung transformiert wurde.

Erst nach seinem Tod sei Jesus in der Vorstellung der ersten Christen „auf Grund ihres Glaubens an seine Auferstehung zum Messias geworden“, wobei es entscheidend dem Evangelisten Markus zuzuschreiben sei, die ursprüngliche Überlieferung in die Messianität umgestaltet zu haben – „er macht Jesus zum Messias“ (Albert Schweitzer, a.a.O., S. 32). **Damit wurde die Schwelle vom Wissen (um die Historizität) zum Glauben überschritten.** Präzisieren lässt sich dieser Vorgang mit der psychoanalytischen Deutung der Trinität, die zugleich hohe historische, insbesondere sozialgeschichtliche Plausibilität aufweist. In der Verkörperung von Erich Fromm (1900-1980), die unten im Anschluss an Sigmund Freud (1856-1939) ausführlich besprochen wird, ist sie gewissermaßen die psychoanalytische und sozialpsychologische Fortsetzung der Leben-Jesu-Forschung. Zutreffender könnte man diese daher als „Vergottung-Jesu-Forschung“ bezeichnen. Während Sigmund Freuds Moses-Interpretation („Moses, ein Ägypter“) noch spekulative Züge aufweisen mag, greifen Fromms psychoanalytische Deutung und die tatsächliche historische Entwicklung gewissermaßen ineinander und bilden damit ein nachvollziehbares Erklärungsmuster für eine ansonsten unerklärliche Dynamik einer neuen, zunächst unbedeutend scheinenden (und historisch zunächst auch so erscheinenden) religiösen Bewegung. Wie wir noch sehen werden (Abschn. 10.3), wird schließlich um Nicäa diese Dynamik einer Vater-Gott bejahenden und damit herrschafts- sowie staatsstabilisierenden Religion vom damaligen Kaiser Konstantin instrumentalisiert, um politisch seine eigene Position zu festigen und damit zugleich den

⁵⁸ Gerade der ethische Gehalt ist Anliegen von Thomas Jeffersons Bibel-Kompilationen, deren erste er mit *Die Philosophie des Jesus von Nazareth* (1804), deren zweite mit *Das Leben und die Sittenlehre des Jesus von Nazareth – den Evangelien im Wortlaut entnommen* (1820) überschrieb (siehe die Ausgabe von Sebastian Speich, *Jeffersons Bibel – Ein Präsident sucht nach der Vernunft in der Religion und nach der Religion in der Vernunft*, 2002).

revolutionären Elan der Masse des Volkes zu kanalisieren, indem es gewissermaßen mit der Fernerwartung des Reiches Gottes getröstet wird. Doch zunächst zu einigen Wegbereitern dieser Deutung.

10.2 Geistesgeschichtliche Wegbereiter der psychoanalytischen Deutung: Von Friedrich Schiller zu Mozarts Zauberflöte bis Sigmund Freud

Im Sommersemester 1789 hielt Friedrich Schiller, kurze Zeit, nachdem er seine Lehrtätigkeit als Historiker an der Universität Jena angetreten hatte, eine Vorlesung über „Die Sendung Moses“ (publiziert 1790). Wie Rüdiger Safranski in seiner Schiller-Biographie *Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus* (2004, S. 320 ff.) beschreibt, vertrat er dort die These, dass Moses einen „Monotheismus der Vernunft“ nicht durch eine Offenbarung, sondern „als Geheimlehre von ägyptischen Priestern übernommen hatte“. Diese These war in der damaligen Zeit in Kreisen der Freimaurer und Illuminaten, denen Schiller im Übrigen nach eigener Aussage nicht angehörte, deren „moralischen Zweck“ er aber in deutlicher Entsprechung zu den politisch-moralischen Zielsetzungen seiner eigenen Dichtung sah⁵⁹, weit verbreitet.⁶⁰

Der Vorlesungsstoff bildete für Schiller die theoretische Basis für seine bekannte Ballade über den wahrheitssuchenden Jüngling vor dem verschleierte Bild, hinter dem sich (in der Diktion Safranskis, a.a.O., S. 325) die *Wahrheit* verbirgt, nämlich „Das verschleierte Bild zu Sais“ (1795). Die Botschaft lautet (Safranski a.a.O.): „Die Wahrheit [...] soll man sich zeigen lassen, man soll sie nicht enthüllen“, andernfalls würde man ihren Anblick nicht überleben.

Fast gleichzeitig entstand Mozarts geniale doppelgesichtige Vertonung eines Textes des mittelmäßigen Theaterdichters Emanuel Schikaneder, nämlich die *Zauberflöte*, doppelgesichtig einerseits als Kinderoper und volkstümliches Vorstadttheater, andererseits als hochintellektuelles freimaurerisches Mysterienspiel des Initiationsrituals in die ägyptischen Mysterien als Ausdruck einer monotheistischen Elitereligion (Jan Assmann, *Die Zauberflöte – Oper und Mysterium*, 2005, S. 23) – uraufgeführt unter Mozarts Stabführung am 30.9.1791, wenige Wochen vor seinem Tod. Unmittelbar vor dem grandiosen Auftritt des den Sonnenkult versinnbildlichenden Sarastro lässt der Text im 17. Auftritt gegen Ende des ersten Aktes Pamina auf die ängstliche Frage des Papageno „Was werden wir nun sprechen?“ antworten: „Die Wahrheit, die Wahrheit, sei sie auch Verbrechen.“ Nicht vertont hatte Mozart eine hier von Schikaneder noch vorgesehene Textstelle, die lautete: „Die Wahrheit ist nicht immer gut,/ Weil sie den Großen wehe tut;/ Doch wär’ sie allezeit verhasst,/ So wär’ mein Leben mir zur Last.“ Ob dies aus Rücksichtnahme auf die politische Zensur geschah oder weil damit zum Ausdruck kommen sollte, dass die Wahrheit in den Mysterien gehütet wird, oder einfach aus Gründen einer befürchteten Störung des „dramatischen Spannungsbogens“ geboten erschien, sei dahingestellt (Assmann, *Zauberflöte*, S. 139).

Wie die spätere ägyptologische Forschung aufgezeigt hat (siehe dazu im Einzelnen Jan Assmann, *Moses der Ägypter – Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Fischer-TB 14371, 2000, 6. Aufl. 2007, insb. S. 47 ff.), erzwang der Pharaos Echnaton (gest. 1338 v. Chr.), unterstützt

⁵⁹ „Ich bin weder Illuminat noch Maurer“ (am Beginn des 10. seiner *Briefe über Don Carlos*, 1788, zitiert in: Wolfgang Riedel, *Aufklärung und Macht – Schiller, Abel und die Illuminaten*, in: *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, hggb. von W. Müller-Seidel und W. Riedel, 2002, S. 120).

⁶⁰ Vgl. H.J. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa – Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, 1996, und insbesondere Jan Assmann, *Moses der Ägypter – Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Fischer-TB 14371, 2000, 6. Aufl. 2007.

von der „Geheimlehre“ einer „aufgeklärten“ Priesterschaft, die Einführung eines Sonnen-Monotheismus (Aton-Religion) als Gegenreligion zum bestehenden Polytheismus. Dieser Versuch ging jedoch in einem Bürgerkrieg unter. In seinen „Drei Abhandlungen“ *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*⁶¹ (entstanden 1934 – 1938, veröffentlicht 1937 bzw. 1939, kurz vor seinem Tod) entwickelte Sigmund Freud, gestützt auf diese Forschungsergebnisse, seine Theorie von Moses als verfolgtem Echnaton-Anhänger, der den Juden eine ägyptische Religion gebracht hat, indem er nach dem Scheitern der Aton-Religion (mit ihnen) das Land verließ. Echnaton erscheint bei Freud doppelgesichtig: einerseits als revolutionärer Durchbruch der Aufklärung, der aber andererseits mit Gewalt, Intoleranz und Verfolgung verbunden war (Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 242). Wie Assmann in einem Interview mit dem deutschen Nachrichtenmagazin SPIEGEL (Nr. 52/ 22.12.2006, S. 118-119) hervorgehoben hat („Eine neue Form der Gewalt’ – Der Ägyptologe Jan Assmann über die Intoleranz der monotheistischen Religionen“), verführe der systemimmanent mit dem Monotheismus verbundene absolute Wahrheitsanspruch, der in geoffenbarten Schriften niedergelegt ist, gewissermaßen automatisch dazu, Gewalt im Namen der Wahrheit auszuüben.

Im Zentrum von Freuds Moses-Abhandlungen steht seine in *Totem und Tabu* (1912) entwickelte These vom Vätermord sowie dessen Wiederholung und Verdrängung, wobei Freud auf generationenübergreifende Verdrängungsprozesse abstellt („archaische Erbschaft“, von anderen Autoren auch „Verkryptung“ genannt – vgl. Assmann, *Moses der Ägypter*, Fn. 548). Dies ist bei Freud nicht nur Gründungsakt der Kultur, sondern auch Ursprung der Religion, indem die Erinnerung an den Mord am vergotteten Vater begraben, verdrängt, „verkryptet“ wird, kultmäßig in ein Schuldgefühl umgeformt wird und der zur Gottheit erhöhte Vater in der Erinnerung wiederkehrt. „Als Moses dem Volk die Idee des einzigen Gottes brachte, war sie nichts Neues, sondern sie bedeutete die Wiederbelebung eines Erlebnisses aus den Urzeiten der menschlichen Familie, das dem bewussten Gedächtnis der Menschen längst entschwunden war“ (Freud, *Der Mann Moses*, nach der Ausgabe 1974, S. 574). Diese Idee habe nach Freud (a.a.O.) „darum so überwältigend auf die Menschen gewirkt, weil sie ein Stück der ewigen *Wahrheit* ist, die, lange verhüllt, endlich zum Vorschein kam.“ Freud (a.a.O., S. 575) weiter: „Eine solche Idee hat Zwangscharakter, sie muss Glauben finden. [...] , insofern sie die Wiederkehr des Vergangenen bringt, muss man sie *Wahrheit* heißen“, und in „entstellter“ Ausprägung lässt Freud dafür die Bezeichnung *Wahn* zu, zumal auch der psychiatrische Wahn „ein Stückchen *Wahrheit*“ enthalte. Erst mit der Entscheidung, „einem einzigen Gott alle Macht einzuräumen und keine anderen Götter neben ihm zu dulden“, sei die „Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt“ (Freud, a.a.O., S. 578).

Am Ende der dritten Abhandlung lässt Freud (a.a.O., S. 579-580) einen jüdischen Mann Saulus aus Tarsus, der sich als römischer Bürger Paulus nannte sagen: „Wir sind so unglücklich, weil wir Gottvater getötet haben.“ Für Freud ist es offensichtlich, „dass er dies Stück *Wahrheit* nicht anders erfassen konnte als in der wahnhaften Einkleidung der frohen Botschaft: ‚Wir sind von aller Schuld erlöst, seitdem einer von uns sein Leben geopfert hat, um uns zu entschöhnen.‘“ Die „Vermittlung zwischen dem Wahn und der historischen *Wahrheit* stellte die Versicherung dar, dass das Opfer Gottes Sohn gewesen sei.“ Damit wurden

⁶¹ Erstveröffentlichung der ersten beiden Abhandlungen *Moses, ein Ägypter* und *Wenn Moses ein Ägypter war ...* in: *Imago*, Bd. 23/ 1937, die dritte Abhandlung *Moses, sein Volk und die monotheistische Religion* war von Freud zunächst angesichts der damaligen politischen Verhältnisse in Österreich (Kleriko-Faschismus) zurückgehalten und erst nach seiner Ankunft in der Emigration in England 1938 in Satz gegeben worden, sie erschien 1939 in Gesamtfassung mit den beiden ersten; wiederabgedruckt in: Sigmund Freud, *Kulturtheoretische Schriften*, 1974, S. 455 ff. (hier zitiert nach dieser Wiederabdruckquelle).

„Erbsünde und Erlösung durch den Opfertod [...] die Grundpfeiler der neuen, durch Paulus begründeten Religion.“ Mit der Sprengung des (engen monotheistischen) Rahmens des Judentums verzichtete die neue Religion „auf manche Züge des reinen Monotheismus“, nicht zuletzt unter dem Einfluss der Rituale der Mittelmeervölker. „Ihr Hauptinhalt war zwar die Versöhnung mit Gottvater, die Sühne des an ihm begangenen Verbrechens, aber die andere Seite der Gefühlsbeziehung zeigte sich darin, dass der Sohn, der die Sühne auf sich genommen hat, selbst Gott wurde neben dem Vater und eigentlich an Stelle des Vaters. **Aus einer Vaterreligion hervorgegangen, wurde des Christentum eine Sohnesreligion**“ [Hervorhebung nicht im Originaltext]. Den Juden bleibt der Vorwurf, „nicht wahrhaben [zu wollen], dass sie Gott gemordet haben, während wir [die christianisierten Völker] es zugeben und von dieser Schuld gereinigt worden sind“ (Freud a.a.O., S. 581). Freud lässt es schließlich offen bzw. überlässt es einer besonderen Untersuchung, die Frage zu beantworten, „warum es den Juden unmöglich gewesen ist, den Fortschritt mitzumachen, den das Bekenntnis zum Gottesmord bei aller Entstellung enthielt“, und er beendet 1938 seine Moses-Interpretation mit der Feststellung: „Sie haben damit gewissermaßen eine tragische Schuld auf sich geladen; man hat sie dafür schwer büßen lassen.“ Das Unheil sollte ja kurze Zeit später noch viel schlimmer kommen.

10.3 Sozialpsychologische/ psychoanalytische Begründung des Prozesses der Vergottung und Dogmatisierung am Beispiel der Binität bzw. Trinität – Gotteswerk oder Menschenwerk? Die psychoanalytische Deutung der Entstehung des Dogmas durch Erich Fromm

10.3.1 Die Wandlung von der Vaterreligion des ägyptisch inspirierten Monotheismus zur Sohnesreligion der Urgemeinde (der Mensch Jesus wird Gott) und von dort wieder zur Vater-Gott bejahenden Religion des Nicäanischen Dogmas (Gott wird Mensch)

Was Freud in seinen drei Abhandlungen nicht ausführte, nämlich die Sprengung des engen monotheistischen Rahmens bei gleichzeitiger Re-Etablierung einer (Gott-Vater-bejahenden) Vaterreligion als „Wegbereiter des neuen katholischen Christentums“, hatte wenige Jahre vorher bereits der deutsche Psychoanalytiker Erich Fromm, der zum Umfeld der „Frankfurter Schule“ gehörte, in seinem Essay „Die Entwicklung des Christudogmas – Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion“ (1930) untersucht.⁶² Die Studie beschäftigt sich nach den Angaben des Autors „mit der Frage nach den Motiven der Wandlung der Vorstellungen vom Verhältnis Gott-Vaters zu Jesus von der Zeit des Beginns des Christentums bis zur Formulierung des Nicäanischen Dogmas im vierten Jahrhundert“ (S. 17), wobei sich der Autor darauf beschränkt, „nur das Anfangs- und Endprodukt der dogmatischen Entwicklung“, nämlich den urchristlichen Glauben und das Nicäanische Dogma, zu behandeln (S. 28). Methodisch vertritt er dabei die Auffassung, „die

⁶² Erstveröffentlichung in: Imago (1930), wiederabgedruckt in: Erich Fromm, *Das Christudogma und andere Essays*, 1981 (hier nach dieser Quelle zitiert). Daraus wurde bereits die Freud nicht mehr zuschreibbare Eingangsbemerkung von der „Wegbereitung“ des Katholizismus entnommen (S. 75). Im Vorwort erwähnt Fromm, dass er von seinem Lehrer am Berliner psychoanalytischen Institut, Theodor Reik, und dessen Schrift *Dogma und Zwangsidee* (veröffentlicht in: Imago, 1927) angeregt worden sei. Eine neuere Untersuchung des Psychoanalytikers Heinz Henseler (nicht verwandt mit dem Autor dieses Beitrags), der an der Universität Tübingen gewirkt hat (*Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung*, 1995), kommt zu dem Ergebnis, dass viele von Freuds religionskritischen Thesen (insbesondere der Vergleich religiöser Praktiken und Riten mit einer Zwangsneurose, heute nicht mehr zu halten seien. Erich Fromm und damit die religionsgeschichtlich höchst plausible Weiterführung von Freuds Moses-Interpretation kommt allerdings sowohl in dieser neueren Studie wie auch in Freuds Moses-Abhandlungen nicht vor, obwohl Fromm seinen Essay erst wenige Jahre vor Freuds Veröffentlichungen in der gleichen in Wien erschienenen Zeitschrift des damaligen „Internationalen Psychoanalytischen Verlages“ (Imago) publiziert hatte.

Menschen nicht aus ihren Ideen und Ideologien“, analog: „nicht die Menschen aus dem Dogma“ bzw. aus dem Prozess der Dogmatisierung, zu verstehen (S. 8 und 27), sondern umgekehrt: „das Dogma aus den Menschen“, weil „wir Ideen und Ideologien nur verstehen können, wenn wir die Menschen verstehen, die sie geschaffen haben und an sie glauben.“

Fromm geht zunächst von der sozialpsychologischen Funktion der Religion aus, die er in der Aufgabe sieht, „die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen“ (S. 23). In der Freud’schen Tradition wiederhole sich dabei „in der Einstellung des Erwachsenen zu Gott [...] die infantile Einstellung des Kindes zum Vater“ (S. 24).

Auszugehen ist nach Fromm davon, dass Träger des Urchristentums die Masse des ungebildeten armen Volkes des städtischen Proletariats und der Kleinbauern des Landes gewesen ist, was sowohl revolutionäres Potenzial im Hinblick auf soziale und politische Veränderungen (im marxistischen Sinn: Klassenhass⁶³) wie auch eschatologische Erwartungshaltungen mit religiösen Inhalten mobilisierte. „Je aussichtsloser die Hoffnung auf eine reale Besserung wurde, desto mehr musste die Hoffnung in den Phantasien Ausdruck finden“ (S. 39). Diese entfalteten sich in einer ambivalenten Einstellung: „Diese Menschen liebten einen phantasierten guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie hassten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete“ (S. 39).

Genährt wurde die eschatologische Erwartung durch Jesu Predigt von der Nähe des Gottesreiches (Naherwartung), womit die urchristliche Verkündigung „kein wirtschaftliches oder sozial-reformerisches Programm, sondern die beglückende Verheißung einer nahen Zukunft“ (S. 42), eine „phantasierte Erwartung“, „Wunsch-Phantasie“ (S. 44) geworden sei, die auf den Prediger Jesus als von den Propheten angekündigten Messias (und damit als von Gott verheißenen Erlöser) und seine Beziehung zum Vater-Gott transponiert wurde. Diese Transponierung zielt auf Jesu Wiederkunft, um das Reich Gottes zu errichten. Jesus gilt in dieser ältesten Ausprägung der Christologie (Lehre über Christus) dabei als Mensch, „der jedoch von Gott erwählt, begnadet und in diesem Sinn als ‚Sohn‘ adoptiert und erhöht“, zu Gott erhoben wurde, daher auch die Bezeichnung dieser Lehre als „Adoptianismus“ (Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, 2006, S. 17), um damit einen Willensakt Gottes nach Art einer Adoption zu kennzeichnen (in juristischer Terminologie würde man sagen: mit Wirkung **ex nunc**, mit Kreuzestod bzw. Auferstehung) - im Gegensatz zur natürlichen Sohnschaft, die nach späterer Anschauung (Paulus) von Anfang an (von Geburt an bzw. nach der Logotheologie – siehe dazu weiter unten – sogar präexistenziell, vorhanden ist (Fromm, S. 45-46), also jedenfalls mit Wirkung **ex tunc**.

Prima facie erscheint durch das Konzept des Adoptianismus die Einzigartigkeit Gottes und dessen Alleinherrschaft (*monarchia*) durch den erwählten und erhöhten Menschen Jesus nicht in Frage gestellt (Dünzl, S. 18). Dies ist jedoch nur vordergründig richtig. Die psychoanalytische Deutung läuft darauf hinaus, „dass der unbewusste Sinn der adoptianischen Vorstellung der Wunsch nach der Beseitigung des Vater-Gottes ist; wenn ein Mensch Gott werden kann und zur Rechten Gottes thront, so ist in Wirklichkeit Gott entthront“ (Fromm, S. 76), womit also der genaue Gegen-Effekt zum Monarchianismus zum Ausdruck kommt, nämlich eine, wenn auch unbewusste, Vater-Gott-feindliche Regung. Der bewusste Hass der unterdrückten Klasse gilt der herrschenden Klasse, die als Autorität „väterliche“ Macht beansprucht und ausdrückt. Unbewusst wird er jedoch auf den göttlichen Vater transponiert

⁶³ K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, 1923, S. 345, zitiert bei Fromm a.a.O., S. 43.

und in der „Christusphantasie“ zum Ausdruck gebracht, „indem sie einen Menschen an Gottes Seite setzen und zum Mitregenten Gott-Vaters machen“ (Fromm, S. 48), „denn wenn ein Mensch Gott werden kann, so ist Gott-Vater seiner väterlichen Vorzugsstellung des Einzigen und Unerreichbaren beraubt“, und die Menschen können sich mit diesem Sohn [Gottes] identifizieren, „weil er ein leidender Mensch ist wie sie“ (Fromm, S. 49). Letztlich wird im frühen Christusmythos „der Vater im Sohn getroffen und getötet, was auf den Einfluss der vorderorientalischen Mythen vom sterbenden Gott hindeutet, wonach „Gott selber der [war], dessen Tod man phantasierte“ (Fromm, S. 49).

Nach Fromm (S. 50) hat die Phantasie vom gekreuzigten Sohn noch eine weitere Funktion: „Indem sich die gläubigen Enthusiasten, beseelt von Hass und Todeswünschen, bewusst gegen die herrschenden jüdischen und römischen Autoritäten, unbewusst gegen Gott-Vater, mit dem Gekreuzigten identifizierten, erleiden sie [unbewusst] selber den Kreuzestod und büßen so für ihre Todeswünsche gegen den Vater. Jesus sühnt durch seinen Kreuzestod die Schuld aller [...]. Der Schwerpunkt der urchristlichen Phantasie scheint uns aber – im Gegensatz zum späteren katholischen Glauben [...] – nicht in der masochistischen Sühne durch Selbstvernichtung, sondern in der Beseitigung des Vaters in Identifizierung mit dem leidenden Jesus zu liegen.“

Bereits sehr bald – noch im 1. Jahrhundert nicht zuletzt unter dem Einfluss des Heidenapostels Paulus – wandeln sich die frühen Glaubensvorstellungen: Aus dem ex nunc zum Gott erhobenen Menschen wird der Sohn Gottes, der es immer schon („von allem Anfang an“, also ex tunc) war, aber nun Mensch wird. Die soziale Zusammensetzung der Anhängerschaft hatte sich sukzessive verändert, indem zunehmend Anhänger höherer Schichten und der herrschenden Klasse gewonnen wurden. Und schließlich verblassten gleichzeitig die „eschatologischen Erwartungen“ – aus der Naherwartung wurde eine „Fernerwartung“, was wiederum die Institutionalisierung kirchlicher Strukturen, verbunden mit Hierarchisierung und Bürokratisierung, spiegelbildlich zur weltlichen absolutistischen Herrschaft des römischen Imperiums, begünstigte und den Glauben der Urgemeinde „in eine Glaubenslehre mit griechisch-philosophischem Gepräge“ umwandelte (Fromm, S. 75). Aus der Religion der Unterdrückten wird also allmählich eine Religion der Herrschenden und der von ihnen gegängelten Masse, aus dem autoritäts- und staatsfeindlichen sowie revolutionären und vaterfeindlichen frühen Christentum wird schließlich eine systemstabilisierende Religion der herrschenden Klasse und der von ihr Beherrschten (Fromm, S. 60-61). Mit der geänderten Auffassung vom „Wesen“ (*usia*) Jesu, der immer ein Gott war, geht somit die Eliminierung der (unbewussten) vaterfeindlichen Wünsche gegen Gott einher – „der Vater bleibt in seiner Stellung unangetastet“ (Fromm, S. 49 und 62). „Nicht ein Mensch wird zu Gott erhoben [also: **ein Mensch wird Gott**], sondern ein Gott lässt sich zu den Menschen herab“ [**Gott wird Mensch**] (Fromm, S. 61).

Die neue Sohnesvorstellung hat zur Folge, dass dieser „zwar ein zweites Wesen neben Gott, aber doch eins mit ihm ist, die Spannung zwischen Gott und seinem Sohn in eine Harmonie verwandelt“ [durch Eliminierung der alten vaterfeindlichen Formel], „Jesus wird selber Gott, ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon ein Bestandteil Gottes war“. Abgesehen davon, kann sich die leidende Masse weiterhin mit dem gekreuzigten Sohn identifizieren, nachdem dieser sogar gleichsam als „präexistenter Gott“ im Rang erhöht war, die Identifikation jetzt aber nicht mehr darauf fußte, „um in der Phantasie die Entthronung des Vaters vorzunehmen, sondern um dessen Liebe und Gnade zu genießen“, also „Identifizierung mit einem leidenden, aber doch von Anfang an im Himmel weilenden Gott“ (Fromm, S. 62-63). Dies führt schließlich zu der logischen Widersinnigkeit, „dass zwei Wesen, Gott und sein Sohn, doch nur eines seien, also der These von einer Zweiheit, die gleichzeitig Einheit ist“ (Fromm, S.

61).⁶⁴ Die Vaterstellung bleibt unangetastet, weil „kein Mensch, sondern sein eingeborener und vor aller Schöpfung existierender Sohn“ neben ihn rückt (Fromm, S. 62). Die vaterfeindliche Phantasie wurde damit durch eine „harmonisierende des vom Vater freiwillig neben sich gesetzten Sohnes“ ersetzt, „man braucht den Vater nicht zu beseitigen, denn der Sohn war ja schon von Anfang an mit Gott gleich“ (Fromm, S. 63). Dies ist im Kern das neue Jesusdogma, nämlich das *homo-ousianische* Dogma⁶⁵, wie es auf dem Konzil von Nicäa im Jahr 325 fixiert wurde (daher auch *Nicäanisches Dogma* genannt).

Identisch mit diesem ist im Kern die *Logos-Christologie*: Der *Logos* als Sohn Gottes (Fromm, S. 74), in der Diktion des Prologs des Johannes-Evangeliums („Im Anfang war das Wort [der *Logos*], und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“, Joh. 1,1), was nach Dünzl, (Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas der Alten Kirche, 2006, S. 31) „nicht nur das ‚Wort‘ oder die ‚Rede‘, sondern auch den ‚geistigen Gehalt‘ oder den ‚Sinn‘ einer Rede bzw. generell die ‚Lehre‘ [bezeichnet]. Gemeint ist mit dem Begriff auch die innere Logik einer Sache, ihre Rationalität und Vernünftigkeit, und deshalb kann *Logos* auch mit ‚Vernunft‘ übersetzt werden“ (In seiner Regensburger Vorlesung *Glaube und Vernunft* brachte es Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. auf die Kurzformel „Logos ist Vernunft und Wort zugleich.“⁶⁶ Fromm (S. 75) hebt in diesem Zusammenhang nochmals hervor, dass damit „die adoptianische, vaterfeindliche These von dem Menschen, der Gott geworden ist, [...] beseitigt“ worden sei, „und Jesus [als] der präexistente eingeborene Sohn Gottes, eines Wesens mit ihm und doch ein zweiter neben ihm“ anzusehen sei.

Politisch bildet das Nicäanische Dogma mit dem Sieg der Vater-Gott-bejahenden Strömung über die ursprünglich revolutionäre, Vater-Gott-feindliche nach Fromm (S. 63 und 75) zugleich die Basis für den Sieg des Christentums über den Kaiserkultus und in ihrer damit verbundenen staatsbejahenden Funktion schließlich die Basis für dessen Etablierung als Staatsreligion unter dem frisch zum Christentum konvertierten, aber noch nicht getauften Kaiser Konstantin. Dessen politisches Interesse lag daher eindeutig darin, den im Vorfeld ausgetragenen Streit über die Formulierung des Dogmas zu beenden, wobei ihm vermutlich weniger das inhaltliche religiöse Problem am Herzen lag, sondern die Stabilisierung seiner Herrschaft auf Basis einer unkontroversiellen staatsreligiösen Doktrin.

⁶⁴ Hier ist die Widersinnigkeit noch bezogen auf die ursprüngliche Fassung des Dogmas als „Binitätsdogma“, wobei die Kompilation zur Dreiheit aber an dieser Widersinnigkeit nichts ändert (vgl. Fromm, S. 63, Fn. 4). Hinter dem logischen Widersinn, dass zwei gleich eins sind, sieht Fromm (S. 66) noch einen „spezifischen unbewussten Sinn“, „dem dieses Dogma seine Bedeutung und faszinierende Wirkung verdankt“, weil es eben nur „eine einzige reale Situation gibt, in der die Identitätsformel nicht widersinnig ist, sondern für die sie zutrifft: die Situation des Kindes im Mutterleib. Mutter und Kind sind dann zwei Wesen und zugleich eins.“ Dies führt letztlich zur Herausbildung einer „verselbständigten mütterlichen Gottheit“ im Marienkult: „Je mehr die Figur des geschichtlichen, menschlichen Jesus zugunsten des präexistenten Sohnes Gottes zurücktrat, desto mehr wurde Maria selber vergottet“ (Fromm, S. 67). Nicht mehr so recht nachvollziehbar mittels Alltagserfahrung ist für einen theologischen und religionswissenschaftlichen Laien wohl Fromms Fußnotenbemerkung (S. 63), wonach die Kompilation zweier Formeln „die Dreiheit von Vater (Heiliger Geist), Mutter (Gott-Vater) und Kind (Jesus)“ ausdrücke. Die ganze logische Widersinnigkeit der Dreifaltigkeit des christlichen Gottesbildes – Vater, Sohn und Heiliger Geist – ist glänzend in einem Gemälde eines (unbekannten?) flämischen Meisters um 1500 visualisiert (reproduziert in der SPIEGEL-Spezial-Edition GESCHICHTE Nr. 5/ 2009 über „Die Geburt der Moderne – Zeitenwende um 1500: Als die Welt sich neu erfand“, S. 17). 1628 hat der Papst derartige dreigesichtige Trinitätsdarstellungen als *monstrum horrendae* verboten (Quelle: A. Wolking, Spirituelle Theologie, Vorlesungsunterlage, Theologische Fakultät der Universität Graz, WS 2008/ 09).

⁶⁵ Zu den semantischen Feinheiten zwischen „wesensgleich“ (*homoi-ousios*), sprachlich abgeschwächt "wesensähnlich", und „wesenseins" (*homo-ousios*), sprachlich abgeschwächt "wesensgleich", siehe weiter unten.

⁶⁶ Zitiert nach der kommentierten Ausgabe dieser Vorlesung bei Herder, 2006, S. 18 (Näheres siehe unten, Abschn. 14).

Abbildung

Flämischer Meister, Dreifaltigkeit, um 1500

(reproduziert in: DER SPIEGEL, GESCHICHTE, Nr. 5/ 2009, „Die Geburt der Moderne – Zeitenwende um 1500: Als die Welt sich neu erfand, S. 17)

Hauptproponent gegen die sich abzeichnende Etablierung des Vater-Gott-bejahenden Dogmas war der Presbyter Arius von Alexandrien (260-336). Für ihn zeichnete Gott aus, was keinen Anfang, keine Ursache (im Griechischen bedeutet Beides: *arche*) hat - Gott als *anarchos*, der ewig, aus sich selbst heraus, absolut existierende, ursprungslose, ungezeugte Gott – und das ist nur *einer* (Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas, 2006, S. 54). Alles, was nicht Gott in diesem Sinn sei, habe hingegen Anfang bzw. Ursache, so auch der Sohn Gottes, der *Logos*, der – vom Vater gezeugt – eindeutig einen Anfang (*arche*) hat. Im Übrigen leugnete Arius insofern nicht die Trinität der drei *Hypostasen* (Erscheinungsformen einer Gottheit), wohl aber ihre Wesensgleichheit (*Homousie*), und zwar aus plausiblen logischen Gründen, weil es ihm paradox erschien, „dass der, der zuvor schon war, später als Sohn gezeugt und hinzugeschaffen wurde“ – demnach wäre der Vater selbst also Sohn gezeugt (Arius zugeschriebenes Zitat aus einer „Urkunde zur Geschichte des Arianischen Streites“, zitiert und interpretiert bei Dünzl, a.a.O., S. 57). Dünzl (S. 59) billigt dieser „arianischen Konzeption“ ausdrücklich „logische Stringenz“ zu. Der Physiker, Philosoph und in der Laienbeteiligung des deutschen Protestantismus engagierte Carl Friedrich von Weizsäcker meinte in diesem Kontext zu dieser oben bereits angedeuteten Widersinnigkeit in einer kurzen Sammlung einzelner seiner politischen und religiösen Essays (Deutlichkeit – Beiträge zu politischen und religiösen Grundsatzfragen, dtv-Taschenbuch Nr. 1687, 1981, S. 108): „Gleichwohl drücken die großen konziliaren Dogmen tiefe Wahrheiten symbolisch aus; die innere Spannung jeder kirchlichen Selbstdeutung verrät sich hier darin, dass fast jedes der großen Dogmen logisch ein Paradoxon ist (Trinität, Zwei-Naturen-Lehre), also das gedankliche Mittel, dessen es bedarf, zugleich zerstört.“

Das von Konstantin oktroyierte Nicäanische Glaubensbekenntnis nahm schließlich die Formel von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater („aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, [...] gezeugt“), die Identität der einen göttlichen Substanz in beiden Personen („*homousios*“), an (vgl. die bei Dünzl, a.a.O., S. 68, zitierte Urkundenquelle, sowie Deschner, Der gefälschte Glaube, 2004, S. 94), obwohl ursprünglich eine den Vorstellungen von Arius eher entsprochene „schlichte“ trinitarische Formel („ein Gott“, „ein Logos Gottes“, „ein Heiliger Geist“) ohne die *Homousie*-Formel in den Konzilsberatungen fast schon Konsens gefunden hatte (vgl. die bei Dünzl, a.a.O., S. 65, zitierte Urkundenquelle⁶⁷). Deschner (a.a.O.) führt den „Sieg“ der von Konstantin oktroyierten Formel auf den Einfluss der Gnostiker zurück.

Fromm (a.a.O., S. 61, 77 und 78) schreibt diesen „Sieg“ der Lehre des Athanasius (295-373) zu.⁶⁸ Dies führt ihn zu einer semantisch ungleich differenzierteren Begründung als sie der

⁶⁷ Die Lektüre der von Dünzl zitierten einzelnen Formulierungsentwürfe des Dogmas aus der von H.G. Opitz 1935/ 1941 herausgegebenen Sammlung der *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites* erinnert in der Tat an das „drafting“ von Rechtstexten in unseren Tagen, insbesondere wenn es darum geht, unterschiedliche Interessenstandpunkte auszugleichen. Erfahrungsgemäß führt dies bei entsprechend großen Interessengegensätzen nach schwierigen Verhandlungen oft zu komplizierten Kompromissformeln, welche die administrative Umsetzung erschweren. Im EU-Kontext hat sich in der „Eurokratensprache“ dafür nach akkordiertem Kompromiss der beschönigende Ausdruck eingebürgert, dass man eine „ausgewogene Lösung“ gefunden habe, und alle Beteiligten freuen sich dann im Allgemeinen nach solchen intellektuellen Anstrengungen. Die Qualität der Lösung hängt erfahrungsgemäß sehr stark davon ab, wie gut im Vorfeld die Vorbereitungsarbeiten durch eine moderierende/ präsidierende Verhandlungsleitung verlaufen sind. In Nicäa dürfte dies möglicherweise nicht so gut gelaufen sein.

⁶⁸ Dünzl (a.a.O., S. 52) datiert den Ausbruch des Streits um Arius auf das Jahr 318. Ausgangspunkt sei eine Aufforderung des Bischofs Alexander von Alexandrien an seine Presbyter gewesen, zu einer Bibelpassage Stellung zu nehmen. Athanasius wurde Dünzl (S. 75) zufolge hingegen erst 328 Nachfolger Alexanders als Bischof.

Kirchenhistoriker Dünzl mehr als 70 Jahre später liefert. Danach habe die Nicäanische Formel sinngemäß wie folgt gelautet: „Jesus, der Sohn Gottes, aus dem Vater vor allen Weltzeiten geboren, eines Wesens mit dem Vater“. Dies versinnbildliche eben die „logisch widersinnige These, dass zwei Wesen, Gott und sein Sohn, doch nur eines seien, also [die] These von einer Zweiheit, die gleichzeitig Einheit ist“, während Arius die Ansicht vertrat, „dass Jesus und Gott-Vater zwar wesensgleich, aber nicht wesenseins (identisch) seien“ (Fromm, S. 61). Letztlich habe sich nach Fromm (S. 78) der Streit zwischen Athanasius und Arius „scheinbar um eine kleine Differenz“ gedreht, nämlich ob Gott und sein Sohn wesenseins (*homo-ousios*) oder wesensgleich (*homoi-ousios*) seien. Für Athanasius gilt Beides, für Arius nur Letzteres (im Sinne von "wesensähnlich"). Hinter dieser „Kleinheit der Differenz“ sieht Fromm (S. 77 und 78) „die Folge des schon fast völligen Sieges über die urchristlichen Tendenzen, aber hinter diesem Kampf steckt nichts anderes als der Kampf zwischen den vaterfeindlichen revolutionären Tendenzen und den vaterfreundlichen reaktionären,“ also den „revisionistischen Vater-Gott- und staatsbejahenden, auf kollektive und historische Befreiung verzichtenden“ Strömungen (auch wenn Athanasius die alte Logos-Lehre zum Teil differenziert hatte). „Das arianische Dogma war eine der letzten Zuckungen der urchristlichen Bewegung“ (auch wenn selbst Arius den „Monarchianismus“ und „Adoptianismus“ „nicht mehr in seiner reinen ursprünglichen Form, sondern schon untermischt mit Elementen der Logoschristologie“ vertreten hatte. „Der Sieg des Athanasius war die Besiegelung der Niederlage der Religion und der Hoffnungen der kleinen Bauern, Handwerker und Proletarier Palästinas“ (Fromm, S. 78). Daran vermochte auch nichts zu ändern, dass in der späteren Christianisierung sowohl im Orient wie auch in der Germanen-Missionierung zunächst der Arianismus überwog.

10.3.2 Zwischenresümee mit einer muslimischen Interpretation eines Kreuzigungs-Altarbildes: Leidender oder skeptischer oder gar anklagender Christus?

Zusammenfassend lässt sich in Kurzform sagen: Der weite Weg nach Nicäa verlief in einer wiederholten Auf- und Abbewegung

- von der **Vater-Religion** des ägyptisch beeinflussten jüdischen Monotheismus
- zur (vaterfeindlichen) **Sohnes-Religion** der Urgemeinde (der **Mensch Jesus⁶⁹ wird Gott - ex nunc**),
- von dort wieder zur (Gott-Vater-bejahenden) und zugleich staatsbejahenden Vater-Religion, allerdings verbrämt mit der *Homousie* von Vater und Sohn (eines Wesens mit Gott-Vater; Binitätsdogma, später erweitert zur Trinität) sowie der Präexistenz (*ex tunc*, von Anfang an) des Sohnes Gottes (*Logos*), **Gott (via Sohn) wird Mensch**.
- Der arianische Versuch, mit einer klaren semantischen Differenzierung der im Grundsätzlichen bejahten Trinität Elemente der Urgemeinde zu restituieren, scheiterte.

Aufsehen und Anstoß in etablierten Kirchenkreisen erregte vor nicht allzu langer Zeit ein Artikel eines muslimischen Schriftstellers und Journalisten, Navid Kermani, in der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ) vom 14. März 2009, „Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? Guido Renis Kreuzigung“. Es handelte sich um eine verbalisierte Meditation dieses Autors beim Anblick des Kreuzigung-Gemäldes von Reni (1575-1642) aus dem Jahr 1637/38, eines Altarbildes in der Basilika San Lorenzo in Lucina, Rom. Sie stützt die These einer zumindest „vater-kritischen“, wenn auch nicht unbedingt vaterfeindlichen Einstellung nach der Art, wie sie Fromm der Urchristengemeinde zuschreibt – Renis Gemälde also ein künstlerischer

⁶⁹ Missverständlich wäre, hier Jesus als „Menschensohn“ zu bezeichnen, wie ihn der SPIEGEL-Gründer Rudolf Augstein sieht, nämlich als Geschöpf der Menschen. Daher hatte er seinem Buch den Titel *Jesus Menschensohn* (1972) gegeben.

Abbildung

Guido Reni, Altargemälde in der römischen Basilika San Lorenzo in Lucina,
entstanden um 1630/ 40

(reproduziert in: DER SPIEGEL, Nr. 21/ 18.5.2009, zum Artikel „Anschwellende Unduldsamkeit“, S. 130)

Ausdruck des arianischen Christusverständnisses? Das Bild zeige⁷⁰ nicht eine opferselige, blutüberströmte Passionsmystik, sondern dem Betrachter Kermani zufolge vielmehr eine „metaphysische Revolte – das Aufbegehren des Sohnes gegen den Vater. Jesus, der Gottverlassene leidet am Schöpfer“, er leidet also nicht *in* Gott, er leidet *an* Gott (Assheuer), Reni verkläre nicht den Schmerz, er zeigt ihn auch nicht. „Er führt das Leiden aus dem Körperlichen in das Metaphysische über“, indem er zu sagen scheint: „Schau auf die Erde, schau auf uns.“ Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: „Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?“ (Kermani). Gerade weil sein Schmerz kein körperlicher ist, sterbe dieser Jesus stellvertretend für die Menschen.⁷¹

Die Re-Etablierung einer (Vater-Gott-bejahenden) Vaterreligion, die Fromm (a.a.O., S. 75) gemeinsam mit der Logoschristologie (und wohl auch gemeinsam mit dem Wandel des Jesus-Bildes vom anklagenden Christus im Sinne Renis künstlerischer Interpretation zum leidenden Christus) als „Wegbereiter des katholischen Christentums“ sieht, bedarf noch einer Ergänzung, die mit der Erweiterung der Binität zur Trinität zusammenhängt (siehe dazu bereits den ersten Hinweis in obiger Fußnote). Wie schon gesagt, besagt die mit der Herausbildung des Nicäanischen Dogmas (gewandelte) Auffassung (siehe dazu Fromm, a.a.O. in der Zusammenfassung seines Essays, S. 86-87), dass nicht mehr wie in der ursprünglichen Auffassung der Urgemeinde der Vater gestürzt werden soll und sich die Aggression auf die Herrschenden richtet, sondern auf die Leidenden. Die Befriedigung liege aber nun „in der Verzeihung und Liebe, die der Vater dem sich unterwerfenden Sohn gewährt, und gleichzeitig in der königlichen, väterlichen Stellung, die der leidende Jesus, der ein Repräsentant der Masse bleibt, einnimmt.“

Wie schon mehrmals erwähnt: „Er ist selber Gott geworden, ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon Gott war“ (Fromm, S. 86). Dahinter liege „eine noch tiefere Regression verborgen, die im *homo-ousianischen* Dogma ihren Ausdruck findet: Der väterliche Gott, dessen Verzeihung nur durch eigenes Leid zu erlangen ist, verwandelt sich in die gnadenreiche Mutter, die das Kind ernährt, es in ihrem Schoße birgt und dadurch Verzeihung gewährt“ (Fromm, S. 86/ 87). Rein psychologisch sei dies eine Wandlung „von einer vaterfeindlichen Einstellung zu einer passiv-masochistisch-gefügigen und endlich zu der des von der Mutter geliebten Säuglings“, was nach Fromm (S. 87) bei Betrachtung des Entwicklungsverlaufs eines Individuums nach diesem Muster ein seelisches Krankheitsbild ergäbe. In der langfristigen (sozialhistorischen) Betrachtung sei dies jedoch „nicht Ausdruck einer krankhaften Störung, sondern im Gegenteil der Anpassung an die gegebene reale Situation.“ Die Hauptursache der Wandlung (zum *homo-ousianischen* bzw. *Nicäanischen Dogma*) sieht Fromm (S. 87) in der Veränderung der wirtschaftlichen Situation. „Die Vertreter der herrschenden Klasse griffen in diesen Prozess verstärkend und beschleunigend ein, indem sie der Masse solche Phantasien suggerierten, die ihr (Phantasie-)Befriedigung gewährten und die ihre Aggression in gesellschaftlich ungefährliche Bahnen lenkten.“ Der Katholizismus bedeute dabei „die verhüllte Rückkehr zur Religion der großen Mutter“.

10.4 Martin Luther und die Trinität

⁷⁰ Hier folgend dem Artikel von Thomas Assheuer *Ein Gotteslästerer?* In: DIE ZEIT Nr. 22/ 20.5.2009, S. 55.

⁷¹ Man hat dem Autor daraufhin auf Betreiben hoher Kirchenfunktionäre (beider großer Konfessionen, darunter des durchaus nicht fundamentalistisch eingestellten Kardinal Lehmann) den bereits zuerkannten, aber noch nicht feierlich verliehenen hessischen Kulturpreis, dessen Verleihung 2009 unter das Motto interreligiöser Toleranz gestellt worden war, wegen Ablehnung der Kreuzestheologie als „Gotteslästerung und Idolatrie“ [d.h. Abgötterei, Götzenanbetung] wieder aberkannt.

Nach diesen Darlegungen beendet Erich Fromm (a.a.O., S. 87) seinen Essay über das Christudogma mit dem Satz: „Erst der Protestantismus greift wieder auf den Vater-Gott zurück, er steht am Beginn einer gesellschaftlichen Epoche, die eine aktive Haltung der Massen zulässt, im Gegensatz zur passiv-infantilen des Mittelalters.“ In einer Fußnote zum ersten Satzteil ergänzt Fromm: „Luther persönlich ist charakterisiert durch seine ambivalente Einstellung zum Vater; die teils liebende, teils feindselige Auseinandersetzung mit ihm und Vaterfiguren macht den Kernpunkt seiner psychischen Situation aus.“ In einer hier im Einzelnen nicht wiedergegebenen Darlegung der sozialhistorischen Begleiterscheinungen des Wandels vom „revolutionären“ Jesusbild der Urgemeinde zum staatsbejahenden Dogma führt Fromm dann mehrere Belege an, die in der Folgezeit ein wiederholtes „Aufflackern der urchristlichen Stimmung“ aufzeigten, dann im Gefolge des Wandlungsprozesses als revolutionäre Strömungen von den Autoritäten als Ketzerei bekämpft wurden. Wie er ausdrücklich bemerkt (S. 71), enthalte das Verhalten Luthers zu den aufständischen Bauern und den Wiedertäufern „manche Vergleichspunkte“.

Darin könnte die sozialhistorische Erklärung liegen, warum Luther am Trinitätsdogma festhielt. In einem Beitrag zur Geistesgeschichte der Deutschen Unitarier (Was glauben sie eigentlich? Die Deutschen Unitarier – eine freie Religionsgemeinschaft, 2000) vertritt der Historiker Jörg Witzel die Auffassung (a.a.O., S. 162), dass Luther und Melancton am Trinitätsdogma ungeachtet geäußerter Kritik⁷² festhielten und es sogar vehement gegen Angriffe verteidigt hätten, „da sie erkannten, dass ihre Erlösungslehre von ihm abhing.“ Der Wissenschaftstheoretiker, Philosoph und prominente deutsche Unitarier Wolfgang Deppert meinte in seinem Beitrag zu dem schon mehrmals erwähnten Sammelband über den Einfluss der Unitarier auf die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte (S. 135 ff.)⁷³, dass der Vorrang, den Luther dem Offenbarungsglauben (als Verabsolutierung des Glaubens) eingeräumt habe und damit der Sieg des Offenbarungsprinzips in der Verbindung von Glaubensautorität und politischer Macht begründet gewesen sei (insofern also eine ähnliche politische Konstellation wie zur Zeit von Nicäa), die Arianer sich jedoch gegen die Verabsolutierung von Jesus Christus als Gott gewandt hätten. Deppert stellte dies in den philosophischen Rahmen der Relativierung, durch welche seitens der Vernunft als Widersacher der Offenbarung der mittelalterlichen „Übermacht“ der Offenbarung der Kampf angesagt wurde. Luther habe durch sein Beharren auf dem Trinitätsdogma dem Offenbarungsglauben die Vormachtstellung gegenüber dem Vernunftglauben einräumen wollen, andererseits aber auch die Entwicklung des Vernunftglaubens gefördert. Darin sieht Deppert bei Luther einen „Relativierungsschritt“, indem als Grundannahme des Vernunftglaubens dem Glaubenden selbst die nötige Orientierung zugetraut wird.

Dies kann man als theologisch-philosophische Erklärung des Festhaltens der Reformatoren am Trinitätsdogma gelten lassen. Es dürften wohl aber auch – unter Umständen sogar vorrangig – schlicht Gründe der politischen Opportunität dafür sprechen, das Dogma nicht in Frage zu stellen. Das Scheitern des Arius hatte sich offensichtlich nicht nur darauf gegründet, dass er theologisch in einer Minderheitsposition war, sondern auch, dass es politisch nicht opportun erschien, seiner Minderheitsposition seitens des frisch konvertierten Kaisers

⁷² Eine Anfrage an Witzel nach genaueren Belegen und Quellen, aus denen sich ergeben könnte, ob und inwieweit die Reformatoren die Infragestellung des Dogmas allenfalls wenigstens „angedacht“ hätten und warum sie es dann doch nicht verworfen haben, blieb unbeantwortet.

⁷³ Deppert, Systematische philosophische Überlegungen zur heutigen und zukünftigen Bedeutung der Unitarier, in: W. Deppert/ W. Erdt/ A. de Groot (Hrsg.), Der Einfluss der Unitarier auf die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte, Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.-14. Juni 1985 in Hamburg, 1990.

Konstantin zum Durchbruch zu verhelfen. Diesem dürfte es daher weniger um die Inhalte der damals zur Debatte gestandenen Formulierungen gegangen sein. Er hatte sich deshalb wohl „höchstselbst“ zunächst um einen Ausgleich zwischen den Streitparteien bemüht, weil er sich politisch offenbar nicht auf eine neue Staatsreligion stützen wollte, die sich uneinig und zerstritten präsentiert. Ohne Zweifel hätte dies seine Machtposition gefährdet.

Luther handelte durch sein Festhalten am Dogma politisch insofern klüger als Arius, indem er die Entdogmatisierung durch Verwerfen des Dogmas doch nicht so weit vorantrieb, weil er seinen Landesherrn bzw. politischen Protektoren diese Radikalität nicht zumuten wollte, aus Angst, den Bogen des von diesen gerade noch Erträglichen nicht zu überspannen und damit ihre Unterstützung zu verlieren. Darauf gründet sich wohl die bis ins 20. Jahrhundert andauernde politische Fixierung des lutheranischen Protestantismus auf den jeweiligen Landesherrn als höchsten Kirchenfunktionär. Die historische Widerlegung dieser einseitigen Fixierung erfolgte dann in der „Bekennenden Kirche“, deren führende Vertreter dem Widerstand gegen das NS-Regime angehörten und diesem Terror-Regime zum Opfer fielen, sowie in jüngster Vergangenheit 1989 im gewaltlosen Widerstand der „Friedlichen Revolution“ in der DDR, die zu deren Implosion, einem unblutigem Umsturz, führte, was ohne das Engagement einzelner evangelischer Pastoren und Kirchenfunktionäre sowie ihnen nahe stehender Intellektueller in dieser beeindruckenden Weise wohl nicht denkbar gewesen wäre.

Der Berliner evangelische Theologe Christoph Marksches (derzeit Präsident der Humboldt-Universität) zitierte in einem Beitrag *Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie* in einem Sammelband „Luther, zwischen den Zeiten“ (hgbb. Von C. Marksches und M. Trowitzsch, 1999, S. 41) einen Vortrag des Kirchenhistorikers Karl Holl anlässlich des Reformationsfestes 1917 („Was verstand Luther unter Religion?“), wonach Luther das Trinitätsdogma nicht nur aufgenommen, sondern auch „fortentwickelt“ habe, und zwar in einer „an das Ketzerische anstreichenden Weise“. Daraus liest Marksches bzw. der von ihm zitierte seinerzeitige Festredner des Jahres 1917 (partielle) Infragestellung des Dogmas durch Luther heraus, auch wenn sich dieses in der Folge in der protestantischen Rezeption als *opinio communis* durchgesetzt hat.

Ulrich Körtner, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der evangelisch-theologischen der Universität Wien, vertrat dazu dem Autor des vorliegenden Beitrags gegenüber⁷⁴ die Auffassung, dass sich Luther [lediglich] auf „eine Kritik der überkommenen trinitätstheologischen Begrifflichkeit“ beschränkt und zeitweilig Bedenken gegen den Begriff *homooúsios* geäußert habe, die „allerdings als Infragestellung des Dogmas verstanden werden“ konnten. Gelegentlich habe Luther auch den Begriff „Dreifaltigkeit“ problematisiert „weil er die Einigkeit der Personen nicht deutlich genug zur Geltung bringe“ [also stattdessen „Dreieinigkeit“ bevorzugt, wohl um semantisch die Einheit Gottes zu wahren]. Im Übrigen habe er aber „für sprachschöpferische Freiheit bei der Darstellung der Trinität“ plädiert, die er als „ewiges Gespräch“ zwischen Vater, Sohn und Geist deutete. Für Luther und auch die anderen Reformatoren sei somit die Trinitätslehre

⁷⁴ E-mail-Korrespondenz vom 29.5.2009. Körtner wies darin im Übrigen auf die besondere Relevanz des zweiten Artikels im Apostolischen Glaubensbekenntnis hin (Glaube an Jesus Christus). „Dass das Apostolikum keine ausdrückliche Trinitätslehre enthält“, erlaube nach Körtner „nicht eine unitarische Lesart desselben“. Eine „antitrinitarische Rede von Vater, Sohn und Geist wäre für Luther eben theologisch und das heißt soteriologisch unterbestimmt“ (Anm.: Soteriologie bedeutet Erlösungslehre). Körtners Hinweis auf das Fehlen einer ausdrücklichen Trinitätslehre im Apostolikum erinnert an die ursprüngliche Fassung des Dogmas mit einer schlichten Trinitätsformel ohne explizite Erwähnung der Wesensgleichheit, die letztlich in Nicäa keinen Konsens gefunden hatte (siehe oben, Abschn. 10.3.1)..

„eine hermeneutische Konsequenz der Christologie bzw. der Soteriologie“ (Erlösungslehre) gewesen.

Der bedeutende Theologe Karl Barth (1886-1968) brachte die von der *opinio communis* der christlichen Kirchen nicht abweichende protestantische Sicht von Trinität und Homousie auf die Kurzformel: „Im Spiegel dieser Menschlichkeit *Jesu Christi* offenbart sich die in seiner Göttlichkeit eingeschlossene Menschlichkeit *Gottes*“ (Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes, 1956, wiederabgedruckt in: Lust an der Erkenntnis – Die Theologie des 20. Jahrhunderts, Serie Piper 646, 1986, S. 148-160, hier zitiert S. 160).

11. Anschauungsbeispiel Nr. 3: Evolutionstheorie: Sein oder *Design*? *Resign* oder *redesign*? *Intelligent* oder *non-intelligent design*? Über die seltsame „*creatio continua*“ von Gedankengängen des Kardinals von Wien, mit verbalen Turnübungen die Kurve der Moderne zu kratzen und in der Sackgasse der Antimoderne zu landen: Wie die Wissenschaftlichkeit der Evolutionstheorie nach wie vor angezweifelt und diese zu einer Weltanschauung abgewertet wird

Am 4. März 2009 referierte Kardinal Christoph Schönborn im Symposium zum Gedenken an Charles Darwin (1809-1882, Veröffentlichung seines Hauptwerks *Die Entstehung der Arten*: 1859) an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften über „Schöpfung und Evolution – zwei Paradigmen und ihr gegenseitiges Verhältnis“.⁷⁵ Er wollte diesen Vortrag ausdrücklich als Präzisierung seines kontrovers diskutierten Artikels *Finding design in nature* in der „New York Times“ (NYT) vom 7. Juli 2005 (deutsche Fassung: „Den Plan in der Natur entdecken“) bzw. *Finding design in evolution* in der „International Herald Tribune“ vom gleichen Tag verstanden wissen, der ihm in der Nachbetrachtung „etwas holzschnittartig“ erschien und „noch einiger Differenzierungen bedurft“ hätte.⁷⁶ Er gab sich daher nunmehr, Argumentationsmuster aus dem bildungsbürgerlichen Kanon einsetzend, vordergründig etwas „weltoffener“ als in den erwähnten Zeitungsartikeln.

Ist ihm das gelungen? Zur Beantwortung dieser Frage sei punktuell auch sein zwischen den Aufsehen erregenden Artikeln in den US-Medien⁷⁷ und dem Akademie-Vortrag erschienenen Buch *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens* (2007) herangezogen.

Schönborn gesteht Darwin seine „große Not mit der Auffassung [der Vertreter der Theorie der unabhängigen Schöpfungsakte], Gott habe die Arten einzeln erschaffen“, zu. „Genau das konnte, wollte er mit seiner Theorie widerlegen.“ Die „Idee der Erschaffung fertiger einzelner Wesen oder Arten“ ist also auch nach Schönborn „absurd“. Er wehrt sich auch, mit der „Intelligent Design“-Schule in Verbindung gebracht zu werden. Diese kranke „an dem fundamentalen Denkfehler, dass ‚design‘, Plan, Zielgerichtetheit nicht auf der Ebene der

⁷⁵ Abgedruckt in gekürzter Fassung in der katholischen Wochenzeitung *Die Furche*, 12.3.2009 (Fokus, S. 7).

⁷⁶ Der Zeitungsartikel hatte eine lebhafte Debatte ausgelöst, die sich auch in den Feuilletons österreichischer Printmedien niederschlug. So sprang in einem Artikel im Presse-Spectrum am 28.10.2006 (*Design oder nicht Design*) der Wiener Fortpflanzungsmediziner, Theologe und ehemalige Sekretär von Kardinal König, Johannes Huber, mit einem Hinweis auf eher dubiose wissenschaftliche Theorien einer „directed evolution“ oder „directed mutations“, die wohl eher als pseudo-wissenschaftlich einzustufen sind, Schönborn bei. Dies rief im gleichen Medium am 4.11.2006 Repliken des Zoologen Gerd Müller (*Der Kardinal mag strampeln*) und des evangelischen Theologen Ulrich Körtner (*Vorsicht, Johannes Huber!*) hervor.

⁷⁷ Zur Erinnerung: Am 19. April 2005 war Joseph Ratzinger zum Nachfolger Johannes Pauls II. gewählt worden.

Kausalität gefunden werden kann, mit der sich die naturwissenschaftliche Methode befasst.“ In der Schöpfung lasse sich aber nach Schönborns Überzeugung „ein Ursprung und ein Ziel, und somit etwas, das man ‚intelligent design‘ nennen könnte, erkennen“. Es sei daher für ihn „eine sinnvolle, vernünftige Sichtweise auf einen Schöpfer zu schließen. Aber es ist nicht die naturwissenschaftliche Sichtweise.“

Die Evolutionsforschung könne nach Schönborn „nur fragen, *wie* die Formen des Lebens sich entwickelt haben. Aber *warum* wir da sind, was das Ziel unseres Daseins ist, das kann keine Naturwissenschaft beantworten. Wenn sie es zu tun beansprucht, verlässt sie den Boden ihrer Wissenschaftlichkeit und wird zur Weltanschauung.“ Dies ist der Kern seiner Vorbehalte gegen die Evolutionstheorie.

Andererseits mag ermutigend klingen, wenn Schönborn sagt: „Das Bibelverständnis des Kreationismus ist sicher nicht das der Katholischen Kirche und das der großen christlichen Denktradition.“ Dem folgt aber prompt wieder ein – wenn auch freundlich vorgetragener – Keulenschlag. Darwin wende sich freilich gegen ein Schöpfungsverständnis, das „dem des fundamentalistischen Kreationismus viel näher [ist] als dem der großen christlichen und theologischen Auseinandersetzung mit dem Thema Schöpfung.“ Schönborn vermutet hier eine Lücke in Darwins akademischer theologischer Sozialisation, „in seinem recht summarischen Theologiestudium“, das stark vom angelsächsischen pragmatischen Zugang, insbesondere des „Deismus“ und des Verständnisses des Schöpfers „als Uhrmacher, der sein Werk ein für allemal in Gang setzt und es sich und seinen Gesetzen überlässt“, ⁷⁸ geprägt gewesen sei. Obwohl Schönborn in seinem Buch *Ziel oder Zufall?* Teilhard de Chardin quasi als Hoffnungsträger einer Zusammenfassung von Glaube und naturwissenschaftlichem Zugang zur Welt „unter ein Haupt“, nämlich „unter Christus dem ‚Evolutor‘“ feiert (S. 148 ff.), lässt er dort das vollständige Zitat von Teilhards Auffassung vom *dieu évoluteur*, der nämlich „macht, dass die Dinge sich machen“ (*dieu faisant se faire les choses*, in: *Que faut-il penser du transformisme?*), ⁷⁹ unerwähnt. Teilhard zielt darauf offensichtlich auf den schöpferischen „Urknall“ (*creatio originans*) ab, der einen evolutiven Prozess der Selbstorganisation auslöst. Bekanntlich war er mit kirchlichem Lehrverbot belegt.

Schönborn beruft sich nun (S. 9-10 des Vortragsmanuskripts) auf die klassische Lehre von den vier Ursachen, die – unerwähnt – auf Aristoteles zurückgeht, ⁸⁰ nach Schönborn aber beklagenswerterweise seit dem Spätmittelalter „eine immer deutlichere Mechanisierung des Weltbildes“ vollzogen habe, indem „immer mehr alle Kausalität auf materielle Kausalität reduziert“ werde, wobei „vor allem die Finalursächlichkeit“ (also die Frage nach dem Ziel, nämlich *warum?*, *wohin?* *wozu?*) „und die Formalursächlichkeit“ (also die Frage nach einer Struktur, nämlich nach dem *Worin?*) verloren gehe. Unter ausdrücklicher Berufung auf Heisenberg (*Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955, S. 24 ff.) verkürze sich damit in der Neuzeit „der Begriff der vier Ursachen auf die Materie- [also die Frage *wie?*] und

⁷⁸ Diese deistische Vorstellung geht auf eine Auseinandersetzung zwischen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) und einem Sekretär von Isaac Newton, Samuel Clark, genauer: eine Entgegnung Clarks auf Leibniz, zurück (zitiert in Fn. 7 einer Predigt eines reformierten Geistlichen (M. Hofheinz, Bern 2008, <http://www.reformiert-info.de/2896-0-84-9.html>).

⁷⁹ Erschienen in: Ed. Du Soleil, vol. 3, 1957, S. 217, deutsch: Was soll man vom Transformismus halten?, zitiert bei Christian Kummer, *Der Fall Darwin – Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*, 2009, S. 197.

⁸⁰ Materialursache (*causa materialis*) – Frage *Wie?*; Formalursache (*causa formalis*) – Frage *Worin?*; Wirkungs- oder Bewegungsursache (*causa efficiens*) – Frage *Woher?*; Zweck- oder Finalursache (*causa finalis*) – Frage *Warum? Wohin? Wozu?*

Bewegungsursache [auch Wirkursache, also die Frage *woher?*], auf ‚die Regel von Ursache und Wirkung‘ mit der Folge einer zunehmend auf das Materielle reduzierten Auffassung von Wirklichkeit.“⁸¹ In diesem „reduktionistischen Wirklichkeitsverständnis“ gebe es nach Schönborns Auffassung nur „von außen‘ wirkende Ursachen.“ Darwin habe daher in seiner Kritik an den einzelnen Schöpfungsakten „diese ganz wie materielle Ursachen verstanden (und daher zu Recht abgelehnt).“ Gott erscheine „als *eine* Ursache *neben* anderen, ‚innerweltlichen‘, materiellen Ursachen. Das kann aber nicht Sinn von ‚Schöpfung‘ sein. Wenn der Begriff der Schöpfung einen Sinn haben soll, dann nicht als *eine* Ursache unter anderen in der Kette der Wirkursachen.“ Der Naturwissenschaftler „als Mensch, der über die Natur nachdenkt, sich die Fragen nach *Woher, Wohin, Wozu* der Welt und seines Lebens stellt,“ könne sehr wohl „zum Schluss kommen, dass die Annahme eines Schöpfers die sinnvollere und vernünftige Sichtweise ist, als die des radikalen Nihilismus eines Friedrich Nietzsche.“ Dies wäre nach Schönborn die vierte Kränkung des Menschen⁸² in der Neuzeit nach der kopernikanischen, der Darwin’schen und der Freud’schen, nämlich die „unerbittliche Vergänglichkeit von allem“. Für Schönborn (resignativ) wäre dies dann sogar noch „die ehrlichste Antwort“, allerdings dann und nur dann, wenn es nach Darwins „Entthronung der Schöpfungshypothese“ nur die Antwort gibt, die Entwicklung als Ersatz für die Schöpfung anzusehen, ohne die Frage Entwicklung *wohin, woher, wozu* aufzuwerfen. „Gibt es ein Warum, wenn es kein Ziel gibt?“ fragt Schönborn. Wenn es keine Frage nach dem Wozu, dem Warum gibt, wäre dies letztlich „Ertragen der Sinnlosigkeit“.

Trotz der vielen Fragerei, die eher an gymnasiale Besinnungsaufsatzübungen erinnert, klingt dies jetzt in der Tat etwas differenzierter, also weniger holzschnittartig als im NYT- Artikel und auch im Buch *Ziel oder Zufall?* (S. 30), wo der Evolutionstheorie der Wissenschaftscharakter pauschal abgesprochen wurde, indem ihr der naturwissenschaftliche Aussagencharakter aberkannt und ihr allenfalls nur der Charakter einer philosophischen bzw. weltanschaulichen Aussage zugebilligt wird. „Im Grunde ist es ein ‚Glaubensbekenntnis‘ zum Materialismus“ (*Ziel oder Zufall?* S. 30). „Jedes Denksystem, das die überwältigende Evidenz für einen Plan in der Biologie leugnet oder wegzuerklären versucht, ist Ideologie, nicht Wissenschaft“ (NYT-Artikel).

Der Jesuitenpater Christian Kummer führt in seiner Auseinandersetzung mit dem „Fall Schönborn“ (in: *Der Fall Darwin – Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*, 2009, S. 215 ff.) Belege an, dass Schönborns Thesen „eine sichtbare Abkehr von der Linie des Wohlwollens, zu der Papst Johannes Paul II. gefunden hatte,“ seien und beruft sich dabei ferner auf den langjährigen Leiter der Vatikanischen Sternwarte, George Coyne. In einer vielbeachteten Rede am 22.10.1996 hatte Johannes Paul II. ausdrücklich zugestanden, dass angesichts eines „unbeabsichtigten und nicht gesteuerten Übereinstimmens von Forschungsergebnissen“ bedeutsame Argumente zugunsten der Evolutionstheorie sprechen (zitiert bei Kummer, S.

⁸¹ Werner Heisenberg (1901-1976) hatte unter dem zitierten Titel am 17.11.1953 einen Vortrag an der Bayerischen Akademie der Schönen Künste gehalten, der zuerst in *rowohlts deutscher enzyklopädie*, 1955, S. 7-23 (also nicht, wie Schönborn zitierte, 24) veröffentlicht wurde (wiederabgedruckt in: Werner Heisenberg, *Schritte über Grenzen – Gesammelte Reden und Aufsätze*, Serie Piper 336, 1971/ 1984, S. 95-113). Am Ende dieses Vortrags sprach Heisenberg nur ganz allgemein davon, dass das naturwissenschaftliche Weltbild aufhöre, „ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein, wenn die Methode sich nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann.“ Schon das Bewusstsein, „dass die Hoffnung des Fortschritts Glaubens eine Grenze finde, schließe den Wunsch ein, nicht im Kreise zu denken, sondern ein Ziel zu erreichen. [...] Der Raum, in dem der Mensch als geistiges Wesen sich entwickelt, hat mehr Dimensionen als nur die eine, in der er sich in den letzten Jahrhunderten ausgebreitet hat.“

⁸² Die (ersten) drei dieser Kränkungen sind Wortschöpfungen von Sigmund Freud. Sieht man von dem von Freud mit dieser Metapher (diesem bildhaften Ausdruck) verbundenen psychoanalytischen Hintergrund ab, könnte man sie freilich auch – und wohl eher – als Kränkungen kirchlicher Dogmen interpretieren.

215). Der vatikanische Astronom Coyne hält in Reaktion auf Schönborns Artikel die „klassische“ Frage, „ob der Mensch durch Zufall entstanden“ sei (und deshalb keinen Gott benötige) oder aus Notwendigkeit (und in dessen Folge eben durch einen Designer-Gott) für überholt. Die Angst der Kirche, dass sich ein aus dem Urknall hervorgegangenes und durch den Prozess zufälliger genetischer Mutationen und natürlicher Selektion entwickeltes Universum „der Herrschaft Gottes“ entziehe, sei „grundlos“ (zitiert bei Kummer, S. 218).

Rund 10 Jahre vor der erwähnten Rede von Johannes Paul II. klang es noch anders, und zwar den Ohren Schönborns gefälliger: Schönborn berichtet in seinem Buch *Ziel oder Zufall?*, S. 33, von einem vom damaligen Kardinal Ratzinger geleiteten Symposium zum Thema „Christlicher Glaube und Evolutionstheorie“ in Rom am 26.4.1985, an dem er teilnahm und auch referierte, und von einer Ansprache Johannes Pauls II. anlässlich einer Audienz am Schluss des Symposiums, in der dieser sagte (vermutlich ließ ihn Ratzinger dies so sagen): „Recht verstandener Schöpfungsglaube und recht verstandene Evolutionslehre [stehen sich] nicht im Wege. Evolution setzt Schöpfung voraus; Schöpfung stellt sich im Licht der Evolution als ein zeitlich gestrecktes Geschehen – als *creatio continua* – dar, indem Gott als ‚Schöpfer Himmels und der Erde‘ den Augen des Glaubens sichtbar wird.“ Nach einem kurzen liberalen wissenschaftsfreundlichen „Aufleuchten“ (Johannes Paul II., 1996) scheint man jetzt wohl wieder zur „Erleuchtung“ der alten Designer-Gott-freundlichen Position (Johannes Paul II., 1985) zurückgefunden zu haben.

In der Substanz bleibt Schönborn somit bei seiner ursprünglichen Position von 2005. Sie wird allenfalls nur etwas wissenschaftsfreundlicher verkauft. „Vieles, was früher in den Naturvorgängen unverständlich war, ist heute durch die naturwissenschaftliche Forschung erklärbar und somit verstehbar geworden. Gott der Schöpfer kommt aber in diesen Erklärungen nicht vor, sondern ‚nur‘ materielle Kausalzusammenhänge. Je mehr erklärbar wird, desto weniger Unerklärliches bleibt übrig“ (*Ziel oder Zufall?* S. 83). Ja, Schönborn lässt damit sogar ein Lichtlein Einsicht hinsichtlich der Beweglichkeit der in der herkömmlichen kirchlichen Dogmatik verfestigten Grenzen von Glauben und Wissen aufkeimen. In Kammers Worten (*Der Fall Darwin*, S. 285) lautet die Botschaft Schönborns freilich nach wie vor, „dass mit den Mitteln unserer Vernunft klar und deutlich ein Plan aus der Natur herauszulesen sei und dessen Verneinung keine Wissenschaft, sondern Ideologie (materialistischer Prägung, versteht sich) bedeute.“ Auch im Buch *Ziel oder Zufall?* (2007, S. 177) beharrt er auf Schöpfergeist und die ideologische Prägung von Darwins Theorie: „Die Alternative zu einem bloßen Zufallsprozess ist nicht der völlige Determinismus, sondern die ‚Verschränkung‘ von Eigenwirksamkeit der Geschöpfe und göttlichem Schöpfergeist, der sie trägt und ermöglicht. Am Anfang war das Wort, nicht der Zufall. Es gibt den Zufall im Sinne des Ungeplanten, aber er ist nicht das große schöpferische Prinzip, das der ideologische Darwinismus aus ihm machen möchte.“

Nicht zufällig hat Schönborn eine Kernaussage seines Lehrers Joseph Ratzinger als Leitmotiv seines Buches *Ziel oder Zufall?* gewählt, nämlich: „Das christliche Bild der Welt ist, dass die Welt in einem sehr komplizierten Evolutionsprozess entstanden ist, dass sie aber im tiefsten eben doch aus dem Logos kommt. Sie trägt insofern Vernunft in sich“ (Quelle: Ratzinger in: *Gott und die Welt*, 2000, S. 119, zitiert von Schönborn, in: *Ziel oder Zufall?*, S. 171). Dies ist gewissermaßen die *Summa* von Ratzingers Theologie, wie er sie auch in seiner aus anderen Gründen bekannt gewordenen Regensburger Vorlesung am 12.9.2006 ausgeführt hat (Näheres unten, Abschn. 14). Schönborn fügt sich dem mit dem vom Verlag auf dem Buchumschlag von *Ziel oder Zufall?* hervorgehobenen Zitat (aus S. 33) ein: „Ich sehe keine Schwierigkeit, den Glauben an den Schöpfer mit der Theorie der Evolution zu verbinden, unter einer Voraussetzung: dass die Grenzen einer wissenschaftlichen Theorie eingehalten werden.“

Es bestehen wohl begründete Zweifel, wer hier zur Grenzziehung befugt ist: Ist es der Wissende oder der Glaubende? Ja, es gibt Grenzen des Wissens, Grenzen der Wissenschaft, die zu respektieren sind. Es ist aber überheblich, gewissermaßen Überschätzung, geradezu Pervertierung der Vernunft, wenn Schönborn in seinem NYT-Artikel damit ausgerechnet dogmatische Glaubensaussagen zu rechtfertigen versucht, indem er sagt: „Das Dasein eines Schöpfergottes lässt sich dank dem Licht der menschlichen Vernunft mit Gewissheit erkennen.“ Andererseits gibt es wohl auch Grenzen des Glaubens, die Schönborn gerade mit dieser Aussage zu verkennen scheint, so er sie mit seiner möglicherweise als argumentativer Trick gemeinten Aussage nicht gar absichtlich verwischen möchte. Kummer (a.a.O., S. 216) fragt daher mit Recht, woher Schönborn die Autorität (besser zu sagen wäre gewesen: die Legitimation) nehme, „ein naturwissenschaftliches System wie die Evolutionstheorie als falsch zu qualifizieren.“ Mit welcher Begründung wird das Wissen in die Schranken gewiesen? Offenbar mit der Dominanz des Glaubens – hier an die *creatio continua*. Wer dies nicht glaubt, wird als unwissenschaftlich verunglimpft. Dies ist die Verabsolutierung des Glaubens, gewissermaßen Dogmatisierung, Fundamentalisierung. Darin liegt die Ideologisierung und nicht in der Leugnung des wissenschaftlichen Anspruchs der Evolutionstheorie, die Schönborn zu einer bloßen „Weltanschauung“ herabstuft. Im profanen Verständnis würde man eine so verstandene Ideologisierung, insoweit sie demokratische Entscheidungsstrukturen unterminiert, als potenziell autoritäre Züge in sich tragend qualifizieren, was tendenziell zur „Zerstörung der Vernunft“ (Georg Lukács, 1962) führt - das Wissen wäre dem Glauben untergeordnet, was insgeheim Schönborn und Ratzinger wohl auch vorschweben dürfte.

Letztlich ist dies Ausdruck intellektueller Hochmut, nicht gläubiger Demut – auch und gerade gegenüber dem wissenschaftlich Unerklärbaren. Vor solcher Verabsolutierung ist freilich auch die Wissenschaft nicht gefeit, wenn aus Wissen Wissenschaftsgläubigkeit wird (Beispiele: Gentechnik, Atomkraft) oder der Vernunft wie in der Französischen Revolution Altäre gebaut werden. Schönborn spricht diese Demut sogar selbst an (Ziel oder Zufall?, S. 174), indem er Viktor Frankl zitiert, der sich dem Zitat zufolge seinerseits in einem Vortrag an Konrad Lorenz gewandt und ihm geraten hatte: „Weisheit ist Wissenschaft plus das Wissen um die eigenen Grenzen.“ Es ist leider zu bezweifeln, dass Schönborn diesen schönen Satz selbst hinreichend beherzigt.

Als **Zwischenresümee aus Anschauungsbeispiel Nr. 3** kann somit festgehalten werden: Selbst wenn der Evolutionstheorie die Wissenschaftlichkeit ihrer Aussagen nicht mehr abzustreiten ist, wird von theologischer Seite jeglicher Provenienz und Schattierung noch immer versucht, eine Art „Glaubensreservat“ beizubehalten. Unterschiede in der Argumentation bestehen nur in der Methode und Intensität, in der dies vorgetragen wird. Sie reichen von der Herabstufung einer wissenschaftlichen Theorie zu einer bloßen „Weltanschauung“ durch die katholischen theologischen Hardliner, wie wir am Beispiel Schönborn demonstriert haben, bis zum Plädoyer für ein friedliches Nebeneinander von Wissens- und Glaubensaussagen von eher „liberaler“ und „undogmatischer“ Seite, wie wir am Beispiel des evangelischen Theologen Ulrich Körtner unten (Abschn. 13.2) noch sehen werden. Die Anhänger der „Weltanschauungsthese“ nehmen offenbar den Wortstamm des Begriffs „Theorie“ in seiner etymologischen Bedeutung wörtlich („*Schau Gottes*“, also nicht „Anschauung der Welt“) und bedienen sich - unausgesprochen - dieses Ursprungs, um der Evolutionstheorie den Charakter der Wissenschaftlichkeit, also einer *Theorie*, absprechen. Auch wenn es nicht immer offen ausgesprochen wird, halten alle am Prinzip der Inkommensurabilität fest, um einen Immunisierungsanspruch von Glaubensaussagen aufrecht zu erhalten. Verstärkt wird dies natürlich bei der Dogmatisierung der Glaubensaussagen.

Nuancierungen der vorgetragenen Argumentation liegen allenfalls in der Frage, ob Überlappungen zwischen Wissens- und Glaubenssphäre zugelassen werden oder ob beide Sphären randscharf zu trennen sind, auch wenn im Sinne einer Komplementaritätsthese damit eine friedliche Koexistenz beider Bereiche suggeriert wird (Näheres siehe unten Abschn. 13).

12. Der Kardinal und der „Neoliberalismus“: Schönborn als vermeintlich Anti-Neoliberaler

Seltsam mutet an, dass Schönborn (in: Ziel oder Zufall?, S. 178-179) einen eher dem linken Spektrum zuzurechnenden Ökonomen, nämlich den Konjunkturforscher des Österreichischen Instituts für Wirtschaftsforschung Ewald Walterskirchen, zur Kritik des „Neoliberalismus“ als Zeugen für seine These eines „Zusammenhangs zwischen Neodarwinismus und Neoliberalismus“ aufruft und dies als weiteres (im erwähnten Buch abschließendes) Argument gegen die Darwin'sche Evolutionstheorie – jedenfalls in der Version des „Neodarwinismus“, ohne allerdings zu sagen, was darunter zu verstehen ist – ins Treffen führt. Er zitiert einen Zeitungsartikel von Walterskirchen (in der Wiener Tageszeitung *Der Standard*, 16./ 17.7.2005), in dem dieser einen Analogieschluss zieht, nämlich vom Neoliberalismus in der Fassung der Markttheorie des österreichischen Ökonomen und Nobelpreisträgers 1974, Friedrich August von Hayek (1899-1992), d.h. Wettbewerb als Selektionsmechanismus und daraus abzuleitenden wirtschaftlichen Anpassungsprozessen, zur Selektion nach dem mikrobiologischen Verständnis zufälliger Veränderungen und Anpassungen. Hayek, Spross einer Biologenfamilie, spreche Walterskirchen zufolge ausdrücklich von „Aussiebung“ durch den Markt, und dem US-Ökonomen Paul Krugman (ebenfalls Nobelpreisträger - 2008) zufolge lese sich ein Lehrbuch der „neoklassischen“ Mikroökonomie „wie eine Einführung in die Mikrobiologie“. Es ist ernstlich zu bezweifeln, dass das Hayek-Verständnis von Walterskirchen eine gute Basis für Schönborns Sicht der Evolutionstheorie abgibt.

12.1 Exkurs: Was ist Neoliberalismus? Plädoyer für ein korrektes Hayek-Verständnis

Zunächst ist zu sagen, dass von Walterskirchen und - ihm folgend - von Schönborn doch eine sehr verkürzte und undifferenzierte Interpretation von Hayeks Gedankengut herangezogen wird, die dem Anliegen dieses eher sozialphilosophisch und methodologisch als ökonomisch bedeutsamen Denkers nicht gerecht wird. Hier ist resümierend eher dem Hayek-Verständnis des evangelischen Theologen Ulrich Körtner zu folgen, der jüngst in einer gekürzten und resümierenden Version mehrerer seiner Beiträge zu Darwin und der Evolutionstheorie⁸³ im Zusammenhang mit der Übertragung evolutionstheoretischer Modelle auf gesellschaftliche Systeme (ohne Namensnennung von Schönborn in diesem Kontext) zutreffend konstatierte: „Nicht dass Friedrich August v. Hayek überhaupt evolutionstheoretische Ideen in die Wirtschaftswissenschaften eingeführt hat, ist das Problematische an seiner Theorie, sondern die Vorstellung, dass die nicht durch staatliche Interventionen gehemmte Evolution der freien Marktwirtschaft stets Verbesserungen hervorbringt. Problematisch ist auch die Annahme, dass

⁸³ Schöpfung und Evolution – 200 Jahre nach Darwin, in: Standpunkt - Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich, Heft 195/ 2009. Der Beitrag gibt zusammenfassend die wesentlichsten Argumente aus früheren Veröffentlichungen Körtners wieder. Vorwiegend zu nennen ist die Replik auf Johannes Huber (Vorsicht, Johannes Huber! In: Presse-Spectrum, 4.11.2006) sowie der Beitrag „zum Stand der Diskussion zwischen Theologie und Naturwissenschaften“, so der Untertitel (Haupttitel: Schöpfung, Kosmologie und Evolution), in dem von ihm und Marianne Popp herausgegebenen Sammelband *Schöpfung und Evolution – zwischen Sein und Design – Neuer Streit um die Evolutionstheorie*, 2007).

der ökonomischen und gesellschaftlichen Evolution hinreichend viele zufällige Variationen zur Verfügung stehen.“

Um dies näher zu erklären, sollte man sich das Marktgleichnis Hayeks in Erinnerung rufen. Ohne Zweifel gilt Hayek als einer der neueren Ahnherrn der fälschlicherweise als „Neoliberalismus“ bezeichneten wirtschaftspolitischen Konzeption der „freien“ (schrakenlosen) Marktwirtschaft. Das Gleichnis besteht in der schlichten Formel: der Markt ist, wie der prägnante Titel eines Hayek-Aufsatzes (1967/ 1969) lautet, „Ergebnis[se] menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“ im Sinne einer spontan entstehenden, eindeutig auf prosaisch-profan-menschlichen Motiven, nämlich Nutzen- bzw. Profitmaximierung, beruhenden Ordnung, also nicht im Sinne einer staatlich-autoritär vorgegebenen Anordnung. Das ist Hayeks Sicht eines „evolutionären“ Rationalismus, der sich geistesgeschichtlich als Gegenmodell zum „konstruktivistischen“ Rationalismus kontinentaleuropäischer Prägung im angelsächsischen Bereich entfaltet hat (vgl. Hayeks Aufsatz *Arten des Rationalismus*, 1964/ 1969), zugleich für ihn das Gegenmodell zu jener – in seinen Augen – Fehlentwicklung des Rationalismus in der Tradition der Französischen Revolution und kontinentalen „etatistisch“ geprägten Variante des aufgeklärten Absolutismus als staatlich verordnete „Wohlfahrt“. Diese hat ja auch eine bis in unsere Tage wirkende österreichische Tradition des Maria-Theresianismus/ Josefinismus. In Hayeks strenger liberalistischen – und wohl auch überzeichneten - Sicht ist so etwas potenziell freiheitsgefährdend, jedenfalls wirkt es wohlfahrtsstaalich bevormundend und wurde von ihm unter dem Eindruck der Erfahrungen des Nationalsozialismus und Kommunismus in einer ohne Zweifel polemisch übertriebenen Form letztlich als „Weg in die Knechtschaft“ (zuerst 1944 in englischer Fassung erschienen) gebrandmarkt.⁸⁴

Unter Neoliberalismus versteht die deutschsprachige, insbesondere die bundesdeutsche ökonomische Theorientradition die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft der unmittelbaren Nachkriegszeit (unter dem damaligen Wirtschaftsminister Ludwig Erhard), die theoretisch von der Freiburger Schule des Ordo-Liberalismus (Walter Eucken) fundiert wurde. Demnach soll innerhalb eines staatlich fixierten Ordnungsrahmens die freie Entfaltung der Marktkräfte erfolgen. Österreich hat diese Konzeption implizit nur für den nicht-staatlichen Sektor übernommen, die österreichische wirtschaftspolitische Realität ist im Übrigen vielmehr bis in unsere Tage von einer korporatistischen Tradition (Sozialpartnerschaft, die überdies das politische System der jahrelangen Großen Koalitionen prädestinierte) mit einem hohen Verstaatlichtenanteil des Industrie- und Bankensektors geprägt (gewesen). Was derzeit auch im deutschsprachigen Bereich unter „Neoliberalismus“ firmiert, ist die seit den 1960er Jahren im angelsächsischen Bereich geprägte äußerst staatskritische Konzeption, die dem Markt eine dominierende Stellung im Wirtschaftsgeschehen einräumt und Staatsinterventionen (auch regulatorischen ordnungspolitischen Rahmenvorgaben nach Art der Freiburger ordo-liberalen Schule)

⁸⁴ Als besondere Ausprägung des Rationalismus sieht Hayek im Übrigen den Konstruktivismus (also jene Denkprodukte, die nicht im Wege einer spontanen Ordnung entstehen, sondern hauptsächlich Ergebnis von Staatsinterventionen sind), vor deren Irrtümern er zu Recht warnt. „Die Irrtümer des Konstruktivismus“ hatte er zum Titel seiner Salzburger Antrittsvorlesung (1975) gemacht. Dabei ist Hayek, vor allem aber seinen Epigonen, ohne Zweifel eine Neigung zu einer bisweilen vorbehaltlosen Verklärung, ja Dogmatisierung des Marktes, bei gleichzeitiger pauschaler Verteufelung jeglicher Art von Staatsaktivitäten als ineffizient zuzuschreiben. Sein Verständnis von Konstruktivismus ist überdies nicht zu verwechseln mit dem Konstruktivismus der sozialpsychologischen Schule des österreichisch-amerikanischen Psychologen Paul Watzlawick („Die erfundene Wirklichkeit“, „Wie wirklich ist die Wirklichkeit?“, erschienen jeweils als Piper-Taschenbücher SP 373, 1981/ 1985 bzw. SP 174, 1976/ 1983) und – diesem verwandt – des österreichisch-amerikanischen Soziologen Peter L. Berger („Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, gemeinsam mit Thomas Luckmann, 1966/ 1970).

gegenüber prinzipiell ablehnend eingestellt ist. Man sollte diese Konzeption daher – jedenfalls im deutschsprachigen Bereich – zutreffenderweise „Neo-Neoliberalismus“ oder noch präziser: Marktradikalismus nennen. Sie wurde (als wirtschaftspolitischer Paradigmenwechsel) mit einer zeitlichen Verzögerung unter den Schlagworten „Deregulierung“ und „Entstaatlichung“ auch in Österreich (beginnend bereits unter der Großen Koalition Ende der 1980er Jahre) und in Deutschland vollzogen.⁸⁵

12.2 Schlussfolgerungen für die Schönborn-Frage *Ziel oder Zufall?*

Zurückkommend auf Schönborns Frage *Ziel oder Zufall?* übersehen die Simplifikateure von Hayeks Gedanken offensichtlich dessen genial einfache, dafür äußerst klare und scharfsinnige Definition des Marktes als Mechanismus, ökonomische Ressourcen zu bewegen (in der Fachsprache: zu allozieren), nämlich der Markt als spontane Ordnung (im Gegensatz zu einer staatlichen Anordnung), entwickelt in dem Aufsatz *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung* (1967/ 1969) und als „Ergebnis menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“ (nach dem Aufsatz gleichen Namens, 1967/ 1969). Dies ist zugleich die Grundlage für Hayeks Liberalismus-Verständnis. Im ersten Teil der zuletzt genannten Definition (*menschliches Handeln*) ist Beides inkorporiert: sowohl ein Zufallselement, das

⁸⁵ In der ökonomischen Theorie entspricht dieser Konzeption die sogenannte Neoklassik als ökonomisches Paradigma (im Sinne eines im Universitäts- und im empirischen Forschungsbetrieb der angewandten Wirtschaftsforschung vorherrschenden Denkmusters, das man durchaus auch mit dem Begriff „Dogma“ charakterisieren könnte). Nachdem die „klassische“ Ökonomie des endenden 18. und des 19. Jahrhunderts mittlerweile auch schon mehrere Wiederbelebungsphasen erlebt hat, müsste man auch die gegenwärtig als mainstream-Doktrin (Paradigma) – noch – dominierende ökonomische Theorie der „Neoklassik“ exakter wohl „Neo-Neoklassik“ nennen. Das „Gegen-Paradigma“ dazu ist die von dem englischen Ökonomen John Maynard Keynes in den 1930er Jahren unter dem Eindruck der damaligen Wirtschaftskrise und des Versagens der damals vorherrschenden neoklassischen wirtschaftspolitischen Doktrinen entwickelte staatsinterventionistische Konzeption, die vorherrschendes Paradigma der Wirtschaftspolitik bis in die späten 1960er Jahre gewesen ist, unter dem Eindruck der gegenwärtigen globalen Wirtschaftskrise möglicherweise vor einer Wiederbelebung steht und zu einer Umkehr der undifferenzierten Deregulierungsstrategien führt. Unter dem Eindruck dieser Krise sprechen selbst konservative (aber auch populistisch begabte) Politiker wie der bayerische Ministerpräsident und CSU-Vorsitzende Horst Seehofer – sehr treffend - von einem „Spekulationskapitalismus“ (wofür ihm möglicherweise sogar das Copyright zukommt – häufig ist in diesem Kontext auch das Wort „Casino-Kapitalismus“ zu hören), der ebenso gescheitert sei wie der Sozialismus (SPIEGEL-Interview „Populist ist kein Schimpfwort“ am 16.2.2009). Der Namensvetter von Karl Marx, Reinhard Marx, jetzt Erzbischof München, vorher Bischof in Karl Marxens Geburtsstadt Trier, hat jüngst dazu auch eine „Streitschrift“ mit dem Titel von Karl Marxens Hauptwerk „Das Kapital“ vorgelegt (2008).

Hayek, der nach Lehrtätigkeit in London und Chicago (einem Zentrum der neoliberalen monetaristischen, d.h. primär geldpolitisch und nicht wie bei Keynes primär fiskalpolitisch orientierten Konzeption) den Lehrstuhl von Eucken im Zentrum der deutschen neo- bzw. ordo-liberalen Schule in Freiburg übernahm, steht trotz der Freiburger Lehrtradition dem angelsächsischen (Neo-)Liberalismus näher als dem deutschen Ordo-Liberalismus. Ungeachtet dessen sind seine Verdienste als Theoretiker des Marktes, als Wissenschaftstheoretiker, als Sozialphilosoph und als politischer Philosoph und Theoretiker des Liberalismus unbestreitbar, und sie werden es auch dann noch so sein, wenn der von ihm führend beeinflusste Neoliberalismus angelsächsischer Provenienz angesichts der aktuellen Wirtschaftskrise seine gegenwärtige mainstream-Dominanz verlieren sollte - wohlgemerkt: Die Betonung liegt hier auf „Theorie“ des Liberalismus. Von seinen Jüngern, nämlich dem angelsächsischen Neoliberalismus, und natürlich auch von seinen und deren Gegnern wurde er hingegen – zu Unrecht – zu einem Hauptvertreter der bei ihnen eindeutig negativ konnotierten „Ideologie“ des Liberalismus gemacht. Den Nobelpreis hat er jedoch nicht ausschließlich wegen dieser Verdienste, sondern wegen seiner konjunktur- und geldtheoretischen Arbeiten erhalten, denen heutzutage wohl eher wenig Relevanz zukommt. Sein Engagement als Emeritus beim Versuch, eine auch international renommierte wirtschaftswissenschaftliche Struktur an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg aufzubauen, blieb unbedankt und wurde daher von ihm vorzeitig abgebrochen. Nachhaltige Folgewirkungen von Hayeks Wirken blieben daher dort aus.

sich auf die Spontaneität und damit die Handlungsfreiheit der Akteure gründet, als auch ein Zielelement, nämlich das Handlungsmotiv der individuellen Akteure, gleichgültig, ob dieses auf Rationalkriterien (Zwecken) eines homo oeconomicus oder auf Irrationalität oder schlicht Gier (wie bei den Finanzmarktexzessen) beruht. Im zweiten Teil der Definition (*menschlicher Entwurf* – im englischen Original: *human design*) ist eindeutig auf das Zielelement, allerdings ein menschliches und kein göttliches *design*, abgestellt.

Übersehen wird häufig, dass wir es bei Allem, was mit lebendigen Wesen, vorwiegend menschlichen Geschöpfen und deren Handeln zu tun hat, nicht mit einer simplen Zuordnung von Kategorien auf eine überschaubare Zweiteilung (Dichotomie) nach dem Schema *entweder – oder* zu tun haben, also etwa wie folgt:

Freier Wille (Indeterminierung) versus (vs.) (Verhaltens-)Determinierung	
Spontane Ordnung	vs. Anordnung (Design)
Freiheit (Liberalität)	vs. Autoritarismus, u.U. Diktatur
Wettbewerb (im Extremfall: „Aussiebung“ und Kampf)	vs. Interventionismus (im Extremfall als angeordnete „Aussiebung“)
Zufall	vs. Plan (Ziel)
Angeborene Erbanlagen (genetische Vorprogrammierung)	vs. Anlernen (Umweltanpassung)
Selbststeuerung (Selbstorganisation)	vs. Verhaltensdeterminierung
Selektion/ Mutation (bei Darwin: „natürliche Zuchtwahl“)	vs. Züchtung
Allenfalls bloß <i>creatio originans</i>	vs. <i>creatio continua</i> (Theorie der „unabhängigen Schöpfungsakte“)
Evolutionstheorie	vs. Schöpfungsglaube

Ähnlich wie oben schon zum ersten Teil von Hayeks Marktdefinition angemerkt (*Ergebnisse menschlichen Handelns: sowohl Zufalls-, als auch Zielelement*), entzieht sich gerade nach den Forschungsergebnissen Darwins auch die Evolutionstheorie einer eindeutigen Einordnung in ein dichotomisches Schema nach Art der oben angeführten Kriterien: Die Mitglieder einer Population haben sich im Laufe eines langen Prozesses teils genetisch vorprogrammiert (nach obigem Schema also eher indeterminiert), teils umweltschuliert (durch Umweltanpassung, nach obigem Schema also eher determiniert) entwickelt. Das entscheidende Merkmal, das die Schematisierung und Kategorisierung nach dem Schema *entweder – oder* ausschließt, ist die Vererbung der sich durch Selektion im Hinblick auf die Überlebenswahrscheinlichkeit herausgebildeten Unterschiede (beide Kriterien – Vererbung und Selektion – sind nach dem obigen Schema unter der Rubrik „Indeterminierung“ angeordnet). Dies macht die Evolution aus. Hier hinkt der Vergleich zur Marktökonomie, obwohl auch dort die Vererbung von Vermögen verteilungspolitisch eine Rolle spielt, ihr aber nicht eine der Biologie vergleichbare Bedeutung im Sinne eines alleinigen Kriteriums für die Überlebensfähigkeit der Spezies der vermögenden Akteure zukommt. Diese sind durchaus in ihrer Überlebensfähigkeit gefährdet, wenn sie dem Druck des Marktes nicht standhalten.

Die Frage, ob ein Ereignis auf Plan oder Zufall (oder Beides) zurückzuführen ist, begegnet uns bei historischen Abläufen immer wieder. Vielfach bleibt nur die Antwort, dass es eben so „passiert“ sei. In der religiösen Betrachtung „gläubiger“ Menschen würde uns dies als Frage „Gotteswerk oder Menschenwerk?“, „Gottes Fügung [um das Unwort „Vorsehung“ zu vermeiden] oder menschliche Einflussnahme?“ (jedenfalls aber nicht Zufall) begegnen. Dies leitet uns zum nächsten Abschnitt über.

13. Glaube und Wissen: Entweder – oder oder sowohl - als auch? Mit anderen Worten: Non-overlapping oder Overlapping Magisteria (Wissensbereiche) – NOMA oder OMA?

13.1 Worüber Schönborn sich nicht so recht im Klaren zu sein scheint

In seinem Vortrag vor der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 4.3.2009 gab sich Schönborn zunächst rhetorisch unsicher (S. 5 des Manuskripts) zur Frage der Dichotomie von *Ziel* (gleichzusetzen mit *Plan*) oder *Zufall*, übertragen auf die Relation der Bereiche *Schöpfungsglauben* einerseits bzw. *Evolutionstheorie* andererseits, und fragte, ob man diese beiden „Denkwelten“, als sich „einander nicht berührend“ nebeneinander stehen lassen soll. Er zitierte dabei das auf Stephen Gould (in: *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, 1999) zurückgehende NOMA-Prinzip (der *Non-overlapping Magisteria*, „nicht überlappende Wissensbereiche“).⁸⁶ Danach decke der Wissensbereich der Naturwissenschaft den empirischen Bereich ab, während jener der Religion sich auf Fragen der moralischen Werte erstrecke (statt von „Wissensbereich“ wie im NOMA-Verständnis müsste man hier also genauerweise von „Glaubensbereich“ sprechen).

Wichtig zu vermerken ist, dass sich beide Bereiche, also Wissen und Glauben, nicht überschneiden. NOMA bedeutet somit auch Inkommensurabilität von Wissens- und Glaubensaussagen und dementsprechend Grenzziehung zwischen ihnen (siehe dazu oben, Abschn. 8), damit also ein klares *entweder – oder*, jedenfalls unter Ausschluss eines *oder auch* bzw. eines *oder Beides*.⁸⁷

Schönborn führt nun Darwin selbst als „Paradezeugen dafür an, dass das NOMA-Prinzip nicht funktioniert.“ Dies klingt fast wie ein Entgegenkommen in Richtung Kritischer Rationalismus, der die Inkommensurabilität ja ausschließt und Glaubensaussagen der wissenschaftlichen Kritik erschließen möchte. Darwin habe seine eigene Aussage, „dass die Arten nicht unveränderlich sind“ (Schönborn, das Buch von Neffe, *Darwin, Das Abenteuer des Lebens*, 2008, S. 241, zitierend), sondern sich verschiedenen Umständen anpassen, selbst so empfunden, als gestehe er einen Mord, wie Schönborn betont. Worin damit der Ausschluss des NOMA-Prinzips durch Darwin bestehen soll, wird aus den Ausführungen Schönborns im Akademie-Vortrag nicht recht deutlich. Es ist daher auf seine anderen Schriften zurückzugreifen, die allerdings den Ausschluss des NOMA-Prinzips nicht bestätigen, sondern zu einem gegenteiligen Ergebnis führen.

Wie oben schon ausgeführt (z.B. in der „Verschränkungsthese“ in *Ziel oder Zufall?*, S. 177), würde Schönborn im Sinne dieser These, wonach der „Zufall im Sinne des Ungeplanten [...] nicht das große schöpferische Prinzip“ sei, eine Aussage „Alle Evolution ist Zufall“ als wissenschaftlich nicht gedeckte Weltanschauung einstufen und ihr die Wissenschaftlichkeit absprechen. So sieht dies auch Körtner (in seinem Resümeeaufsatz *Schöpfung und Evolution*, 2009, S. 6) ohne Namensnennung Schönborns, wobei Körtner richtigerweise noch anführt,

⁸⁶ Zitiert im Übrigen auch in dem Aufsehen erregenden Bestseller des bekennenden, aber kontrovers diskutierten Atheisten Richard Dawkins (deutsche Ausgabe: *Der Gotteswahn*, 2008, S. 79). Als Beispiel für einen kritischen, aber durchaus nicht destruktiven Diskussionsbeitrag zu Dawkins' Buch sei auf Peter Strasser, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf*, 2008, verwiesen.

⁸⁷ Im mengentheoretischen Sinn wird damit also keine Vereinigungsmenge, sondern es werden zwei disjunkte Mengen verstanden. OMA, also zumindest teilweise Überlappung, wäre im mengentheoretischen Sinn hingegen mit einer Schnittmenge vergleichbar (*sowohl – als auch*).

dass die Kritiker der Evolutionstheorie irrtümlicherweise unterstellen, diese Theorie „hänge der Vorstellung des blinden Zufalls an und kenne keine zielgerichteten Prozesse“. Dies deutet also doch auf ein sich überlappendes *sowohl - als auch* (mengentheoretisch im Sinn einer Schnittmenge) hin, auch wenn Schönborn dies explizit nicht zugibt und nur vom „Nicht-Funktionieren“ des NOMA-Prinzips spricht. Auch hinter dem Zufall sieht Schönborn offensichtlich doch primär dominant eine Zielausrichtung, die ein *sowohl – als auch* (und damit die Kommensurabilität von Wissens- und Glaubensaussagen) ausschließt. Er beruft sich dabei wiederum auf Johannes Paul II. (in der oben erwähnten Audienzansprache 1985, zitiert in: Ziel oder Zufall? S. 34), wonach es für das „richtige Verständnis“ von Schöpfungsglauben und Evolutionslehre der Vermittlung der Vernunft bedarf. Dies sei nicht primär eine Frage zwischen Glauben und Wissen. Die Vernunft sage, „dass es Plan und Ordnung, Sinn und Ziel gibt, dass eine Uhr nicht zufällig entstanden ist und noch viel weniger der lebendige Organismus einer Pflanze, eines Tieres oder gar des Menschen.“ Ob dies Trivialphilosophie ist, sei dahingestellt.

13.2. Wie sich der evangelische Theologe Ulrich Körtner mit seiner Komplementaritätsthese aus der Affäre zieht

Eleganter zieht sich der evangelische Theologe Ulrich Körtner aus der Affäre (siehe insbesondere seinen Beitrag *Schöpfung, Kosmologie und Evolution – Zum Stand der Diskussion zwischen Theologie und Naturwissenschaften* im Sammelband *Schöpfung und Evolution – zwischen Sein und Design, Neuer Streit um die Evolutionstheorie*, 2007, S. 65-87, und in der jüngsten Kurz-Zusammenfassung gleichen Haupttitels wie der Sammelband in der Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich 195/ 2009, *Schöpfung und Evolution – 200 Jahre nach Darwin*). Auch er sieht wie fast alle Theologen eine klare Grenze zwischen „subjektiven Glaubensaussagen“ einerseits und naturwissenschaftlichen, aber auch „wissenschaftlich-theologischen Aussagen, welche Glaubensaussagen zu ihrem Gegenstand haben“, andererseits. Deshalb verwechsle man im Übrigen auch häufig den „Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie oft mit einem Dialog zwischen Naturwissenschaft und Glaube“ (*Schöpfung, Kosmologie und Evolution*, 2007, S. 67). Die entscheidende Aussage ist folgende: „Beide Sichtweisen, die naturwissenschaftliche und die des Schöpfungsglaubens, lassen sich nicht in eine Synthese aufheben, sondern repräsentieren komplementäre Interpretationen der Wirklichkeit, die jeweils ihre eigene Plausibilität haben“ (Körtner, a.a.O., S. 83-84),⁸⁸ also nicht Ermöglichung von Konkurrenz zwischen Wissens- und Glaubensaussagen durch Ausschluss der Inkommensurabilität im überlappenden Bereich, sondern Komplementarität. Man kann dies als ein ins Positive gewendetes NOMA-Prinzip interpretieren, also kein strenges *entweder – oder*, sondern Wissen und Glauben nach Art von Komplementärmengen quasi in friedlicher Koexistenz aneinander gefügt. Letztlich wäre damit aber andererseits jegliche Überlappung aufgehoben, gewissermaßen hinwegdefiniert, und die Abgrenzung zwischen beiden Bereichen sogar noch verdeutlicht (siehe die Fußnote am Ende dieses Abschnitts).

Die Theologie als Wissenschaft möchte Körtner ausdrücklich nicht von ihrer Unterwerfung unter die üblichen methodologischen (wissenschaftstheoretischen) Standards (Hypothesenbildung, Verifikation, Falsifikation) befreit wissen, hält aber fest, dass die Aussagen der biblischen Schöpfungsberichte keine naturwissenschaftlichen Hypothesen verkörpern und demnach keine wissenschaftlich verifizierbaren oder falsifizierbaren Sätze sind, sondern „religiöse Poesie“, „Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses“ (Körtner a.a.O.,

⁸⁸ Im Satz vorher hieß es in dieser Textstelle noch, das Komplementaritätsargument abschwächend, „bestenfalls komplementär“.

S. 67 und 83) – eine durchaus originelle Charakterisierung. Theologie sei demnach (obwohl ihr Wissenschaftscharakter, wie gesagt, nicht angezweifelt wird) „nicht einfach Interpretation von Wirklichkeit, sondern Interpretation von Interpretationen, genauer gesagt sogar eine Interpretation von Interpretationen von Interpretationen.“ Das klingt nach exegetischen Abschreibebübungen. Eine Erklärung oder wenigstens Illustration, wie in einer solchen Exegese-Kette der von Körtner erhobene Wissenschaftsanspruch an eine Theologie als wissenschaftliche Theorie über eine Poesie mit den üblichen methodologischen Instrumenten eingelöst werden kann, bleibt Körtner schuldig. Die lange Interpretationskette kommt damit faktisch einer Immunisierung von Glaubensaussagen, welche Hans Albert auch anderen von ihm kritisierten Theologen vorwirft, gleich.

Körtner ist allenfalls seiner in seinen Schriften wiederholt vorgetragenen Warnung vor dem Gebrauch von „Hybridsprachspielen“⁸⁹ zuzustimmen, welche die Grenzen zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften verwischen. Dies ist nicht unplausibel, jedenfalls wenn die Etablierung solcher Sprachspiele vorschnell erfolgt. Unter Berufung auf einen anderen Autor⁹⁰ bezeichnet Körtner (a.a.O., S. 70) das Ergebnis eines solchen Sprachspiels als „Mixophilosophicotheologia“.⁹¹ Einen Absatz vor dieser Textstelle spricht er allerdings davon, dass sich „die hermeneutischen Probleme im interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften nicht einfach dadurch lösen lassen, dass auf der strikten Trennung der unterschiedlichen Sprachspiele insistiert wird.“ Es bedürfe der hermeneutischen Kunst der Unterscheidung, „aber die unterschiedlichen Sprachspiele sind doch keine autarken Inseln, sondern sie durchdringen einander und beeinflussen sich gegenseitig“. Mit anderen Worten bedeutet dies doch wohl: die jedem interdisziplinären Dialog inhärente babylonische Sprachenverwirrung ist nicht ausgeschlossen, sie verkörpert ja selbst ein Sprachspiel, nämlich das von Körtner angeführte Hybridsprachspiel. Insbesondere mag dies dann der Fall sein, wenn sich die sozialen und kommunikativen Kontexte der ursprünglich gespielten Sprachspiele ändern. Die babylonische Sprachenverwirrung wird so lange anhalten, bis sich das neue Sprachspiel etabliert hat und durchsetzt (quasi paradigmatisiert wird). Dies scheint Körtner nicht bedacht zu haben.⁹²

⁸⁹ Der Begriff „Sprachspiel“ geht auf Ludwig Wittgenstein zurück, das er in seinem Spätwerk *Philosophische Untersuchungen*, entstanden in den unmittelbaren Nachkriegsjahren, entwickelt hat. Darunter wird nicht ein regelungebundenes Wortspiel verstanden, sondern ein regelgebundenes System (wie ein Schachspiel), dessen Regeln in einem (sozialen und kommunikativen) Kontext quasi im Wege einer Hayek'schen spontanen Ordnung entstehen und nicht ausdrücklich formalisiert oder durch Konvention festgelegt sind. Sprachformen sind damit gewissermaßen Lebensformen. Der Schlüsselsatz in Pkt. 43 von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* lautet: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“

⁹⁰ W. Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik – Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, 1976, S. 205.

⁹¹ Nach den Kategorien von NOMA oder OMA würde das Hybridsprachspiel in der mengentheoretischen Modellanalogie bedeuten, dass eine Menge vollständig in einer anderen aufgeht, verschmilzt, sodass eine Einheit, Synthese entsteht, was Körtner mit seiner Ablehnung von Hybridsprachspielen aber genau ausschließen will (siehe zur Einheitssicht von Religion und Wissenschaft bei den Deutschen Unitariern die Ausführungen im nächstfolgenden Abschnitt). Diese Sicht – ob nun Hybrid oder Einheit – erinnert im Übrigen an das Nicäanische Dogma in der Binitätsversion, nämlich der „Zweiheit, die gleichzeitig Einheit ist“ (siehe obigen Abschn. 10.3.1). Anm.: *hybrid* bedeutet „von zweierlei Herkunft“, „gemischt“, „zusammengesetzt“, *Synthese* bedeutet (ebenfalls) „Zusammenfügung“, Verschmelzung von Teilen zu einem Ganzen; speziell in der dialektischen Methode: Zusammenführung von Gegensätzlichem.

⁹² Körtners Komplementaritätsthese von Wissen und Glauben einerseits und seine Ablehnung von Hybridsprachspielen andererseits geben bei Heranziehung einer mengentheoretischen Modellanalogie zu folgender Überlegung Anlass: Ist die komplementäre Menge (abgeleitet aus der Differenzmenge, aber nicht

13.3 Glaube und Wissen aus der Einheitssicht europäischer Religion und Wissenschaft: Überholte Ansicht einer dissidenten Unitarierin (Sigrid Hunke) oder unbeabsichtigte Bestätigung des Kritischen Rationalismus (Ausschluss der Inkommensurabilität)?

Eine Ablehnung von „Glaubensreservaten“, die an die Kommensurabilitätsthese von Wissens- und Glaubensaussagen nach den Vorstellungen des kritischen Rationalisten Hans Albert erinnert, aber auch an die Ingangsetzung eines von Ulrich Körtner ins „Spiel“ gebrachten Hybridsprachspiels denken lässt, findet sich nicht zuletzt in Aussagen der Deutschen Unitarier zur Relation Wissen/ Glauben. Wolfgang Seibert zitiert in einer Publikation der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* unter dem Titel „Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft – Entwicklung, Praxis, Organisation“ (1989, S. 126) F. Ehrlicher, einen seinerzeitigen leitenden Funktionär der Deutschen Unitarier, wonach „Grundlagen der religiösen Vorstellungen [...] die gesicherten Ergebnisse der Wissenschaften, insbesondere des naturwissenschaftlichen Weltbildes [seien]. Daher ist kein Widerspruch zwischen Wissen und Glauben möglich“ (Vortrag über die „Grundsätze der Deutschen Unitarier“, 7.1.1972). An anderer Stelle habe Ehrlicher ausgeführt („Grundlagen unitarischer Religiosität“, 1967): „Die Erkenntnisse der Wissenschaft, die wir unter der Anwendung der Vernunft kritisch prüfen, sind für uns ebenso wie das persönliche, tiefe religiöse Erlebnis gleichwertige Quellen unserer religiösen Überzeugung.“ Seibert (a.a.O., S. 132) zieht daraus den Schluss, dass ein „Gegensatz zwischen Glauben und Wissen von den Deutschen Unitariern nicht akzeptiert“ werde. „Wissenschaft und Religion können somit neben- und miteinander als je eigene, für jeweils verschiedene Bereiche der einen Wirklichkeit relevante Möglichkeiten des Weltergreifens existieren.“ Man spricht also von zwei gleichwertigen Quellen, zwischen denen keine Gegensätze bestehen, aber immer noch von einem Neben- und Miteinander, also noch nicht von einer Einheit. Das sieht mehr nach Kommensurabilität und Überlappung, aber noch nicht (ganz) nach Einheit aus.

Den Schritt zur Einheitssicht hat dann Sigrid Hunke (1913-1999), die 1971 bis 1983 Vizepräsidentin der Deutschen Unitarier war, gesetzt. Sie lehnt dabei jegliche judeo-christliche Traditionen als „dualistisch“ ab und propagiert auf Basis abendländischer geistesgeschichtlicher Traditionen (die an einen klassischen bildungsbürgerlichen Kanon erinnern) ein eurozentrisches, vereinheitlichtes religiös-naturwissenschaftliches Weltbild, in dem sie aber auch den arabischen Einfluss anerkennt. Dabei scheint sie zu verkennen, dass der von ihr abgelehnte „Dualismus des Christentums“ durchaus dialektisch strukturiert ist (z.B. was den Gegensatz Diesseits/ Jenseits angeht), sieht andererseits aber einen

notwendig eine Teilmenge) nicht vorhanden („leere Menge“), wäre Verschmelzung, Einheit, also im Fall von zwei zu betrachtenden Sphären („Mengen“), nämlich Wissen und Glauben, Nicäanische Zweiheit, die zugleich *Einheit* ist, erreicht (analog der Binität). Dies darf sprachlich/ terminologisch nicht verwechselt werden mit dem mengentheoretischen Begriff der *Vereinigungsmenge* (charakterisierbar als Eines von Zweien: *entweder – oder* oder auch Beides). Die Zweiheit bleibt dort aber nicht nur aufrecht, sondern könnte sich bei zunehmendem Auseinanderstreben analog einer Zellteilung (also dem der Verschmelzung entgegengesetzten Vorgang) sogar noch verdeutlichen, wodurch sich der überlappende Bereich (also die ursprüngliche Schnittmenge) sukzessive verkleinert, bis im Grenzfall sogar zwei disjunkte Mengen entstehen, die keine Überlappung mehr aufweisen (dies wäre der NOMA-Fall, die Schnittmenge ist eine „leere Menge“), aber noch aneinander grenzen. Körtners Komplementaritätsthese würde demnach die Abgrenzung zwischen beiden Sphären (Wissen und Glauben) sogar noch verdeutlichen und verschärfen, weil der Überlappungsbereich verschwunden bzw. - in der mengentheoretischen Terminologie - hinwegdefiniert („leer“) ist und die Abgrenzung damit randscharf (*arithmomorph*) geworden ist. Die Entstehung eines Hybridsprachspiels wäre in diesem Fall also ausgeschlossen, und das Argument, dass ein solches entstehen könnte, ginge dann ins Leere. Würde man hingegen andererseits der Sichtweise eines Hybridsprachspiels nicht folgen und stattdessen von der Etablierung eines neuen Sprachspiels ausgehen, wäre in der mengentheoretischen Modellanalogie wohl Körtners Komplementaritätsthese unzutreffend.

„dialektischen Unitarismus“ als Alternative und Bestandteil ihres „nachkommunistischen Manifests“, wie einer ihrer Buchtitel lautet (1974). Im Gegensatz zu allen dualistischen Systemen gibt es für Hunkes Unitarismus (in der Interpretation von Seibert, a.a.O., S. 103, unter Hinweis auf Hunkes Aufsatz „Verstehen durch Verständigung, 1980) „nicht zwei Seiten einer Wirklichkeit, vielmehr sind ihm ‚beide Seiten, beide Sphären, eins und immer zugleich eine Einheit, eine unitas‘ im Sinne der ‚Einheit von erkennbarer und unerkennbarer, unerforschlicher Wirklichkeit: und zwar nicht als ihre Summe, nicht als ein Nebeneinander beider, sondern als ihr Einssein“.⁹³

In ihrem Buch *Glauben und Wissen – Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft* (1979/ 1987) beruft sich Hunke auf Max Planck und Albert Einstein (S. 252 bzw. 254)⁹⁴ und führt aus: „Falsch ist, was ein allgemeines Vorurteil behauptet: das religiöse Weltbild sei im Laufe der Entwicklung durch das naturwissenschaftliche Weltbild abgelöst, kurz gesagt: Glauben durch Wissen ersetzt worden. Der zurückgelegte Weg hat vielmehr ergeben: Unser naturwissenschaftliches Weltbild wurde – in schubweiser Befreiung vom [früheren religiösen Weltbild des] Dualismus – durch ein anderes religiöses, ‚unitarisches‘ Verständnis von Gott und Natur erst vorbereitet und ermöglicht [und schließlich abgelöst].“ Unitarische Glaubensinhalte und naturwissenschaftliche Ergebnisse stehen demnach in Übereinstimmung. „Sie wendet sich gegen die Ansicht, es handle sich bei Glauben und Wissen um miteinander stets unvereinbare Gegensätze. Sie spricht [ausdrücklich] von einem ‚Einklang‘ zwischen Glauben und Wissen, was nicht heiße, ‚dass Wissen anstelle des Glaubens trete‘ und Wissenschaft [...] ein Religionsersatz sei“ (Hunke, Europas eigene Religion, 1981, S. 399, nach dem Zitat bei Seibert, a.a.O., S. 127). Angesichts dieser Einheitssicht kann es sich Hunke ersparen, die Ergebnisse der Wissenschaften eigens als Grundlage religiöser Vorstellungen anzuführen, wie es Ehrlicher tut.

Abgesehen von diesen bemerkenswerten Thesen (oder gerade angesichts derselben) dürfte Sigrid Hunke den schriftlichen Zeugnissen zufolge – Seibert widmet ihr ein eigenes Kapitel in seinem Buch (S. 96 ff.) - innerhalb der Deutschen Unitarier eine dominierende, aber auch polarisierende Persönlichkeit gewesen sein.⁹⁵ Sie verließ 1989 die Religionsgemeinschaft der

⁹³ Diese Terminologie unterscheidet sich von der gleichermaßen verschwommenen mystifizierenden Begrifflichkeit des gesellschaftsphilosophischen Universalismus Othmar Spanns im Österreich der Zwischenkriegszeit dadurch, dass Spann das Einssein – in seiner Sprache: das „Ganze“ - quasi-mystisch überhöht: das (gegliederte) Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile (auf nähere Belege sei verzichtet).

⁹⁴ „Religion und Wissenschaft schließen sich nicht aus, [...] sondern ergänzen einander“ (Max Planck). „Jedem tiefen Naturforscher muss eine Art religiösen Gefühls nahe liegen. [...] Im unbegreiflichen Weltall offenbart sich eine grenzenlos überlegene Vernunft“ (Albert Einstein). Seibert (a.a.O., S.127, Fn. 108) erinnert in diesem Zusammenhang auch an die Wertschätzung und Würdigung Erwin Schrödingers durch die Deutschen Unitarier. Der Atheist Richard Dawkins vertrat hingegen in einer Dankesrede nach dem Erhalt eines zu Ehren Karheinz Deschners gestifteten Preises 2007, übertitelt „*Im Einsteinschen Sinne bin ich ein tief religiöser Mensch*“, in: Deschner-Preis 2007 („Vom Virus des Glaubens“, S. 34), die Auffassung, Einstein habe „Gott“ lediglich als „Metapher für die tiefsten Geheimnisse des Universums“ benutzt und „mit großer Bestimmtheit nicht an Gott“ geglaubt.

⁹⁵ Nach dem Wikipedia-Eintrag war Hunke hochrangige Funktionärin des NS-Studentenbundes und nach ihrer Promotion im „Germanistischen Wissenschaftseinsatz“ der SS tätig. Nach dem Krieg widmete sie sich schriftstellerischer Tätigkeit und zeigte dabei trotz ihrer deutlichen Betonung der europäischen geistesgeschichtlichen Wurzeln in einzelnen Arbeiten Sympathien für den Islam sowie dessen kulturellen Einflüssen auf Europa (insbesondere in dem Buch *Allahs Sonne über dem Abendland – Unser arabisches Erbe*, 1960), andererseits dafür deutliche Ablehnung eines „jüdisch-christlichen Dualismus“ (mit dementsprechenden wechselseitigen Sympathien für die *Nouvelle Droite* in Europa). Ob und inwieweit sie mit ihrer NS-Verstrickung auch schuldhaftes Verhalten zu verantworten und zu sühnen hatte, ist in den erwähnten Quellen nicht dokumentiert.

Deutschen Unitarier und trat einer Abspaltung („Bund deutscher Unitarier – Religionsgemeinschaft europäischen Geistes“) bei. Was die unitarische „Tradition“, zurückgehend auf Michel Servet angeht, vertrat sie – wie schon angedeutet - eine Unitarismusauffassung, die nicht auf der „Einzigkeit Gottes“ (wie sie – ihrer Auffassung zufolge - Servet verfochten habe, der als Spanier vom strengen Monotheismus der Araber beeinflusst gewesen sei: „Unitas“ an Stelle der „Trinitas“), sondern auf der „Einheit in einer Vielheit in allen Wesen und Erscheinungen“ beruhte (Hunke, Das nachkommunistische Manifest – Der dialektische Unitarismus als Alternative, 1974, S. 98, zitiert bei Seibert, S. 98-99). Diese Einheitssicht Hunkes weist erstaunlicherweise eine formale Analogie zum Nicäanischen Dogma in der (widersinnigen) Binitätsvariante auf (Wesenseinheit [*Homousie*]: Zweiheit, die gleichzeitig Einheit ist): Absurdität oder Paradoxie? Hunke dürfte dies wohl nicht bedacht haben.

„Die Einheit des Göttlichen mit allem Seienden“ beruhe nach Seibert (a.a.O., S. 99) ohnedies auf einer älteren Tradition innerhalb der Deutschen Unitarier. Resümierend bestätigt Seibert (a.a.O., S. 132) den Deutschen Unitariern nicht „eine Neuauflage beziehungsweise Wiederbelebung aufklärerischer Vernunftreligion“. Sie seien auch nicht bloß Weltanschauungsgemeinschaft, sondern Religionsgemeinschaft. Nach seiner Einschätzung sei „unitarischer Glaube weder Vernunftreligion noch eine Art Schwärmertum. Es ist vielmehr ein bei aller Wertschätzung der ratio um die Unverfügbarkeit des Numinosen [unbegreifliche göttliche Macht] wissender, lebendiger Glaube, aus dem Menschen Kraft und Geborgenheit zu schöpfen imstande sind.“

14. Nach dem Schüler (Schönborn) nun noch der Meister (Ratzinger): Die „Regensburger Vorlesung“ *Vernunft und Glaube* des ehemaligen Professors Joseph Ratzinger als Benedikt XVI. an seiner früheren Universität (12. September 2006)⁹⁶: Konvertierung zu einer Vernunftreligion durch „Versöhnung“ von Christentum und griechischer Philosophie (Re-Hellenisierung) oder Pervertierung des Vernunftglaubens der Aufklärung durch Verabsolutierung einer „schöpferischen“ Vernunft?

In der Regensburger Rede präsentierte Ratzinger hauptsächlich ein allgemeinverständliches Resümee seiner Theologie, die wesentlich in die von ihm betreute, vermutlich wohl auch geschriebene Enzyklika *Fides et Ratio* (1998) eingeflossen ist. Dieses päpstliche Rundschreiben beginnt mit den Worten: „Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“ (vgl. auch Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz – Das Christentum und die Weltreligionen, Herder-Verlag, 2005, sowie zu *Vernunft und Religion* ferner das absolut nicht kontroversielle „Gespräch“ zwischen Habermas und Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung – Über Vernunft und Religion*, Herder-Verlag, 2005). Im Zentrum von Ratzingers Theologie und damit auch der Regensburger Rede steht, wie auch Thomas Assheuer in einem Artikel in der ZEIT (12.2.2009) zur Frage „warum Papst Benedikt XVI. dem katholischen Antimodernismus wieder die Tore öffnet“ („Die Reaktionäre kehren zurück“) hervorgehoben

⁹⁶ Zitiert im Folgenden nach einer mit Kommentaren von Gesine Schwan, A.T. Khoury und Kardinal Lehmann ergänzten Ausgabe (Herder-Verlag, 2006), wobei die Kommentare formal vom Vorlesungstext separiert in den Band aufgenommen wurden, sich also nicht nach Art eines juristischen Gesetzeskommentars unmittelbar in die einzelnen Aussagen der Vorlesung einfügten. Der Redetext war im Übrigen bereits am 13.9.2006 in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)“, S. 8, abgedruckt worden. Eine über den konkreten Anlassfall hinausgehende „Papstentzauberung“ liefert Hubertus Mynarek im gleichnamigen Buch (Books on Demand, 2007) – Untertitel: Das wahre Gesicht des Joseph Ratzinger und die exakte Widerlegung seiner Thesen.

hat, „die Versöhnung des biblischen Monotheismus mit dem Denken der Antike“, noch prägnanter: „die Versöhnung von Antike und Christentum“ oder „die [Re-]Hellenisierung des Christentums“.

Gemünzt auf die Ablehnung von Bekehrung durch Gewalt und aufgehängt auf das auf den Islam bezogene problematische und missverständnisanfällige Zitat zum Verhältnis von Gewalt und Religion aus dem Dialog des byzantinischen Kaisers Manuel II. mit einem gebildeten Perser Ende des 14. Jahrhunderts über Christentum und Islam (S. 15/ 16), leitete Ratzinger-Benedikt aus diesem Dialog die Schlussfolgerung der „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft“ ab: „Nicht vernunftgemäß [,nicht mit dem Logos'] handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider“ (S. 16/ 17) oder an anderer Stelle, den Johannes-Prolog zitierend: „Gott handelt mit Logos, Logos ist Vernunft und Wort zugleich. [...] Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott“ (S. 18). Auch wenn das kontroverielle Zitat des byzantinischen Kaisers über die Glaubensverbreitung mit Gewalt zu Recht Irritationen ausgelöst hat und nicht die einzige diplomatische und kirchenpolitische Fehlleistung dieses Papstes geblieben ist,⁹⁷ sollte dies nicht den Blick auf die theologische Schlussfolgerung verstellen.

In einem offenen Brief an Benedikt XVI. als Reaktion auf die Regensburger Rede machten prominente islamische Theologen (in: *Islamica Magazine*, Issue 18/ 2006, auf www.islamicamagazine.com) darauf aufmerksam, dass die Dichotomie zwischen Vernunft und Glaube „does not exist in precisely the same form in Islamic thought“ (Näheres siehe a.a.O. auch in: *A Muslim's Commentary on Benedict's Regensburg Lecture by Aref Nayed*).

Soweit so gut, ist man vielleicht versucht zu sagen. In einem anderen Licht, nämlich im Licht eines Antimodernismus, mag Ratzingers Gedankenwelt erscheinen, wenn man seine Regensburger Klage über die „Aufsprengung“ der „Synthese von Griechischem und Christlichem“ (S. 20), über die „Enthellenisierung des Christentums“ (S. 23) betrachtet. Diese sei, beginnend mit der Reformation über die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts (S. 24) unter ausdrücklicher Erwähnung des protestantischen Theologen Adolf von Harnack (1851-1930) bis zur Gegenwart, in drei „Enthellenisierungswellen“ erfolgt. Im Hintergrund stehe dabei insbesondere die „Selbstbeschränkung der Vernunft wie sie in Kants Kritiken klassischen Ausdruck gefunden hatte, inzwischen aber vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde“ (S. 25/ 26). Diese „moderne Auffassung der Vernunft“ beruhe „auf einer durch den technischen Erfolg bestätigten Synthese zwischen Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus“ (S. 26), wobei – ohne dass Ratzinger auf die Feinheiten der wissenschaftlichen Methode Karl Poppers einging oder diesen gar erwähnte – „der Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment erst die entscheidende Gewissheit“ (S. 26) zukomme (Popper geht bekanntlich von der logischen Asymmetrie zwischen Verifikation und Falsifikation aus: empirische Verallgemeinerungen und ein wissenschaftliches Gesetz sind bei ihm zwar nicht (endgültig) verifizierbar, wohl aber (endgültig) falsifizierbar – vgl. dazu z.B. Bryan McKee, Karl Popper, 1973, deutsche Übersetzung als UTB-Taschenbuch Nr. 1393, 1986, S. 18 ff.). Damit sei nach Ratzinger in weiterer Folge der Zustand eingetreten, dass „nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie sich ergebende Form von Gewissheit“ es gestatte, „von Wissenschaftlichkeit zu sprechen“ (S. 26), wodurch diese Methode in letzter

⁹⁷ Die ebenfalls stark kritisierte Fehlleistung im Umgang mit einer dubiosen fundamentalistischen „Bruderschaft“ dürfte wohl mehr auf apparatinterne und jedem bürokratischen Apparat inhärente Kommunikationsdefizite sowie schlechtes Krisenmanagement als auf dubiose Absichten der Kirchengspitze zurückzuführen sein; auch wenn die gewählte Vorgangsweise intern-kirchenpolitisch opportunistisch und kirchenrechtlich korrekt erscheinen mag, ist sie – in einem größeren politischen Rahmen betrachtet – katastrophal und muss sich daher politische Kritik von außen gefallen lassen.

Konsequenz „die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder als vorwissenschaftliche Frage erscheinen lässt“ (S.27). Bei vordergründiger Betrachtung wäre diesem Befund ohne weiteres zuzustimmen, Ratzingers Schlussfolgerungen gehen jedoch in eine andere Richtung.

Wie Ratzinger-Benedikt bedauernd hinzufügt, können „die Fragen der Religion und des Ethos [...] dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der ‚Wissenschaft‘ umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive ‚Gewissen‘ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz.“ Damit „verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit“ (S. 27). Ausgelöst werde dies alles durch den „Versuch, Theologie ‚wissenschaftlich‘ zu erhalten“, wodurch vom Christentum nur mehr „ein armseliges Fragment“ übrig bleibe (S. 27). Dies könne nach Ratzingers zentraler Schlussfolgerung nur durch „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und –gebrauchs“ überwunden werden (S. 28), indem „Vernunft und Glaube auf neue Weise wieder zueinander finden; wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“ (S. 29/ 30). Dies soll(t)e – unausgesprochen – offenbar durch Rückgängigmachung der Enthellenisierung erreicht werden.

Was damit letztlich gemeint ist, wird deutlich, wenn man sich die Rückgängigmachung dessen gedanklich vorstellt, was in einem Benedikt in Regensburg zugeschriebenen Zitat zum Ausdruck kommt, das sich nicht in der schriftlichen Fassung der Rede, wohl aber in der redaktionellen Berichterstattung der Medien findet (Aufmacher in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung – FAZ - vom 13.9.2006 mit dem Titel „Der Papst warnt den Westen vor einem Scheitern im Dialog der Kulturen – Benedikt XVI. fordert ‚Mut zur Weite der Vernunft‘“): „Seit der Aufklärung arbeitet wenigstens ein Teil der Wissenschaft emsig daran, eine Welterklärung zu finden, in der Gott überflüssig wird.“ Es bedürfe daher – unausgesprochen – einer Umkehr dieses Trends. In diesem Sinne wollte Ratzinger-Benedikt seinen Appell an den „Mut zur Weite der Vernunft“ (Text nach der Herder-Ausgabe, S. 31) offensichtlich verstanden wissen. Die Brisanz des Manuel-Zitats, das den Dialog der Kulturen (gemeint waren wohl die Religionen) zumindest beeinträchtigt hat, war von dem Verfasser des seinerzeitigen FAZ-Artikels am Tag nach der Rede noch nicht erkannt worden.

Auf der anderen Seite überrascht nicht, dass die oben erwähnten Islam-Gelehrten Benedikts Bestreben begrüßt haben, „den Begriff der westlichen Vernunft so zu erweitern, dass der Beitrag der Offenbarungsreligion gewürdigt werden kann. Die antipositivistische Kritik des westlichen Vernunftbegriffs kann und muss von vielen Muslimen geschätzt werden“ (zitiert bei Jörg Lau, Wenn muslimische Gelehrte den Papst umarmen, in: DIE ZEIT 1.2.2007). Aber (gemünzt auf das strittige und unglückliche Islam-Zitat Ratzingers): „Dass Gott im islamischen Verständnis als transzendentes Wesen nicht durch die Vernunft gebunden sei, bedeute nicht den ‚Willkür-Gott‘, wie Benedikt behauptete. Gott ergebe sich vielmehr freiwillig in die Grenzen der Vernunft“. Vielleicht mag den Islam-Gelehrten, die sich teilweise als Ratzinger-Fans deklarierten, analog zu Ratzingers Hellenisierung des Christentums die Idee einer Hellenisierung des Islam im Gefolge der Rezeption der hellenischen Denker (und damit deren Bewahrung für das Abendland) auf dem eroberten spanischen Territorium vor ihrem geistigen Auge geschwebt haben.

Re-Hellenisierung und die Gleichsetzung von Glaube und Vernunft sowie der Appell an den Mut zur Weite der Vernunft bedeuten daher für Ratzinger zugleich Verabsolutierung der Vernunft im Sinne des von ihm zitierten Prologs von Johannes (1,1) als „ursprunggebende

Rationalität“, „schöpferische Vernunft“ als neue (absolute) Kategorie, die über den von der Naturwissenschaft erschlossenen Dimensionen der Vernunft steht, also über diese hinausgeht, wie der gelehrige Schüler Schönborn seinen Lehrer Ratzinger am Ende seines Akademie-Vortrags vom 4.3.2009 aus einem Diskussionsstatement anlässlich einer Tagung im „Schülerkreis“ Ratzingers über „Schöpfung und Evolution“ in Castel Gandolfo 2006 zitiert (Vortragsmanuskript S. 12), letztlich also die „doppelte Vernunft“.

Im oben erwähnten ZEIT-Artikel greift Assheuer Ratzingers „intellektuellen Affekt“ gegen „Neuzeit“, „Aufklärung“, „Liberalismus“ und „Freiheit“ auf und erklärt ihn mit dessen Versöhnungssehnsucht zwischen Antike und Christentum, der „abendländischen Einheit aus griechischer Vernunft und christlicher Botschaft“, der „Symbiose von griechischem Denken und Theologie“, die durch die erwähnten Phänomene zerstört worden sei. Mit der Betonung der Hellenisierung des Christentums werde zugleich das jüdische Erbe abgespalten. Damit verdränge Ratzinger „die Frage nach der gerechten Gesellschaft und vertröste die Menschen mit einer ‚überzeitlichen Jenseitshoffnung‘.“ Die „Reaktionäre der Pius-Bruderschaft“ als militante Antimodernisten und zugleich Antijudaisten würden Benedikt dabei einen wertvollen Dienst erweisen. Unausgesprochen ließ Assheuer, ob Benedikt dies vermutlich nicht unwillkommen war und er dies alles trotz der bereits gefallenen, im vatikanischen bürokratischen Gestrüpp aber vielleicht irgendwo hängen gebliebenen üblen Aussagen einzelner Pius-Brüder gewissermaßen *dolo eventualiter* geschehen ließ, also nicht absichtlich so ge-timed (im zeitlich Ablauf gesteuert) hat, aber bewusst so in Kauf genommen hat. Doch das ist Hypothese. Jedenfalls aber habe Benedikt „im Kampf gegen den Liberalismus die Judenfeinde aus der Pius-Bruderschaft hoffähig“ gemacht.

Was aus der Sicht eines um Rationalität bemühten Beobachters des Zeitgeschehens offen bleibt, ist, worin eigentlich die von Ratzinger konstatierte, von ihm bedauerte und bekämpfte „(Selbst-)Beschränkung“ der Vernunft durch das moderne, auf der Tradition der Aufklärung beruhende Wissenschaftsverständnis besteht (S. 25/ 26) und worin er die „ganze Weite“ (S. 31) sieht, die ihr wieder eröffnet werden soll. Ratzinger zieht sich auf die vage Formel eines „Zueinanderfindens von Glaube und Vernunft auf neue Weise“ (S. 29) zurück. Tatsächlich dürfte es ihm um die Wiederannäherung, besser gesagt: Unterwerfung, einer (seiner) Auffassung nach wissenschaftlich experimentell durch das Falsifikationspostulat verengten) Vernunft an bzw. unter den Glauben, besser gesagt: die Glaubensdogmen gehen. Dies wird hinter der Formel verhüllt, wonach „der kirchliche Glaube immer daran festgehalten [habe], dass es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt“ (S. 21).

Die dahinter verborgene Strategie beruht völlig auf der jahrhundertelangen Praxis und Denktradition der Glaubenskongregation, deren Chef Ratzinger war, und deren Vorläufer, der Inquisition, indem jene, die sich mit ihren wissenschaftlichen Schlussfolgerungen auf die Vernunft beriefen und damit Glaubensdogmen widersprachen, falls erforderlich mit physischem Zwang (Folter) zum Abschwören gebracht bzw. im Weigerungsfall vernichtet wurden. Dass dies in der Tat nicht die Befreiung der Vernunft von einer vermeintlich durch den wissenschaftlichen Fortschritt auferlegten Selbstbeschränkung ist, sondern im Gegenteil die Beschränkung, ja Unterdrückung der Vernunft durch die Dominanz des Glaubensdogmas verkörpert, erschließt sich im Prinzip durch einen einfachen Denkvorgang, der für jeden rational Denkenden leicht nachvollziehbar sein sollte. Die Vernunft verengt sich wohl keinesfalls, wie Ratzinger (S. 30) meint, „auf das im Experiment Falsifizierbare“, sondern im Gegenteil: durch das Experiment erweitert sich die Vernunft, genauer: der vernunftgeprägte Erfahrungshorizont des Wissens gegenüber dem Glauben, und wird damit potenziell gefährlich für den Glauben. Offenbar bleibt dies aber jenen verborgen, welche die *ratio* zur

„*irratio*“ verkommen lassen und damit nicht der Förderung, sondern der „Zerstörung der Vernunft“ (um den Buchtitel von Georg Lukács, 1962, hier als Metapher zu benützen) Vorschub leisten. Trotz semantischer Anklänge an den Vernunftglauben der Aufklärung erweist sich damit der Ratzinger'sche Vernunftglauben in letzter Konsequenz als **Unvernunftglauben**.

Aus protestantischer Sicht äußerte sich kurz nach der Regensburger Rede der evangelische Bischof und Vorsitzende des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Wolfgang Huber, anlässlich des Reformationstages zum Thema „Glaube und Vernunft“ (in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.10.2006; sowie unter dem gleichen Titel rund ein Jahr später in einem Vortrag in der XVI. Werner-Reihlen-Vorlesung „Die Vernunft der Religion“ an der Berliner Humboldt-Universität, 20.11.2007). Unter Berufung auf Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), den „Kirchenvater des modernen Protestantismus“ argumentierte Huber, dass „die Verbindung von Glauben und Vernunft [...] zu den bestimmenden Merkmalen des Protestantismus“ gehöre. Er fügte aber auch hinzu: „Für manchen mag das dadurch verdunkelt sein, dass der Reformator Martin Luther sich unter Einsatz all seiner polemischen Kraft gegen einen Herrschaftsanspruch der Philosophie über die biblische Botschaft zur Wehr setzte und dabei auch vor der Rede von der ‚Hure der Vernunft‘ nicht zurückschreckte. Doch Luther war, ebenso wie die anderen Reformatoren, zugleich von der Überzeugung bestimmt, dass die Vernunft mit all ihrem Vermögen der Erkenntnis der biblischen Wahrheit zu dienen habe.“

Den Unterschied des Ratzinger'schen Vernunftglaubens in seiner Gleichsetzung von Glaube und Vernunft und der daraus folgenden Identitätsetzung von Vernunft und Offenbarungsglauben einerseits und einem auf der Tradition der Aufklärung beruhenden Vernunftglauben andererseits, wie er auch von den Unitariern verstanden wird, sieht Wolfgang Deppert (*Systematische philosophische Überlegungen*, a.a.O., S. 135 ff.) in der philosophischen Denkrichtung des Relativismus, welche die Existenz absoluter Wahrheiten ablehnt. Zum Gegensatz Offenbarung/ Vernunft bzw. Offenbarungsglaube/ Vernunftglaube bei Luther (Vorrang des Offenbarungsglaubens) und den Unitariern (Vorrang des eigenen Denkens als wesentlicher Beitrag zur Förderung des Rationalismus) sowie zur unitarischen „Aussöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft“ verweist Deppert (a.a.O., S. 139) auf die *religio rationalis* des polnischen Unitariers Andreas Wissowatius 1675: „Die ersten und vornehmsten Grundlehren unseres Christlichen Glaubens können ohne Gebrauch der Vernunft nicht verstanden werden.“ Der Sieg des Offenbarungsprinzips (als Verabsolutierung des Glaubens) liegt nach W. Deppert a.a.O., S. 135, wie oben schon erwähnt, nicht zuletzt in der „Verbindung von Glaubensautorität und politischer Macht“ begründet, wodurch jegliche „Relativierung“ (zugunsten der eigenen Verstandestätigkeit) und Entdogmatisierung, durch welche die politische Macht gefährdet worden wäre, erstickt wurde. Dennoch habe Luther trotz seiner Beharrung auf dem Trinitätsdogma und der Einräumung der Vormachtstellung des Offenbarungsglaubens auch die Entwicklung des Vernunftglaubens gefördert (in der Diktion Depperts: jeder Glaubende trage die Orientierung in sich selber).

Luthers berühmten Ausspruch „Vernunft ist die höchste Hure“, die der Teufel hat“ erklärte der Grazer Philosoph G. Streminger in einem Forschungspapier (Christlicher Glaube und kritische Vernunft, hggb. von der Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland, in: Aufklärung und Kritik 1/1995, Fn. 13) wie folgt: „Luther hat die Wahrheit wie eine schöne Frau gefürchtet. Die Vernunft ist für ihn eine Hure, die jedem Herrn zu Diensten ist, wobei er an jene Theologen gedacht haben mag, die dem päpstlichen Herrschaftswillen frei zur Verfügung standen. Die von Luther kritisierte Vernunft ist die zweckrationale Vernunft, die nach geeigneten Mitteln für Ziele sucht, die von ihr selbst nicht festgelegt sind.“ Mit anderen

Worten heißt dies: Wissenschaftlicher (also wohl vernunftgeprägter) Sachverstand ist auf einem Gutachtermarkt kaufbar (sofern es sich bereits um marktgängige Ergebnisse angewandter Wissenschaft, also nicht solche der Grundlagenforschung, handelt), aber auch käuflich in dem Sinne, dass man gegen angemessene Entlohnung im Wesentlichen für jede politische Entscheidung eine wissenschaftliche Fundierung beschaffen kann. Noch kürzer und prägnanter könnte man sagen: Wissenschaft ist das zweitälteste Gewerbe der Welt (der geistige Urheber dieses Diktums ist mir im Moment nicht geläufig).

Aussagen von reformierter Seite weisen darauf hin, dass Luther den Absolutheitsanspruch der Vernunft, den zum Maß aller Dinge erhobenen menschlichen Verstand, als Hure der Vernunft bezeichnet habe, um damit nicht nur an den Missbrauch der Vernunft, sondern vielmehr an die Begrenztheit des menschlichen Verstandes zu erinnern.⁹⁸ Eine noch etwas andere (dritte) Sicht vermitteln F.W. Pohl und C. Türcke (Heilige Hure Vernunft – Luthers nachhaltiger Zauber, 1983, Neuauflage 1991), indem sie – gewissermaßen geistesgeschichtlich – auf die Ambivalenz Luthers gegenüber dem Rationalismus hinweisen. Luthers radikale Ablehnung der Bauernaufstände einerseits und seine Duldung, ja Befürwortung von Hexenverfolgungen andererseits sei nicht nur Reminiszenz an mittelalterliche Rudimente, sondern Ausdruck der Modernität, nämlich Instrumentalisierung der Angst, um die aufrührerische Natur mit Hilfe der Vernunft zu zügeln. Insofern sei die Herrschaft der Rationalität von der Angst (also wohl einem irrationalen, emotionalen Moment) getrieben.

Um es nochmals festzuhalten: Auf einer etwas anderen Ebene als die Relation Glaube/ Vernunft mag die Relation Glaube/ Wahrheit, also der Wahrheitsanspruch der Religion, liegen. Sie wurde im vorliegenden Beitrag nicht ausgeleuchtet. Die aus zahllosen Äußerungen christlich-theologischer Lehrmeinungen zu einem geflügelten Wort gewordene These (oder wohl Dogma) „Gott ist die Wahrheit“ verbindet damit wohl nicht nur den Anspruch, „Wahrheit“ zu verkündigen (ohne immer zu sagen, was das eigentlich ist), sondern den „Absolutheitsanspruch“ für die eigene religiöse Wahrheit und Heilsvermittlung, wie er den Offenbarungsreligionen eigen ist, und hat schließlich – folgend dem Ägyptologen Jan Assmann (SPIEGEL-Interview vom 22.12.2006: „Eine neue Form der Gewalt“) – schlechthin die „systeminhärente“ Intoleranz der monotheistischen Religionen begründet, die damit nicht zuletzt die Rechtfertigung sahen, auch „Gewalt im Namen der Wahrheit anzuwenden.“ Needless to say angesichts zahlreicher historischer Beispiele: Dies ist nicht nur dem Islam zu unterstellen, wie es das von Ratzinger in Regensburg gebrauchte Zitat aus dem dort erwähnten interreligiösen Dialog des byzantinischen Kaisers mit dem persischen Gelehrten sublim versucht, sondern auch dem Christentum, auch wenn der damalige byzantinische Herrscher die Glaubensverbreitung durch Gewalt als „widersinnig“ und als „im Widerspruch zum Wesen Gottes und der Seele“ (lt. Ratzingers Vorlesungstext, a.a.O., S. 16) stehend bezeichnet hat.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Ratzingers Identitätsetzung von Glaube und Vernunft vermag prima facie einen schönen Schein der Rationalität zu vermitteln und eine gedankliche Assoziation zum Vernunftglauben provozieren. Sie ist aber in Ratzingers Schlussfolgerung nur durch Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben bzw. die Glaubensdogmen herstellbar, die der Vernunft in seltsamer Gedankenverdrehung und fast schon mystifizierender Verklärung die „Weite des Glaubens“ eröffnen sollen, was Ratzinger pseudo-dialektisch geschickt mit „Mut zur Weite der Vernunft“ umschreibt, um diese gewissermaßen aus dem Gefängnis einer durch experimentelle wissenschaftliche

⁹⁸ <http://www.bible-only.org/german/handbuch/Reformierte.html>

Beweismethoden selbst auferlegten Beschränkung zu befreien. Damit erweist sich sein Vernunftglauben eher als Unvernunftglauben.

15. An Stelle eines Resümees: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger im Gespräch und was Hans Albert dazu sagt, mit einer persönlichen Schlussbemerkung zur Frage Atheismus versus Agnostizismus

Am 19. Jänner 2004 trafen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (damals noch Präfekt der römischen Glaubenskongregation) in der Katholischen Akademie Bayern zu einem Gespräch zusammen, das in den deutschen Feuilletons große Aufmerksamkeit gefunden hat. Dokumentiert sind die Referate der beiden Gesprächspartner, die prima facie zunächst wenig zur Relation Glaube/ Wissen bzw. Vernunft und Religion erkennen und erwarten ließen, in: Jürgen Habermas/ Joseph Ratzinger, *Diaketik der Säkularisierung – Über Vernunft und Religion*, Herder-Verlag, 2005). Habermas referierte über „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“ Ratzinger über „Was die Welt zusammenhält – Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“. Nicht dokumentiert ist der „eigentliche“ Diskurs, nämlich was sie im Anschluss an ihre Referate dann wirklich miteinander besprachen. In seiner nicht unpolemischen Auseinandersetzung mit *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums – Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens* (2008, S. 92-104) nimmt Hans Albert zu diesem vom Feuilleton bejubelten Ereignis Stellung, das die religionskritische Zeitschrift „Aufklärung und Kritik“ (Heft 1/ 2009, S. 288-289) zu der Veröffentlichung eines satirischen Gedichts mit dem Titel „Habermas Papam, der Heilige Geist weht, wo er will – neuerdings im Feuilleton“, verfasst von Klaus D. Höfer, veranlasst hat.⁹⁹

Hans Albert gestand beiden Referenten durchaus „Ansatzpunkte für eine Verständigung“ zu. Die Übereinstimmung erstreckte sich aber ganz offensichtlich auf die „Auffassung, dass religiöse Überzeugungen Einsichten enthalten, die den Wissenschaften nicht zugänglich sind und die sich legitimerweise auch auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungsergebnisse nicht kritisieren lassen“ (Albert a.a.O., S. 97). Solche Einsichten seien beiden Gesprächsteilnehmern zufolge „für die vernünftige Gestaltung und die Stabilität der sozialen Ordnung unentbehrlich“, und „Sinnquellen‘ der Religion [...] seien auch in einer säkularisierten Gesellschaft durch nichts zu ersetzen.“

Aus seinen Überlegungen, „was die Welt zusammenhält“, zog Ratzinger den Schluss (a.a.O., S. 56), dass es sowohl [„gefährliche“] „*Pathologien in der Religion*“ wie auch „*Pathologien der Vernunft*“, eine „Hybris der Vernunft“, gebe, weshalb Ersteres des „göttlichen Lichts der Vernunft sozusagen als Kontrollorgan“ bedürfe und „umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden“ müsse. Ratzinger plädierte daher für die Notwendigkeit einer „Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“ (a.a.O., S. 57).

Hans Albert kann seine Abneigung gegen die „Habermas’schen Wortschöpfungen“ (die in der Tat oft schwer nachvollziehbar sind), nur schwer verbergen und will das auch nicht, weil diese „geeignet sind, wichtige Unterschiede unter den Teppich zu kehren“ (a.a.O., S. 97).

⁹⁹ (1) „Das Feuilleton ist hoch entzückt/ wenn Habermas und Benedikt/ mit philosophischen Intrigen/ erfolgreich die Vernunft verbiegen.“ (2) „In den kulturellen Spalten/ preist man sie als Lichtgestalten/ einer Rekonkiliation/ von Vernunft und Religion.“ Etc. etc. Der vollständige Text ist von www.gkpn.de herunterladbar.

Dies gelte insbesondere für die Wortschöpfung *Nachmetaphysisches Denken* (Titel einer philosophischen Aufsatzsammlung von Habermas, 1988, vgl. insbesondere den Aufsatz „Motive nachmetaphysischen Denkens“). Nach eigener Aussage von Habermas im Vorwort dieser Aufsatzsammlung sei das nachmetaphysische Denken eine Reaktion „auf neuere Versuche einer Rückkehr zu metaphysischen Denkformen“ durch „Verteidigung“ eines „skeptischen, aber nicht-defaitistischen Vernunftbegriffs“. Albert zufolge sei Habermas in der Folge mit einem späteren Artikel (Ein Bewusstsein von dem, was fehlt – Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung vom 10.2.2007) dem religiösen Denken sogar „noch weiter entgegengekommen“ als in dem Gespräch in der Katholischen Akademie 2004. Als Motiv seiner Beschäftigung mit dem Thema „Glauben und Wissen“ gab Habermas in dem Zeitungsartikel seinen Wunsch an, „die moderne Vernunft gegen den Defaitismus, der in ihr selbst brütet, zu mobilisieren. Mit dem Vernunftdefaitismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet, kann das nachmetaphysische Denken alleine nicht fertig werden.“¹⁰⁰ Es bedürfe daher eines „religiösen Unterbaus“ gegen die „normative Entleerung“ moderner liberaler Gesellschaften, um einer „entgleisenden Modernisierung entgegenzuwirken“ (...). Dies veranlasst Walter Reese-Schäfer in einer jüngeren „Einführung“ in Denken und Werk von *Jürgen Habermas* (unter diesem Titel, 2001) sogar, die Frage aufzuwerfen, ob es eine „habermasianische Theologie“ gebe (S. 157 ff.).

Besonders hervorgehoben wird von Hans Albert (a.a.O., S. 100-101) an Hand der angeführten Belegstellen von Habermas-Schriften, dass Habermas in einer weiteren philosophischen Aufsatzsammlung (*Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005, Neuauflage als Suhrkamp-Taschenbuch stw Nr. 1918, 2009) für eine „strikte Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen“ plädiert habe, die den Anliegen von Ratzinger und im Übrigen auch von Küng voll entspreche: „Er vertritt offenbar wie diese beiden Theologen die These, dass die betreffenden Problembereiche inkommensurabel seien, so dass sich diese Kompetenzregelung gewissermaßen aus der Natur der Sache ergibt. Tatsächlich handelt es sich dagegen um eine künstliche Grenzziehung, die bestenfalls dafür sorgen kann, dass mögliche Widersprüche zwischen Resultaten des Denkens in verschiedenen Bereichen unter den Teppich gekehrt werden“ (Albert, a.a.O., S. 101/ 102). Albert bescheinigt daher „dem Verfechter des ‚nachmetaphysischen Denkens‘ [...] eine willkürliche Einschränkung des Vernunftgebrauchs.“

Damit ist der Kern der Auseinandersetzung des kritischen Rationalisten Hans Albert mit der Theologie und ihrem Wissenschaftsanspruch angesprochen. Kommensurabilität oder Inkommensurabilität ist also die Frage. Sie zielt darauf ab, eine schlüssige Antwort zu geben, ob es gerechtfertigt ist, mit einer Grenzziehung zwischen Wissen und Glauben „Glaubensreservate“ zu bilden und Glaubensaussagen gegen eine Hinterfragung nach üblichen wissenschaftstheoretischen Standards „dogmatisch abzuschirmen“ und zu „immunisieren“, also Wissensbereich und Glaubensbereich als *non-overlapping* anzusehen und Glaubensaussagen (also z.B. den Schöpfungsgedanken) keiner Konkurrenz von Wissensaussagen (also z.B. dem naturwissenschaftlichen Weltbild) auszusetzen. Diese Fragestellung setzt natürlich voraus, dass die Existenz einer Grenze zwischen beiden Bereichen nicht in Frage gestellt wird (was bis zur Aufklärung im 18. Jahrhundert noch der Fall war) und dass die Grenze infolge des wissenschaftlichen Fortschritts im Zeitablauf variabel ist. Allenfalls gestritten werden könnte über die Frage eines *sowohl – als auch* (also

¹⁰⁰ Habermas spielt mit dem Hinweis auf die „Dialektik der Aufklärung“, die „postmodern zugespitzt“ werde, auf das gleichnamige Hauptwerk der kritischen Theorie der Frankfurter Schule von Max Horkheimer (1895-1973) und Theodor W. Adorno (1903-1969) an (1944/ 1947/ 1969).

einer teilweisen „Überlappung“ von Zufallselementen und Zielelementen, aber auch das spielt sich, wie die Evolutionstheorie und Hayeks Markttheorie zeigen, ausschließlich in der Sphäre des Wissens und nicht des Glaubens ab, auch wenn semantisch („Zielelement“) eine gedankliche Assoziation zur Glaubenssphäre nicht auszuschließen ist.

Die strikte unitarische Einheitsthese von Religion und Wissenschaft könnte unter Umständen je nach Standpunkt sowohl als „Retro-Modell“ zur Wiederherstellung der durch die Aufklärung zerstörten Einheit – was möglicherweise durch eine pantheistisch-universalistische Spiritualität begünstigt werden könnte – als auch im Sinne der Aufklärung als eine Öffnung für die Kommensurabilität verstanden werden. Dem gegenüber bestehen Schönborns „Rettungsversuche“ von Glaubensreservaten in diffusen Ideologievorwürfen bzw. einer undifferenzierten Herabstufung einer wissenschaftlichen Theorie (nämlich der Evolution) zu einer Weltanschauung und jene von Ratzinger in einer Verabsolutierung der Vernunft und ihrer Gleichsetzung mit dem Glauben. Im Übrigen liegt dem eine „hegelianisch-dialektische“ Rechtfertigung der Trinität nach Hegels Paradigmenwechsel, nämlich in der Synthese von Vernunft und Glaube, also eine Re-Integration von vernunftorientierten und glaubensorientierten Anschauungen, letztlich also ein Rückschritt gegenüber der Aufklärung, nicht allzu fern. Angesichts dessen erscheint die These des Kritischen Rationalismus von der Fehlbarkeit der Vernunft als höchst sympathische Geste intellektueller Demut und Ausdruck großer Liberalität.

Nach Ansicht des Autors dieses Beitrags erscheint es – trotz denkbarer Einwände im Detail – schlüssig, entgegen der Ansicht der etablierten Theologen aller Schattierungen (von Ratzinger über Küng bis zum EKD-Vorsitzenden Huber und – in gemäßigerer Form schließlich auch bis zum Wiener evangelischen Theologen Körtner), Hans Albert folgend, die Inkommensurabilität auszuschließen. Die vergleichsweise eleganteste Begründung für die Aufrechterhaltung von Glaubensreservaten liefert noch Körtner mit der These der Komplementarität von (natur-)wissenschaftlichem Weltbild und (Schöpfungs-)Glauben, auch wenn er mit dieser These eine randscharfe Grenze zwischen beiden Sphären zieht.

Wie er im Abschnitt *Theologie und Weltauffassung* seines Buches „Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft“ (1982, S. 113) berichtet, war Hans Albert Vorwürfen „anti-theologischer Ressentiments“ ausgesetzt. Er bestreitet die Berechtigung dieser Vorwürfe, verlangt aber von den Theologen anzuerkennen, „dass Glaubenswahrheiten durch Forschungsergebnisse der Realwissenschaften – zum Beispiel durch Resultate historischer Untersuchungen – in Frage gestellt wurden.“ Als Beispiel dafür führt er Albert Schweitzer und seine Leben-Jesu-Forschung an, von Schweitzer selbst in der Vorrede zur 6. Auflage (1950) als „Wahrhaftigkeitstat des protestantischen Christentums“ bezeichnet. In einer diesem historischen Ansatz vergleichbaren Sichtweise wäre wohl auch die psychoanalytische Deutung der Trinität zu erwähnen. Hier ist bemerkenswert, dass angesichts der spärlichen Fakten über die „Historizität“ Jesu der Prozess seiner „Vergottung“ nach der Vorstellung der Sohnesreligion der Urgemeinde und deren schriftlicher Überlieferung in einem – aus heutiger Sicht – relativ kurzen Zeitraum (der angesichts der heutigen Schnelllebigkeit damals aber als lang empfunden worden sein mag) von 40 bis 100 Jahren nach Jesu Geburt erfolgt ist, folgt man den in der Literatur genannten Entstehungszeiten des ersten Evangeliums (von Markus) um 70, des letzten (von Johannes) um 130 n. Chr. Weitere 200 Jahre später folgte dem schließlich die bis heute aufrechte Dogmatisierung durch Nicäa.

Auch wenn gläubige Menschen diese „Vergottung“ als unerklärliches Wunder ansehen sollten, dürfte man nicht vergessen, dass dies alles Menschenwerk ist. „Was Jesus verkündete, war das Reich Gottes, was kam, war die Kirche“ (Deschner, einen bedeutenden katholischen

Theologen zitierend), und aus „Gott“ (etymologisch) als angerufenes, angebetetes Wesen wurde ein anzurufendes, anzubetendes Wesen, aus dem spontanen Glauben ein Glaubensbefehl, untermauert mit Dogmen und Unfehlbarkeitsanspruch. Was wirklich auslösender Faktor der Verbreiterung der Massenbasis und der sich anschließenden Dynamik war, die bewirkte, dass nach der enttäuschten Naherwartung eine esoterische Sekte nicht wegen eingestandenen Scheiterns in die Bedeutungslosigkeit verschwand und dem Vergessen anheim fiel, sondern nach einem - weltgeschichtlich betrachtet – vergleichsweise kurzen Zeitraum von rund 300 Jahren Staatsreligion wurde und eine im jeweiligen historisch-geographischen Erfahrungshorizont weltweite Bewegung wurde, mag unerklärlich scheinen, also Zufall oder gar Plan? - Letzteres wohl erst in der entscheidenden Phase vor Nicäa angesichts des bevorstehenden Übertritts des Kaisers Konstantin zum Christentum. Zu einem geringeren Teil dürfte die angedeutete Dynamik auch auf die Rezipierung und Synkretisierung (Vermischung verschiedener religiöser Vorstellungen) von Glaubensinhalten, Lehraussagen und religiösen Ritualen aus dem Judentum, altorientalischen Vorstellungen und dem Hellenismus zurückzuführen sein, wofür Deschner (*Der gefälschte Glaube*, 1988/ 2004) eine Reihe von Belegen anführt. Entscheidenden Einfluss dürften aber wohl die politisch-sozialen Verhältnisse gehabt haben. An Hand der psychoanalytischen Deutung der „Vergottung“ Jesu ist die Rolle der politisch-sozialen Einflussfaktoren gut erklärbar. Der revolutionäre Impetus der Sohnesreligion der Urchristengemeinde konnte als Schwungkraft für die Etablierung der neuen Religion genutzt werden, wurde dann aber rechtzeitig wieder in einen herrschafts- und staatsstabilisierenden Faktor mit restaurativen Tendenzen in der Vater-Gott-bejahenden Religion des Nicäanischen Dogmas umgepolt, womit sich die neue Religion als Staatsreligion etablieren konnte, sich damit aber zugleich als politisch-sozialer Stabilisierungsfaktor instrumentalisieren ließ – zufälliges Zusammentreffen historisch-politischer Konstellationen mit religiöser Dogmatisierung oder bewusst so geplant? Jedenfalls ist es halt so „passiert“.

Wenn man von etablierter theologischer Seite (z.B. Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft – Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, 1980, S. 91) Albert Schweitzer vorwirft, selbst demonstriert zu haben, „wie sehr die Leben-Jesu-Forschung, speziell als wissenschaftliches Unternehmen, gescheitert“ sei, müsste man ihm zugleich vorhalten, „nicht in der Lage [gewesen zu sein] zu erkennen, dass die Resultate seiner Forschungen für seinen religiösen Glauben irrelevant waren“ (Hans Albert in seinem Kommentar zu *Ratzinger und Habermas im Dialog*, in: Joseph Ratzingers *Rettung des Christentums*, S. 103). Er hatte aber „unglücklicherweise zwei eigentlich inkommensurable Sprachspiele miteinander vermengt, indem er als Theologe ernst nahm, was sich aus seiner historischen Forschung ergeben hatte. Körtner würde wohl empfehlen, solche Hybridsprachspiele zu vermeiden. Er würde im Fall Albert Schweitzers für sie möglicherweise die ulkige Bezeichnung „Mixotheologicohistoria“ vorschlagen, womit wohl ein interdisziplinäres Sprachspiel gemeint sein dürfte, das er aber ablehnt. Dass damit aber jeglicher interdisziplinäre Dialog ausgeschlossen wird, dürfte ihm wohl nicht bewusst sein (sofern er dies nicht bewusst in Kauf nehmen mochte, was ihm nicht unterstellt werden soll). Hätte Schweitzer das nachmetaphysische Denken von Habermas gekannt, so hätte er sich die Habermas'sche Grenzziehung zunutze machen“ und damit seine Disziplinen Philosophie, Theologie und Medizin sauber auseinander halten können, merkt Hans Albert (a.a.O., S. 103 sowie Fn. 121), gemünzt auf Schweitzers Kritiker, ironisch an.

Was man Hans Albert, der über seine eigene religiöse Position in seinen Schriften nichts erwähnt, dem man aber nachsagt, Atheist zu sein, allenfalls vorwerfen könnte, wäre, dass er entgegen den wissenschaftsethischen Ansprüchen des Kritischen Rationalismus im Zusammenhang mit dem Umgang von Werturteilen diese (und damit auch seine Einstellung

zu Glaubensfragen) nicht offen legt. Wohlgermerkt: das Postulat der Werturteilsfreiheit verbietet nicht, die Existenz von Werten (hier also die Einstellung zu Glaubenssätzen) in Frage zu stellen, es fordert vielmehr, die Vermengung von Tatsachenaussagen und Wertungen (hier analog Wissensaussagen und Glaubensaussagen) zu vermeiden. Dies wäre durch Offenlegung der eigenen Werthaltung sicher zu stellen. Auch wenn dies nicht geschehen ist, kann daraus gegen Hans Albert weder der Vorwurf einer pauschalen Ablehnung der Theologie als Wissenschaft noch ein Ausschluss oder gar eine Verunglimpfung individueller Glaubenspositionen nach Art eines militanten dogmatischen Atheismus abgeleitet werden – seien diese individuellen Glaubensauffassungen nun atheistisch oder theistisch, monotheistisch oder polytheistisch, deistisch, theistisch-personalisiert oder spiritualisiert, spirituell panentheistisch, pantheistisch/ universalistisch oder agnostisch oder schlicht auf Gott als einen Symbolbegriff für ein unauflösbares Geheimnis orientiert. Albert beansprucht also keineswegs zu richten bzw. maßt sich kein Urteil darüber an, wie der Einzelne mit einer „Restmenge“ des durch Wissen nicht Erklärbaren umgeht, zumal der Kritische Rationalismus nach dem Abgrenzungskriterium von wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Aussagen - in der Interpretation Hans Küngs - auch Raum für „sinnvolle“ metaphysische Aussagen zulässt. Wogegen er sich aber wendet, sind durch die Inkommensurabilitätsthese bewusst errichtete Glaubensreservate, um Glaubensaussagen, insbesondere wenn sie in Dogmen festgemeißelt und versteinert wurden, zu immunisieren, ohne dass er mit dieser Kritik die Absicht verbindet, eine „Restmenge“ von „Unerklärlichem“ zu verunglimpfen.

Was Albert daher besonders brandmarkt, sind „hermeneutische Immunisierungsverfahren“ der Theologen, wobei „der sublimale Dogmatismus protestantischer Theologen [...] nicht deshalb erträglicher“ sei, „weil sie ihre Dogmen nicht ertrotzen, sondern auf hermeneutischem Weg erschleichen möchten“ (siehe das Kapitel *Glaube und Wissen* seines „Traktats über kritische Vernunft“, 1969, S. 113), sofern sie mit den „kuriosen Strategien zur Immunisierung der Gottesidee“ nicht ohnedies „de facto zum Atheismus übergegangen [sind], aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrechterhalten“ (a.a.O., S. 118/ 119). Angesichts dieses Umstands sei „vielleicht sogar der ziemlich unverschleierte Dogmatismus des katholischen Denkens vorzuziehen“ (a.a.O., S. 120). In seiner *Kritik der reinen Religion* („Über die Möglichkeit der Religionskritik nach der Aufklärung“, 2001, S. 359) kritisiert Albert in diesem Kontext, dass die für die Immunisierung eingesetzte Hermeneutik nicht mehr die „klassische Hermeneutik [sei], die versucht, authentischen Sinn überlieferter Texte zu eruieren,“ sondern eine solche, die durch Umdeutungen versucht, „bestimmte Bestandteile der religiösen Überlieferung dadurch zu retten, dass man ihren Sinn dem modernen Weltbild anpasst.“ Für Albert ist dies falsch verstandene Modernisierung und Ausfluss eines kulturellen Relativismus, den er ablehnt. Im hier referierten Kontext bezeichnet Albert dies sogar als „korrupte Hermeneutik“, und im Prinzip den gleichen Vorwurf adressiert er an das „nachmetaphysische Denken“ von Jürgen Habermas. Diese Korruption führt er ausdrücklich auf den Einfluss der Philosophie von Martin Heidegger (1889-1976) und die widersinnige Denkfigur „hermeneutischer Zirkel“ zurück, wonach vorausgesetzt wird, was man erst beweisen will, indem z.B. ein Wahrheitsbegriff zugrunde gelegt wird, ohne zu sagen, welcher gemeint ist. In der Heidegger-Kritik geht Albert konform mit der Kritik des Marxisten Georg Lucács an der deutschen Philosophie, die dieser als „Zerstörung der Vernunft“ (nach seinem gleichlautenden Buch, 1962) einstuft, dabei aber aus nachvollziehbaren Gründen Hegel von dieser Kritik ausnimmt, während Albert sich natürlich auch von der „hermeneutisch-hegelianischen Tradition“ distanziert.

Zum Schluss: Um den Kreis zur eingangs erwähnten Motivation, alle diese Gedanken hier zu Papier zu bringen, zu schließen und zur Ausgangsfrage Glaube/ Wissen zurückzukehren, möchte ich auf André Comte-Sponville und seine Frage *Woran glaubt ein Atheist?* sowie

seine Überlegungen über eine „Spiritualität ohne Gott“ (2006, deutsche Übersetzung 2008) zurückgreifen. Nach eigener Aussage fühlt sich Comte-Sponville „einem monotheistischen Universum, konkreter der abendländischen Philosophie, zugehörig“ und schlägt deshalb als Definition vor, „unter ‚Gott‘ ein ewiges, spirituelles und transzendentes (außerhalb und über der Natur stehendes) Wesen [zu verstehen], das bewusst und willentlich das Universum erschaffen hat“ (a.a.O., S. 86). Dies wäre seine Antwort auf eine Frage, die einmal ein Journalist Albert Einstein gestellt hat, nämlich (zitiert bei Comte-Sponville, a.a.O., S. 86): „Glauben Sie an Gott, Herr Professor?“ Darauf habe Einstein geantwortet: „Sagen Sie mir erst, was Sie unter Gott verstehen; dann sage ich Ihnen, ob ich daran glaube.“ Comte-Sponville fährt fort (S. 88 ff.):

- Der Atheist sage nun, er glaube, dass Gott nicht existiert. Dies sei zweifellos ein dialektisch korrekter Satz (nämlich ein *Gegensatz* zur Glaubensaussage, dass Gott existiere). Comte-Sponville weiter:
- Der Agnostiker dagegen glaube gar nichts, weder dass er existiert noch dass er nicht existiert. *Agnóstos* (griech.) bedeute „das Unbekannte oder Unerkennbare“. Daraus werde missverständlicherweise geschlossen, dass der Agnostiker nichts weiß. Im strengen Sinn wisse aber niemand, ob es Gott gibt oder nicht. Dies ist eine korrekte Schlussfolgerung, wenn man der im vorliegenden Text vertretenen These folgt, dass Glauben strenggenommen Nicht-Wissen bedeutet. Doch Comte-Sponville weiter:
- Der Gläubige bejahe jedoch seine Existenz und bekenne dieses in seinem Glaubensbekenntnis, der Atheist verneine sie. Der Agnostiker hingegen tue weder das Eine noch das Andere.

Comte-Sponville zieht daraus den Schluss, dass es falsch ist, nach der etymologischen Agnostizismus-Bedeutung vom „Wissen“ der Existenz Gottes oder vom „Wissen“ von dessen Nicht-Existenz zu sprechen. Dies hieße „[Glaubens-]Überzeugung mit Wissen verwechseln“, Glauben für Wissen zu halten (a.a.O., S. 89). Erstaunlicherweise unerwähnt lässt Comte-Sponville, dass dies gängiges Dogma der etablierten Großkirchen ist, auch der protestantischen, was Luthers oben (Abschn. 2) erwähnte Betonung der *certitudo* wohl hinreichend belegt.

So weit vermag ich Comte-Sponville noch zu folgen. Nicht mehr folgen kann ich seinem Vorschlag (a.a.O., S. 93/ 94), die Schlussfolgerung wie folgt zuzuspitzen: „Ich *weiß* nicht, ob Gott existiert, aber ich *weiß*, dass ich *glaube*, dass er nicht existiert.“ Atheismus sei daher „ein negativer Glaube“, abgeleitet von *a-théos* (griech.): „ohne Gott“, „aber es ist ein Glaube – weniger als ein Wissen, aber mehr als das simple Eingeständnis des Nichtwissens.“ Im Englischen würde man sagen: Das klingt *really sophisticated*, was man mit künstlich-haarspalterisch übersetzen könnte. Kants Berufung auf die drei Grade des Fürwahrhaltens (Meinen – Glauben – Wissen), auf die sich auch Comte-Sponville (a.a.O., S. 89) bezieht, klingt da ungleich klarer. Ich bevorzuge daher die eingangs erwähnte schlichtere Formel: „Glauben heißt Nichtwissen“, aber aus Nichtwissen folgt nicht unbedingt Glauben.

* * *

ANHANG: Individualistische versus „universalistische“ Denkansätze in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften: Das „Ganze“ als Aggregat des Individuellen – mehr als die Summe seiner Teile?

Vorbemerkung: Die nachfolgende Argumentation bewegt sich diesseits der autoritär-mystifizierenden Gesellschaftslehre des österreichischen Sozialphilosophen, Ständestaatstheoretikers und Ökonomen der Zwischenkriegszeit, Othmar Spann (1878-1950), aber auch diesseits pantheistisch-universalistischer religiöser

Begründungen, versucht aber dennoch anzudeuten, was ein unitarischer Agnostizismus oder agnostischer Unitarismus analytisch daraus vielleicht lernen könnte.

Die Warnung, in einer wissenschaftlich spezialisierten und sektoralisierten Welt mit dem (spezialisierten) Blick auf die Teile (Teilausschnitte) - nach dem bekannten Sprichwort vom Blick auf die Bäume und den dadurch verstellten Blick auf den Wald - den Blick auf das „Ganze“ nicht zu verlieren oder zu verlernen, ist berechtigt (weshalb etwa in der Medizin der ganzheitliche Ansatz gegenüber der spezialisierten Schulmedizin durchaus seine Berechtigung hat). Es besteht daher berechtigterweise gesellschaftstheoretisch ein Spannungsfeld nicht nur zwischen Individualismus und Universalismus, sondern auch zwischen Rationalismus und Universalismus. Der Universalismus ist daher nicht nur anfällig für Autoritarismus (als Mentalität) und unter Umständen sogar Totalitarismus (als Ideologie), verkörpert durch gesichtslose Apparatschiks (im Kommunismus, aber auch im Faschismus) oder bisweilen auch charismatische Führerfiguren, die sich häufig aber als Verführer erweisen, sondern birgt mit der Mystifizierung, ja Mythologisierung eines verklärten „Ganzes“ (einer Klasse im Marxismus, eines mythologisch unnebelten Volkskörpers im Faschismus) den Kern der Irrationalität in sich. Verbunden wird dies dann in der Regel auch mit Dogmatisierung und damit dem Anspruch exklusiver Wahrheit.

Natürlich kennt auch das individualistisch geprägte Gesellschaftsmodell des Liberalismus und Kapitalismus das „Ganze“ als System. In der ökonomischen Theorie der „Klassik“ (begründet von dem schottischen Moralphilosophen Adam Smith Ende des 18. Jahrhunderts) und „Neoklassik“ (bzw. Neo-Neoklassik unserer Tage) führt die Verfolgung eines individuellen Rationalitätskalküls (individuelle Nutzenmaximierung der Konsumenten und Profitmaximierung der Unternehmer) – allerdings unter sehr restriktiven Modellannahmen im theoretischen mathematisierten Modell, insbesondere vollkommenen Wettbewerbs - im Allgemeinen zu einem Zustand maximaler sozialer (also „kollektiver“) Wohlfahrt und einem gesamtwirtschaftlichen Gleichgewicht. Versucht man allerdings – gewissermaßen einem basisdemokratischen Prinzip folgend – individuelle Präferenzen zu einer sozialen (kollektiven) Präferenzordnung zu aggregieren, kommt es einerseits zu logischen Widersprüchen (nach dem Arrowschen Impossibilitätstheorem). Wie sich andererseits in der (mathematischen) Theorie der strategischen Spiele nachweisen lässt, führt darüber hinaus die Verfolgung einer individuell rationalen Strategie (also Nutzenmaximierung) bei bestimmten Systembedingungen (Informationsbarrieren und daraus resultierende mangelnde oder gar verhinderte Kooperationsbereitschaft bzw. –möglichkeit zwischen den „Spielern“) - anders als es die ökonomischen Lehrmeinungen der Klassik und ihrer Nachfahren suggerieren - nicht zu einem sozialen Optimum, sondern bewirkt dessen Gegenteil, nämlich das vom sozialen (kollektiven), also vom „Ganzem“ aus gesehen, schlechtestmögliche Ergebnis, das soziale Pessimum. Diese Situation des spieltheoretischen „Dilemmas der Gefangenen“ (nach der Analogie getrennt eingesperrter Verdächtiger, die sich unter der Bedingung des unterbundenen Informationsaustauschs ihre optimale Strategie – Gestehen oder Leugnen – überlegen) erfahren und durchleben wir beispielsweise als Individualverkehrsteilnehmer alltäglich, wenn wir uns überlegen, was (individuell/ sozial) rationaler ist, mit dem eigenen Auto oder mit dem öffentlichen Verkehrsmittel in die Arbeit zu fahren. Die conclusio daraus ist: Um Situationen nach Art des Gefangenendilemmas zu überwinden, bedarf es dann (und nur dann: in der mathematischen Logik: „if and only if“) – wenn mangels Kooperation das Problem nicht von den unmittelbar Betroffenen lösbar ist - einer Intervention einer „übergeordneten“ Instanz, hier also des Staates (also der „Ganzheit“). Ein ähnliches Beispiel ist die „Tragödie der Allmende“, die Übernutzung (Ausbeutung) natürlicher Ressourcen.

Vernunft und Rationalität, somit auch „Vernunftglaube“, ist daher doch wohl eher eine individuelle (individualistische) als eine universalistische Kategorie. Kollektive Vernunft (als „Summe“ aggregierter individueller „Vernünfte“) ist schwer vorstellbar. Im Kollektiv verkommt Rationalität tendenziell vielmehr zur „Opportunität“ (dem jeweils politisch Opportunen) bzw. hat sich Letzterer zu unterwerfen (auch wenn man das Ergebnis dieser Unterwerfung dann nach wie vor noch „Rationalität“, allerdings „politische Rationalität“ nennt). Dieses Thema ist literarisch häufig aufgegriffen worden. Jean-Paul Sartre hat es in seinem Stück „Die schmutzigen Hände“ existenzialistisch ausgeformt.

Angesichts der Mehrdeutigkeit des Universalismusbegriffs wäre zu überlegen, ob die Streichung des Adjektivs *universalistisch* dem unitarischen Anliegen möglicherweise besser und unmissverständlicher gerecht wird. „Unitarisch“ heißt in der umgangssprachlich übersetzten Bedeutung „Einheit anstrebend“. Religionshistorisch ist das mit der Ablehnung des Trinitätsdogmas verknüpft. In der Staatslehre und Föderalismustheorie (als analoges Beispiel) bedeutet „unitarische Staatsauffassung“ Betonung des Zentralstaatseinflusses gegenüber den Gliedstaaten, praktisch verwirklicht durch die Aufgabenverflechtung zwischen Bund und Ländern im kooperativen Bundesstaat (bzw. in der EU zwischen EU-Institutionen und Mitgliedstaaten), wo es nicht nur ausschließliche Zuständigkeiten der jeweiligen gebietskörperschaftlichen Ebenen, sondern auch zwischen diesen Ebenen geteilte (konkurrierende) Kompetenzen gibt – im Gegensatz zum eher theoretischen Modell der dualistischen Staatsauffassung mit randscharf abgegrenzten, also jeweils ausschließlichen Kompetenzen von Bund und den Ländern (bzw. Union und den Mitgliedstaaten). Die unitarische Staatsauffassung begünstigt natürlich Zentralisierungstendenzen, letztlich bis zum Einheitsstaat, die insbesondere dann vorteilhaft sind, wenn

es gilt, Situationen nach Art des Gefangenendilemmas zwischen den Gliedstaaten zu überwinden. Bei Betrachtung dieser staatstheoretischen Analogie erscheint plausibel, dass der Begriff „unitarisch“ möglicherweise ohnedies ausreicht, um auch das terminologisch zu erfassen, was mit „universalistisch“ gemeint war. Letzterer Begriff erschiene daher redundant. Andernfalls wäre nämlich die ausdrückliche Berufung auf den kritischen Rationalismus Karl Poppers und dessen Postulat der offenen Gesellschaft als Beispiel eines antidogmatischen erkenntnisleitenden, aber auch religiösen Interesses, welches die Wiener unitarische Gruppierung UUF in ihre Selbstdarstellung im Internet aufgenommen hat, nur schwer verständlich.

Den Begriff „universalistisch“ daher entweder zu streichen oder wenigstens (noch) präziser, nämlich unmissverständlicher, zu fassen, erschiene nicht zuletzt deshalb angebracht, weil es in der Ethik offenbar mehrere Universalismus-Traditionen gibt (z.B. jene, die sich auf Kant oder Konfuzius berufen) – vgl. dazu z.B. den interdisziplinären Workshop des Interfakultären Zentrums Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen (Juli 2004): Pluralität der Universalismen? Die europäische und chinesische Universalismus-Tradition im Vergleich (http://www.izew.uni-tuebingen.de/izew/veranst_universalismen.html).

Einen gemeinsamen Nenner hat sehr treffend Albert Einstein formuliert, als er anlässlich einer Ehrung durch die Universität San Marcos in Lima (der ältesten aller Universitäten Amerikas) 1951 in einer Dankadresse die fundamentale Aufgabe einer Universität umschrieb, nämlich: „Der Einrichtung der Universität liegt das Ideal der Universalität im weitesten Sinne zu Grunde. Universalität des Forschungsbereiches, Streben nach der Wahrheit, ungetrübt durch besondere Zwecke, Absichten und Vorurteile. Streben nach Universalität der Gesinnung, unbeengt durch nationale noch sonstige politische Rücksichten. Es geht kurz gesagt um das Streben nach Universalität des Denkens und der Persönlichkeit.“