

*Hans Waldenfels SJ*

## Kritische Vernunft und religiöser Glaube

Rückfragen an Hans Albert

In seinem 1982 in Tübingen veröffentlichten Band „Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft“ (zit. WFV) hat der Mannheimer Wissenschaftstheoretiker und Philosoph Hans Albert an das Ende ein Kapitel gesetzt, das er in letzter Zeit wiederholt vorgetragen und zur Diskussion gestellt hat: Kritische Vernunft und religiöser Glaube. Albert selbst bezeichnet dieses Kapitel als Beitrag „zur Analyse der kulturellen Problemsituation der Gegenwart“ (168). In ihm treten eine große Zahl jener Anfragen, Einwände und Vorwürfe auf, die er in fast ermüdender Wiederholung seit der Veröffentlichung seines „Traktats über kritische Vernunft“ (Tübingen 1968; 4. verbesserte Auflage 1980; zit. TkV) gegen das Christentum, zumal die christliche Theologie als den Versuch einer rationalen Glaubensgründung, vorgetragen hat. Die immer neue Beschäftigung mit etwas nach Alberts Ansicht Totem wie Religion, Gottesglaube und Gott erhält dabei den Geruch von Nekrophilie, bezeugt jedenfalls in eigentümlicher Weise, daß der Stachel des Religiösen tief in Alberts Fleisch steckt und er sich offensichtlich schwertut, sich von ihm zu befreien.

Es kommt hinzu, daß Albert sich auf Befragen als Atheisten bekennt und es entschieden zurückweist, als Agnostiker angesprochen zu werden. Bemerkt man zudem, daß Albert Begründungsversuche zurückweist und an die Stelle der Begründung und Legitimation eines eigenen Standpunkts die Kritik fremder Standpunkte stellt, so muß seine Entscheidung für den Atheismus verwundern. Sie scheint zumindest nur insofern begründet zu sein, als er alle Begründungsversuche zugunsten des Gottesglaubens kritisch als erfolglos zurückweist und damit eine gott-lose Ausgangsposition zurückbleibt.

Prominente Theologen haben Albert zu antworten versucht. Auf Gerhard Ebelings Rückfrage „Kritischer Rationalismus?“ (Tübingen 1973) hat Albert mit „Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft“ (Tübingen 1973) geantwortet. Gegen Hans Küng schrieb er „Das Elend der Theologie“ (Hamburg 1979). Karl-Heinz Wegers Antwortversuch „Vom Elend des kritischen Rationalismus“ (Regensburg 1981) kennt er zwar, läßt ihn aber offensichtlich bislang unberührt. Eine theologische Fußnote enthielt aber auch der Untertitel seines Buchs gegen Karl-Otto Apel „Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott“ (Hamburg 1975).

Karl Rahner und Rudolf Bultmann, Wolfhart Pannenberg und Heinz Zahrnt haben wie viele andere Alberts Kritik erfahren. Fritz Buri ist für ihn mit seiner Bestimmung Gottes „de facto zum Atheismus übergegangen“ (vgl. Traktat 119). Ein einziger Theologe scheint Alberts kritischen Maßstäben Genüge geleistet zu haben: Albert Schweitzer.

Auch wenn ein Gespräch mit Albert schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, so erscheint es doch richtig, daß die Theologie jemanden, den die Religion so offensichtlich nicht losläßt, ihrerseits nicht einfachhin zum Hofnarren werden läßt. Wir wollen zunächst in Kürze den Gedankengang des eingangs erwähnten Kapitels aus Alberts letztem Buch – gelegentlich erweitert um Hinweise auf andere Veröffentlichungen, zumal den „Traktat“ – vorstellen, sodann nach dem Maß der Übereinstimmung zwischen dem kritischen Denken Alberts und theologischen Überlegungen fragen, um schließlich in einem dritten Schritt zu den Anfragen bzw. Rückfragen an Albert und somit zu den Punkten des eigentlichen Dissenses zu gelangen.

### Hans Alberts Kritik am Christentum

Albert geht davon aus, das der aufklärerische Fortschrittsglaube zusammengebrochen ist und wir in einer Zeit leben, die der Spätantike ähnelt. Der entscheidende Unterschied zwischen Spätantike und Gegenwart liegt aber in der unterschiedlichen Lage des Christentums. In der Spätantike war zwar auch das religiöse Kulturmilieu in die Krise einbezogen, doch trat das Christentum als religiöse Alternative auf. Heute nimmt das offizielle Christentum seinerseits voll an der Krise teil (vgl. 169). Gegen diejenigen, die an Kräfte der Erneuerung in den christlichen Kirchen glauben, meldet Albert entschiedenen Widerspruch an.

H. Küngs Appell zugunsten einer rational verantwortbaren Glaubensentscheidung nennt Albert eine „Theologie ohne Tränen“, einen „Schleichweg zu Gott“, eine „Kompromißlösung, die zu viele Rücksichten nimmt auf Wünsche, die der Suche nach Wahrheit im Wege stehen“ (170). Was er stellvertretend für viele an Küng tadelt, findet er umgekehrt bei A. Schweitzer in lobenswerter Weise verwirklicht. Dieser setzt nämlich den Kompromißleistungen moderner Theologen „seinen Willen zur unbedingten Wahrhaftigkeit entgegen, der keinerlei dogmatische Vorbehalte gegen mögliche Ergebnisse der Forschung und damit auch keinerlei mögliche dogmatische Einschränkungen dieser Forschung gelten läßt, auch wenn die durch sie zutage geförderten Resultate noch so unangenehm für spezifische Glaubensbestandteile sein sollten“ (171).

Letztendlich geht es um das Verhältnis des religiösen Glaubens zur modernen Weltauffassung. Die Schwierigkeiten zeigen sich dabei auf zwei Ebenen: im Bereich philosophischer Grundprobleme und angesichts historischer Forschungs-

ergebnisse. In beiden Bereichen erhebt Albert gegen die Theologen den Vorwurf radikaler Umdeutung, ja sogar der Verfälschung christlicher Grundpositionen (vgl. 173 f.). Ohne sich näher auf Einzelheiten einzulassen, wirft er der Theologie „Anpassungsleistungen“ vor, die im Hinblick auf die Glückserwartungen der Menschen erforderlich sind; Glückserwartungen aber fördern offensichtlich die „Neigung zu illusionärem Denken“, zum „Wunschdenken“ (174). Die historische Kritik am Christentum ist bei Albert in hohem Maß von seiner Option zugunsten Schweitzers und seiner konsequenten Eschatologie vorgeprägt. Das heißt: Mit Schweitzer geht Albert von der Naherwartung der Parusie als dem zentralen Gesichtspunkt einer adäquaten Jesusdeutung aus. Er ist dabei der Ansicht, Schweitzers These sei „von der Forschung weitgehend akzeptiert, aber gleichzeitig auch vielfach bagatellisiert und im Hinblick auf mögliche Auswirkungen für den Glauben sterilisiert“ (176) worden.

Eine wichtige Konsequenz der These ist aber dann, daß den Lösungen, die nach dem Scheitern der Naherwartung aufgetreten sind, die Legitimität abzuspochen ist und folglich die „frühkatholische Großkirche“ als die „erfolgreichste“ Häresie (177) angesprochen wird. Hier steht Albert nicht an zu behaupten, daß das heutige Christentum nichts anderes als eine Fälschung darstelle, die eine entsprechende Ausbildung der Dogmatik („Vergottung Jesu“, „Zwei-Naturen-Lehre“) und Ethik (Betonung des Gesetzes, der „Lohn- und Vergeltungsrechnung“, der asketischen Moral unter Beibehaltung des urchristlichen Diesseitspessimismus und der Weltverachtung) nach sich gezogen habe (vgl. 178).

Im Anschluß an Martin Werners „Die Entstehung des christlichen Dogmas“ hält Albert eine „Rückkehr zum Ursprung“ für kaum möglich, die verschiedenen Formen der Übersetzung ins Moderne für wenig sinnvoll (vgl. 180). Einen Ausweg erblickt er höchstens in Schweitzers Alternative „Glaube an Gott oder Nachfolge Jesu“ (181). Auflösen möchte Albert aber den Zusammenhang von Ethik und Weltauffassung. Die theologische Weltauffassung ist durch die modernen Entwicklungen unseres Wissens überholt. Ethik und Lebensanschauung sind aber nach seiner Meinung ohnehin nicht aus unserer Welterkenntnis abzuleiten (181 f.).

Damit kommt Albert zu seinem Ergebnis: Die Kirchen sind in vollem Maß in die heutige Kulturkrise einbezogen. Dabei geht es um die Probleme des Weltbilds und der Lebensauffassungen bis hin zu Einzelheiten der kirchlichen Praxis. Die Krise betrifft beide Großkirchen, auch die katholische. Das gilt, auch wenn in der katholischen Kirche der Glaube „gewissermaßen justiziabel (sei), durch rechtsförmige Sanktionen abgesichert, soweit das eben geht“ (183). Doch selbst wenn die Kompromißtheologie katholischer wie evangelisch-liberaler Provenienz keine Chance hat, rational verantwortbar zu sein, so gibt Albert dennoch der Theologie eine Chance, dann nämlich, wenn die Haltung A. Schweitzers verwirklicht würde: Reduktion der Glaubensanforderungen auf ein Minimum und ethische Verwirklichung der Religion (vgl. 185). Nach Albert hat Schweitzer einen Glauben

angestrebt und, von einigen „störenden Details“ wie dem ungelösten Gottesproblem abgesehen, auch erreicht, den man „als rational verantwortbar bezeichnen kann“ (ebd.). Mit dem „störenden Detail“ der ungelösten Gottesfrage steht aber am Ende auch Schweitzer auf der Seite der Theologie. Man fragt sich, ob er unter dieser Rücksicht wirklich im Albertschen Sinn als Vermittler und Brücke dienen kann.

### Übereinstimmungen?

Niemand hat nur recht oder nur unrecht. Das gilt auch für Albert. Wie gesagt, stammen seine Einsprüche gegen den religiösen Glauben – genaugenommen gegen den christlichen Glauben, noch genauer: gegen die Theologie als rationale Glaubensbegründung – vordringlich aus philosophischen und historischen Überlegungen. Gott wird aufgrund philosophischer Prämissen bestritten; die vielfältigen Glaubenszeugnisse der Geschichte, die zu einem Appell für eine persönliche Entscheidung für Gott werden könnten, werden entweder nicht als solche wahrgenommen oder doch zurückgewiesen. Hier gilt es denn auch weiterzufragen. Das muß schon deshalb geschehen, weil die Gottesfrage zu den „störenden Details“ des Dissenses zwischen Schweitzer und Albert gehört.

Leider ist aber das Urteil über Schweitzers These, die die Wurzel der historischen Kritik Alberts bildet, zwar einhellig, aber nicht in dem Sinn, in dem Albert sie vorträgt. Bei der Überprüfung dieser These fällt allerdings auch ein bezeichnendes Licht auf seinen Umgang mit Autoren, die er oft nur soweit zitiert, wie sie seine eigenen Aussagen stützen oder ihm nützen. Das läßt sich leicht erläutern an Erich Grässers Buch „Albert Schweitzer als Theologe“ (Tübingen 1979), auf das Albert ebenso zurückgreift wie auf Helmut Groos' Buch „Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers“ (München 1974).

#### 1. *Albert Schweitzers Konstruktion*

E. Grässer hat in seinem Schweitzer-Buch auf drei unerledigte Probleme hingewiesen: die Frage nach Stellung und Sinn der jesuanischen Ansage der nahen Gottesherrschaft, die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik, und das hermeneutische Problem. Grässer hält an Schweitzers Beschreibung des historischen Befunds fest, bemerkt aber dann, daß Schweitzer theologisch nicht in der Lage war zu erkennen, daß „Jesus die Zeichen der kommenden Gottesherrschaft in seiner Person und Aktion bereits in die Gegenwart hineinreichen ließ“ (117). Statt dessen vermochte er „das Schöpferische an Jesus nur in der Entbindung ‚sittlich religiöser Kräfte‘ zu sehen“ (ebd.). Die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik hat Helmut Merklein in seinem Werk „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu“ (Würzburg 1981) in

einer Weise behandelt, daß Schweitzer nach Grässers Meinung dagegen keinen Widerspruch anzumelden hätte (vgl. 119). Im dritten Punkt schließlich hat Schweitzer der heutigen Forschung durch seine Unterscheidung von geschichtlicher Jesusforschung und der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben vorgearbeitet. „Erstere hat er selbstverständlich bejaht, letztere hat er verneint, weil für ihn ‚die Religion ihrem Wesen nach von jeglicher Geschichte unabhängig sei‘“ (121).

Diesen Beobachtungen widerspricht aber dann nicht, daß Alberts Gewährsmann M. Werner sowohl im Urteil von H. Groos wie von E. Grässer in jeder Hinsicht zurückgewiesen wird. Werner hatte in seinem Werk „Die Entstehung des christlichen Dogmas“ (Bern, Leipzig 1941) geschrieben: „Die Konstruktion der konsequenten Eschatologie ist geschichtswissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, daß sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesus und des Urchristentums anerkannt werden muß“ (77). Demgegenüber stellt Groos lapidar fest: „Genau das Gegenteil ist der Fall. Schweitzers Lösung, ausgezeichnet durch ‚musterhaften Scharfsinn‘ und ‚geradezu geniale Kombinationsgabe‘, wird gewiß immer als einer der interessantesten und großartigsten Lösungsversuche dastehen, hat aber zugleich, geschichtswissenschaftlich betrachtet, ohne Zweifel als gescheitert zu gelten“ (247). Grässer fügt hinzu: „Tatsächlich gibt es keinen Neutestamentler von Rang, der Schweitzers Konstruktion *als ganze* übernommen hätte“ (126).

Entscheidend ist, daß die vier Grundpfeiler des Schweitzerschen Jesusbilds „dem Textbefund nicht entsprechen und also durch und durch brüchig sind“ (ebd.). Bei diesen Grundpfeilern geht es um die Herabzwingbarkeit des Reiches Gottes durch Menschen, um das Verständnis der Missionsaussendung der Jünger, um die Umorientierung des jesuanischen Denkens angesichts der Parusieverzögerung und um die Schweitzersche Deutung der jesuanischen Jerusalemreise. Ohne diese und andere Punkte ausführlicher darzustellen, ist festzuhalten, daß in ihnen bei Schweitzer die Konstruktion über die Exegese gesiegt hat. Diese Konstruktion aber ist späterhin theologisch angesichts der Destruktion der Leben-Jesu-Forschung durch Schweitzer weitgehend ad acta gelegt worden. Hier hat sich verhängnisvoll ausgewirkt, daß seit R. Bultmanns Jesusbuch 1926 das Interesse an der Person Jesu relativ lange zugunsten des Einsatzes für die Sache Jesu zurückgetreten ist.

Inzwischen hat sich der Verzicht auf die Beschäftigung mit der Person Jesu zugunsten seiner Sache als Sackgasse erwiesen. Damit ist Schweitzers Fragepunkt bestätigt worden. Doch ist seine These, die Geschichte des Christentums sei nichts als eine Folge der Parusieverzögerung, nach Grässer aus zwei Gründen abzulehnen: 1. „Das Neue Testament als Ausdruck der die Urgemeinden gründenden und sendenden Glaubensgedanken macht aufs Ganze nicht den Eindruck, daß sie sich einer negativen Erfahrung (Parusieverzögerung) verdankt. Im Gegenteil! Treiben-

des Motiv war die fröhliche Gewißheit der Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten, der war, ist und kommt.“ 2. „Der Eschatologiebegriff ist in seiner weltanschaulichen Verabsolutierung, die er sich bei Schweitzer gefallen lassen muß, theologisch unzureichend gewertet.“ (138)

## 2. Alberts Frage nach Gottes Existenz und seine Atheismusanklage

Mit der Zurückweisung der Schweitzerschen Christentumsdeutung verliert der Albertsche historische Einwand gegen das Christentum einmal seine Originalität. Zugleich aber verfällt er derselben Kritik, der das Schweitzersche Konstrukt verfallen ist. Grundlegender aber als die historischen Vorbehalte gegen das Christentum ist Alberts Einspruch gegen die Behandlung der Gottesfrage in heutiger Theologie. Unter dieser versteht er vorwiegend evangelische Theologie, da nach einer Fußnote in seinem „Traktat über kritische Vernunft“ die katholische „ihre Thesen so offenkundig dogmatisch abschirmt – und zwar in gehorsamer Unterwerfung unter eine Autorität, die ganz offiziell ihrem Denken Grenzen setzt –, daß es Zeitverschwendung wäre, das nachweisen zu wollen“ (115). Erst H. Küng scheint hier eine Änderung bewirkt zu haben, da er mit seinem Buch „Existiert Gott?“ (München 1978) zumindest die Frage gestellt hat, um die es Albert geht.

Albert erhebt drei Vorwürfe: a) Die Frage nach der Existenz Gottes wird weithin gar nicht mehr gestellt. b) Wo die Frage gestellt wird, wird sie mit unzureichenden Mitteln gestellt. c) Unbeantwortet bleibt die Theodizeefrage. Die Gliederung der Frage ruft nach einer Differenzierung der Antwort.

a) *Der Ausfall der Frage nach der Existenz Gottes.* Bereits in seinem „Traktat“ lesen wir:

„Eine der kuriosesten Strategien zur Immunisierung der Gottesidee, die in letzter Zeit Schule gemacht haben, ist die *Diffamierung* desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das „bloße“ *Für-wahr-Halten* einer Behauptung abstellt... Das bloße Für-wahr-Halten der These, daß ein Gott existiert, der bestimmte Eigenschaften hat oder in bestimmter Weise in das Weltgeschehen eingreift, mag nun in der Tat dem Gläubigen oft nicht genügen, aber sie ist wohl eine Mindest-Implikation jedes Glaubens, innerhalb dessen in sinnvoller und gehaltvoller Weise von Gott geredet werden kann. Die Bagatellisierung oder gar Eliminierung dieses Existenzproblems ist also keineswegs ein Symptom dafür, daß man eine höhere und weniger grobe Form des Gottesglaubens bevorzugt, sondern ein Zeichen dafür, daß man sich entweder über wichtige Konsequenzen der eigenen Weltanschauung im unklaren, oder aber daß man *de facto zum Atheismus übergegangen* ist, aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrechterhalten möchte“ (118f.).

Den Vorwurf eines versteckten Atheismus erhebt er auch in seinem letzten Buch:

„Wenn man zum Beispiel Wendungen hört wie: Gott heiße das Woher meines Umgetriebenseins..., dann kann man durchaus verstehen, daß viele Gläubige, und zwar auch solche, die Theologie als Wissenschaft betreiben, von einer Theologie, die mit Deutungsleistungen dieser Art aufwartet, wenig halten. Offensichtlich gehen moderne Theologen vielfach so weit, daß sie die Annahmen der Existenz Gottes, der Gottessohnschaft Christi, der Auferstehung, des Gerichts und seiner Konsequenzen *de facto* aufgeben, aber durch Umdeutungen zentraler Ausdrücke, die bisher zur Formulierung dieser

Annahmen gedient hatten, den Eindruck erwecken, die Identität des christlichen Glaubens werde dabei aufrechterhalten. Sie scheuen sich, zum offenen Atheismus überzugehen, verbinden aber ihre notdürftig verschleierte Preisgabe des alten Gottesglaubens kurioserweise nicht selten mit abwertenden Bemerkungen über eine solche Position. Der *metaphysische Gehalt* des christlichen Glaubens wird dabei im wesentlichen *eliminiert*, sein *moralischer Gehalt* wird auf ein im Sinne der Mitmenschlichkeit verstandenes Liebesgebot reduziert“ (104).

Als Belegstellen für einen faktischen Übergang zum Atheismus werden von Albert Formulierungen von F. Buri (TkV 119) und H. Braun (WfV 104) herangezogen. Daß Albert auch im Gespräch mit Ebeling seinen Finger auf den „modernen Krypto-Atheismus“ legen konnte, rührt nicht zuletzt von der Hilflosigkeit Ebelings her, sich selbst einem Existenzbegriff zu unterwerfen, dem Gott in der Tat nicht zu unterwerfen ist und Albert nirgendwo seine eindeutige Zustimmung gegeben hat. So hatte Ebeling zur Existenzfrage bemerkt:

„Wenn man unter Existenz das endliche Dasein von etwas unter den Bedingungen von Raum und Zeit versteht, dann ist es – wie schon seit langem bekannt – offensichtlich nicht möglich, von Gott ohne weiteres die Existenzaussage zu machen“ (Kritischer Rationalismus? 107). Dem hält Albert entgegen: „Auch wer als Theologe ‚in bezug auf menschliche Existenz‘ von Gott *redet*, wird vermutlich annehmen wollen, daß es diesen Gott auch gibt, so daß er ganz zwanglos zum Problem der ‚objektiven‘ Existenz gelangt, es sei denn, er verwende die ‚vieldeutige Vokabel‘ in jenem mehr metaphorischen Sinne, der den modernen Krypto-Atheismus kennzeichnet“ (Theologische Holzwege 90, vgl. auch 86f.).

Tatsächlich scheint Ebeling übersehen zu haben, daß Albert dem von ihm vertretenen kritischen Rationalismus aufgrund seiner Kantkritik einen kritischen Realismus an die Seite stellt, dem er als Ziel der Erkenntnis „die Erfassung und Darstellung der in ihrer Struktur vom Erkenntnissubjekt unabhängigen Wirklichkeit“ zuschreibt (WfV 11). Ein solcher kritischer Realismus aber involviert für ihn wie für Popper die „regulative Idee der Wahrheit“. Es ist hier nicht der Ort, diesen Gedankenweg näher auszuleuchten, der dann die Überlegungen zu Gewißheit und Wahrheit, Begründung und Erklärung, zu den Methoden des Erkennens und dem Verständnis des Hypothetischen u. a. m. einschließen müßte.

Bedeutsam scheint jedenfalls zu sein, daß Albert aus seiner Position heraus letztendlich nicht nur zu metaphysischen Hypothesen, sondern auch zu einer hypothetischen Metaphysik gelangt, die eine Diskussion der „objektiven Existenz“ Gottes in der Verlängerung klassischen scholastischen Denkens ermöglichen könnte. Dazu müßte Albert selbst allerdings bereit sein, seinen pauschalen Dogmatismusverdacht gegenüber der katholischen Theologie zu überprüfen. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang auch Alberts Unterscheidung zwischen einer Verfügbarkeit Gottes und einer Verfügbarkeit des Gottesbegriffs im Prozeß begrifflicher Objektivierung „Gottes“:

„Wer... über etwas Behauptungen aufstellt, ...macht es zum *Gegenstand* einer Aussage und *objektiviert* es damit. Er kann sich auch durch noch so wortreiche Auslassungen über die Subjekt-Objekt-Spaltung und ihre Überwindung nicht davor schützen. Durch eine solche Objektivierung macht er sich allerdings keineswegs Gott ‚verfügbar‘, wie man immer wieder lesen kann. *Verfügbar* ist ihm bestenfalls sein *Gottesbegriff*, den er benötigt, um überhaupt Aussagen dieser Art machen zu können“ (WfV 118).

b) *Abwehr der Argumente zugunsten der Existenz Gottes*. Hatte Albert den von ihm ausgewählten evangelischen Theologen ein Ausweichen vor der Frage nach Gottes Existenz, ja sogar verdeckten Atheismus vorgeworfen, so mußte er sich in Küngs Argumentation einem Versuch stellen, die Frage der Existenz Gottes erneut aufzurollen. Dazu war er um so eher bereit, als dieser sich an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf Albert und den kritischen Rationalismus bezieht. In diesem Zusammenhang ist nun auf Alberts eigene Argumentationsfigur aufmerksam zu machen: das Münchhausen-Trilemma. Albert argumentiert so:

„Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung... zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma, das ich angesichts der Analogie, die zwischen unserer Problematik und dem Problem besteht, das der bekannte Lügenbaron einmal zu lösen hatte, das *Münchhausen-Trilemma* nennen möchte. Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen: 1. einem *infiniten Regreß*..., 2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion..., 3. einem *Abbruch des Verfahrens*“ (TkV 13).

Rudolf Haller, der sich in seinem Buch „Urteile und Ereignisse“ (Freiburg 1982) auch ausführlich mit dem sogenannten Münchhausen-Trilemma auseinandersetzt, gibt zu bedenken, daß schon das zweite Glied einen Einspruch zuläßt, dann nämlich, wenn der Zirkel im Sinn eines Kohärenzsystems nur weit genug gedacht wird (vgl. 161). Lehnt man aber die beiden ersten Möglichkeiten ab, so bleibt die dritte Möglichkeit. Diese aber lehnt Albert als „dogmatisch“, d.h. als „eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung“ ab (TkV 13).

Nun brauchen wir schon deshalb Alberts eigenen Gedankengang nicht weiterzuverfolgen, weil dieser sich aus der Aufhebung der Frage nach der zureichenden Begründung ergibt. Eine Auseinandersetzung kann aber nicht unter stillschweigender Akzeptanz fragwürdiger Prämissen geführt werden. Alberts entscheidende Prämisse ist aber die Ersetzung der Frage nach der zureichenden Begründung durch die Haltung der Kritik. Da Albert selbst nicht um Begründung bemüht ist, muß der Gesprächspartner die Argumente liefern. Albert begnügt sich seinerseits mit der kritischen Analyse der Argumente. Das hat allerdings das Ergebnis, daß Albert selbst auf eigentümliche Weise unkommunikativ wirkt, weil er selbst über das Kritische hinaus „nichts zu sagen“ hat und die Position des alles beurteilenden Richters zur Einsamkeit führt.

Es muß aber dann doch die Frage erlaubt bleiben, ob Alberts Trilemma wirklich schlüssig ist. Zwei Voraussetzungen sind zu beachten:

1. Der Satz von einer zureichenden Begründung ist nur schlüssig, wenn die Wirklichkeit, in der wir leben und auf die sich unser Erkennen bezieht, vernünftiger Art und nicht letztlich absurd ist. Von einer letzten Vernünftigkeit möchte aber – wenn ich es richtig beurteile – trotz der Möglichkeit immer neuen Scheiterns und Irrrens der Vernunft auch Albert ausgehen. Die Übereinstimmung zwischen Küng und Albert in diesem Punkt zeigt sich schon darin, daß Küng seinem Ja zu Alberts

Trilemma die Unterscheidung von äußerer und innerer Rationalität (vgl. Existiert Gott? 497 f.) an die Seite stellt und damit dem gemeinsamen Willen zur Rationalität Ausdruck verleiht. Gegen diese Unterscheidung wehrt sich Albert mit Vehemenz. Vielleicht hätte Küng aber Alberts Position in noch radikalerer Weise in Frage stellen sollen.

2. Das Trilemma ist nur dann schlüssig, wenn das Vernünftigkeitspostulat seinerseits über jeden Zweifel erhaben ist. Hier aber gibt es inzwischen Einsprüche aus Alberts eigener Zunft, denen dieser sich bislang nicht stellt. Bereits 1974 hat Helmut F. Spinner in seinem Buch „Pluralismus als Erkenntnismodell“ (Frankfurt 1974) die Poppersche Identifizierung von Kritizismus und kritischem Rationalismus, rationaler Diskussion und kritischer Haltung, kurz: Kritizität und Rationalität als „Popper-Gleichung“ (206) angesprochen, die einen „Pseudorationalismus“ impliziert, „der nicht erklärt und keine Probleme löst“ (217); denn die Popper-Gleichung kann nicht erklären, „warum es rational ist, kritisch zu sein“ (216). Gegen die Albertsche Übertragung des Rationalitätsmodells des Kritizismus auf alle Lebensbereiche und die gesellschaftliche Praxis fragt Spinner: „Liefert das Erkenntnismodell... des kritischen Rationalismus überhaupt den Entwurf einer Lebensweise, gar den einer *allgemeinen* Lebensform?“ (225).

Mit der spöttischen Zurückweisung der Konsequenz: „Koch, liebe, singe, putze gemäß den Theorien, die den methodischen Prinzipien des kritischen Rationalismus entsprechen!“ (227) verwirft Spinner Alberts Grundsatz als Postulat eines Methodenmonismus, der seinerseits in dem von Albert so gefürchteten Dogmatismus endet. Wer sich einem solchen dogmatischen Methodenmonismus, der sich aus einem konsequenten Rationalitätspostulat Albertscher Prägung ergibt, nicht unterwerfen will, muß bereit sein, die angebliche Unvernünftigkeit eines sinnvollerweise in Frage gestellten und deshalb abgebrochenen Verfahrens im Sinn der dritten Alternative des Albert-Trilemmas zurückzuweisen. Er muß statt dessen zu bedenken geben, ob nicht doch zwischen einem irrationalen, d. h. unverantwortlichen und damit im schlechten Sinn dogmatischen Abbruch des Verfahrens einerseits und einem rationalen, d. h. aufgrund der Selbsteinschätzung menschlicher Vernunft vollzogenen Abbruch des argumentativen Verfahrens zugunsten einer anders gearteten, wenngleich dennoch rational verantwortbaren Lebenshaltung wie dem sich öffnenden, herrschaftsfreien Vertrauen andererseits zu unterscheiden ist. Zu Recht steht gegen Alberts Dogmatismusetikett der Verdacht der Immunisierung im Raum (vgl. Haller 189 f.).

K.-H. Weger hat in seiner Antwort auf Alberts „Elend“ („Vom Elend des kritischen Rationalismus“, Regensburg 1981) von einer „vierten Alternative“ gesprochen. Ehe aber der Appell an die „Einsicht in das Vorhandensein einer absoluten Wirklichkeit“ (48) wirksam werden kann, müßte der Albertsche Methodenmonismus revidiert und als rational letztlich nicht begründet aufgesprengt werden. In diesem Sinne argumentiert auch mit aller wünschenswerten Klarheit

Leszek Kolakowski in seinem neuen Werk „Falls es keinen Gott gibt“ (München 1982):

„Wenn wir Glaubensinhalte oder Verhaltensweisen als irrational brandmarken, implizieren wir notwendig einen wohldefinierten Begriff von *ratio*, doch dieser Begriff selbst kann immer angezweifelt werden: Können wir zwingende Gründe für eine Definition von *ratio* anführen, ohne Kriterien zu benutzen, deren Gültigkeit davon abhängt, daß wir ebendiesen Begriff zuvor akzeptiert haben? Wir wollen deshalb nicht von einer Flucht in die Irrationalität sprechen, sondern von einem wachsenden Bewußtsein dessen, daß die Gültigkeit von religiösen Glaubensinhalten und von wissenschaftlichen Behauptungen auf grundlegend verschiedene Weise festgelegt wird, daß es dabei um inkommensurable Bedeutungen von Gültigkeit geht“ (120). „Religiöse Fragen ernst zu nehmen heißt nicht, sich nur aus dem Kompetenzbereich der Vernunft herauszubeben, sondern es bedeutet vielmehr, eindeutig gegen sie zu optieren, denn die Vernunft behauptet sich nur dadurch, daß sie ihr unanfechtbares Monopol behauptet, darüber zu entscheiden, was Erkenntnis ist und was nicht, was wir legitimerweise denken dürfen und was nicht, welche Alternativen real und welche eingebildet sind“ (124f.).

Heinz Robert Schlette hat seinerseits in dem von ihm herausgegebenen Band „Der moderne Agnostizismus“ (Düsseldorf 1979) zwischen einem analytischen und einem aporetisch-enigmatischen Agnostizismus unterschieden. Den ersten charakterisiert er in seiner Einstellung zu religiösen Behauptungen und Ansprüchen als „achselsuckend, überheblich, gleichgültig, tolerant, politisch kalkulierend, zynisch, vielleicht aber auch resignativ und demütig“ (217), den zweiten als „leidend, fragend, klagend, verstummend, revoltierend, sich unterwerfend“ (218). Hier fragt es sich, ob nicht Albert – zumal auch in seinem Sprachstil – deshalb mit der Attributsreihe des analytischen Agnostizismus besser beschrieben wird als mit der zweiten Reihe, weil er mit dem Anspruch auftritt, mit seinem Rationalitätsmodell den Entwurf einer adäquaten Lebensweise und eines entsprechenden Problemverhaltens überhaupt anzubieten (vgl. TkV 41 u. ö.), und damit überzieht.

c) *Das Theodizeeproblem.* In letzter Zeit bringt Albert einen weiteren Gesichtspunkt verstärkt als Einwand gegen den Gottesglauben ins Spiel: das Theodizeeproblem. Es ist vor allem H. Zahrnt, dessen Ausführungen zum Thema Albert besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Dabei erkennt Albert an, daß Zahrnt – im Gegensatz zu anderen Theologen – das Problem nicht bagatellisiert. Er weist jedoch die Antwortversuche Zahrnts zurück und hält angesichts der Unmöglichkeit, das Leid der Welt theologisch zu erklären und zu verrechnen, an seinem Atheismus fest, da dieser „dem Problem eher gerecht zu werden“ scheint (WFV 157). Doch dürfte Alberts eigene Antwort dem moralischen Anspruch, das Leid überwinden zu wollen, in der Metaphysizierung der Leidverursachung letztendlich nicht mehr entsprechen. Gegen Zahrnts Beobachtung, daß, „wenn Gott als das schuldige Subjekt der Weltgeschichte ausfällt“, der Mensch statt seiner unter die Anklage rücke (Warum ich glaube, München 1977, 315), antwortet Albert:

„Es bestände aber doch immerhin die nicht unplausible Möglichkeit, daß für den Gang der Weltgeschichte niemandem eine *Schuld* zugewiesen werden kann, weil diese Geschichte unter anderem vor allem die *Fehlbarkeit des Menschen* widerspiegelt“ (156).

Hier versucht Albert – trotz seiner gewohnten Polemik gegen das Begründungsdenken – eine Begründung. Er entzieht aber dabei Gott und Mensch die Verantwortung für das Leid in der Welt, indem er dieses zum Widerschein der Fehlbarkeit des Menschen, die diesem offensichtlich wesenhaft zukommt, erklärt. Damit aber zerbricht der moralische Anspruch, der in den Heilsverheißungen der Religionen den Menschen zum Kampf gegen das Böse und das Leid aufruft. Selbst ein resignatives Sichabfinden oder die Versuche weitestmöglicher Selbstbehütung und Selbstbefreiung erscheinen hier noch als sinnvolle Reaktionen auf das Leid in der Welt. Demgegenüber wirkt der Albertsche Widerspruch blaß, lebensfremd, lebensfern und wenig lebensstauulich.

### Rückfragen

Wir haben versucht, das Verhältnis von kritischer Vernunft und religiösem Glauben von H. Albert her zu sehen. Ihn beschäftigt das Verhältnis im Blick auf das Christentum und seine Geschichte. Diese Geschichte ist für ihn weithin eine Fehlleistung, weil sie vom Scheitern Jesu in seiner Ausgangsposition ablenkt, ja sein Wollen umdeutet. Der Gottesglaube aber ist Albert fragwürdig, weil einmal seiner Meinung nach die Theologie heute die Frage nach Gottes Existenz vernachlässigt, sodann weil die versuchten Begründungen gescheitert sind und weil schließlich angesichts der menschlichen Leidensgeschichte als realen Widerstands gegen Gottes Gerechtigkeit, Macht und Güte die Rede von Gott verstummt.

Nun muß das Verstummen der Rede von Gott noch kein Zeichen von Unglauben sein, wie auch die anderen Einwände die Theologie durchaus nachdenklich stimmen können. Albert selbst aber wehrt sich mit Vehemenz gegen diejenigen, die ihm den Atheismus streitig machen und ihn etwa in die Phalanx der Agnostiker einreihen möchten. Hier aber stößt Albert an seine eigenen Grenzen. Denn es hat sich gezeigt, daß sein eigener Rationalitätsanspruch als dogmatisch, erkenntnismonistisch oder gar als Monopolanspruch getadelt wird. Die Theologie, gerade auch die Fundamentaltheologie als Apologetik, wird sich angesichts der philosophie-immanenten Kritik an Albert fragen müssen, ob sie sich nicht zu oft übereilt das Gesetz des Handelns gleichsam von außen diktieren läßt, um dann in ihrer reaktiven Argumentation immer wieder hinter der Zeit herzulaufen. Müßte sie nicht statt dessen bemüht sein zu zeigen, daß der Grund ihres Glaubens nicht der menschlichen Vernunft entspringt, wenngleich er ihr nicht widerspricht und folglich auch nicht irrational genannt werden kann?

Es kommt eine weitere Beobachtung hinzu. Wenn nicht alles täuscht, hat Albert sich nirgendwo ernsthaft die Mühe gegeben, sein eigenes Verständnis von Religion und Glaube wirklich zu klären; es wird vielmehr als allgemein bekannt vorausgesetzt. Glaube bleibt bei ihm aber dann angesiedelt zwischen Vernunft und Willen,

zwischen Wissen und Entscheiden. Glaube und folglich auch der Gottesglaube haben es entsprechend mit Sätzen und Behauptungen, Begründungen und Erklärungen sowie mit Lebensimpulsen zu tun. Dabei spielt der Satz „Gott existiert“ zweifellos eine zentrale Rolle. Und doch: Bedeutet die Verweigerung der simplen Feststellung „Gott existiert“ nicht etwas ganz anderes als was Albert vermutet, nämlich das Eingeständnis, daß mit einer verbalen Feststellung „Gott existiert“ so lange nichts gewonnen ist, als sie nicht mit einem von diesem existierenden Gott her geführten Leben Hand in Hand geht?

Religion kann Institution, Lehre, Bücher, Sätze bedeuten. Doch all das ist tote Hülse, wenn sie nicht wieder zur „Religio“, zu jener Tugend wird, die dem Gerechtigkeitswiderfahren läßt, der sich in der Ek-stase des Menschen, im Öffnen auf den sich menschlichen Begriffen entziehenden, unbegreiflichen Horizont menschlicher Existenz und menschlichen Gelingens mitteilt. Will der Mensch zu einer solchen Haltung der „Religio“ kommen, so muß er eingestehen, daß sein Leben im aktiven Gewähren und im passiven Gewährenlassen besteht, in „Vita activa“ und „Vita contemplativa“, im „Ora et labora“. Aktion und Kontemplation aber verweisen auf das doppelte Strukturgesetz des Menschen, das angesichts der Mächtigkeit kritischer Vernunft in Vergessenheit geraten konnte, angesichts der Ohnmacht derselben Vernunft aber in Erinnerung zu rufen ist. Wie steht H. Albert selbst wirklich zur „Religio“? Diese Frage hat er bisher nicht behandelt.

Jean Paul hat zu seiner Zeit die gelehrten Magister gewarnt, die Existenz Gottes „so kaltblütig und kaltherzig“ zu erwägen, „als ob vom Dasein des Kraken und Einhorns die Rede wäre“. Mit ihm hat Eugen Biser daran erinnert, daß die Gottesfrage nicht wertneutral, sondern nur aus innerer Betroffenheit gestellt werden kann. Er fährt dann fort:

„Ins Positive gewendet, besagt diese Einsicht, daß die Gottesfrage niemals ins Leere hinein gestellt, sondern stets mit der Option ihrer bejahenden Beantwortung verbunden wird. Wer nach Gott fragt, will, daß er sei. Denn dieser Frage liegt ein viel zu großer Ernst zugrunde, als daß sie sich gegebenenfalls auch auf ein Phantom richten könnte, mit dessen Entlarvung nichts verlorengehe. Wer sie auch nur stellt, hat sich mit ihr bereits so weit aus dem Gleichgewicht gebracht, daß er den erfragten Gott als Wirklichkeit braucht, um wieder Halt und Stand zu gewinnen“ (Der schwere Weg der Gottesfrage, Düsseldorf 1982, 29, vgl. 24.). Ähnlich schreibt L. Kolakowski in seinem schon zitierten Buch: „Zwischen Himmel und Erde besteht ein wirklicher Konflikt, und das schließt ein, daß sowohl der Himmel als auch die Erde – zumindest als eine kulturelle Entität – wirklich sind und nicht ein aus der Phantasie des jeweils anderen entsprungenes Hirngespinnst... Die Frage, was für uns wirklich oder unwirklich ist, entscheidet sich im praktischen und nicht im philosophischen Engagement; das Wirkliche ist, wonach die Menschen sich wirklich sehnen“ (212).

Gegen Hans Albert muß festgehalten werden: Auch wer nicht gewähren läßt und wer sich nichts gewähren läßt im Sinn möglicher, unerwarteter und unberechenbarer Zuwendung, schließt ein Verfahren – vielleicht das folgenschwerste – ab. Dabei kann es sehr wohl sein, daß eine nicht eingestandene tiefere Einsicht in diese Zusammenhänge bei Albert der Grund dafür ist, daß er nicht aufhört, gegen den religiösen Glauben im Namen seiner kritischen Vernunft zu polemisieren.