

Dr. Robert Zimmer (Berlin)

Streiter im Dienst der Aufklärung

Hans Albert als Kritiker des theologischen und hermeneutischen Denkens*

Hans Albert zum 90. Geburtstag

I.

„In Kontroversen verstrickt“ – so hat Hans Albert nicht ohne Grund seine Autobiographie betitelt¹. Hans Alberts Weg als Philosoph, Soziologe und Ökonom ist von Anfang an durch kritische Auseinandersetzungen mit seinen Opponenten charakterisiert. Dazu mag beigetragen haben, dass er nie Teil des in Deutschland herrschenden philosophischen Zeitgeists war: So hat er sich zeit seines Lebens mit den Vertretern der Heideggerschen Seinsmetaphysik und deren hermeneutischen Ablegern ebenso angelegt wie mit den Erben der Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein oder den Systemkritikern in Gestalt der Frankfurter Schule. Albert hat Poppers methodologisches Prinzip der kritischen Prüfung nicht nur als wissenschaftstheoretischen Leitfaden verfolgt, er hat das „Prinzip Kritik“ auch zu einer praktizierten akademischen Lebensform gemacht. Albert war derjenige, der vom kritischen Rationalismus als einer „Lebensweise“² sprach, die er selbst wie kein anderer im deutschen Sprachraum verkörperte. Im menschlichen Umgang ein Mann von geradezu chinesischer Höflichkeit und Zuvorkommenheit, zeigt er sich in seinen Schriften, Vorträgen und Diskussionen als jemand, der keiner Kontroverse aus dem Weg geht und dabei auch, mit Augenzwinkern, die gegnerischen Argumente mit Parodie und Pseudonymen unterläuft.³ Er empfinde, so bemerkte er bei Gelegenheit einer solchen Kontroverse einmal, „auch ein gewisses kaum zu unterdrückendes

Vergnügen an der Auseinandersetzung..., das vermutlich dem alten Adam in mir anzukreiden ist.“⁴

In der Tradition der Aufklärung betreibt Albert Philosophie als öffentliche, zuweilen auch polemisch zugespitzt geführte Auseinandersetzung, die auch das breitere Publikum als Dialogpartner ernst nimmt. Dies impliziert auch die Entscheidung für eine bestimmte Form des Philosophierens. Alberts Kritik richtet sich nicht nur gegen die Inhalte gegnerischer Positionen, sondern auch gegen die in der deutschen philosophischen Tradition so beliebte suggestive, verdunkelnde, hermetische Sprache, die einen ausgesprochen elitären Charakter hat und die er gerne als „Imponierprosa“⁵, als „Begriffsdichtung“ oder gar als „begriffslose Wortmusik“⁶ bezeichnet. Wie für Popper, für den Klarheit „ein intellektueller Wert an sich“⁷ blieb, legt Albert großen Wert auf eine verständliche Sprache und wie Popper lehnt er es immer ab, Philosophie als ein Unternehmen für nur wenige intellektuell Eingeweihte zu verstehen. „Mich hat ja nicht nur die Philosophie als Spezialdisziplin interessiert“, gibt er in dem jüngst erschienenen Gesprächsband zu Protokoll, „sondern die Rolle der Philosophie für die gesamte Wirklichkeitsauffassung, auch für die Auffassung des Mannes auf der Straße sozusagen.“⁸ Im Verständnis von Philosophie als aufgeklärtem Alltagsverstand blieben sich die beiden wichtigsten Repräsentanten des kritischen Rationalismus einig.

Bereits Alberts frühes, inzwischen klassisches Hauptwerk, der *Traktat über kritische Vernunft*, verdankt seine Entstehung einer berühmten Kontroverse: dem in den 60er Jahren ausgetragenen Positivismusstreit. Dass ausgerechnet Popper, einer der schärfsten Kritiker des neopositivistischen Wiener Kreises, von Vertretern der Frankfurter Schule wie Adorno und dessen damaligem Schüler Jürgen Habermas dem Positivismusvorwurf ausgesetzt wurde, musste Albert zu einer Entgegnung provozieren. War doch Poppers Fallibilismus gerade durch eine Abkehr vom positivistischen Konzept der Verifikation durch Basissätze entstanden. Wie wenig ein Mann wie Adorno zur damaligen Zeit über Poppers Philosophie im Bilde war, ist inzwischen hinreichend untersucht.⁹ In seinem *Traktat* hat Albert deutlich gemacht, dass für den kritischen Rationalismus weder das Begründungsdenken des klassischen Rationalismus noch das des klassischen Empirismus haltbar ist. Es gibt für ihn keine der kritischen Prüfung entzogene Letztbegründung, weder im rationalistischen noch im empiristischen oder positivistischen Sinn. „Es gibt weder eine Problemlösung“, so Albert im *Traktat*, „noch eine für die Lösung bestimmter Probleme zuständige Instanz, die notwendigerweise von vornherein der Kritik entzogen sein müßte.“¹⁰

Kritische Prüfbarkeit und Falsifizierbarkeit sind für Albert der Kern seines Wissenschaftsverständnisses. Wissenschaftliche Vereinbarkeit wiederum ist die zentrale Forderung, die er an philosophische Theorien richtet. Niemand kann am wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt vorbeiphilosophieren und sich der kritischen Prüfung entziehen. Dabei ist er dem Wiener Kreis in einem Punkt gefolgt: Er hält an der Ein-

heit der wissenschaftlichen Methode fest. Eine eigenständige Methodologie der Geisteswissenschaften lehnt er ab. Wissenschaftliche Erklärung bleibt für ihn nomologische Erklärung und ist als solche auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften sinnvoll anwendbar. Einen von der nomologischen Erklärung unabhängigen Verstehensbegriff lehnt er ab, und zwar deswegen, weil seiner Meinung nach jedes Verstehen eine nomologische Grundlage hat¹¹.

Der *Traktat über kritische Vernunft*, so kann Albert inzwischen rückblickend konstatieren, skizziert das kritische Projekt, das er in vielen nachfolgenden Publikationen ausformuliert hat.¹² In bewusster terminologischer Anknüpfung an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ hat Albert in Buch oder Aufsatzform u.a. eine *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (1987), einen Beitrag „Zur Kritik der reinen Religion“ (1989), eine „Kritik der reinen Jurisprudenz“ (1992), und eine *Kritik der reinen Hermeneutik* (1994) vorgelegt. In allen Fällen geht es darum, den Anspruch zurückzuweisen, man könne einen Wissens- und Erkenntnisbereich etablieren, der „rein“ in dem Sinne ist, dass er der Kontrolle wissenschaftlicher Erkenntnis entzogen ist und deshalb einer davon autonomen Methodologie bedarf. Alberts kritische Kampagne ist eine Kampagne für die Einheit wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen und gegen die traditionelle dualistische Konzeption eines eigenständigen, von den Wissenschaften unabhängigen Erkenntnisbereichs. Eine solche Eigenständigkeit ist nach Albert eine Illusion, die auf der Immunisierung dieses Erkenntnisbereichs gegen empirische Kritik beruht.

Die Mutter all dieser Immunisierungsstrategien ist für ihn das theologische Denken. Seit dem Aufstieg der empirischen Wis-

senschaften und der darauf aufbauenden aufklärerischen Kritik an der theologisch begründeten Kosmosmetaphysik hat die Theologie immer wieder versucht, sich gegenüber wissenschaftlicher Kritik abzusichern, indem man Glauben und Wissen dichotomisch zu trennen versuchte. Dem Glauben wurde eine eigene Art der Wahrheitserkenntnis zugesprochen. Die darauf aufbauende Lehre von den zwei Wahrheiten bzw. der „doppelten Wahrheit“ blieb die gegenaufklärerische Strategie schlechthin. Dem Anspruch der Aufklärung, theoretische Weltbilder vor den Richterstuhl von Erfahrung und Vernunft zu zerren, antwortete die Theologie mit der Forderung nach einer eigenen, rein theologischen Gerichtsbarkeit. Der Wissenschaft wurde erklärt, sie sei hier schlichtweg nicht zuständig, obwohl das theologische Denken sich auf kognitive Annahmen wie die der Existenz Gottes stützt und deshalb durchaus mit einem Wahrheitsanspruch verbunden ist und damit einer kritischen Prüfung offen stehen müsste. Nicht zuletzt Albert hat immer wieder darauf hingewiesen, dass theologische Annahmen und Argumente nicht nur den Regeln der Logik genügen müssen, sondern dass sie auch, da sie oft mit ontologischen Annahmen über die materielle Welt verknüpft sind, auf ihre Vereinbarkeit mit unserem empirisch-wissenschaftlichem Wissen von der Welt überprüft werden können. Die Auseinandersetzung mit diesem Denken hat jedoch für Albert eine Bedeutung weit über die Theologie hinaus. Das Argumentationsmuster, das darauf abzielt, voneinander unabhängige Wissensformen zu postulieren, die gegenseitig ihre Claims abstecken und keine Grenzübertretung dulden, hat in der deutschen Philosophie bis in die Gegenwart hinein tiefe Spuren

hinterlassen. Wenn Albert in einer jüngeren Arbeit feststellen muss, dass „die Religionskritik der Aufklärung...bekanntlich keineswegs den Erfolg gehabt [hat], den sich ihre Verfechter gewünscht hatten“¹³, so trifft dies in besonderem Maße auf den deutschen Sprachraum zu, in dem es, bei Kant ebenso wie bei Mendelssohn und Lessing, einen Kompromiss zwischen Vernunft und Altar gab und in dem eine radikale Religionskritik erst verspätet, nämlich im 19. Jahrhundert durch Feuerbach und Schopenhauer, formuliert wurde. In Deutschland gab es lediglich eine halbierete Aufklärung, in deren Folge sich Philosophie und Theologie nicht deutlich voneinander abgrenzten, sondern sich gegenseitig durchdrangen. Theologen wie Bultmann oder Küng luden ihre Interpretation des Christentums philosophisch auf, während Philosophen wie Hegel oder Heidegger sich in ihren philosophischen Konstruktionen an der Struktur der christlichen Offenbarungslehre orientierten.

Die Aufklärung hatte zwei unterschiedliche, aber durchaus miteinander verbundene Formen der Auseinandersetzung mit der Religion entwickelt: Zum einen geht es um den Wahrheitsgehalt religiöser Inhalte und des religiösen Weltbildes; zum anderen um die kulturelle Evaluation von Religion, also um die von der Religion ausgehenden kulturellen Prägungen. Albert hat sich nach eigenem Bekunden schon sehr früh für die Rolle interessiert, die die Theologie für die Weltdeutung und die Selbstverständigung des Menschen spielt. „Ich habe an theologischer Literatur schon immer ein gewisses Interesse gehabt“, schreibt er im Vorwort zur ersten Auflage von *Das Elend der Theologie*, „und zwar schon deshalb, weil mich die Religion als Kulturerscheinung interessiert. Die Reli-

gionen sind wichtige Bestandteile von Versuchen menschlicher Weltorientierung und Lebensgestaltung, an denen man nicht vorbeigehen kann, wenn man ein volles Verständnis des menschlichen Geistes erlangen will. Und die Theologie beschäftigt sich damit, religiöse Glaubensvorstellungen zu interpretieren und sie mit anderen Komponenten unserer Weltauffassung in Zusammenhang zu bringen.“¹⁴

Der Sohn eines Gymnasiallehrers für evangelische Theologie hat sich bereits im Rahmen seiner frühen Spengler-Lektüre und ebenso in der späteren intensiven Beschäftigung mit Max Weber mit dem Einfluss religiöser Weltbilder auseinandergesetzt. Dennoch steht nicht die kulturelle Evaluation religiöser Weltdeutungen, sondern die Wahrheitsfrage im Zentrum seiner religionskritischen Schriften. Albert befasst sich primär mit der Vereinbarkeit bzw. Nichtvereinbarkeit zwischen religiösem und wissenschaftlichem Weltbild. Wichtige Impulse für seine Kritik des theologischen Denkens erhielt er von Walter Kaufmann und Albert Schweitzers Leben-Jesu-Forschung. Albert sieht sich ganz im Dienst der Aufklärung, wenn er die Einheit kritischer Erkenntnisbemühungen zu wahren und den wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch auch im Bereich des theologischen Denkens zur Anwendung zu bringen versucht. Daher verteidigt er den einen unteilbaren Erkenntnis- und Wahrheitsanspruch gegen all jene, die eine Selbstbescheidung und Selbstbeschränkung der Vernunft gegenüber religiösen Glaubensansprüchen fordern. Für Albert wird in dieser von der Theologie immer wieder erneuerten Forderung nach Selbstbeschränkung der Vernunft die Aufklärung im Kern ihres Selbstverständnisses angegriffen. Deshalb bleibt die Kritik am theologischen

Denken das Paradigma aufklärerischer Kritik schlechthin.

Sie beschränkt sich bei Albert aber keineswegs auf die Theologie im engeren Sinne, sondern auch auf jene philosophische Traditionen, die im 20. Jahrhundert theologische Denk- und Argumentationsmuster übernommen und einen autonomen, wissenschaftsunabhängigen Erkenntnisbereich postuliert haben. Dazu gehört besonders das von Heidegger ausgehende und von Gadamer fortgeführte hermeneutische Denken, das mit dem Anspruch einer von den empirischen Wissenschaften abgekoppelten Fundamentalontologie antritt. In Heideggers Begriff des Seins hat der alte christliche Gott eine neue philosophische Heimstatt gefunden und Gadamers Abgrenzung geisteswissenschaftlich-ästhetischer „Wahrheit“ von einer empirisch-wissenschaftlichen „Methode“ ist eine moderne Version der alten Konzeption zweier Erkenntnisbereiche, die ihren Ursprung in der theologischen Lehre von den zwei Wahrheiten hat.

Hermeneutische Motive und Anknüpfungen an diese dualistische Konzeption zweier Erkenntnisbereiche finden sich auch bei Jürgen Habermas. In seiner Kritik an Habermas hat Albert immer wieder jene Denkmuster ausgemacht, die den Erkenntnisanspruch der empirischen Wissenschaften vor den Toren der Humanwissenschaften enden lassen wollen. In Habermas' neuesten Stellungnahmen zum Verhältnis von Vernunft und Religion, in denen er fordert, der öffentliche Vernunftgebrauch müsse sich gegenüber der Religion zurücknehmen¹⁵, sieht Albert geradezu einen Rückfall in eine antiaufklärerische Position¹⁶, der in scharfem Widerspruch zu Habermas' Selbstverständnis als Aufklärer steht. Auch die jahrzehntelange Auseinanderset-

zung mit Habermas gehört deshalb in den Kontext der Albertschen Kritik am theologischen Denken.

Im Folgenden soll zunächst Alberts Auseinandersetzung mit der Theologie im engeren Sinne, und, daran anschließend, seine Kritik an der von Heidegger ausgehenden und von Gadamer und Habermas fortgeführten „hermeneutischen Wende“ im Mittelpunkt stehen. Indem deren Vertreter das Verstehen bzw. die kommunikative Verständigung als Methode eines eigenständigen Erkenntnisbereichs betrachten, findet damit das theologische Denken nach Albert eine säkulare Fortsetzung. In der hermeneutischen Tradition als der beherrschenden Tradition der deutschen Gegenwartsphilosophie haben nach Albert die einflussreichen antiaufklärerischen Tendenzen der deutschen Philosophietradition ihre zeitgenössische Heimat gefunden. So führt Alberts Kritik am theologischen Denken keineswegs auf einen Nebenschauplatz, sondern direkt ins Zentrum seines philosophischen Projekts, der Fortführung und Rehabilitierung der aufklärerischen Tradition und der Durchsetzung der kritischen Vernunft als einzig legitimer Erkenntnisinstanz.

II.

Unter allen Vertretern des kritischen Rationalismus hat Hans Albert den substantiellsten und umfangreichsten Beitrag zur Auseinandersetzung mit religiösen und theologischen Fragen geleistet. Bereits der frühe *Traktat über kritische Vernunft* enthält ein eigenes Kapitel zum Thema „Glaube und Wissen“¹⁷. Mit den *Theologischen Holzwegen* von 1973, in denen Albert auf eine Kritik des Theologen Hermann Ebeling antwortet, begann die Reihe eigener monographischer Arbeiten zum Thema, deren umfangreichste die 1979 erschienene

Auseinandersetzung mit Hans Küng in *Das Elend der Theologie* ist, ein Buch, das in der Titelgebung bewusst an Marx' *Elend der Philosophie* anspielt und 2005 in einer erweiterten Neuauflage erschien. Küngs innerkirchlicher Opponent, der inzwischen zum Papst avancierte Josef Ratzinger, ist Gegenstand des jüngsten religionskritischen Buches, *Josef Ratzingers Rettung des Christentums*.¹⁸ In Aufsätzen und Buchbeiträgen hat sich Albert zu fast allen wichtigen Vertretern und Verteidigern der katholischen und protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts geäußert, darunter Karl Barth, Rudolf Bultmann, Heinz Zahrnt, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner oder Hermann Lübbe. Gerade in jüngster Zeit hat sich Albert wiederum ausführlich mit neu erschienener theologischer Literatur auseinandergesetzt, in der weiterhin versucht wird, die Geltung theologischer Erkenntnisansprüche gegenüber den Wissenschaften zu verteidigen und zu bekräftigen.¹⁹

Eine grundsätzliche Kritik Alberts gilt bereits dem Anspruch der Theologie, als wissenschaftliche Disziplin gelten zu dürfen und an Universitäten gelehrt zu werden. Die Theologie kann, darauf hat Albert immer wieder hingewiesen, dem Ethos der Freiheit wissenschaftlicher Forschung nie bedingungslos zustimmen, da sie der Dogmatik der eigenen Kirche verpflichtet bleibt und sich in diesem Sinne immer einer freiwilligen Selbstzensur unterwirft. Dies führt z.B. zu der immer wieder zu beobachtenden Tatsache, dass Theologen, die zu abweichenden Forschungsergebnissen kommen, gemäßregelt bzw. aus dem Lehrbetrieb entfernt werden. Diese Zensur theologischer Fakultäten durch kirchliche Institutionen wirft für Albert die Frage auf, „inwieweit die Existenz solcher Fakultä-

ten im Rahmen freier Universitäten mit einer Verfassung vereinbar ist, in der eine solche Einschränkung der Forschung nicht vorgesehen ist.“²⁰ Religiöse und theologische Institutionen haben sich bis heute selbst in der offenen Gesellschaft einen gewissen Tabustatus bewahrt.

Alberts Religionskritik im engeren Sinne konzentriert sich auf das Christentum als der beherrschenden Religion des westlichen Kulturkreises. Wie die anderen abrahamitischen Religionen ist es eine monotheistische Offenbarungsreligion, die sich auf die Aussagen einer „heiligen Schrift“, in diesem Fall der Bibel stützt. Christliche Theologie bleibt deshalb für Albert ein genuin hermeneutisches Unternehmen, ein Unternehmen also, das versucht, die göttliche Offenbarung durch Ausdeutung der heiligen Texte zu verstehen. Die christliche Theologie hat zwar interpretatorische Spielräume, bleibt aber an bestimmte Kernthesen gebunden. Albert konzentriert sich in seinen kritischen Einlassungen genau auf diese Kernthesen der theologisch ausformulierten christlichen Glaubenslehre, die nicht geleugnet werden können, ohne dabei den Boden des Christentums eindeutig zu verlassen.

Es handelt sich dabei zum einen um die These von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes, der die Welt erschaffen hat und in ihre Geschicke eingreift. Gott ist gleichzeitig der letzte Seins- und Erklärungsgrund aller Wirklichkeit, aber auch derjenige, der im Dienst einer zukünftigen jenseitigen Erlösung den Sinn allen Lebens und die Geltung moralischer Werte garantiert. Dieser Gott war über viele Jahrhunderte lang Zentrum der im Westen vorherrschenden Kosmosmetaphysik, die erst durch die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften in Frage gestellt wurde. Er

diente aber auch und dient teilweise heute noch als Legitimationsgrundlage politischer Herrschaft. Diese Legitimationsfunktion war besonders in der Zeit des Feudalismus und Absolutismus wirksam, wird aber auch noch teilweise von liberalen und demokratischen Systemen der Moderne wahrgenommen. Die christliche Theologie ist, wie Albert formuliert, „gleichzeitig natürliche und politisch-moralische Theologie“²¹.

Eine andere christliche Kernthese betrifft den Status und die Rolle des Jesus von Nazareth. Er ist mehr als ein Verkünder und Prophet. Als „Gottes Sohn“ hat er selbst göttlichen Status. Mit Jesus dem Gottessohn erhält die christliche Gottesvorstellung anthropomorphe Züge, die, vor allem im Frühchristentum, Anlass zu erbitterten theologischen Kontroversen lieferten. Seine Hinrichtung am Kreuz wird als ein von seinem göttlichen Vater gewünschtes Opfer im Dienst der Erlösung der Menschheit interpretiert, dem am dritten Tag nach dem Tod angeblich die Auferstehung folgte. Verbunden mit der Apotheose und Auferstehung des Jesus von Nazareth ist der Glaube an die Auferstehung des Menschen nach dem Tod und an das Jüngste Gericht, in dem über das zukünftige Schicksal des Menschen im Himmel oder in der Hölle entschieden wird. Durch den Bezug auf die Figur des Jesus von Nazareth beruft sich das Christentum auf bestimmte historische Ereignisse als gründungstiftend und muss sich deshalb auch der wissenschaftlichen Erforschung und möglichen Neubewertung dieser Ereignisse stellen, wie dies in der kritischen Leben-Jesu-Forschung auch geschehen ist.

Albert verlangt für die von der Theologie propagierten Glaubensinhalte keine wasserdichten „Beweise“, da er ja auch für die wissenschaftliche Erkenntnis das Beweis-

und Begründungsdenken des klassischen Rationalismus und Empirismus ablehnt. Die in der mittelalterlichen Scholastik entwickelten und bereits von Kant kritisierten „Gottesbeweise“ werden auch von vielen zeitgenössischen Theologen nicht mehr in Anspruch genommen. Albert bleibt auch in seiner Theologiekritik ein kritischer Fallibilist: Er sieht auch die theologische Weltdeutung als metaphysische Hypothese an, die in ihrem Deutungsanspruch zwar über die Erfahrungswissenschaften hinausgeht, sich aber dennoch dem Test der Vereinbarkeit mit den Erfahrungswissenschaften stellen muss. Vor allem muss sie den Nachweis führen, welche Probleme sie zu lösen geeignet ist und welche Erklärungsleistung sie entsprechend anbieten kann. Mit anderen Worten: Auch hinter der theologischen Weltdeutung steht ein kognitiver Anspruch, über dessen Geltung argumentiert werden kann und muss. Alberts religionskritische Schriften nehmen sich einer solchen Argumentation an. Sie können als der Versuch gesehen werden, den kognitiven Geltungsanspruch theologischen Denkens in jeder Hinsicht zu destruieren.

Die Erklärungsfunktion der These von der Existenz Gottes stellt sich nach Albert dabei nur her, wenn man von einer spiritualistischen Metaphysik ausgeht, in der numinose Wesenheiten das Wirklichkeitsgeschehen mitbestimmen. Eine solche Metaphysik, so Albert, war in der Tat im westlichen Denken bis in die Neuzeit hinein vorherrschend. Ihre Ablösung durch ein von der Wissenschaft gestütztes naturalistisches Weltbild, in dem alles Geschehen auf natürliche Ursachen zurückgeführt und damit die Welt nicht mehr als ein Sinnzusammenhang, sondern nur noch als ein Wirkungszusammenhang verstanden wurde, erfolgte erst allmählich. Noch Newton

hielt an der Existenz Gottes fest, um die Stabilität des Planetensystems zu erklären. Erst mit Laplace und Kant verschwand Gott als eine mit den Wissenschaften vereinbare metaphysische These der Weltklärung. „Seitdem“, so Albert, „wird diese Annahme weder für die Erklärung der Erkenntnis noch für die Erklärung anderer Zusammenhänge benötigt. Sie spielt nur noch im religiösen Denken eine Rolle.“²² Doch auch die These von Gott als der entscheidenden Sinn- und Moralinstanz kann nicht mehr aufrechterhalten werden. Der Mensch kann nicht mehr als Baustein in einem göttlichen Heilsplan verstanden werden, dessen Zwecke konstitutiv für die eigene Wertorientierung sind und damit die Autonomie der Person, die ja unserem Moral- und Rechtsverständnis zugrunde liegt, untergräbt. „Wer“, so Albert, „den Sinn des menschlichen Lebens ausschließlich davon abhängig macht, inwieweit sich dieses Leben in einen göttlichen Heilsplan einordnen lässt, der sollte sich darüber im klaren sein, dass er damit alle menschlichen Zwecke, die innerhalb dieses Lebens erwachsen, als irrelevant behandelt, sofern sie sich nicht auf die göttliche Planung beziehen lassen. Damit hat er das ganze menschliche Leben instrumentalisiert, das heißt als bloßes Mittel zu einem äußeren Zweck aufgefasst, der von einer fremden Autorität bestimmt ist.“²³ Sinngebung ist eine Leistung des einzelnen Menschen, die gelingen oder auch nicht gelingen kann²⁴. Es gibt keine Garantie für ein gelungenes sinnvolles Leben. Die Begründung moralischer Orientierung kann, wie Albert gezeigt hat, durchaus im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes erfolgen und ist keineswegs auf die Annahme der Existenz Gottes angewiesen.²⁵ Dazu gehört u.a. die Berücksichtigung der in der Evolution

wurzelnden moralischen Natur des Menschen²⁶ oder der moralischen Intuitionen, die für Albert in moralischer Hinsicht ebenso konstitutiv sind wie die Wahrnehmung für die Erkenntnis.²⁷ Mit dem Vorschlag so genannter „Brückenprinzipien“ wie dem Realisierbarkeits- und dem Kongruenz-Postulat²⁸ hat Albert bereits in seinem *Traktat* einen Vorschlag gemacht, wie auch moralische Werteentscheidungen, ohne Rekurs auf eine religiöse Instanz rational begründbar und kritisierbar gemacht werden können. Der vielleicht einflussreichsten Tradition der säkularen Moralbegründung, der im 20. Jahrhundert insbesondere durch John Rawls²⁹ neu formulierten Vertragstheorie, steht Albert, wie er in den Gesprächen nochmals deutlich macht, allerdings ablehnend gegenüber³⁰.

Ein dem christlichen Gottesbegriff inhärentes und bis heute von der Theologie nicht gelöstes Problem ist das so genannte Theodizeeproblem, das Problem also, wie sich ein allgütiger und allmächtiger Gott mit dem offensichtlichen Bösen und dem Leiden in der Welt vereinbaren lässt. Hier gerät der christliche Gott in einen offensichtlichen Gegensatz zur Erfahrung der Menschheitsgeschichte. „Der Gott“, so Albert, „der hier in der Beeinflussung der Geschichte und des Naturgeschehens vor allem zunächst einmal seine Allmacht demonstriert, hat offenbar die Welt so eingerichtet, dass die Menschheit mit unermeßlichem Leid überzogen und dass sie von Katastrophen aller Art heimgesucht wurde.“³¹ Ist dieser Gott allgütig, so stellt sich die Frage, warum er das Böse zugelassen und seinen eigenen Sohn auf eine solch grausame Art geopfert hat? Ist er allmächtig, stellt sich wiederum die Frage, warum er das Leid so vieler Unschuldiger nicht verhindert? Es ist nach Auschwitz über-

haupt nicht mehr begreifbar zu machen, auf welche Weise diese Welt als Schöpfung eines allgütigen und allmächtigen Gottes verstanden werden kann. Entsprechend fällt Alberts Fazit aus. Für ihn „sind bisher alle Versuche, das für diesen Glauben so wichtige Theodizeeproblem zu lösen, als gescheitert anzusehen.“³²

Was die Kritik an der Gottessohnschaft des Jesus von Nazareth angeht, so schließt sich Albert den Erkenntnissen der kritischen Leben-Jesu-Forschung an, wie sie u.a. von Albert Schweitzer zusammengefasst wurde³³. Danach scheint es mehr als plausibel, dass Jesus von Nazareth sich selbst keineswegs göttlichen Status verliehen hat und dass sich seine Erlösungserwartung auf die nahe Zukunft und keineswegs auf das Ende einer langen Menschheitsgeschichte richtete. Auch zeigt die Ethik des Jesus von Nazareth nicht nur die Merkmale einer Lehre der Nächstenliebe, sondern auch ausgesprochene Züge einer Bestrafungspädagogik, in der dem Sünder wiederholt mit dem Höllenfeuer gedroht wird.³⁴ Die Gottessohnthese, verbunden mit der These von der sowohl menschlichen als auch göttlichen Natur des Jesus, ist offenbar eine Interpretationsleistung der frühchristlichen Theologie, die ein von der spätjüdischen Apokalyptik geprägtes Urchristentum hellenisiert hat. Das Christentum, das sich schließlich etablierte, bezeichnet Albert als „eine in christlichem Gewande einhergehende hellenistisch-synkretistische Mysterienreligion, belastet mit der Dekadenz spätantiker Religiosität.“³⁵ Die historische Forschung hat keinen Gottessohn, sondern das Bild eines der vielen zeitgenössischen, eschatologisch ausgerichteten jüdischen Wanderpredigers freigelegt.

Für Albert ist deshalb das Weltbild der christlichen Theologie vor den Ansprüchen der kritischen Vernunft gescheitert. Der christliche Glaube kann allenfalls mit persönlichen Wunschvorstellungen begründet werden. „Außerhalb spezifisch religiöser Anliegen, die mit der Erfüllung menschlicher Wünsche zusammenhängen“, schreibt er deshalb, „gibt es keine brauchbaren Argumente mehr dafür, die wesentlichen Komponenten des Glaubens aufrechtzuerhalten. Sie spielen in unserer Wirklichkeitsauffassung keine Rolle mehr, und ihre Bedeutung für die Verankerung der Moral ist ebenfalls fragwürdig, jedenfalls dann, wenn die Tatsache durchschaut wird, dass eine echte Begründung der Moral mit ihrer Hilfe kaum möglich ist“³⁶. Eine „funktionierende natürliche Theologie“³⁷ kann es nach Albert deshalb nicht mehr geben.

Dennoch versucht die Theologie bis heute, ihren Platz als Hüterin einer Erkenntnis sui generis zu behaupten. Dabei verfolgt sie zwei Strategien: zum einen die Strategie einer „reinen Religion“, in der Vernunftansprüche generell abgewehrt werden, und zum anderen die Strategie einer partiellen Verbindung von Glaube und Vernunft, wobei ein – je nach Position unterschiedlich weit bestimmter – Bereich des Glaubens als vernünftig begründbar verstanden wird. Beide Strategien treffen sich in einem entscheidenden Punkt: Sie richten ein Reservat religiöser Erkenntnis ein, zu dem Wissenschaft und kritische Vernunft keinen Zugang haben. Dies geschieht, wie Albert es formuliert, mit Hilfe einer „Zwei-Sphären-Metaphysik“ und der damit gekoppelten „Idee der doppelten Wahrheit“³⁸, also der bekannten Lehre von den zwei Wahrheiten, bei denen die Theologie eine davon exklusiv für sich beansprucht. Es handelt sich um zwei Varianten einer

Immunisierungsstrategie, die beide als, wie Albert immer wieder formuliert, „hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht“³⁹ auftreten. Es geht um neue Schläuche für den alten Wein.

Das Konzept der „reinen Religion“ hat nach Albert seinen historischen Ursprung bei Schleiermacher. Schleiermacher unternahm in Reaktion auf die Vernunftkritik der Aufklärung den Versuch, so Albert, „der Religion ihre *Autonomie* dadurch zurückzugewinnen, dass ihr ein eigener Bereich *jenseits von Metaphysik und Moral* zugewiesen wurde, in dem sie unberührt von allem, was in diesen Bereichen an Denkresultaten zutage gefördert wurde – unberührt auch von den Ergebnissen der Wissenschaften – dem religiösen Bedürfnis gerecht werden konnte.“⁴⁰ Der religiöse Zugang zur Wirklichkeit Gottes war danach ausschließlich über „Anschauung“ und „Gefühl“ möglich. Ein solcher Zugang jedoch führt zu einem reinen Subjektivismus und ignoriert, so Albert, komplett den Wahrheitsanspruch, der mit den kognitiven Gehalten des christlichen Weltbildes zwangsläufig verbunden ist. Das wissenschaftliche Weltbild bleibt für die „reine Religion“ irrelevant. Auch die Ansprüche der religiösen Weltauffassung, Welterklärung und Handlungsorientierung zu liefern, fallen unter den Tisch. Die Idee einer reinen Religion ist für Albert der vergebliche Versuch, „in der modernen, durch die Wissenschaft geprägten Kultur eine Nische für das religiöse Bewusstsein zu schaffen.“⁴¹ Auch die von Hermann Lübbe formulierte pragmatische Religionsauffassung⁴² gehört für Albert zur Variante der „reinen Religion“.

Die Mehrzahl moderner Theologen versucht demgegenüber, eine Interpretation des Christentums vorzulegen, die mit dem

modernen wissenschaftlichen Weltbild vereinbar sein soll, aber ohne die Kernbereiche des Glaubens der wissenschaftlichen Kritik auszuliefern. Dabei erfahren sowohl das Christentum als auch die Wissenschaft charakteristische Umdeutungen. Vieles, was für den offenbar naiven Betrachter zum festen Bestandteil des christlichen Glaubens gehört, wird hier über Bord geworfen. Andererseits bemüht sich diese Theologie, den Anspruch der Wissenschaft zu begrenzen und klein zu halten. Der Wissenschaftsbegriff wird in einer Weise reformuliert, wie er dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaften keineswegs entspricht.

Ein Beispiel dafür ist die im Protestantismus des 20. Jahrhunderts sehr einflussreiche Entmythologisierungstheologie Rudolf Bultmanns, mit der sich Albert bereits in seinem frühen *Traktat* auseinandergesetzt hat⁴³. Bultmann ist bereit, sich vom neutestamentarischen Weltbild in vielerlei Hinsicht zu verabschieden und sich der wissenschaftlichen Kritik zu öffnen. Weder hält er an dem Wunderglauben fest, noch glaubt er an eine Auferstehung Jesu im wörtlichen Sinn. Andererseits werden, um der historischen Bibelkritik standzuhalten, die Glaubensinhalte bis zur Unkenntlichkeit metaphorisch uminterpretiert. Jesus ist danach nicht im wörtlichen Sinne auferstanden, sondern „auferstanden in die Verkündigung“⁴⁴, eine These, die jedem normalen Gläubigen einige Rätsel aufgibt und den Wortlaut der Bibel wohl nur noch als Sprungbrett für metaphorische Höhenflüge begreift.

Mit dem, was Bultmann als „Verkündigung“ begreift, ist auch zugleich jener für ihn unangreifbare Kern der biblischen Lehre gegeben, den er als „Kerygma“ bezeichnet. Das „Kerygma“ enthält sozusagen die

Essenz des in der Bibel geschilderten Ostergeschehens, nämlich das an die Menschen gerichtete Gotteswort und den Auftrag an die Kirche, diese Verkündigung weiterzutragen. Dabei wird diese Verkündigung nun nicht mehr kosmologisch, als Aussage über die Welt, sondern, im Anschluss an Heidegger, „existential“, als eine Aussage über das Selbstverständnis des Menschen interpretiert. Die biblische Botschaft wird für Bultmann zu einer christlich interpretierten Heideggerschen Daseinsanalyse *avant la lettre*, wobei das Kerygma als wissenschaftlich nicht mehr angreifbar gilt und vom Gläubigen in Gehorsam hingenommen werden muss.

Eine solche Tabuzone der Nichtkritisierbarkeit hat Albert nie akzeptiert. Für ihn markiert das Kerygma ein willkürlich gesetztes Stoppschild für die kritische Vernunft, „eine Beschränkung der Kritik zur Rettung des Kerns kerygmatischer Glaubensüberzeugungen“⁴⁵. Auch die Unterscheidung zwischen einem kosmologischen und einem existentialen Bibelverständnis trägt er nicht mit, da für ihn auch das in der Bibel formulierte Existenzverständnis auf kosmologischen Voraussetzungen beruht, die diskutierbar und angreifbar sein müssen.

Mit dem katholischen Theologen Hans Küng, der selbst wegen seiner Abweichung von der Orthodoxie mit den kirchlichen Institutionen in Konflikt kam, verbindet Albert die Geschichte einer über Jahrzehnte andauernden Kontroverse, die sich von Alberts Seite in seinem Buch *Das Elend der Theologie* bündelt und sich vor allem mit Küngs Trilogie *Christ sein* (1974), *Existiert Gott?* (1978) und *Ewiges Leben* (1982) auseinandersetzt. Auch der Anspruch Küngs ist es, sich den Anforderungen des modernen Weltbilds zu stellen

und den christlichen Glauben als damit vereinbar zu demonstrieren. So arbeitet er in seinen Büchern in umfänglicher Weise wissenschafts- und philosophiegeschichtliches Material auf.

Küngs Gott trägt in vielerlei Hinsicht Merkmale des Gottes der Philosophen, der nur mühsam mit dem biblischen Gott zu vermitteln ist. Er ist die Antwort auf die Frage nach einer Letztbegründung der Wirklichkeit, die die Wissenschaft in ihren Erklärungen offenhalten muss. Die Wissenschaft kann nach Küng Religion nicht ersetzen, aber auch die Religion kann die Argumentation von Philosophie und Wissenschaft nicht ignorieren. Es kann zwar keinen Beweis für die Existenz Gottes geben, aber sehr wohl eine rational motivierte Entscheidung. So plädiert er für ein Verfahren, in dem die Wirklichkeit „induktiv ausgeleuchtet“ wird⁴⁶, die Option auf ein Grundvertrauen in die Wirklichkeit und so die Grundlage für eine Entscheidung geschaffen wird, die Gott, in Anlehnung an Formulierungen der Kantischen Transzendentalphilosophie, als Bedingung der Möglichkeit aller Wirklichkeit begreift, womit die traditionelle Vorstellung von Gott als Grund oder Schöpfer der Welt in neuem, kantischen Kleid auftritt.

Albert wehrt auch hier die Forderung ab, der Mensch sei vor eine offene Entscheidung gestellt und die kritische Vernunft müsse sich gegenüber der Gottesfrage zurücknehmen. Für ihn ist nicht nur die auf einer spiritualistischen Metaphysik fußende Hypothese der Existenz eines Gottes erklärungsstrategisch unfruchtbar, er äußert als kritischer Rationalist auch grundsätzliche methodologische Bedenken gegen den Gedanken einer Letztbegründung der Wirklichkeit. Wie im Falle Bultmanns, ist er auch im Fall Küng davon überzeugt,

dass hier der Wunsch Vater des Gedankens ist. Für Albert geht es hier nicht um rationale Diskussion, sondern um die kognitive Bevorzugung von Erklärungsmöglichkeiten, die den eigenen Glaubensbedürfnissen entgegenkommen.

Auch Josef Ratzinger will in seinem Versuch, die christlichen Glaubensinhalte zu begründen, nicht auf Vernunft und Wissenschaft verzichten. Doch noch deutlicher als Küng begrenzt er die Erkenntnismöglichkeit des Wissens gegenüber dem Glauben. Er vertritt in Nachfolge des Physikers und Wissenschaftstheoretikers Pierre Duhem eine positivistische Deutung der empirischen Wissenschaften. Danach verbleibt die Wissenschaft im Bereich des Mess- und Rechenbaren und liefert lediglich die Mittel praktischer Lebensbewältigung. Ihre Erkenntnis ist an Brauchbarkeit und nicht an Wahrheit ausgerichtet. Letztere bleibt aber nach Ratzinger Orientierungspunkt des Glaubens, der, über den instrumentellen Zugang zur Welt hinaus, für die Sinnstiftung und für das Begreifen des großen Zusammenhangs zuständig ist. Zum Zwecke dieser Sinnstiftung bringt er den aus der hellenistischen Philosophie in die christliche Theologie übernommenen Begriff des „Logos“ als dem geistigen Prinzip der Welt ins Spiel. Es spielt für Ratzingers Gottesverständnis eine große Rolle. In Jesus Christus verkörpert sich für ihn die Verbindung von „Logos“ und „Sarx“, von Weltsinn und Einzelgestalt. Damit begibt sich Ratzinger, wie sein Kollege Küng, auf den Boden einer spiritualistischen Metaphysik, die in der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung verabschiedet worden war. Ratzinger konstruiert zwei Erkenntniswelten, die Welt der wissenschaftlichen Erkenntnis und die Welt der Glaubenserkenntnis, deren Bereiche so voneinander

abgegrenzt werden, dass sie sich nicht gegenseitig in die Quere kommen können und die Glaubenserkenntnis vor wissenschaftlicher Kritik geschützt bleibt. Durch die Eliminierung des Wahrheitsanspruches aus den Wissenschaften werden diese klein gestutzt und ein Raum geschaffen, in den nun eine rational aufgeputzte, auf einer spiritualistischen Metaphysik beruhende Glaubenslehre platziert wird.

Albert wiederum lehnt bekanntermaßen ein positivistisches Wissenschaftsverständnis ab und hält an dem an Wahrheit orientierten Erkenntnisanspruch der Wissenschaften fest, dem sich auch metaphysische Wirklichkeitsentwürfe stellen müssen. Deshalb ist für ihn klar, dass die spiritualistische Metaphysik Ratzingers sich der Diskussion der kritischen Vernunft nicht entziehen kann. Sie kann weder über noch neben den Wissenschaften etabliert werden, sondern muss „sich alternativen metaphysischen Auffassungen überlegen erweisen, um akzeptabel zu sein.“⁴⁷

Wie bei Bultmann und Küng handelt es sich also bei Ratzinger um eine besondere Art des Immunisierungsverfahrens, das für die eigenen Glaubensinhalte ein erkenntnistheoretisches Reservat und eine eigene erkenntnistheoretische Legitimation schaffen will. Es handelt sich um eine „willkürliche Einschränkung des Vernunftgebrauchs“⁴⁸, in dem die Glaubensinhalte so reformuliert werden, dass sie mit dem wissenschaftlichen Weltbild kombinierbar erscheinen, aber nicht in dessen Erklärungs- und Problemlösungsprozess einbezogen werden können. „Die Verfahrensweisen“, resümiert Albert, „mit deren Hilfe moderne Theologen versuchen, den Gottesglauben und bestimmte Besonderheiten des christlichen Glaubens an die heutige Weltauffassung anzupassen, haben ... durch-

weg den Charakter solcher Immunisierungsverfahren“⁴⁹. Auf diese Art, so Albert, kann die moderne Theologie eine Vielzahl von Gestalten annehmen, – von orthodox bis zu einer an den Atheismus streifenden Theologie – je nachdem, wo sie die Grenze zwischen Wissenschaft und dem nicht mehr in Frage zu stellenden Glaubensinhalten zieht. „Dass man jede beliebige Glaubensvorstellung retten kann“, so Albert, „wenn man nur den festen Willen dazu hat, dass man jederzeit auch das eigene Denken in den Dienst diese Willens stellen kann, ist allzu offensichtlich...“⁵⁰

Diese Verfahrensweisen sind allerdings keineswegs auf die Theologie im engeren Sinne beschränkt. Die Strategie der Immunisierung mit Hilfe einer erkenntnistheoretischen Herabstufung wissenschaftlicher Erkenntnisansprüche ist auch ein entscheidendes Merkmal jener philosophischen Richtung, die gerade in Deutschland das philosophische Denken im 20. Jahrhundert beherrscht hat: der von Heidegger ontologisch neu begründeten Hermeneutik. „Die moderne Theologie“, so Albert, „stützt sich...methodisch im wesentlichen auf Ideen, die in der hermeneutischen Richtung der Philosophie entwickelt und ausgearbeitet wurden.“⁵¹ Das zeitgenössische hermeneutische Denken ist der säkulare Bruder des theologischen Denkens. Albert ist derjenige, der in seiner Kritik immer wieder auf den engen Zusammenhang zwischen beiden aufmerksam gemacht hat.

III.

In Alberts Auseinandersetzung mit seinen theologischen und philosophischen Gegnern begegnen die Begriffe „Hermeneutik“ und „hermeneutisch“ auf Schritt und

Tritt, allerdings mit z.T. ganz unterschiedlicher Akzentuierung. Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass die Hermeneutik, die zunächst lediglich eine Lehre vom Verstehen und Auslegen von Texten war, sich philosophiegeschichtlich zu einer dezidiert antinaturalistischen philosophischen Strömung entwickelte.

Ein positives Verhältnis hat Albert zur klassischen Hermeneutik als der Lehre von der Textauslegung. Sie ist für ihn eine technologische Disziplin, eine Kunstlehre, die sich auf die Gesetzmäßigkeiten sprachlicher Kommunikation stützt. Das „Verstehen“ der klassischen Hermeneutik ist deshalb nur eine besondere Form des „Erklärens“.

In dem von Albert gegen Theologen immer wieder erneuerten Vorwurf eines „hermeneutischen Unternehmens in apologetischer Absicht“ begegnen wir einem pejorativen Hermeneutikbegriff. Hier wird „hermeneutisch“ zur Kennzeichnung einer ideologisch motivierten Verstehensleistung, in der religiöse Inhalte gegenüber der kritischen Vernunft immunisiert werden. Es bezeichnet also ein interpretatorisches Ausweichmanöver. Albert spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „religiösen Hermeneutik“⁵².

Wenn Albert von hermeneutischem Denken spricht, so gibt er dem Begriff „hermeneutisch“ ebenfalls eine negative Wertung, stellt ihn aber in den viel größeren Zusammenhang einer historischen Aufwertung der Hermeneutik, die im 19. Jahrhundert, so bei Droysen und Dilthey, mit dem Anspruch einer Erkenntnistheorie der Humanwissenschaften und schließlich seit der „hermeneutischen Wende“ Heideggers als „universale Hermeneutik“ im Sinne einer neuen Ontologie auftrat.

Hier wird nun Verstehen systematisch als Gegenbegriff zum „Erklären“ entwickelt, mit der Begründung, die mit Wertungen und Sinngebungen aufgeladene kulturelle Welt des Menschen könne nicht in der gleichen Weise „objektiviert“ und einer nomologischen Erklärung unterliegen wie die als Welt der Objekte verstandene natürliche Umwelt. Wie ein Schattenriss wird hier die alte theologische Lehre der „zwei Wahrheiten“ sichtbar, die sich vor allem in Deutschland als antiaufklärerische Strategie erhalten und dafür gesorgt hat, dass hier, anders als in westeuropäischen Nachbarländern, die Geisteswissenschaften eine von den Naturwissenschaften unterschiedene wissenschaftliche Methodologie und „Wahrheit“ beanspruchten. Auch die philosophisch aufgewertete Hermeneutik versucht, wie die Theologie, einen Erkenntnisbereich zu etablieren, der der wissenschaftlichen Kritik und Erklärung nicht zugänglich ist. Die seit Heidegger etablierte hermeneutische „Fundamentalontologie“ begreift darüber hinaus diesen Erkenntnisbereich, wie die Theologie, als ontologisch vorrangig und höherwertig. „Die theologische Abstammung dieses hermeneutischen Denkens“, so Albert, „kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass zu seinen wesentlichen Merkmalen ein Anti-Naturalismus gehört, der sich ontologisch an der Abgrenzung des Bereichs der Natur von dem der Geschichte orientiert. Sein methodologisches Korrelat ist die ... Ablehnung der naturwissenschaftlichen Methode für die Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.“⁵³

In diesem neuen hermeneutischen Denken geht es natürlich nicht um die Verteidigung christlicher Glaubensinhalte. Aber es geht um das strukturell parallele Unternehmen, den Wissenschaften sowohl ihren Wahr-

heitsanspruch als auch ihren universellen Erkenntnisanspruch zu bestreiten. Auch das hermeneutische Denken hält wie das theologische Denken daran fest, dass es eine Wahrheit gibt, die entweder ganz anders oder höher ist als das, wonach die Wissenschaft strebt. Der an den empirischen Wissenschaften orientierte kritische Fallibilismus, die kritische Vernunft also, wird damit zu einer Erkenntnisbemühung zweiter Klasse.

Die Beziehung zwischen theologischem und hermeneutischem Denken stellt sich dabei für Albert als eine der wechselseitigen Durchdringung dar. Stützt sich die moderne Theologie auf Argumente, die im hermeneutischen Denken des 20. Jahrhunderts entwickelt wurden, so wird dieses Denken wiederum, in Verbindung mit dem Historismus, von theologischen Motiven gesteuert, die sich in Reaktion auf die Aufklärung, in einer säkularisierten Form äußern. Es ist, wie Albert plakativ formuliert, „eine Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln“ und teilweise sogar, wie die mittelalterliche Philosophie der Scholastik, „eine Magd der Theologie“⁵⁴. Beide, die religiöse Hermeneutik und das neue hermeneutische Denken bezeichnet Albert als „korrupte Hermeneutik“⁵⁵ in dem Sinne, dass hier das wissenschaftliche Erkenntnisstreben nach Wahrheit zugunsten nebulöser Immunisierungsstrategien aufgegeben wird.

Alberts Kritik am hermeneutischen Denken richtet sich vor allem gegen die Entwicklung, die seit Heideggers Konzept einer „universalen Hermeneutik“ die deutsche Philosophie maßgeblich geprägt hat und bis in das zeitgenössische Denken eines Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas abstrahlt. Dabei kann im Folgenden nicht auf alle wichtigen Aspekte der hermeneu-

tischen Tradition und auch nicht auf alle Aspekte der Albertschen Kritik eingegangen werden. Am Beispiel von Heidegger, Gadamer und Habermas sollen lediglich die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen Alberts Kritik am theologischen und seiner Kritik am hermeneutischen Denken skizziert werden.

Mit Heidegger hat sich Albert, wie er auch in den folgenden Gesprächen bekundet, schon sehr früh auseinandergesetzt. In seiner Dissertation werden z.T. noch Heideggersche Versatzstücke benutzt⁵⁶. Mit der Hinwendung zum kritischen Rationalismus in den späten 50er Jahren setzt dann aber eine radikale und fortdauernde Heidegger-Kritik ein.

Heidegger ist von Anfang an, spätestens seit *Sein und Zeit*, darum bemüht, den Menschen und seine Lebenswelt aus dem Erkenntnisbereich der empirischen Wissenschaften herauszuschneiden. Der Mensch wird als „Dasein“ in ein besonderes Verhältnis zum „Sein“ gesetzt, ein Begriff, der in Heideggers Philosophie die Rolle des alten christlichen Gottes einnimmt und als „Grund“ oder auch „Ab-Grund“ alles Seienden auch nicht Gegenstand von normativen Aussagen sein kann, die den Regeln der Aussagenlogik zugänglich sind⁵⁷. Für Albert handelt es sich hier um eine „quasi-religiöse Seinsmystik“⁵⁸. Bekanntlich hat Heidegger immer wieder durch Hinweise auf die Kunst, so z.B. auf die Lyrik Trakls oder Hölderlins⁵⁹, versucht, an dieses „Sein“ heranzuführen.

Als „Dasein“ kann der Mensch nicht, wie normale Objekte, über „Kategorien“, sondern nur über „Existentialien“ erfasst werden und scheidet damit als Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung aus. An deren Stelle tritt eine Hermeneutik des Daseins, die, ausgehend vom Konzept einer

ursprünglichen, vorthoretischen Lebenswelt, alltägliche Lebensvollzüge begrifflich hochrüstet und soziale und funktionale Bezüge zu quasi metaphysischen Qualitäten hochstilisiert. So wird z.B. mit dem Begriff der „Zuhandenheit“ die einfache Tatsache beschrieben, dass bestimmte Dinge von Menschen regelmäßig zu bestimmten Zwecken hergestellt und benutzt werden.

Albert hat sehr früh erkannt, dass Heideggers Erkenntnisideal einem hermeneutischen „Offenbarungsmodell der Erkenntnis“⁶⁰ verpflichtet ist, das seine Wurzel in der Theologie hat. Auch die Hermeneutik des Daseins, so Albert, entstammt „im wesentlichen dem theologischen Denken“⁶¹. So weist auch Heideggers Begriff des Verstehens Aspekte auf, die ihn fundamental vom wissenschaftlichen Erklären unterscheiden. Verstehen ist bei Heidegger jeder Art von Erklären ontologisch vorgeordnet, es bezeichnet keinen einfachen Interpretations- oder Verständnisvorgang, sondern wird zum charakteristischen Merkmal der Existenzweise des Menschen. „Verstehen“ ist für Heidegger ein „Grundmodus des Seins im Seienden“, also etwas, was nicht als einfacher Akt von Erkenntnissubjekten ausgeht, sondern etwas, was zur anthropologischen Grundausrüstung gehört, was den Menschen zum „Dasein“ macht und mit dem Sein verbindet. Alles wissenschaftliche „Erklären“ bleibt für Heidegger demgegenüber ein nachgeordneter Akt.

Der Vollzug dieses Verstehens trägt nun für Albert nicht nur vorwissenschaftliche, sondern geradezu wissenschaftsfeindliche Züge. Es handelt sich um einen „Entwurf“, der von einer „Vor-Struktur“ geprägt ist, also von einem nicht geprüften Vorurteil, das als konstitutives Merkmal in das Ver-

stehen eingeht. Verstehen ist für Heidegger immer ein Verstehen mit Hilfe eines „Vorverständnisses“, wobei dieses Vorverständnis immer ein Teil des Verstehens bleibt, also nicht als etwas Vorläufiges oder zu Überwindendes gesehen wird. Mit dieser „Rehabilitierung des Vorurteils“, so Albert, setze sich Heidegger „bewusst in Widerspruch ...zur üblichen Methodologie der Wissenschaften... Gemessen am klassischen Erkenntnisideal hat das hermeneutische Denken im Sinne Heideggers die Hermeneutik korrumpiert. Darin besteht eine seiner wesentlichen Leistungen, in ausdrücklichem Gegensatz zum üblichen Methodenideal der Realwissenschaften, das an der Idee der objektiven Wahrheit orientiert ist“⁶². Die Realwissenschaften werden von Heidegger, wie von vielen Theologen des 20. Jahrhundert, rein instrumentalistisch gedeutet. Der welterschließende, hypothetische und explorative Charakter wissenschaftlichen Erkennens wird gezeugnet zugunsten eines klein gestutzten Wissenschaftsbegriffs in Richtung einer rein „rechnenden Vernunft“.

Für Albert tritt so an die Stelle der kritischen Vernunft, die sich der Logik und der Erfahrungsüberprüfung bedient, eine erfahrungs- und logikunabhängige „vernehmende Vernunft“, deren Verwandtschaft zur religiösen Haltung des Gläubigen offensichtlich ist. An die Stelle der Wahrheit als Erkenntnisideal tritt jene als „Unverborgenheit“ bezeichnete „aletheia“, die schon begrifflich ihre nicht-rationale Offenbarungsfunktion andeutet. Heideggers „universale Hermeneutik“ ist für Albert bewusst als eine von den Wissenschaften abgekoppelte, der kritischen Vernunft entzogene, neue Ontologie konzipiert, die theologische Muster in neue säkulare Begriffe kleidet.

In einem seiner parodistischen Beiträge, nämlich Igor Zehrfasels „Hermeneutik als ‚Logik‘ des Handelns. Döller und das Problem des Verstehens“⁶³ lässt Albert sein Pseudonym Igor Zehrfasel als Heidegger-Adepten auftreten, der die Heideggersche Hermeneutik gegen das „flache“ Wissenschaftsideal verteidigt: „Tiefenhermeneutik“, so spricht die Heidegger-Puppe Zehrfasel im eingeübten Jargon der Eigentlichkeit, „die im Zugriff des Verstehens den wesenhaften Kern menschlicher Seinsweise belegend zu erfassen bestrebt ist, kann schon aus diesem Grunde keine Beziehung zur Logik und schon gar nicht zur Logistik haben, die sich anheischig macht, das Denken zum bloßen Rechnen verkümmern zu lassen.“⁶⁴ Hier wird der kritische Rationalist zum Schelm, der die Tarnkappe der Heideggerschen Hermeneutik aufsetzt. Zu solchen Parodien lädt die Heideggersche „Begriffsdichtung“ geradezu ein. Dessen ungeachtet entfaltete sie in der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts eine nachhaltige, antiaufklärerische Wirkung.

Dies gilt insbesondere für den Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer, der in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* versucht hat, die Hermeneutik als die eigentliche Erkenntnistheorie, und darüber hinaus, als neue Ontologie zu etablieren. Auch für ihn hat die Hermeneutik, wie für Heidegger, einen universalen Anspruch, d.h. sie hat es nicht mit einem bestimmten Gegenstandsbereich, sondern ganz allgemein mit den grundlegenden Merkmalen des menschlichen Gegenstandsbezugs zu tun.

Auch Gadamer spielt „Verstehen“ gegen „Erklären“ aus, indem er den wissenschaftlichen Weltzugang herabstuft und eine Erkenntnis propagiert, die sich den

Maßstäben kritischer Prüfung entzieht und ausgesprochen religiöse Züge trägt. Nur im „Verstehen“ und nicht im „Erklären“ ist für Gadamer die Erfahrung von Wahrheit zugänglich. Das Verstehen von Wahrheit „übersteigt die Kontrollmöglichkeit wissenschaftlicher Methodik“, ist also einer wissenschaftlichen Prüfung und Diskussion nicht zugänglich. Bei Gadamer wird dabei die wissenschaftliche Methode auf eine Weise dargestellt, die, so Albert, „dem Baconischen Mythos entspricht, also in der Weise des Baconismus.“⁶⁵ Eine Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Positionen findet bei Gadamer, so Albert, nicht statt. Dadurch gewinnt seine Wissenschaftsdarstellung „karikaturhafte Züge“⁶⁶. Wissenschaft, so bleibt jedenfalls auch das antinaturalistische Credo Gadamers, reicht nicht an die Tiefendimension der Wirklichkeit heran.

Der paradigmatische Ort, an dem diese Dimension erreicht wird und „Verstehen von Wahrheit“ stattfindet, ist die ästhetische Erfahrung. Bei Gadamer gibt es zwar nicht mehr den Heideggerschen Seinsbegriff, doch die quasi-religiösen Konnotationen, die Heidegger mit diesem Begriff verbunden hatte, bleiben erhalten und wandern in den Bereich der Kunst. In der Annäherung an die ästhetische Struktur, vor allem an die des ästhetischen Textes, findet die Wahrheitserfahrung paradigmatisch statt. Entsprechend ist Sprache für Gadamer kein bloßes Zeichensystem zum Zwecke der Kommunikation, sondern das Wahrheitsmedium, das Tor zur Tiefendimension der Wirklichkeit. In Gadamers hermeneutischer Ontologie wird die Wirklichkeit insgesamt als „sprachlich verfasst“ gedeutet.

Wie bei Heidegger ist dabei auch bei Gadamer Verstehen kein vom Subjekt geleiteter analytischer Akt, kein methodisches

Verfahren, sondern eine Art von Erkenntnisempfangnis, die Anklänge an die christliche Gnade hat. An die Stelle des Heideggerschen Seinsgeschehens tritt nun ein „Überlieferungsgeschehen“, ein Begriff, mit dem Gadamer die kanonisierte Tradition der westlichen Kunst und Kultur bezeichnet. In der Annäherung an dieses Geschehen kommt nun auch bei Gadamer die konstitutive Rolle des Vorurteils zum Tragen, die das Verstehen prägt. Gadamer begreift Verstehen als „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“, eine Formulierung, die einer unkritischen Aneignung der Tradition und eine zumindest partiellen Selbstaufgabe der kritischen Vernunft das Wort redet. Hier hat für Gadamer offensichtlich der juristische Gesetzkörper und die dogmatisierte Lehre der Theologie Modell gestanden.

Konkret vollzieht sich dieses Verstehen als ein Vorgang der Horizontverschmelzung, in dem sich das Vorverständnis des Verstehenden mit dem historischen Horizont des Textes verbindet. Auch hier bleibt das Vorverständnis, sprich: das Vorurteil, als erkenntnisfördernde Instanz im Vollzug des Verstehens erhalten. In diesem in das Überlieferungsgeschehen „einrückende“ Verstehen sitzt bei Gadamer der theologische Kuckuck im Nest. Wir haben es ebenso wie bei Heidegger mit einem „Offenbarungsmodell der Erkenntnis“⁶⁷ zu tun. Das sprachlich verfasste Sein selbst, so Albert, „meldet sich zu Wort und offenbart sich dem Verstehenden, wie früher in der theologisch bestimmten Metaphysik Gott sich in der Natur offenbart hatte.“⁶⁸ Gadamer's Kirche ist die Kunst und die Tradition ist seine Heilige Schrift. Albert hat wie kein anderer gesehen, dass in Gadamer's hermeneutischer Ontologie das theologische Denken fortlebt.

Mit Jürgen Habermas verbindet Albert eine jahrzehntelange kritische Auseinandersetzung, in der Alberts Position unverändert geblieben ist, die Habermas's Auffassungen dagegen mehrere Häutungen durchlaufen haben. Man mag sich wundern, dass Jürgen Habermas, der sich selbst in der Tradition der Aufklärung sieht und auch als Kritiker Heideggers und Gadamer's hervorgetreten ist, von Albert in den Kontext des hermeneutischen Denkens gestellt wird. Die engen Bezüge, die das Denken von Jürgen Habermas mit dem Gadamer's und dem hermeneutischen Denken verbinden, sind aber lange durch die Wahrnehmung der Habermas'schen Philosophie als Fortsetzung des Projekts der Frankfurter Schule verdeckt worden. In einem zentralen Punkt ist Habermas der hermeneutischen Tradition Heideggers und Gadamer's nämlich immer gefolgt. Auch er hat von Anfang an das Ziel verfolgt, die menschliche Lebenswelt der wissenschaftlichen Objektivierung zu entziehen und für sie nicht nur einen anderen, sondern auch einen höheren Erkenntnisanspruch zu formulieren. „Die Habermas'sche Position kann“, so auch die Schlussfolgerung Alberts, „mit Recht der hermeneutischen Tradition zugerechnet werden, und zwar der antinaturalistischen Hermeneutik, die vor allem durch Heidegger und Gadamer begründet wurde. Eine der wesentlichen Thesen dieser Richtung ist die, dass das naturalistische Erkenntnisprogramm im Bereich der Kultur- und Sozialwissenschaften zum Scheitern verurteilt ist.“⁶⁹

Habermas hat, bei allen Veränderungen seiner Position, das theologische und später hermeneutische Motiv der zwei Wahrheiten immer aufrecht erhalten. Einflussreich für ihn war dabei auch, worauf Al-

bert ebenfalls immer wieder hingewiesen hat, Schelers Lehre von den verschiedenen Wissensformen, die selbst einen theologischen Hintergrund hat. In Schelers Wissenshierarchie rangiert das „Heils- und Erlösungswissen“ an erster, das so genannte „Bildungswissen“ an zweiter und das den empirischen Wissenschaften zugeordnete „Herrschafts- und Leistungswissen“ erst an dritter Stelle.⁷⁰

Bereits im Positivismusstreit hat Habermas dem kritischen Rationalismus einen „positivistisch halbierten Rationalismus“⁷¹ vorgeworfen. Noch unter dem Einfluss der kritischen Theorie hat der frühe Habermas bloßes instrumentelles Wissen, die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften also, einem gesellschaftlichen Wissen untergeordnet, das aus einer Analyse hervorgeht, „die in jedem Augenblick als Teil des analysierten gesellschaftlichen Prozesses und als dessen mögliches kritisches Selbstbewusstsein“⁷² begriffen wird – mit anderen Worten: Der Analytiker versteht sich als Teil und Werkzeug eines gesellschaftlichen Prozesses, den er in Richtung Emanzipation aufklären und befördern soll. Der Gesellschaftstheoretiker à la Habermas war damit zum Träger eines neuen säkularen Heils- und Erlösungswissen geworden.

Habermas hat seine Theorie später zu einem, wie Albert formuliert, „hermeneutischen Pragmatismus“⁷³ entwickelt. Auch hier werden Erkenntnisobjekt und Erkenntnisobjekt in einer ursprünglichen Einheit zusammengebunden. Der Interpret, der der menschlichen Lebenswelt gegenübersteht, kann nach Habermas diese nicht einfach als Objekt betrachten, sondern muss sich als Teil dieses Lebensweltprozesses begreifen. Der Forscher gehört hier selbst zum Objektbereich dessen, was er

untersucht, er vertritt selbst Wertungen von der Art, wie die, die er zu untersuchen hat. Soziales Handeln, so schließt Habermas, kann deshalb nicht einfach naturwissenschaftlich erklärt und auf „bloße Fakten“ reduziert werden, sondern muss auf eine spezielle Art Ergebnis eines Verständigungsprozesses über Geltungsansprüche sein. An die Stelle einer „deskriptiven“ müsse eine „rationale“ Deutung treten. So entwickelt er in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* einen eigenen Begriff von „kommunikativer Rationalität“ und einen den Naturwissenschaften konkurrierenden Begriff von Wahrheit, die nun pragmatistisch als Ergebnis eines Konsenses, einer „unverkürzten Verständigung“ aufgefasst wird. Auch in neueren Äußerungen⁷⁴ betont Habermas, dass eine Beurteilung lebensweltlicher Prozesse „nur auf dem Wege der hermeneutischen Vergewisserung und vertiefenden Rekonstruktion von lebensweltlichen Umgangserfahrungen und Praktiken“⁷⁵ möglich sei.

Albert hat demgegenüber, mit Bezug auf Max Weber, immer wieder darauf hingewiesen, dass aus naturalistischer Sicht ein Forscher durchaus seine eigenen und sonstige im sozialen Bereich geäußerten Wertungen, Meinungen und Haltungen zum Gegenstand objektiver Untersuchung machen kann. Auch sie gehören zu den von Habermas abgewerteten „bloßen Fakten“: „Es ist z.B. eine durchaus faktische Vorstellung, dass jemand zu einem bestimmten Zeitpunkt eine falsche Theorie vertreten habe, auch wenn man für die *Feststellung* dieses Faktums wie auch sonst bei der Analyse von Tatsachen Regeln befolgen, Maßstäbe anwenden und Bewertungen und Entscheidungen treffen muß.“⁷⁶ Es bedarf deshalb keiner eigenen sozialwissenschaftlichen Methode und auch

keines eigenen Wahrheitsbegriffs. Dem späten Habermas wirft Albert eine „dualistische Metaphysik“ vor, in der die soziale „Lebenswelt“ und die natürliche „objektive Welt“ ontologisch getrennt würden⁷⁷. Die Betonung des Konsensmotivs und die Tatsache, dass Habermas, wie Albert formuliert, „die mit dem wissenschaftlichen Denken meist verbundene realistische Metaphysik und Erkenntnislehre und damit die Leistung dieses Denkens für den Aufbau unseres Weltbildes“⁷⁸ ablehnt, führt ihn letztlich auch in eine merkwürdig kompromissbereite Haltung gegenüber dem religiösen und theologischen Denken. Die Preisgabe des universalen Anspruchs der kritischen Vernunft verleitet ihn zu dem Plädoyer, die nachmetaphysische Philosophie müsse sich gegenüber der Religion „agnostisch“, d.h. faktisch neutral verhalten und sich der „rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist“⁷⁹, enthalten. „Bestenfalls“, so Habermas weiter, „umkreist sie den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert.“⁸⁰

Habermas ist also bereit, bei der Begegnung mit theologischem Denken die kritische Vernunft an der Garderobe abzugeben und ehrfurchtsvoll den „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ zu *umkreisen*, jene Sakristei der Antiaufklärung, die vom theologischen Denken immer gegenüber der kritischen Vernunft abgeschirmt wurde. Zu Recht weist Albert darauf hin, dass es sich hier um „eine willkürliche Einschränkung des Vernunftgebrauchs“⁸¹ handelt, mit der sich Habermas vollends in die Gesellschaft der korrupten Hermeneutik des theologischen Denkens begibt.

So ist Alberts Kritik des theologischen Denkens direkt im Zentrum der zeitgenössischen philosophischen Diskussion angelangt, in der deutlich wird, dass der aufklärerische Anspruch der kritischen Vernunft bis in die Gegenwart auf ausgeklügelte Abwehrmechanismen stößt. Hans Albert ist nicht zuletzt deswegen der bedeutendste zeitgenössische Aufklärer deutscher Sprache, weil er hartnäckig auf die nachhaltig präsenten theologischen Residuen in der deutschen Gegenwartsphilosophie hingewiesen hat – auch dort, wo, wie im Falle Habermas, diese Philosophie selbst unter dem Etikett der Aufklärung firmiert. Albert ist derjenige, der uns nachdrücklich daran erinnert hat, dass es Gretchens Frage an Faust ist: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“⁸², an deren Beantwortung sich das Schicksal der Aufklärung entscheidet.

Anmerkungen:

* Der Text wurde dem Band *Gespräche mit Hans Albert*, hrsg. von R. Zimmer / M. Morgenstern, LIT-Verlag, Münster 2010, entnommen. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des LIT-Verlags.

¹ Hans Albert, *In Kontroversen Verstrickt. Vom Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus*, Münster 2007.

² Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 4. verbesserte Aufl., Tübingen 1980, (urspr. 1968), S.41

³ Zur Entstehung solcher Pseudonyme wie Igor Zehrfasel, Jochen Moshaber und Walter St. Wegbauer siehe H. Albert (2007), S. 162 ff.

⁴ Hans Albert, *Theologische Holzwege*, Tübingen 1973, S. VIII.

⁵ Hans Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen 1994, S. 264.

⁶ Hans Albert, *Kritischer Rationalismus, Vier Kapitel zur Kritik des illusionären Denkens*, Tübingen 2000, S. 121.

⁷Karl R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt, Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München 1987, S. 62.

⁸R. Zimmer / M. Morgenstern (Hrsg.), *Gespräche mit Hans Albert*, Münster 2010, S. 102.

⁹Vgl. dazu Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt/M. 1994.

¹⁰Albert (1968), S. 36.

¹¹Albert (1994), S. 131.

¹²Siehe z.B. Zimmer / Morgenstern (2010), S. 125.

¹³Hans Albert, „Der religiöse Glaube und die Religionskritik der Aufklärung. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Lichte kritischer Philosophie“, in: *Journal for General Philosophy of Science*, Bd. 37 (2), 2006, S. 355.

¹⁴Hans Albert, *Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Erweiterte Neuauflage Aschaffenburg 2005, S. 7.

¹⁵J. Habermas, *Zwischen Religion und Naturalismus*. Frankfurt/M. 2005, insbesondere S. 141ff.

¹⁶Vgl. z.B. Albert (2006) und ders. „Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas. Eine kritische Untersuchung seines ‚nachmetaphysischen Denkens‘“, in: Baurmann, M. / Lahno, B. (Hrsg.), *Perspectives in Moral Science*, Frankfurt 2009, S. 109-120.

¹⁷Albert (1968), S. 104-130.

¹⁸Hans Albert, *Josef Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienst des Glaubens*, Aschaffenburg 2008.

¹⁹So erschienen seit 2006 u.a.: Hans Albert, „Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens. Ein Mißbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Würde“, in: *Aufklärung & Kritik*, Bd. 1/2006, S. 7-39; ders., „Josef Ratzingers Apologie des Christentums. Bibeldeutung auf der Grundlage einer spiritualistischen Metaphysik“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Bd. 59, 1, 2007, S. 14-35; ders., „Missverständnisse eines katholischen Aufklärers. Alexander Kisslers missglückter Versuch einer Kritik am neuen Atheismus“, in: *Aufklärung & Kritik*, Bd. 2/2008, S. 10-21; ders., „Wolfgang Hubers christlicher Glaube. Apologetische Bemühungen eines evangelischen Theologen“, in: *Aufklärung & Kritik*, Bd. 1/2009, S. 5-18; ders., „Thomas Rentsch als philosophischer Theologe. Eine Kritik seiner religiösen Weltauffassung“,

in: *Aufklärung & Kritik*, Bd. 2/2009, S. 7-18; ders., „Träume eines Geisterseher. Zur Kritik des Krieleschen Spiritualismus“, in: *Aufklärung & Kritik*, Bd. 2/2009, S. 19-34; ders., „Richard Schröders Kritik des neuen Atheismus“, in: *Aufklärung und Kritik*, Bd. 1 /2010, S. 170-188; ders., „Walter Kaspers Apologie des christlichen Glaubens“, in: *Aufklärung und Kritik*, Bd. 1/2010, S. 189-195.

²⁰Albert (2005), S. 180.

²¹Hans Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 95.

²²Albert (2008), S. 20.

²³Albert (2000), S. 183.

²⁴Zum Versuch, Ansätze einer kritisch-rationalen Philosophie der Lebenskunst zu skizzieren siehe Robert Zimmer, „Leben als Versuch und Irrtum“, in: *Aufklärung und Kritik*, 2/2005, S. 80-92.

²⁵Siehe dazu u.a.: „Erkenntnis, Moral und soziale Ordnung“, in: Albert (2000) S.76-91.

²⁶Albert (2000), S. 80.

²⁷Vgl. Albert (2000), S. 84.

²⁸Albert (1968), S. 76 f.

²⁹John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971.

³⁰Zimmer / Morgenstern (2010), S. 61f.

³¹Albert (1982), S. 166.

³²Albert (2005), S. 197.

³³Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 9. Auflage Tübingen 1984.

³⁴Vgl. Albert (2008), S. 83ff.

³⁵Albert (1982), S. 179.

³⁶Albert (2005), S. 177.

³⁷Albert (2005), S. 162.

³⁸Albert (1968), S. 105.

³⁹Albert (1968), S. 109.

⁴⁰Hans Albert, „Zur Kritik der reinen Religion. Über die Möglichkeit der Religionskritik nach der Aufklärung“, in: *Hans Albert Lesebuch*, Tübingen 2001, S. 336 f.

⁴¹Albert (2001), S. 358.

⁴²Vgl. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

⁴³Vgl. Albert (1968), S.108 ff.

⁴⁴Nach Albert (1982), S. 104.

⁴⁵Albert (1968), S. 111.

⁴⁶Siehe Albert (2005), S. 28.

⁴⁷Albert (2008), S. 40.

⁴⁸Albert (2008), S. 71.

⁴⁹Albert (2005), S. 158.

⁵⁰ Albert (2005), S. 159.
⁵¹ Albert (1968), S. 131.
⁵² Albert (2000), S. 160ff.
⁵³ Albert (1994), S. 79.
⁵⁴ Albert (1968), S. 132.
⁵⁵ Vgl. Albert (1994), S. 25.
⁵⁶ Vgl. Hans Albert, *Rationalität und Existenz. Politische Arithmetik und politische Anthropologie*, Tübingen 2006, insbes. S. 145 f.. Zum Verhältnis zwischen Albert und Heidegger in der Albertschen Frühphase siehe auch Zimmer / Morgenstern (2010), S. 21ff.
⁵⁷ Vgl. Albert (2000), S. 118.
⁵⁸ Albert (1994), S. 17.
⁵⁹ Vgl. insbes. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 5. Aufl. Pfullingen 1975.
⁶⁰ Albert (1968), S. 137.
⁶¹ Albert (2000), S. 117.
⁶² Albert (2000), S. 123 f.
⁶³ U.a. in: Albert (2000), S. 220-225.
⁶⁴ Albert (2000), S. 221.
⁶⁵ Albert (1968), S. 140.
⁶⁶ Albert (2000), S. 127.
⁶⁷ Albert (1994), S. 73.
⁶⁸ Albert (1994), S. 73.
⁶⁹ Albert (1994) S. 261.
⁷⁰ Vgl. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, S. 68.
⁷¹ Vgl. dazu Jürgen Habermas, „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus“, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied, 1969, S. 155-191.
⁷² Habermas (1969), S. 191.
⁷³ Albert (1994), S. 231.
⁷⁴ Jürgen Habermas, „Von den Weltbildern zur Lebenswelt“, Vortrag gehalten am 19.9.2008, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, 15.9.2008-19.9.2008, Universität Duisburg Essen.
⁷⁵ Zit. nach Albert (2009), S. 111.
⁷⁶ Albert (1994), S. 248.
⁷⁷ Siehe Albert (2009), S. 112 f.
⁷⁸ Hans Albert, „Der religiöse Glaube und die Religionskritik der Aufklärung. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Lichte aufklärerischer Philosophie“, in: *Journal for General Philosophy of Science*, Bd. 37 (2), 2006, S. 366.
⁷⁹ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 2009 (orig. 2005); S. 149.

⁸⁰ Habermas (2005), S. 350.

⁸¹ Albert (2006), S.368.

⁸² Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil*. Herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München 2007 (urspr. 1987), S. 109 (Z. 3415).

Über den Autor:

Dr. Robert Zimmer, geb. 1953, lebt als Essayist, Philosoph und freier Autor in Berlin. In jüngster Zeit erschienen von ihm Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger (München 2010), Basis Bibliothek Philosophie (Stuttgart 2009) und Das große Philosophenportal (München 2009). Er ist Herausgeber des Sonderhefts 14 von Aufklärung & Kritik, Glück und Lebenskunst. Mit M. Morgenstern veröffentlichte er eine Biographie über Karl Popper (München 2002), und edierte den Briefwechsel zwischen Hans Albert und Karl Popper (Frankfurt/M 2005) sowie jüngst Gespräche mit Hans Albert (Münster 2010).