

## Kritik und Gewissheit

### Dirk-Martin Grubes Antwort auf die Religionskritik von Hans Albert

---

*„Zwar mag hier der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sein, aber die Konfusion war vermutlich seine Mutter.“*

*Hans Albert*

„Ihr wisst alle gar nichts,“ verkündete Kaiser Wilhelm II. im März 1897 seinen Admiralen. „Nur ich weiß etwas, nur ich entscheide.“<sup>1</sup> Folgt man dieser kaiserlichen Selbsteinschätzung, so erübrigt sich jede weitere Diskussion: Der Kaiser verfügte nach seiner Auffassung über sicheres Wissen aus unanfechtbaren Quellen, die auf die angenehme Institution des Gottesgnadentums zurückzuführen waren. Mit solchen Ideen stand er nicht alleine. Friedrich Wilhelm IV., einer der Vorgänger Wilhelms im Amt des preußischen Königs, äußerte vier Jahre nach seiner Thronbesteigung: „Es gibt Dinge, die man nur als König weiß, die ich selbst als Kronprinz nicht gewusst und nun erst als König erfahren habe.“<sup>2</sup> Andere konnten offenbar manches nicht wissen, weil ihnen die göttliche Quelle der Information verschlossen blieb, die nicht nur Exklusivität, sondern vor allem eines garantierte: Gewissheit, denn wer seine Informationen direkt auf dem Weg der göttlichen Offenbarung erhält, unterliegt in keiner Weise der Gefahr des Irrtums.

Die Idee der durch göttliches Wirken verbürgten Gewissheit beschränkt sich nicht auf preußische Könige und deutsche Kaiser, nicht einmal auf Herrscher im Allgemeinen. Religionen und Religionsvertreter verschiedenster Art nehmen für sich gerne in Anspruch, die Wahrheit zu besitzen und sich dieser Wahrheit auch völlig sicher sein zu dürfen, da Gott, wenn er sich denn zu erkennen gibt, ohne Frage für zweifelsfreie

Gewissheit sorgt. Dass ein derart weitreichender Anspruch spätestens seit der Zeit der Aufklärung immer wieder auf Kritik gestoßen ist, kann nicht überraschen. Selbst wenn man im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben von spezifischen Schwierigkeiten wie etwa dem Theodizee-Problem oder manchem Kontrast zwischen spiritualistischer Metaphysik und realwissenschaftlicher Forschung absieht<sup>3</sup>, so bleibt noch immer die Frage, ob sich der mit dem Glauben verbundene Gewissheitsanspruch aufrechterhalten lässt oder ob er zurückgewiesen werden sollte. Insbesondere der Kritische Rationalismus hat sich intensiv mit dem Problem der Gewissheit auseinandergesetzt. So kommt beispielsweise Hans Albert zu dem Schluss, „alle Sicherheiten in der Erkenntnis“ seien „selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit nutzlos. Das heißt: Wir können uns stets Gewissheit verschaffen, indem wir irgendwelche Bestandteile unserer Überzeugungen durch Dogmatisierung gegen jede mögliche Kritik immunisieren und sie damit gegen das Risiko des Scheiterns absichern.“<sup>4</sup> Davon ausgehend, hat Albert die Positionen und Argumente etlicher Theologen untersucht und der Kritik unterworfen<sup>5</sup> – einer Kritik, die von theologischer Seite nicht ohne Antwort geblieben ist. In einer dieser Antworten hat der Theologe Dirk-Martin Grube den Versuch unternommen, sowohl den von ihm so

genannten „klassischen Typ der Religionskritik“<sup>6</sup> (284)<sup>7</sup> als auch Alberts Religionskritik zu entkräften und dabei auch „eine Alternative zu Alberts Kritizismus“ (286) zu skizzieren. Ziel meines Aufsatzes ist es, einen genaueren Blick auf Grubes Entkräftungsbemühungen zu werfen.

Da er einen kritischen Vergleich zwischen der Religionskritik von Hans Albert und den „klassischen Religionskritiken“ (284) durchführen will, stellt Grube zunächst seine Charakterisierung des klassischen Typs der Religionskritik vor. In ihrem Rahmen pflege man in der Regel auf die folgende Weise zu argumentieren: „Wenn der Christ über die Eigenschaften Gottes spricht, meint er *eigentlich* nur die von den individuellen Beschränkungen befreiten Eigenschaften des Menschen als Gattungswesen, wenn er über den strafenden Gott spricht, *eigentlich* nur seinen strengen Vater.“ (284) Ob man nun von Feuerbach oder von Freud oder von Marx beeinflusst sei, die Struktur sei „immer dieselbe und verrät sich durch den Gebrauch des Wörtchens ‚eigentlich‘“, „denn hieran zeige sich, dass der Kritiker sich anmaße, „besser als der christliche Sprecher zu wissen, was dieser ‚eigentlich‘ meint.“

Diese Argumentation ist etwas eigenartig, denn man darf nicht übersehen, dass die von Grube kritisierte Position auf einer Formulierung Grubes selbst beruht: Der Bezug auf das allem Anschein nach so verräterische Wort „eigentlich“ ist ihm nur deshalb möglich, weil er in seiner Darstellung einer bestimmten Art von Religionskritik eben dieses Wort besonders hervorgehoben hat, um danach seine Kritik genau darauf abzustimmen. Aber unabhängig von diesem methodischen Detail verrät sein Argument ein bemerkenswertes Unverständnis wissenschaftlicher Erklä-

rungen. Kritiker wie Feuerbach, Freud oder Marx, aber auch schon David Hume hatten das Ziel, die Entstehung von Religion im Allgemeinen oder der christlichen Religion im Besonderen zu erklären, so wie man in anderen Wissenschaften bestimmte andere Phänomene zu erklären sucht. Sieht man zum Beispiel beim Eintauchen eines geraden Stabes in Wasser, dass sich der Stab zu biegen scheint, so wird ein Physiker die Erklärung liefern, dass der Stab natürlich gerade bleibt und nur infolge der Lichtbrechung gebogen erscheint. Wenn er Wert darauf legt, kann er auch sagen, der Stab sei *eigentlich* gerade und erscheine nur gebogen, aber das ändert nichts am Inhalt seiner Erklärung. Auf der Suche nach einer Erklärung für das Phänomen „Religion“ hat man nun aber jedes Recht, Hypothesen aller Art zu entwickeln. Genau wie es dem Theologen offen steht, die Religion auf das Wirken Gottes zurückzuführen, kann man soziologische, psychologische oder ökonomische Erklärungsansätze anbieten, ohne damit in die von Grube akzentuierte Anmaßung zu verfallen. Im Übrigen dürfte kaum einer der Religionskritiker des „klassischen“ Typs der Auffassung gewesen sein, genauer als der Christ zu wissen, was ein christlicher Sprecher meint: Dass der Gläubige das meint, was er sagt, steht außer Frage, da er sonst kein Gläubiger wäre. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie seine Glaubensüberzeugung entsteht, und zur Beantwortung dieser Frage ist niemand gezwungen, sich theologischer Erklärungen zu bedienen, nur weil es die Theologen gerne so hätten.

Grube sieht das selbstverständlich ganz anders. Das Problem bestehe darin, „dass der Kritiker nicht mehr *zum* Christen spricht, sondern nur noch *über* ihn“, wo-

mit er für sich eine „übergeordnete Position“ reklamiere. „Kurzum: der klassische Typ von Religionskritik ist *paternalistisch*.“ (284) Man fragt sich, worüber ein Religionskritiker wohl sonst sprechen sollte als über den Gläubigen und seine Glaubensinhalte. Auch Grube spricht in seinem Aufsatz *über* die Kritiker der Religion und nicht *zu* ihnen, was man ihm nicht zum Vorwurf machen kann, da er kaum eine andere Wahl hat, wenn er Kritik an der Religionskritik äußern will. Wieso das im umgekehrten Fall ein Problem sein soll, kann ich nicht ermitteln. Aus eben diesem Grund ergibt sich daraus auch keine wie auch immer geartete übergeordnete Position des klassischen Religionskritikers. Man ist mit einem Phänomen konfrontiert, dessen althergebrachte theologische Erklärung aus verschiedenen Gründen nicht jeden zu überzeugen vermag. Wer an diesem Phänomen der Religion interessiert ist, wird sich daher auf die Suche nach anderen möglichen Erklärungen machen, die er dann als Hypothesen vorschlagen kann. Übergeordnet ist eine Position nur dann, wenn sie alternative Erklärungsansätze von vornherein als inadäquat zurückweisen muss und sich damit selbst als privilegiert erklärt. Das ist allerdings nicht die Methode der Religionskritik des klassischen Typs, sondern entspricht eher Grubes Verfahren, der sein eigenes Erklärungsmuster als vorrangig einzustufen scheint.

Grube erläutert uns dagegen, ein derartiger Paternalismus setze „ein immenses Machtgefälle voraus“ und gehe von der Wahrheit oder wenigstens Plausibilität der eigenen Perspektive aus, während man die Wahrheit oder Plausibilität der christlichen Perspektive ausschließe. Leider ist hier das Gegenteil der Fall. Akzeptiert man beispielsweise Feuerbachs Erklärung für die

Entstehung der Religion, so beweist sie nicht im Geringsten die Nichtexistenz eines persönlichen Gottes, der hinter der ganzen Angelegenheit steckt. Sie reduziert ohne Frage die Plausibilität einer solchen These, doch keine naturalistische Entstehungserklärung kann den Atheismus definitiv beweisen. Umgekehrt sieht das allerdings ein wenig anders aus. Wer die christliche Perspektive einnimmt, hat kaum eine andere Wahl, als jede andere Erklärungsmöglichkeit abzulehnen, da sie der christlichen Lehre widerspricht und diese Lehre für sich einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt. Die Richtung des „Machtgefälles“ (284), das Grube zu identifizieren glaubt, ist also genau umgekehrt.

„Wenn *über* jemanden zu reden anstatt zu ihm nicht nur ein willkürliches Ausspielen von Macht, sondern argumentativ abgedeckt sein soll,“ so teilt uns Grube nun mit, „dann ist das nur möglich unter der Bedingung, dass es schon ausgemacht ist, dass die eigene Perspektive der kritisierten bei weitem überlegen ist.“ (284) Nichts könnte falscher sein. Es ist, wie bereits gezeigt, im Rahmen der Kritik einer weit verbreiteten Position kaum möglich, *zu* jedem Vertreter dieser Position zu reden, und es ist auch nicht nötig, da es um Inhalte geht. Auch Grube als Christ hat beispielsweise Feuerbachs oder Alberts Religionskritik zur Kenntnis genommen, ohne dass sie mit ihm persönlich gesprochen hätten. Woher sollte hier ein Machtgefälle kommen? Es ist auch keineswegs „ausgemacht“, dass die Auffassungen des Kritikers den kritisierten Positionen überlegen sind. Der Kritiker kann beispielsweise nach Schwachstellen in den Auffassungen suchen, die ihm kritikwürdig erscheinen, und diese Schwachstellen so gut und klar wie möglich aufdecken. Oder er kann auf die

Schwachstellensuche verzichten und neue Erklärungsmöglichkeiten vorschlagen, die sich fundamental von den gegebenen Erklärungsmustern unterscheiden. Ob er damit jemanden überzeugt, wird sich herausstellen und von der Kraft seiner Argumente abhängen, kaum aber von einem zweifelhaften Machtgefälle. In jedem Fall setzt er sich damit selbst der Kritik – unter anderem der von ihm Kritisierten – aus und muss damit rechnen, dass seine Vorschläge modifiziert oder gar verworfen werden. Kurz gesagt: Der Kritiker befindet sich in keiner komfortableren Position als der Kritisierte.

Es geht hier also keineswegs, wie Grube meint, um „Überlegenheitsansprüche“, die vom Religionskritiker „immer schon vorausgesetzt werden“. (285) Man hat es auch nicht mit einem „Gesamtpaket aus Paternalismus, ‚über‘ jemandem statt ‚zu‘ jemandem zu reden“ und „Machtgefälle“ zu tun „unter der apriorischen Voraussetzung, dass die religionskritische der religiösen Perspektive bei weitem überlegen ist.“ (285) Die Lage ist viel einfacher. Der Religionskritik geht es um die Erklärung des Phänomens Religion und um die Analyse der Schwachstellen bestimmter Glaubensinhalte. Erklärung und Analyse – das nennt man auch Wissenschaft, und wer beides als paternalistisch abqualifiziert, hat übersehen, dass er damit die Grundprinzipien der Wissenschaft diskreditiert. Der Versuch, auf ein Problem hinzuweisen, das dem klassischen Typ der Religionskritik „endemisch ist und die Plausibilität dieser Kritiken zumindest schwächt“, (285) darf somit als misslungen betrachtet werden.

Um nicht ganz die inhaltliche Seite der angegriffenen Religionskritik aus den Augen zu verlieren, versichert uns Grube aber

zusätzlich, ihre Hintergrundannahmen seien heutzutage „als problematisch zu bewerten“. (285) Das mag schon sein, man fragt sich allerdings, wieso Auffassungen, die auf derart problematischen Hintergrundannahmen fußen, die von Grube behaupteten Überlegenheitsansprüche in sich tragen konnten. Und was immer man auch über solche Annahmen denken mag: Die allgemein bekannten Hintergrundannahmen des theologischen Weltbildes dürften kaum weniger problematisch sein, da sie die Existenz eines persönlichen Gottes mit zweifelhaften Eigenschaften unterstellen, der die Welt so unzureichend geschaffen hatte, dass er sich gezwungen sah, seinen eigenen Sohn zu opfern, um sich wieder mit der Welt zu versöhnen.

Was Feuerbach betrifft, so meint Grube, „der Essentialismus oder essentialistisch motivierte Humanismus, den Feuerbach voraussetzt, wenn er die Gottesvorstellung als modifizierte, von allen Unvollkommenheiten ‚gereinigte‘ Idee des Wesens des Menschen bezeichnet,“ sei „im 19. Jahrhundert noch weitgehend plausibel und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zumindest noch diskutabel gewesen ... Unter den Denkbedingungen des anfänglichen 21. Jahrhunderts wirkt er aber eher antiquiert.“ (286) Man fragt sich, warum, und auf eine Erläuterung wartet man vergeblich. Tatsächlich mag dieses Urteil auf einer Fehldeutung des Feuerbachschen Denkens beruhen, das sich problemlos auch ohne Rückgriff auf essentialistische Annahmen verstehen lässt. „Feuerbach,“ so Hubertus Mynarek, „stöberte alle möglichen Inhalte der gottgläubigen Psyche des Menschen auf, analysierte sie und kam zu dem Schluss, dass Gott nichts anderes sei als die besten Vorstellungen, Werte, Ideale und Eigenschaften, die diese Psyche be-

sitzt und selber gebildet hat.“<sup>8</sup> Das ist kein ominöser Essentialismus, obwohl Feuerbach auch vom menschlichen Wesen spricht, sondern die Theorie, dass der Mensch seine an sich selbst identifizierten Eigenschaften in idealisierter Form auf eine göttliche Person projiziert hat. Ich gestehe, dass ich diese Vorstellung auch „unter den Denkbedingungen des anfänglichen 21. Jahrhunderts“ für ausgesprochen plausibel halte.

Da die Religionskritiken sowohl von Karl Marx als auch von Sigmund Freud in wesentlichen Teilen auf den Argumenten Feuerbachs beruhen, wobei Marx ihnen sozialpolitische und Freud psychoanalytische Komponenten hinzugefügt hat, bleibt die Kraft ihrer kritischen Argumentation nicht hinter der von Feuerbach zurück. Ob ihre zusätzlichen Komponenten Feuerbachs ursprüngliche Position stärken konnten, mag man tatsächlich als zweifelhaft betrachten, weil sich sowohl Marx' dialektischer Materialismus als auch Freuds Psychoanalyse als fragwürdig erwiesen haben. Dieser Umstand ist allerdings geeignet, Grubes ursprüngliche These von der angemäßen Überlegenheit der Religionskritik zu revidieren, denn es handelt sich hier um zwei Theorien, um zwei Erklärungsversuche bestimmter Phänomene, deren Schwachpunkte im Verlauf der kritischen Diskussion offengelegt wurden und die daher heute als problematisch gelten. Kein unterstelltes „Machtgefälle“ hat sie davor bewahrt, genauer untersucht und kritisiert zu werden, weil ein solches Machtgefälle nicht existiert. Grube schließt seine Untersuchung der Religionskritik klassischen Typs mit dem Ergebnis ab, ihre verschiedenen Ausprägungen seien „insofern als größtenteils problematisch zu bewerten, als sie auf unter

unseren heutigen Denkbedingungen problematischen Hintergrundannahmen beruhen und zudem das ... fragwürdige Gesamtpaket aus Paternalismus, Reinterpretation und den anderen genannten Ingredienzien voraussetzen.“ (286) Das „Gesamtpaket“ hat sich schon vorher als nicht vorhanden herausgestellt, während die von Grube identifizierten „problematischen Hintergrundannahmen“ sich nur bei den Zusatzkomponenten der auf Marx und Freud beruhenden Kritikansätze finden, die über Feuerbachs Grundidee hinausgehen. Am Prinzip dieser Grundidee ändert das nichts, und Grube konnte kein Argument zu ihrer Entkräftung anführen.

Er geht nun zu seinem Hauptthema über, indem er anmerkt, die von ihm aufgedeckten Schwächen der klassischen Religionskritik tauchten bei Hans Albert nicht auf, da er „kaum problematische Hintergrundannahmen vorauszusetzen scheint und auch das fragwürdige Gesamtpaket aus Paternalismus, Reinterpretation usw. vermeidet.“ (286) Für Grube ist es deshalb an der Zeit, Alberts Kritik ernsthaft zu untersuchen und „nicht vorschnell durch den Positivismus- oder ähnliche Vorwürfe“ abzuqualifizieren. (286) Nur kurz möchte ich anmerken, dass er in seinen nun folgenden Ausführungen *über* Hans Albert spricht und nicht *zu* Hans Albert, womit er nach seiner eigenen Überzeugung ein unzulässiges Machtgefälle generieren muss, aber ich will hier nicht allzu kleinlich sein.

Zunächst stellt Grube die philosophischen Hintergründe von Alberts Ansatz dar und geht dabei auf die Entstehungsgeschichte des Kritischen Rationalismus ein, dessen erste Formen von Karl Popper als Kritik am Logischen Positivismus entwickelt wurden. Er erläutert zutreffend, dass „ein induktiver Erkenntnisweg, also einer, der

vom Einzelnen zum Allgemeinen ... verfährt, Rechtfertigungsproblemen bezüglich des Allgemeinen ausgesetzt ist“ (288) und dass Popper daher den umgekehrten deduktiven Weg vom „Allgemeinen zum Einzelnen“ vorgeschlagen hat. Hauptpunkte an Poppers Haltung seien „die Betonung, dass Theorien nur hypothetisch zu formulieren“ sind, dass man eine „deduktive anstatt einer induktiven Methodologie“ verfolge und dass das „Verifikationskriterium durch ein Falsifikationskriterium“ ersetzt werde. Das ist allerdings insofern nicht korrekt, als das Verifikationskriterium des Logischen Positivismus als Sinnkriterium gedacht war, während Poppers Falsifikationskriterium nur der Abgrenzung zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Sätzen dienen sollte und niemals für die überdehnte Rolle eines Sinnkriteriums in Frage kam. Richtig ist dann wieder der bewusste Verzicht Poppers auf die „Suche nach Gewissheit und unumstößlichen Erkenntnissicherheiten“ und seine Ablehnung des Verfahrens, „Theorien so zu formulieren, dass sie mit allen Konstellationen der Wirklichkeit vereinbar sind.“ (288) Albert, so Grube weiter, habe diese Positionen weitgehend übernommen und weiterhin vorgeschlagen, „das Begründungsdenken ganz aufzugeben und durch einen konsequenten Kritizismus oder Fallibilismus zu ersetzen,“ wonach „alle Auffassungen und Überzeugungen, auch die grundlegendsten, prinzipiell als Hypothesen aufzufassen und der Kritik zugänglich zu machen seien.“ (289) Kritikimmunität könne es daher nicht geben.

Mit Ausnahme der undeutlichen „Ersetzung“ des Verifikationskriteriums durch Poppers Falsifikationskriterium kann man Grubes Beschreibung als korrekt, wenn auch unvollständig charakterisieren. So-

wohl Popper als auch Albert haben nämlich neben dem konsequenten Fallibilismus immer wieder zwei weitere Punkte als zentral herausgestellt, nämlich „eine bestimmte Version des kritischen Realismus, demzufolge es eine objektive, von unserem Erkenntnisvermögen unabhängige Wirklichkeit gibt, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist, ... obwohl es Schranken unterschiedlicher Art für bestimmte Erkenntnisse geben kann,“ und „einen methodologischen Revisionismus, demzufolge alle Problemlösungen prinzipiell revidierbar sind, sodass es immer möglich ist, sie in Frage zu stellen und alternative Lösungen anzustreben, die früheren Lösungen vorzuziehen sind.“<sup>9</sup> Bei all diesen Grundideen handelt es sich um „metaphysische Hypothesen, die nicht selbstverständlich sind,“<sup>10</sup> aber dennoch rational diskutiert werden können, wobei der kritische Realismus offenbar eine ontologische Annahme darstellt, die „weder beweisbar noch widerlegbar ist.“<sup>11</sup> Dennoch kann man sowohl nach Poppers als auch nach Alberts Auffassung „für ihn argumentieren, und die Argumente sprechen überwältigend für ihn.“<sup>12</sup>

Nach seiner kurzen Erläuterung des Kritischen Rationalismus geht Grube nun zu Alberts Theologiekritik über, die er am Beispiel der Kritik an Bultmanns existentialistischer Theologie verdeutlichen will. Albert, so Grubes Beschreibung, werfe Bultmann vor, er übe zwar Kritik am Weltbild des Neuen Testaments, führe sie aber nicht konsequent durch, sondern ersetze sie an bestimmten Stellen durch existenziale Interpretation. (289) Durch die Akzentuierung des Glaubensgehorsams gegenüber dem Kerygma werde das kritische Denken durch Bultmann „genau an dem Punkt suspendiert, an dem er es nicht

mehr gebrauchen kann, weil es zu unangenehmen Konsequenzen führen würde.“<sup>13</sup> (290) Alberts Hauptvorwurf an Bultmann laufe darauf hinaus, „dass dieser eine Strategie kognitiver Entleerung“ betreibe, weshalb die Theorien existentialistischer Theologen „mit allen Konstellationen der Wirklichkeit vereinbar“ werden und nicht mehr an der Wirklichkeit scheitern können, was „der kritisch rationalistischen Kardinaltugend, Theorien falsifizierbar zu halten“, widerspreche (290)

Auch wenn er Alberts Kritik im Grundsatz korrekt beschrieben hat, hätte Grube vielleicht doch ein wenig genauer hinsehen sollen. Die Forderung nach Falsifizierbarkeit stellt man üblicherweise an empirische Sätze, die unter bestimmten angebbaren Bedingungen an der Wirklichkeit scheitern können. Im Kritischen Rationalismus hat man aber nie verlangt, nur falsifizierbare Aussagen zur Diskussion zu stellen, was man schon daran sieht, dass sowohl Popper als auch Albert explizit metaphysische Hypothesen aufgestellt und als Grundprinzipien akzeptiert haben. Auch an die Hypothese der Existenz eines persönlichen Gottes und die eventuell daraus zu ziehenden Folgerungen wird man im Rahmen einer kritisch-rationalen Religionskritik kaum die Forderung der Falsifizierbarkeit stellen. Gefordert hat Albert allerdings immer, theologische Aussagen eben nicht so weit aller diskutierbaren Inhalte zu berauben, dass jede rationale Diskussion unmöglich wird und am Ende nichts weiter übrig bleibt, als sich auf das Geheimnis des Glaubens zu berufen. Dass theologische Theorien metaphysische Theorien sind, spricht nicht ohne Weiteres gegen sie. Um sie beurteilen zu können, um in rationaler Weise darüber diskutieren zu können, ob sie die aufge-

worfenen Probleme tatsächlich lösen oder man ihnen vielleicht andere metaphysische Theorien mit höherer Problemlösungskraft entgegensetzen soll, ist es aber unverzichtbar, sie nicht so zu formulieren, „dass nichts, was man zu behaupten scheint, irgendwie dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt sein könnte.“<sup>14</sup>

In diese Richtung zielt auch Alberts Kritik an der unter Theologen beliebten These der „Nicht-Objektivierbarkeit Gottes“<sup>15</sup> (290), nach der Gott sich dem begrifflich-gegenständlichen Denken entziehe und sich somit „schlechthin als Geheimnis“ offenbare. „Der Verfechter einer solchen These kann hinfert unbefangen und ungestört weiter über Gott reden, weil er offenbar über das begriffliche Erkennen hinaus ist, aber er verbindet mit dieser Rede keine Behauptungen, die auch nur eine Spur von Gehalt haben.“<sup>16</sup> (291) Grube meint dazu, Albert sei in einer späteren Arbeit „etwas sachlicher auf die These der Nicht-Objektivierbarkeit“ eingegangen, indem er darauf hingewiesen habe, dass die Versprachlichung eines jeden Phänomens zu einer Objektivierung führe. Das will ich nicht in Abrede stellen, es ist aber durchaus nicht klar, inwieweit es den hier aufgeführten Argumenten Alberts zur Nicht-Objektivierbarkeit Gottes an Sachlichkeit fehlt. Grube scheint zu übersehen, dass von ihm zitierte leicht polemische Formulierungen wie „pompös aufgetakelte Immunisierungsmaschinerie“ eingebettet sind in einen argumentativen Zusammenhang, der an Klarheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt, und Alberts Kritik zwar manchmal in der Darstellung eine Neigung zur Ironie aufweist, in den Inhalten aber immer sachorientiert und argumentativ bleibt.

Da er offenbar glaubt, Alberts Theologiekritik hinreichend gewürdigt zu haben, will Grube nun Alberts Christentumskritik mit den „logisch positivistischen und den klassischen Religionskritiken“ vergleichen. (291) Hier ist allerdings ein wenig Vorsicht geboten, denn eine Kritik an theologischen Methoden, wie sie Albert beispielsweise an der Vorgehensweise Bultmanns geübt hat, ist etwas völlig anderes als eine kritische Untersuchung zur Entstehung des Phänomens Religion im Stile Feuerbachs. Sehen wir also zu, welche Ergebnisse Grubes Vergleich erzielt.

Er wiederholt zunächst, für die meisten logischen Positivisten seien „metaphysische, also etwa theologische, aber auch ethische und ästhetische Überzeugungen sinnlos,“ was eine Konsequenz der Auffassung sei, dass „die Bedeutung einer Aussage im Modus ihrer Verifikation“ bestehe. (291) Darüber kann man geteilter Meinung sein, denn in mancher Hinsicht kommt das positivistische Sinnkriterium theologischen Aussagen geradezu entgegen. Immerhin dürfte im Mittelpunkt der Theologie eine Existenzaussage stehen: Es gibt einen persönlichen Gott mit diesen und jenen Eigenschaften, beispielsweise Allmacht, Allgüte, Dreieinigkeit und was man sonst noch finden mag. Existenzaussagen sind aber im Prinzip verifizierbar. So ist beispielsweise der Satz „Es gibt Schneemenschen im Himalaya“ deshalb ein in positivistischen Augen sinnvoller Satz, weil man sofort den Modus seiner Verifikation angeben kann: Sobald im Himalaya ein Wesen mit den üblicherweise dem Yeti zugeschriebenen Eigenschaften aufgefunden worden ist, dürfen wir von seiner Existenz ausgehen. Und nicht anders ergeht es der Existenzthese Gottes. Gibt sich etwa morgen öffentlich eine bisher nicht in

Erscheinung getretene Wesenheit als Gott zu erkennen, deren Wirkungsmacht offenbar keine Grenzen gesetzt sind und die dank ihrer menschenfreundlichen Einstellung sofort alle Übel auf Erden beendet, so hätte man allen Anlass, die Existenz Gottes ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Das setzt allerdings voraus, dass man die Existenzthese nicht, wie es Albert kritisiert, bereits im Vorfeld jeglichen kognitiven Inhalts beraubt hat, denn auch einen Yeti, dessen Eigenschaften sich auf gut theologische Weise nur noch in irgendwelchen Geheimnissen verbergen, kann selbst im Falle seines Auftretens niemand mehr als Yeti identifizieren. Es ist daher nicht wahr, dass aus der Sicht des Logischen Positivismus die These von der Existenz Gottes von vornherein sinnlos sein muss – das wird sie erst, wenn man sie derart inhaltsleer vorbringt, dass keine göttlichen Eigenschaften mehr feststellbar sind. Dass man sich im Falle einer Verifizierung fragen müsste, womit sich die göttliche Wesenheit im Verlauf der letzten Jahrtausende wohl die Zeit vertrieben haben mag, ist ein anderes Problem, das man nicht den methodologischen Vorstellungen des Logischen Positivismus anlasten kann.

Wie dem auch sei, Grube attestiert im Folgenden dem Kritischen Rationalismus, er setze im Gegensatz zum Logischen Positivismus keinen Empirismus voraus, (292) was ein wenig missverständlich formuliert ist, da die Rolle der Erfahrung für die Erkenntnis auch im Kritischen Rationalismus nicht gering bewertet wird. Grube meint hier allerdings nur, dass im kritisch-rationalen Denken „die Tatsache, dass eine Aussage ... nicht empirisch verifizierbar ist,“ nicht automatisch „gegen ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit“ spricht, (292) womit er ohne Frage recht hat. Das



Falsifikationskriterium sei kein Sinn-, sondern ein Abgrenzungskriterium „zwischen wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Aussagen,“ und schon Popper habe die Bedeutung metaphysischer Überzeugungen akzentuiert. Auch das ist korrekt, bezieht sich aber vor allem auf den von Popper und Albert vertretenen kritischen Realismus und lässt sich nicht im Sinne theologischer Annahmen ausschlagen, wie es Grube in einer zugehörigen Anmerkung versucht. „Es ist des öfteren beobachtet worden,“ so teilt er uns nämlich erläuternd mit, „... dass der Lehrmeister, Popper, viel weniger religionskritisch aufgetreten ist als einige seiner Schüler, allen voran Albert und William Warren Bartley.“ (292) Wie es scheint, möchte Grube hier den Eindruck erwecken, als hätte Popper keine Einwände gegen das christliche Weltbild erhoben, weil er die wichtige Funktion von „Annahmen über die Strukturiertheit der Welt“ erkannt hat und „weniger religionskritisch aufgetreten“ ist. (292) Das ist aber ein Trugschluss. Popper hat sich selbst als Agnostiker bezeichnet, sein Interesse galt primär der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie und eben nicht der Religionskritik. „Er hat allerdings Toleranz gefordert und seine Sympathie für Denker ausgedrückt, die für Toleranz eingetreten sind. Und er hat sich gegen die Dogmatisierung von Problemlösungen in allen Bereichen ausgesprochen,“<sup>17</sup> was man in theologischen Kreisen nach wie vor als problematisch empfinden dürfte. Obwohl Popper zur Religionskritik nichts veröffentlicht hat, steht außer Frage, dass beispielsweise Alberts Religionskritik mit Poppers Auffassungen vereinbar war. „Die beiden Traktate sind mir die liebsten deiner Bücher,“ schreibt er in einem Brief an Albert, „aber auch das Kung-Buch<sup>18</sup> habe

ich mehrere Male gelesen – das beste deiner theologiekritischen Werke.“<sup>19</sup>

Nach seinen eher historischen Bemerkungen will Grube nun die Religionskritik des Logischen Positivismus mit dem klassischen und mit dem Albertschen Typ der Religionskritik vergleichen und feststellen, „welche Art der Kritik die meisten und umstrittensten Annahmen“ voraussetzt. (292) „Es dürfte deutlich sein,“ so glaubt er gezeigt zu haben, „dass der klassische Typ der Religionskritik die meisten und umstrittensten Annahmen voraussetzt.“ (292) Diese Einschätzung beruht aber, wie oben schon gezeigt, auf dem an Feuerbach gerichteten Essentialismusvorwurf und ignoriert, dass sich das Feuerbachsche Denken ohne Weiteres auch ohne essentialistische Annahmen verstehen lässt, wenn man die Projektionstheorie ernst nimmt, und dass sich zwar Marx‘ dialektischer Materialismus und Freuds Psychoanalyse als fragwürdige Theorien erwiesen haben, diese Fragwürdigkeit aber nichts am Feuerbachschen Kern ihrer Religionskritik ändert.

Aber auch die Kritik des Logischen Positivismus sei „nicht vollkommen voraussetzungsfrei“, (293) denn die Forderung nach Verifizierbarkeit beruhe letztlich „auf bestimmten ontologisch-anthropologischen Annahmen ... über die Beschaffenheit von Menschen und ihre kognitiven und moralischen Fähigkeiten.“ (293) Was die kognitiven Fähigkeiten angeht, ist das nichts weiter als trivial, denn man kann kaum Verifizierbarkeit als Sinnkriterium propagieren, ohne davon auszugehen, dass irgendjemand in der Lage ist, eine Aussage zu verifizieren. Ob hier allerdings unbedingt eine Verankerung „in bestimmten ethischen Vorstellungen“ und Annahmen über moralische Fähigkeiten vorliegen, darf bezwei-

felt werden, da ethische Aussagen nur schwer die Hürde des Verifikationskriteriums nehmen können und somit im Rahmen des Logischen Positivismus als sinnlos gelten müssen. Sollte Grube allerdings behaupten wollen, dass die Logischen Positivisten *eigentlich* Hintergrundannahmen moralischer Art getroffen haben, obwohl es sich dabei nach ihrer eigenen Auffassung um sinnlose Sätze handelt, so würde er sich selbst den Vorwurf des Paternalismus einhandeln, mit dem er die Religionskritik klassischen Typs konfrontiert hat. Im Übrigen möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass die Forderung nach der Verifikation von Aussagen und Theorien von göttlicher Seite leicht befriedigt werden könnte, wenn sich Gott einmal der Mühe eines direkten Kontakts zu seinen angeblichen Geschöpfen unterziehen wollte – eine Idee, die Grube ganz und gar nicht behagt. „Dass sich religiöse Aussagen direkt an der sinnlichen Wirklichkeit beweisen müssen,“ so teilt er uns mit, „setzt eine ganze Reihe ganz spezifischer Annahmen über die Leistungsfähigkeit empiristischen Denkens voraus, die unter den heutigen Denkbedingungen ebenfalls als äußerst problematisch gelten können.“ (293) Welche spezifischen Annahmen das sind und von welchen heutigen Denkbedingungen er da spricht, teilt uns Grube leider nicht mit. Das dürfte auch nicht ganz so leicht sein, denn die Forderung, die Existenz einer so gewaltigen Entität wie Gott auf empirische Weise überprüfen zu können, ohne mit verdunkelnden Hinweisen auf das Geheimnis Gottes, seine Unerkennbarkeit oder gar seine Nicht-Objektivierbarkeit abgespeist zu werden, kann man nicht ohne Weiteres so interpretieren, dass hier „die Überprüfbarkeitsforderung als empirische Überprüfbarkeit zuge-

spitzt wird.“ (293) Als „äußerst problematisch“ darf man „unter den heutigen Denkbedingungen“ eher Grubes Versuch bezeichnen, die These von der Existenz Gottes gegen Überprüfbarkeitsforderungen zu immunisieren.

Wie auch immer man aber die metaphysischen, ontologischen und sonstigen Voraussetzungen bewerten mag, mit denen nach Grubes Meinung der Logische Positivismus und die Religionskritik klassischen Typs belastet sind, man darf nicht vergessen, sie den Voraussetzungen der kritisierten Position gegenüber zu stellen, also den Annahmen, die auf verschiedene Weisen nach verschiedenen Ansätzen kritisiert worden sind und kritisiert werden – ein Vergleich, den Grube gerne unterlässt. Immerhin kann es möglich sein, dass manch eine ontologische Grundannahme die vorhandenen Phänomene besser erklärt als manch andere, dass sie plausibler oder mit den derzeitigen Ergebnissen der modernen Wissenschaft besser verträglich ist. Tatsächlich geht man in der christlichen Ontologie vermutlich auch heute noch von der Existenz eines ewigen, allmächtigen und ausgesprochen gütigen Gottes aus, der seinen Sohn zu den Menschen schicken und dort töten lassen musste, um Gott mit der übermäßig angewachsenen Schuld seiner Geschöpfe zu versöhnen – eines Gottes, der noch rätselhafter ist als das von ihm geschaffene Universum und deshalb auch regelmäßig als unergründlich bezeichnet wird. Wieso ist diese Annahme weniger problematisch als ein wie auch immer gearteter Essentialismus oder als die Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit? Gerade unter den von ihm so gerne betonten „heutigen Denkbedingungen“ hat man allen Anlass, auch die Problematik von Grubes eigenen Voraussetzungen

in Betracht zu ziehen, selbst dann, wenn man seine Kritik an den spezifischen Annahmen der Religionskritiker teilen sollte. Nachdem er nun die Schwächen der religionskritischen Methoden älteren Stils offengelegt hat, will Grube sie mit Alberts religionskritischen Verfahrensweisen vergleichen. Albert setze „keine problematischen empiristischen Annahmen“ voraus, sondern erhebe nur die methodische Forderung, „dass religiöse Theorien wie alle anderen Theorien auch falsifizierbar sein müssen.“ (293) Das wäre aber nur dann der Fall, wenn man den Wunsch verspürte, religiöse Theorien zur empirischen Wissenschaft zu zählen, da das Falsifizierbarkeitskriterium, wie Grube selbst bemerkt hat, als Abgrenzungskriterium gesehen werden kann. Was Albert tatsächlich gefordert hat, ist die rationale Diskussion theologischer Aussagen, die nur dann möglich ist, wenn solche Aussagen einigermaßen gehaltvoll sind und so klar formuliert werden, dass sie mit einem nachvollziehbaren Sinn versehen werden, und wenn die kritische Diskussion von Glaubensinhalten oder theologischen Thesen nicht willkürlich dort abgebrochen wird, wo sie den Theologen zu weit geht.<sup>20</sup>

Unabhängig davon ist Grube darin zuzustimmen, dass auch der Kritische Rationalismus nicht völlig voraussetzungslos im luftleeren Raum schwebt, was er übrigens auch schon in seiner anfänglichen Darstellung dieser philosophischen Richtung hätte verdeutlichen können. Ohne Frage gehört dazu „eine bestimmte Minimalform des Realismus“, (294) nämlich der bereits erwähnte kritische Realismus, und auch die Idee, „dass Wahrheit mit Hilfe eines konsequenten Fallibilismus besser erreicht werden kann als mit anderen Methoden.“ Hier wäre allerdings die Bemerkung ange-

bracht gewesen, dass man auch diese Grundidee im Kritischen Rationalismus als Hypothese betrachtet, die der kritischen Diskussion offen steht, und dass das Erreichen der Wahrheit mit fallibilistischen Methoden keineswegs als garantiert betrachtet wird.

Alberts Grundannahmen erscheinen Grube im Vergleich zu denen des Logischen Positivismus oder der Religionskritik klassischen Typs „als sehr viel weniger präventiv.“ (294) Die Stärke von Alberts Christentumskritik liege darin, „dass sie keine a priori religionsfeindliche Ontologie, etwa keinen humanistisch ausgerichteten Essentialismus, und keine a priori religionsfeindliche Methodologie, etwa keinen strengen Empirismus oder Positivismus, voraussetzt.“ (294) Darin unterscheide sie sich von den bisher untersuchten Religionskritiken, „die religiösen Ontologien oder Epistemologien wie der christlichen von vornherein keine Chance lassen.“ Wie schon erwähnt, ist diese wiederholt vorgetragene Kritik an der Religionskritik alten Stils nicht haltbar, da der Logische Positivismus mit seinem Verifikationskriterium einer klaren Offenbarung Gottes, die diesen Namen auch verdient, Tür und Tor öffnet, und Feuerbachs Religionskritik auf keinen Essentialismus angewiesen ist. Grube übersieht aber einen wesentlichen Unterschied zwischen den Methoden von Ludwig Feuerbach und Hans Albert. Feuerbachs Ziel war es, das Phänomen Religion zu erklären, also eine wissenschaftlich-naturalistische Erklärung dafür anzubieten, wie so etwas wie Religion im Allgemeinen und das Christentum im Speziellen entstehen konnte. Dass er dabei nicht auf theologische Erklärungsmuster zurückgreifen konnte, liegt auf der Hand. Das ist aber durchaus keine „a priori theologiefreud-

liche“ Perspektive, (294) sondern ein alternativer Erklärungsansatz, der erstens den Theologen jede Chance lässt, bessere, gehaltvollere und plausiblere Erklärungen zu liefern, und zweitens nicht den Anspruch erheben kann, die theologische Grundannahme der Existenz Gottes zu widerlegen: Dass man die Entstehung der Religion mit irdischen Mitteln erklären kann, beweist nicht, dass es keinen Gott gibt.

Alberts Interesse liegt in einer anderen Richtung. Er sucht in der Regel nicht nach Erklärungen für die Religionsgenese, sondern nimmt die Religion und insbesondere die Theologie als gegebenes Phänomen zur Kenntnis und analysiert die Arbeits- und Argumentationsmethoden der Theologen und die Inhalte ihrer Aussagensysteme. Selbstverständlich kann er daher „den Gegebenheiten religiöser Binnenperspektiven ... mit seiner Kritik potentiell eher gerecht werden,“ (294) weil es genau diese Binnenperspektiven sind, denen er seine Untersuchung widmet. Dennoch ist seine Kritik kaum, wie Grube es meint, als „relativ ontologie- und epistemologienneutral beziehungsweise philosophisch-methodisch neutral“ zu bezeichnen, da er im Rahmen des kritischen Realismus immer für die Anwendung eines wissenschaftlichen Weltbildes plädiert und die Methode der kritischen Prüfung und Diskussion, eben den konsequenten Kritizismus und Fallibilismus, vertritt. Die „entscheidende Stärke von Alberts Christentumskritik“ dürfte also nicht in ihren Neutralitätseigenschaften liegen – Eigenschaften, die Albert auch nie für seine Auffassungen reklamiert hat –, sondern in der Kraft ihrer Argumente, die Grube im Folgenden untersuchen will.

Er konzentriert sich dabei auf die Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling<sup>21</sup> und will sich „auf einen der Hauptpunkte dieser Auseinandersetzung“ beschränken: die „Anwendung des Prinzips der kritischen Prüfung in der Theologie und verwandten Wissenschaften.“ (295) Ebeling habe Albert vorgeworfen, der konsequente Kritizismus und Fallibilismus könne „den besonderen methodischen Erfordernissen, die in der Theologie vorausgesetzt werden müssen, nicht gerecht werden“, die kritisch-rationale „Universalmethodik“ sei nicht in der Lage, den inhaltlichen Unterschieden zwischen verschiedenen Disziplinen in ausreichendem Maße Rechnung zu tragen. (295) Dagegen habe Albert geltend gemacht, es gehe überhaupt nicht um die Nivellierung inhaltlicher Unterschiede, sondern darum, dass man „von einer prinzipiellen Kritikimmunität bestimmter Auffassungen“ nicht ausgehen könne und nicht zu sehen sei, wieso „eine derartige Immunität im ‚Wesen‘ der zu behandelnden Sache begründet“ sein solle. (296) Anhand dieser Diskussion will Grube nun zeigen, „dass Alberts Kritizismus insofern problematisch ist, als er wider den ersten Augenschein doch eine bestimmte Ontologie und philosophische Methodologie bzw. einen bestimmten Zusammenhang von Ontologie und Methodik voraussetzt, der mit dem in der christlichen Perspektive vorausgesetzten Zusammenhang von Ontologie und Methodologie von vornherein inkompatibel ist.“ Damit werde „der entscheidende Pluspunkt seiner Kritik verspielt.“ (296) Grubes Ziel ist es also, die von ihm definierten Neutralitätseigenschaften von Alberts Kritik, die Albert selbst nie für sich in Anspruch genommen oder als besonderen Pluspunkt betrachtet hat, als unhalt-

bar zu erweisen, wobei er sich auf zwei Thesen konzentrieren will: Die These von der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes und die These, „dass das christliche Glaubenswissen schon immer ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis beinhaltet.“ (296)

Nach langen Vorarbeiten nähern wir uns jetzt endlich dem Kern von Grubes Argumentation. Das Postulat der „Unmittelbarkeit“ des Gottesbezuges, so meint er, solle „inhaltlich-ontologisch begründet werden: Die Eigenarten dieses spezifischen Erkenntnisgegenstandes‘, Gott, lassen alle Versuche, ihn unter den Bedingungen der mit der Verwendung von Sprache immer verbundenen Objektivierungszwänge erfassen zu wollen, als defizitär erscheinen. Wenn es zutrifft, dass Gott der Herr der Gesamtwirklichkeit ist, müssen alle Versuche, ihn in sprachliche Kategorien, durch Subsumption unter Allgemeinbegriffe, Einordnung in Denkschemata oder ähnliches einfangen zu wollen, prinzipiell inadäquat sein.“ (297) Unwillkürlich fragt man sich, warum Grube sich überhaupt die Mühe macht, einen theologischen Aufsatz zu verfassen, wenn dabei doch nur prinzipiell Inadäquates herauskommen kann. Tatsächlich nimmt er hier zwangsläufig selbst eine sprachliche Kategorisierung und auch eine Einordnung in ein Denkschema vor, wenn er Gott als Herrn der Gesamtwirklichkeit bezeichnet. Das mag eine „prinzipiell inadäquate“ Beschreibung seines Erkenntnisgegenstandes sein, aber dieses Schicksal teilt das göttliche Objekt sprachlicher Beschreibung mit allen anderen. Wann immer man etwas beschreibt, „muss man von gewissen unmittelbaren Lebensbezügen abstrahieren und in gleicher Weise die Darstellungsfunktion der Sprache in Anspruch nehmen.“<sup>22</sup> Da die Realität nicht aus sprachlichen Ausdrücken

besteht, wird man nur selten eine vollständig adäquate Beschreibung eines Sachverhaltes oder einer Entität liefern können, die alle in Frage kommenden Aspekte adäquat abbildet oder auch nur anspricht – das Verdikt der prinzipiellen Inadäquatheit wird man also sprachlichen Darstellungen aller Art zumessen können, insbesondere auch solchen aus dem Bereich der empirischen Wissenschaften, in denen der Abstraktionsgrad besonders hoch ist.

Die vermeintliche Besonderheit des Gegenstandes liefert also keinen Grund, die Inadäquatheit der sprachlichen Darstellung zu dramatisieren; dass „alle unsere Sprache und unser Erkennen diesem,“ dem göttlichen Erkenntnisgegenstand, „inadäquat sind,“ (297) lässt nicht die Folgerung der Nicht-Objektivierbarkeit zu, weil erstens die prinzipielle Inadäquatheit sprachlicher Darstellungen ein selbst im Alltag weit verbreitetes Phänomen ist und zweitens die Theologen in seltsamer Inkonsistenz unablässig von Gott reden und ihn damit selbst zum Objekt der Darstellung machen, ohne es zuzugeben. Grube sieht das anders. Er teilt uns mit, die „üblicherweise verwendeten Erkenntnis- und Ausgabemechanismen“ seien „diesem ‚Gegenstand‘ gegenüber prinzipiell defizitär“, weshalb man sich auf die Suche nach einer anderen Methode machen müsse. (297) Bevor man aber weiß, dass ein bestimmter Gegenstand von ganz besonderer Art ist, muss man eben diesen Gegenstand erst einmal untersuchen, um seine Eigenarten herauszufinden – und das bedeutet, dass man den Erkenntnisgegenstand zum Objekt der Erkenntnis macht. Eine „epistemologische Vorgehensweise zu konstruieren, die den Besonderheiten der theologischen Ontologie gerecht wird,“ (297) ist sicher ein löbliches Vorhaben, unterschei-

det sich aber in keiner Weise von ähnlichen Vorhaben in der empirischen Wissenschaft. Auch in der Quantenphysik braucht man Erkenntnismethoden, die der quantenphysikalischen Ontologie gerecht werden, da man die Quantenwelt schwerlich mit den mechanischen Mitteln des 19. Jahrhunderts untersuchen kann. Warum sollten aber diese spezifischen Methoden nicht der kritischen Diskussion unterworfen werden? Eine bestimmte Ontologie einfach vorauszusetzen und dann zu behaupten, man dürfe sie nur Methoden unterwerfen, die sich direkt aus dieser Ontologie ergeben, ist bequem für den Ontologen, führt aber schwerlich zu Erkenntnisfortschritten, sondern eher zu Zirkelschlüssen: Weil Gott ein derart spezifischer Erkenntnisgegenstand ist, so könnte man Grubes Argument zusammenfassen, muss man auf besondere und alternative Erkenntniswege zurückgreifen, „die den Besonderheiten der theologischen Ontologie gerecht“ werden und dann zu dem überraschenden Resultat führen, dass Gott ein ganz besonderer Erkenntnisgegenstand ist. Nichts ist einzuwenden gegen Abweichungen vom „ansonsten üblichen Erkenntnisweg“, ganz im Gegenteil. Weil aber jede Form der sprachlich fixierten Erkenntnis nun einmal die Sprache in Anspruch nimmt, setzt sie sich automatisch der kritischen Diskussion aus, und ihre Vertreter müssen damit rechnen, der Kritik unterworfen zu werden. Wer das vermeiden will, kann auf die Veröffentlichung seiner Ideen verzichten und sich der mystischen Kontemplation hingeben, womit er allerdings aus dem Spiel der Wissenschaft ausscheidet – nicht etwa, weil er durch Kontemplation zu Erkenntnissen gelangen will, sondern weil er seine echten oder vermeintlichen Erkenntnisse gegen Kritik immunisiert.

Im Gegensatz dazu vertritt Grube die These, es sei gut möglich, dass für einen speziellen theologischen Erkenntnisweg „die ansonsten übliche Methodik in Gestalt des Kritizismus abzulehnen ist, da sie den Erfordernissen, die mit dem Begehen dieses Weges impliziert sind, prinzipiell nicht gerecht werden kann.“ (297) Ein Argument für seine These konnte er bisher nicht liefern, was er nun aber sofort nachholt. Mit dem theologischen Erkenntnisweg könne nämlich „ein Grad an Gewissheit verbunden“ sein, „der das auf dem üblichen Erkenntnisweg erreichbare Maß an Gewissheit notwendigerweise überschreiten muss,“ (298) weil es sich hier um einen von den üblichen Erkenntnisgegenständen sehr verschiedenen theologischen Erkenntnisgegenstand handle. Das Argument laute: „Wenn Gott Gott ist, dann leuchtet in dem Moment, in dem er sich zu erkennen gibt, notwendigerweise Gewissheit auf.“ (298) Wegen dieser Notwendigkeit bedeute aber ein „Eingehen auf die kritizistische Forderung, alle Überzeugungen als ... Hypothesen zu behandeln, immer schon ein Verlassen dieses Weges.“ (298) Man könnte das als guten Grund betrachten, einen solchen Weg tatsächlich schleunigst zu verlassen, aber das würde Grube wohl kaum gelten lassen. Er meint vielmehr, wer „an der genannten Art der Gewissheit festhält“, zeige, „dass er die Implikationen des Begehens dieses Weges verstanden hat.“ Wie ist nun dieses zentrale Argument Grubes zu bewerten? Zunächst zeichnet es sich durch eine erstaunliche Vielseitigkeit aus, da es sich offenbar nicht nur von christlichen Theologen einsetzen lässt. „Wenn Allah Allah ist,“ so könnte ein muslimischer Imam verlauten lassen, „dann leuchtet in dem Moment, in dem er sich zu erkennen gibt, notwendigerweise Ge-

wissheit auf.“ Warum sollte der Gelehrte islamischer Provenienz weniger Recht auf Gewissheit haben als der christliche Theologe, ganz zu schweigen von einem jüdischen Rabbi, der hier nur Allah durch Jahwe ersetzen muss? Und sie alle mögen für sich in Anspruch nehmen, die „Implikationen des Begehens dieses Weges verstanden“ zu haben, vom göttlich inspirierten Kreuzritter bis hin zum muslimischen Selbstmordattentäter, dem mit Gewissheit aufgeleuchtet ist, dass er nach einem Märtyrertod im Jenseits mit den Dienstleistungen von 72 Jungfrauen rechnen darf. Was man zum Erheben dieses Anspruchs braucht, ist lediglich ein Gottesbegriff, der das Prinzip mit Gewissheit versehener Offenbarungen in sich trägt, ein Anspruch, den nicht nur das Christentum erhebt. Schon die beliebige Anwendbarkeit des Gewissheitsarguments im Rahmen verschiedener Religionen zeigt seine Schwäche und die Notwendigkeit kritischer Prüfung der daraus gezogenen Folgerungen.

Das ist noch nicht alles. Selbst wenn ich für einen Moment annehme, aus dem Umstand, dass „Gott Gott ist“, könne man das Aufleuchten von Gewissheit folgern, so gilt doch noch lange nicht die umgekehrte Folgerung. Aus der Offenbarung Gottes mag Gewissheit folgen, aus der Gewissheit aber nicht die Existenz einer Offenbarung Gottes, denn Gewissheiten gibt es viele und nicht alle müssen einen Offenbarungshintergrund haben. Das Festhalten an „der genannten Art der Gewissheit“ (298) setzt also voraus, dass man eine durch göttliches Wirken erzeugte Gewissheit von einer sehr menschlichen unterscheiden kann – dass man also die vorhandenen Gewissheiten prüft. Was ist das anderes als eine kritische Prüfung der eigenen Gewissheiten? Schon Grubes eige-

nes Argument zeigt deutlich, dass das Prinzip der kritischen Prüfung nicht über Bord geworfen werden sollte, sondern dringend benötigt wird, um festzustellen, welche Art von Gewissheit im jeweiligen Fall vorliegt.

Noch schwieriger wird Grubes Lage, sobald man einen genaueren Blick auf den „Wenn“-Teil seines zentralen Arguments wirft. Die Formulierung „Wenn Gott Gott ist“ mag manch einen mit Goethes Faust fragen lassen, was mit diesem Rätselwort gemeint sei, denn was sollte Gott wohl sonst sein außer eben Gott? Vermutlich will Grube damit einen bestimmten Gottesbegriff ins Spiel bringen, einen Gott also, der mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet ist. Etwas präziser könnte man vielleicht sagen: „Wenn Gott ein Wesen mit dieser oder jener Eigenschaft ist“ oder „Wenn es ein Wesen mit dieser oder jener Eigenschaft gibt“, denn die erste Formulierung setzt genauso wie die ursprüngliche die Existenz Gottes ohne den Hauch einer Begründung einfach voraus. Um daraus jedoch folgern zu können, dass notwendigerweise Gewissheit aufleuchtet, hat man kaum eine andere Wahl, als einen Gottesbegriff zu wählen, in dem diese Gewissheit bereits enthalten ist, etwa indem man Gott als allmächtig und allgütig bezeichnet und davon ausgeht, dass seine Offenbarungen von überwältigender Überzeugungskraft und darüber hinaus auch noch wahr sind. Solche Voraussetzungen stehen aber nicht nur allen anderen religiösen Systemen offen, sie reduzieren auch enorm die Kraft von Grubes Argument. Schreibt man es nämlich ein wenig ausführlicher, so lautet es im Wesentlichen: „Wenn Gott als Wesen von höchster Macht, Lauterkeit und Überzeugungskraft existiert, dann führen seine Offenbarungen zu Gewissheit.“ Kür-

zer gesagt: „Wenn Gott Gewissheit garantiert, dann garantiert er Gewissheit.“ Jeder mag selbst entscheiden, ob er das als überzeugend empfindet.<sup>23</sup> Im Übrigen lassen sich selbstverständlich auch Voraussetzungen beliebiger Art, mit denen man einen Gottesbegriff vielleicht belasten möchte, der kritischen Prüfung unterziehen: Sind sie logisch konsistent oder vielleicht widersprüchlich, kollidieren sie mit dem wissenschaftlichen Weltbild oder sind sie damit konform, sagen sie überhaupt irgendetwas aus oder handelt es sich nur um Worthülsen? Es ist durchaus nicht zu sehen, warum man sich gerade an dieser Stelle vom Prinzip der kritischen Prüfung verabschieden sollte, nur weil irgendeine Form der Gewissheit aufleuchtet.

Auch Grubes weitere Erläuterungen können seine Position nicht stärken. Sein Argument, so sagt er, sei konditionaler Art: „Wenn Gott Gott ... ist und das entsprechende methodische Implikationen beinhaltet (etwa Gewissheit auf Seiten des Gläubigen), dann wird Alberts Kritizismus diesem Zusammenhang von theologischer Ontologie und entsprechender Methodik nicht gerecht.“ (298) Die „entsprechende Methodik“ scheint darauf zu beruhen, den Weg des kritiklosen Glaubens auszuzeichnen und jede Kritik daran mit dem Hinweis auf die göttliche Herkunft der Glaubensgewissheiten vom Tisch zu wischen. Selbst unter Grubes etwas undeutlich ausgedrückter Annahme, dass „Gott Gott ist“, bleibt aber noch immer das Problem der sprachlichen Vermittlung göttlicher Offenbarung: Die Gewissheiten des Glaubens müssen in Sprache gefasst und vom Leser oder Hörer interpretiert werden, sofern man sich nicht vollständig auf subjektive mystische Erfahrungen beschränken will. Es handelt sich hier also in je-

dem Fall um menschliche Aktivitäten, bei denen jederzeit Fehlschlüsse vorkommen können – warum soll dann der Kritizismus ausgeschlossen werden? Wirklichkeitsverständnisse, „die aufgrund der ontologischen Spezifika ihres jeweiligen Erkenntnisgegenstandes methodisch zur Annahme von Gewissheit verpflichtet sind,“ (298) wird man ohne Zweifel im theologischen Raum finden. Aus Gewissheit folgt aber weder Wahrheit noch Falschheit, sondern einfach nur Gewissheit. Grube begründet hier nur, dass Glaubensgewissheiten für den Glaubenden gewiss sind, und zeigt in aller Deutlichkeit – wenn auch vermutlich unbeabsichtigt –, wie wichtig gerade im Falle auftretender Gewissheiten der prinzipielle Kritizismus Hans Alberts ist.<sup>24</sup> Er schließt im Gegensatz zu Grubes Behauptung solche Wirklichkeitsverständnisse keineswegs aus, sondern nimmt sie im Gegenteil einschließlich der dort vorkommenden Gewissheiten als gegeben zur Kenntnis und untersucht die dabei getroffenen Aussagen. Immerhin könnte dabei herauskommen, dass die als gewiss bezeichneten Aussagen plausibel und vielleicht sogar wahr sind; ebenso muss man aber mit dem Gegenteil rechnen. A priori ausgeschlossen wird daher gar nichts. Wenn sich allerdings als Ergebnis der kritischen Prüfung – wohlgemerkt: als Ergebnis und nicht als ontologische Voraussetzung – ergibt, dass an den göttlichen Entitäten des christlichen Weltbildes gewisse begründete Zweifel erlaubt sind, lässt sich bei allem Unbehagen der Theologen nicht die Folgerung ziehen, man müsse das Prinzip der kritischen Prüfung suspendieren.

Grube kommt nun zum zweiten Teil seiner angekündigten Argumentation, nämlich zu der These, „dass das christliche



Glaubenswissen schon immer ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis beinhaltet.“ (296) „Mit dem christlichen Glauben,“ erfahren wir, „ist also ein bestimmtes Glaubenswissen verbunden, das seinerseits ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis impliziert, das unser sonstiges Erkennen und Wissen nicht unbeeinflusst lassen kann. ... Wenn die christlichen Glaubensauffassungen aber so konstruiert werden müssen, dass darin immer schon ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis impliziert ist, dann ist sofort deutlich, dass Alberts Vorschlag einer Prüfung christlicher Glaubensauffassungen an der Wirklichkeit problematisch ist,“ insbesondere sei es problematisch, „die Wirklichkeit als neutrale Schieds- oder Überprüfungsinstanz unseres Glaubens anrufen zu wollen.“ (299)

Warum eigentlich? Selbstverständlich sind mit dem Glauben bestimmte Aussagen verbunden; auch der Christ möchte schließlich zumindest ungefähr wissen, was er eigentlich glaubt, und so etwas pflegt man in sprachlichen Äußerungen zu formulieren. Es ist ebenso selbstverständlich, dass dieses „Glaubenswissen ... ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis impliziert“. Wer an den christlichen Gott glaubt, wird die Wirklichkeit eben dieses Gottes annehmen und vermutlich auch davon ausgehen, dass er in der Geschichte wirkt, dass menschliche Gebete ihn erreichen, dass es ein Leben nach dem Tode gibt und etliches mehr. Man sollte allerdings anmerken, dass auch das keine Eigenart des christlichen Glaubens ist, sondern für jede beliebige andere Religion gilt. Sogar innerhalb des Christentums besteht überdies alles andere als Einigkeit über die Details dieses Wirklichkeitsverständnisses, weshalb man beispielsweise in protestanti-

schen Kreisen keine große Freude an der Wirksamkeit von Heiligen hat und auch die Stellvertreterschaft Gottes durch den Papst – ein wichtiges Element des katholischen Wirklichkeitsverständnisses – ablehnt. Ich bin weit davon entfernt, den christlichen Konfessionen ihre Uneinigkeit vorzuwerfen, da Uneinigkeiten verschiedenster Art auch in empirischen Wissenschaften vorkommen und sogar zum Erkenntnisfortschritt beitragen können. Allerdings nur dann, wenn man bereit ist, sowohl die eigenen als auch die widersprechenden Positionen auf den Tisch zu legen, sie zu prüfen und zu vergleichen, kurz gesagt: sie der kritischen Diskussion zu überantworten, die vielleicht dafür sorgen kann, Fehler und Widersprüche zu beseitigen. Schon hier zeigt sich wieder die bedeutende Rolle eines konsequenten Kritizismus für die Beurteilung von Wirklichkeitsverständnissen.

Nun gibt es aber bestimmte Glaubensinhalte, über die sich alle christlichen Konfessionen einig sein dürften, wie zum Beispiel, dass ein allmächtiger und allgütiger Gott existiert, der sich nicht weit außerhalb des Weltgeschehens befindet, sondern am Schicksal seiner Geschöpfe Anteil nimmt – ein nicht ganz unbedeutender Teil des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, das aus dem Glauben folgt. Die Pointe von Alberts Methode ist es aber, solchen Ideen nicht einfach ein anderes Wirklichkeitsverständnis entgegenzusetzen, sondern sie vielmehr auf ihre Inhalte zu überprüfen. Im Falle des mächtigen, gütigen und geschichtswirksamen Gottes drängt sich beispielsweise die Frage auf, wie denn all das Übel in der Welt zu erklären ist, vor allem das natürliche Übel wie Naturkatastrophen aller Art, das man nicht der beliebten Kombination aus menschli-

cher Sündhaftigkeit und menschlicher Freiheit in die Schuhe schieben kann. Bei der Diskussion dieses sogenannten Theodizee-Problems handelt es sich schlicht um eine kritische Prüfung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses: Führt es zu widersprüchlichen Aussagen oder ist es konsistent, sind seine Aussagen überhaupt gehaltvoll genug, um zu Konsequenzen zu führen, und Ähnliches mehr. Es kann daher nicht die Rede davon sein, dass Alberts Ansatz „bestimmten Ontologien und Methodiken von vornherein nicht gerecht werden kann, nämlich denjenigen, bei denen das Wirklichkeitsverständnis in gewisser Hinsicht ein Implikat der religiösen Überzeugungen darstellt.“ (299) Das Gegenteil ist der Fall. Gerade weil Alberts Ansatz die religiösen Überzeugungen ernst nimmt und er sie detailliert untersucht, kann er sich auch mit ihrem Wirklichkeitsverständnis auseinandersetzen und es dabei einer kritischen Prüfung unterziehen. Dabei käme man im Rahmen des Kritischen Rationalismus aber nicht auf die Idee, „die Wirklichkeit als neutrale Schieds- oder Überprüfungsinstanz unseres Glaubens anrufen zu wollen,“ (299) wie sich Grube das vorstellt. Dass Aussagen über die Realität theoriengetränkt und mit verschiedensten Voraussetzungen belastet sind, gehört bekanntlich zu den zentralen Aussagen des Kritischen Rationalismus, wie auch Grube weiß<sup>25</sup>, und insofern ist die „Wirklichkeit“ sicher keine neutrale Schiedsinstanz. Dennoch kann man Existenzaussagen wie die von der Existenz Gottes einer kritischen Untersuchung unterwerfen, denn – wie sich schon in Alberts „Traktat über kritische Vernunft“ nachlesen lässt – auch in den empirischen Wissenschaften gibt es immer wieder Existenzprobleme, „die durch die Entwicklung prüfbarer und

bewährter erklärender Theorien gelöst zu werden pflegen. Wenn man über akzeptable Theorien verfügt, die das wirkliche Geschehen ausreichend erklären, dann wird man im Allgemeinen annehmen dürfen, dass die in diesen Theorien auftretenden Faktoren auch wirklich existieren.“<sup>26</sup> Zwischen Theologen und ihren Kritikern dürfte zum Beispiel im Wesentlichen Einigkeit über die physikalische Beschreibung des Universums – soweit nach derzeitigem Stand möglich – und über die Existenz des Übels in der Welt vorherrschen. Beide geben vermutlich zu, dass sich die Erde auf einer elliptischen Bahn um die Sonne bewegt, und beide werden nicht bestreiten, dass es von Menschen unverursachtes Leid auf der Erde gibt. Man kann daher ohne Weiteres Bereiche der Wirklichkeit finden, in deren Beschreibung sich die verschiedenen Parteien einig sind. Die Frage ist nur, wie man die in diesen Bereichen auftretenden Phänomene erklären will, und erst hier kommen die verschiedenen Voraussetzungen ins Spiel. Braucht man einen göttlichen Schöpfer, um die Struktur des Sonnensystems zu erklären? Noch Newton war davon überzeugt, weil er sonst das Problem der Stabilität des Systems nicht lösen konnte. Erst Laplace konnte zeigen, „dass das Gesetz der universellen Gravitation für die Stabilität in seinem Modell des Sonnensystems sorgt.“ Auf die Frage Napoleons nach der Rolle Gottes in seinem System antwortete er: „Sire, ich habe diese Hypothese nicht benötigt.“<sup>27</sup> Nicht etwa, weil er ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis vorausgesetzt und die christliche Ontologie a priori abgelehnt hatte, sondern weil er über eine Theorie verfügte, die völlig ohne göttliche Eingriffe auskam. Es ist somit durchaus möglich, ontologische Voraussetzungen der

kritischen Prüfung auszusetzen, falls man keinen Wert darauf legt, sich vollständig gegen kritische Einwendungen zu immunisieren.

Und genau darauf laufen Grubes Ausführungen hinaus, wenn er meint, er habe „die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und Idee der kritischen Prüfung“ aufgezeigt. (299) Diese Unvereinbarkeit ist nur dann aufrecht zu erhalten, wenn man die christliche Ontologie einfach als gegeben und unkritisch betrachtet und es sich versagt, sowohl die Erklärungskraft als auch die problematischen Implikationen dieser Ontologie zu untersuchen. Niemand ist aber gezwungen, den Prozess der kritischen Prüfung an einer bestimmten Stelle abubrechen, und natürlich steht es auch dem Theologen frei, seine ontologischen Modelle anderen, nicht-religiösen ontologischen Ansätzen gegenüber zu stellen und die Vorzüge seiner Ansichten zu verdeutlichen. Umgekehrt gilt allerdings das Gleiche. Alberts Vorgehensweise bedeutet im Gegensatz zu Grubes Meinung nicht, eine Methodik zu vertreten, mit der er „die Implikationen christlich-theologischer Ontologie a priori ausschließen“ würde. (300) Sie besteht im Gegenteil darin, diese Implikationen ernst zu nehmen, ihre Konsequenzen zu betrachten und mit den Ergebnissen alternativer Ansätze zu vergleichen. Er schließt keineswegs „bestimmte Ontologien und die mit ihnen implizierten Methodiken von vornherein“ aus und begeht auch nicht den Fehler, „die Gegebenheiten der theologischen Binnenperspektive von vornherein außer Acht“ zu lassen. (300) Vielmehr untersucht er kritisch diese Binnenperspektiven, Ontologien und Methodiken, und genau darin besteht der Kern seiner Religionskritik, nicht etwa in ihren vermeintlichen Neutralitätseigenschaften.

Obwohl Grubes Bemühungen, Alberts religionskritische Methoden seinerseits zu kritisieren, nicht von allzu viel Erfolg gekrönt waren, macht er sich nun auf, einen Gegenentwurf zu liefern: eine „Kritik ohne Kritizismus“. (300) Er gesteht Albert zu, es sei wahr, dass auch „religiöse Überzeugungen ... irgendwie bewertbar bleiben müssen“, denn ansonsten „könnten im Prinzip alle möglichen religiösen und vielleicht auch quasi-religiösen Überzeugungssysteme Anspruch auf Plausibilität erheben. Im Prinzip würde es dann etwa einem Satanisten genauso freistehen wie dem Christen, Gewissheit oder Umfassungscharakter als Implikat der ontologischen Spezifika seines Glaubens zu postulieren.“ (300f) Schön, dass er es auch bemerkt hat, denn genau das ist die Konsequenz seiner bisherigen Argumentation, wie ich bereits gezeigt hatte. Man müsse aber, so fährt er fort, die „Bewertungsmaßstäbe sehr viel differenzierter als im Kritischen Rationalismus mit seiner Universalmethodik“ handhaben. Eine „universal geltende Falsifizierbarkeitsforderung“ führe „zu einer systematischen Entkontextualisierung“, weil der historische Kontext eines bestimmten Problemlösungsvorschlages ignoriert werde. „So werden etwa die historischen Bedingungen, unter denen der Existentialismus in Kontinentaleuropa entstanden ist und die dann dessen Übertragung auf die Theologie ermöglicht haben, vollkommen ausgeblendet. Man muss kein Liebhaber des Existentialismus sein, um Alberts Kritik an Heidegger und Bultmann als oberflächlich zu empfinden.“ (301)

Man muss auch kein Liebhaber des Kritischen Rationalismus sein, um diese Ausführungen Grubes als äußerst oberflächlich zu identifizieren. Ich gönne es ihm gerne, dass er auf die einschlägig bekannten

Argumente gegen einen „naiven“ oder vielleicht besser: „mechanischen“ Falsifikationismus“ verweist, (301) da eine solche Position allenfalls in der Frühzeit des Kritischen Rationalismus vertreten worden ist, falls überhaupt. So viel zur Entkontextualisierung, die sich Theologen im Gegensatz zu anderen Leuten anscheinend erlauben dürfen. Tatsächlich geht es aber im Zusammenhang mit theologischen Fragen durchaus nicht um das Problem der Falsifizierbarkeit, wie ich schon oben erwähnt habe, sondern um eine kritische Prüfung von Aussagensystemen, die selbstverständlich auf Ergebnisse der Realwissenschaften zurückgreifen, aber auch auf Widersprüchlichkeiten, Inkonsistenzen und Immunisierungsverfahren in solchen Systemen hinweisen kann. Von einer allgemeinen Falsifizierbarkeitsforderung ist das weit entfernt. Was die historischen Bedingungen des Existentialismus und seiner Übernahme durch manche Theologen angeht, so werde ich niemanden daran hindern, sich damit zu beschäftigen. Sobald man aber „unter heutigen Denkbedingungen“, auf die Grube so gern verwiesen hat, existentialistische Positionen vertritt, muss man es sich gefallen lassen, dass ein Kritiker sich mit den Inhalten dieser Positionen befasst und daher auch inhaltliche Kritik übt, ohne sich übermäßig mit der Frage ihrer Entstehungsgeschichte zu belasten. Alberts Kritik an Heidegger<sup>28</sup> und Bultmann<sup>29</sup> geht sehr genau auf die Inhalte der untersuchten Texte ein und bietet eine Fülle von Argumenten für die These, dass die betrachteten Methoden nicht haltbar sind. Was daran oberflächlich sein soll, konnte mir Grube nicht erklären. Oberflächlich ist dagegen Grubes Diagnose, der Kritische Rationalismus besitze „eine Tendenz zur Simplifizierung, die es

auch dem Laien ermöglicht, ‚philosophisch mitreden‘ zu können,“ denn man könne sich schematisch auf die Falsifizierbarkeitsforderung berufen und sagen: „Insofern bestimmte existentialistische Theorien oder Überzeugungen nicht falsifizierbar sind, sind diese automatisch diskreditiert.“ (301) Das ist nicht einmal ein falsches Argument, sondern gar keines, weil die Forderung nach Falsifizierbarkeit auch im Kritischen Rationalismus für philosophische Auffassungen nicht erhoben wird und es bei der Untersuchung solcher Auffassungen immer um die rationale und kritische Diskussion ihrer Inhalte geht. Simplifiziert hat hier nur Grube selbst.

Dennoch bleibt er dabei, der Gegenstandsbereich theologischer Theoriebildung lasse „grundlegende Prinzipien des kritischen Rationalismus als fraglich erscheinen.“ Wenn „der Offenbarungsbegriff fundamental als Erschließungsgeschehen zu begreifen ist,“ so meint er, dürfte „die kritisch rationalistische Entgegensetzung von Gewissheit und Wahrheit nicht mehr haltbar sein.“ (301f) Das ist sie tatsächlich nicht, denn offenbar kann ich auch von einer wahren Aussage fest überzeugt sein, weshalb auch bei wahren Aussagen Gewissheit vorliegen kann. Was in der Tat nach kritisch-rationaler Auffassung nicht verträglich ist, das sind Gewissheitsstreben und Wahrheitsstreben, da das Streben nach Gewissheit dazu führt, dass die als sicher bezeichneten Aussagen gegen Kritik geschützt und somit alternative Vorschläge nicht weiter beachtet werden. Sieht man von dieser kleinen Ungenauigkeit einmal ab, so versucht Grube nun erneut, seine schon vorher angeführte Überzeugung zu begründen, indem er ein Argument von Eilert Herms zitiert: Bei einem „Verständnis von Offenbarung als Er-

schließung“ würden „der Sinn und das Wahrsein des Geoffenbarten gleichzeitig erschlossen,“ weshalb „auf der Seite des Offenbarungsempfängers Gewissheit“ entstehe. (302) Demnach sei Gewissheit „ein integraler Bestandteil theologischer Erkenntnis, vielleicht sogar von Erkenntnis überhaupt, die nicht nur nicht der Wahrheit entgegensteht, sondern geradezu ein Indiz des Vorhandenseins von Wahrheit wäre.“ (302)

Ein erläuterndes Argument wäre hier nützlich gewesen, ist aber nicht zu finden. Ich gebe sofort zu, dass im Rahmen eines Erschließungsgeschehens, also einer Offenbarung, bei der dem passiv bleibenden Offenbarungsempfänger etwas erschlossen wird, ein Gewissheitserlebnis entstehen kann. Warum sollte dieses Erlebnis aber Wahrheit garantieren? Selbstverständlich steht ein wie auch immer geartetes Gewissheitserlebnis der Wahrheit nicht entgegen, es hat mit der Frage nach der Wahrheit schlicht nichts zu tun. Eine „Erschließung“ ist nichts weiter als eine bestimmte Form der Erfahrung und daher grundsätzlich theoriengetränkt und fehlbar. „Die subjektive Gewissheit,“ schreibt Hans Albert, „die einer religiösen Erfahrung möglicherweise anhaftet, ist daher offensichtlich nicht als sicheres Indiz für die Wahrheit des betreffenden Glaubens anzusehen. Sie ist nur die Konsequenz der Glaubensgewissheit, die hinter ihr steht. Wenn der Gläubige den Eindruck hat, Gott unmittelbar erfahren zu haben, so zeigt das nur, dass ihm die theoretische Komponente seiner Erfahrung nicht bewusst ist, wie das auch bei Erfahrungen des täglichen Lebens meist der Fall ist.“<sup>30</sup> Darüber hinaus scheint Grube nicht zu bemerken, dass ähnliche Gewissheiten auch dem von ihm angeführten Satanisten offen stehen kön-

nen, was genau zu der Konsequenz führt, die er noch kurz vorher als unannehmbar dargestellt hat.

Alberts Ablehnung des Begründungsdenkens, also des Prinzips der Suche nach einer sicheren Begründung, ist somit keineswegs „überholt“, ebenso wenig wie die „Alternative zum Begründungsdanken in Gestalt des Kritizismus.“ (302) Ich will Grube aber zugute halten, dass er solche Folgerungen im Konjunktiv formuliert hat und gleich anschließend auf sein eigenes Gegenargument zurückkommt: Bei „einem Verständnis von Offenbarung als Erschließung“ drohe „die schon oben angesprochene Gefahr des Skeptizismus“, da in diesem Falle auch der Satanist „auf seiner satanistischen Gewissheit beharren“ dürfe. (302) „Ideal wäre es also, die Einsicht in den Erschließungscharakter von Offenbarung festhalten zu können, ohne dabei alle Vergleichsmaßstäbe zur Kritik aufgeben zu müssen,“ (302) und zu diesem Zweck führt er das Konzept der „fallibilen Gewissheit“ ein. Mit dem Erschließungsgeschehen des Offenbarungsaktes seien „unmittelbare Wahrheitsevidenz und damit Gewissheit mitgegeben. Diese implizieren notwendigerweise eine gewisse erkenntnistheoretische ‚Beharrlichkeit‘, der Gläubige wird das einmal erschlossene Wirklichkeitsverständnis nicht so leicht aufgeben, auch wenn manche Umstände dagegen sprechen mögen.“ Beharrlichkeit sei daher, „anders als im kritischen Rationalismus, keineswegs ein erkenntnistheoretisches Laster.“ (302) Das ist sie allerdings auch im Rahmen des Kritischen Rationalismus nicht, wo man – anders als von Grube unterstellt – davon ausgeht, dass sowohl kritische Argumente als auch falsifizierende Gegenbeispiele ihrerseits der kritischen Prüfung unterworfen werden sollen

und daher nicht zum sofortigen Verwerfen einer Theorie führen müssen. Etwas Beharrlichkeit ist dem Erkenntnisprozess daher durchaus förderlich, solange man bereit ist, gut geprüfte Gegenbeispiele oder Gegenargumente zu akzeptieren.

Es seien aber, so fährt Grube fort, „Umstände denkbar, in denen sich das einmal Erschlossene nicht bewährt,“ weil sich beispielsweise das erschlossene Wirklichkeitsverständnis nicht im Lebensvollzug bewähre, und es könne sogar rationaler sein, „das erschlossene Wirklichkeitsverständnis aufzugeben, als an diesem unbedingt festzuhalten.“ (302) Nichts liegt mir ferner, als ihm hier zu widersprechen, ich frage mich nur, worin nun eigentlich der Sinn seiner vorherigen Ausführungen liegt. Wir haben es also mit einem Offenbarungsgeschehen zu tun, das ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis erschließt und dabei auch zu Gewissheit führt, aber am konkreten Lebensvollzug scheitern kann. Aber wie geht das? Noch kurz vorher hat uns Grube versichert, wenn in christlichen Glaubensvorstellungen „immer schon ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis impliziert ist, dann ist sofort deutlich, dass Alberts Vorschlag einer Prüfung christlicher Glaubensauffassungen an der Wirklichkeit problematisch ist.“ (299) Wenn nun aber ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis am Lebensvollzug scheitert, wird man kaum um die Aussage herumkommen, dieses Wirklichkeitsverständnis sei an der Wirklichkeit gescheitert. Geht man zum Beispiel auf der Basis einer offenbarungsbedingten Erschließung von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes aus, muss aber im Verlauf des Lebensvollzuges feststellen, dass die Welt voll ist von natürlichen Übeln, die vielleicht auch das eigene Leben zu einer

äußerst schmerzhaften Angelegenheit werden lassen, dann ist dieses Wirklichkeitsverständnis am Lebensvollzug gescheitert, weil es nicht zur Wirklichkeit passte. Der Kritizismus, den Grube bisher durch die Vordertür des Hauses verweisen wollte, zieht also fröhlich durch die Hintertür wieder ein.

Man könne, so berichtet Grube nun, im Lebensvollzug aus einer erlangten Gewissheit auch wieder „herausfallen“, weil die Gewissheit „eben fallibil“ bleibe. „Weiterhin könnte die Frage, inwieweit ein religiöses Überzeugungssystem in der Lage ist, seine Gewissheit als fallibile zu rekonstruieren, als Vergleichsmaßstab zwischen den verschiedenen Religionen dienen. Wenn etwa der Satanist seine Gewissheit nicht als fallibile zu denken vermag, der Christ hingegen schon, dann spricht diese Tatsache jedenfalls *prima facie* für das christliche Überzeugungssystem und gegen das satanische.“ (303) Nun scheint also die in der Offenbarung erlangte Gewissheit keineswegs mehr automatisch Wahrheit zu verbürgen, sondern muss sich bewähren, was kaum etwas anderes heißt als: Sie muss als Hypothese aufgefasst werden, da ein unumstößliches Dogma keine Bewährungen nötig hat. Das „Herausfallen“ aus der Gewissheit erfolgt, weil sich die eigenen Überzeugungen „im individuellen oder auch kollektiven Lebensvollzug nicht bewähren“ (302) und somit an der Wirklichkeit scheitern. Wie Grube selbst sieht, reicht das aber noch nicht aus, denn man kann jede Überzeugung gegen ein Scheitern an der Wirklichkeit immunisieren, wie gerade Hans Albert immer wieder betont hat. Nötig ist zusätzlich eine kritische Einstellung, die Bereitschaft, das Scheitern einer Überzeugung zu akzeptieren und zuzugeben, dass man sich geirrt hat. In Grubes

Worten läuft das darauf hinaus, die eigene „Gewissheit als fallibile zu rekonstruieren,“ sie also als grundsätzlich fehlbar zu deuten und der Revision offen zu halten. Die Gewissheit wird damit zur subjektiven Gewissheit, die nichts mehr mit einem wie auch immer gearteten Wahrheitsanspruch zu tun hat und nur noch bedeutet, dass der Glaubende für den Moment von seinem Glaubenssystem überzeugt ist. Sollte es hingegen an der Wirklichkeit scheitern, müsste er dann auch zur Aufgabe bereit sein, da Grube das Unvermögen, die Gewissheit als fallibile zu denken, inzwischen offenbar für eine negative Eigenschaft hält, die er lieber den Satanisten als den Christen zuschreiben möchte. Mit einem Wort: Grube reaktiviert durch seinen Vorschlag den Kritizismus, den er für das Christentum so gerne als irrelevant gekennzeichnet hätte, und betrachtet es als potentielle positive Eigenschaft des Christentums gegenüber anderen Religionen, sich dem Prinzip der kritischen Prüfung aussetzen und eigene Überzeugungen revidieren zu können. Warum er genau das vorher so vehement abgelehnt hat, kann ich nicht ergründen. Anmerken möchte ich allerdings noch, dass die von Grube so geschätzte Betrachtung der Glaubensgewissheiten als fallibile Gewissheiten, also als Hypothesen, von denen man zum gegenwärtigen Zeitpunkt überzeugt ist, prinzipiell in jedem religiösen System möglich ist. Auch der Muslim kann sein Bekenntnis zu Allah und seinem Propheten mit dem Zusatz versehen „Solange meine Überzeugungen nicht an der Wirklichkeit gescheitert sind“. Das kann selbst der Satanist, der nach vielfältigen Durchführungen satanischer Rituale gegen seine Erwartungen noch immer nicht dem teuflischen Meister begegnet ist

und deshalb feststellen muss, dass sich sein Wirklichkeitsverständnis in seinem Lebensvollzug nicht bewährt hat. Die Möglichkeit, religiöse Überzeugungen als Hypothesen anzusehen, steht jedem offen, sofern der Gläubige dazu bereit ist, von Dogmatisierungen Abstand zu nehmen. Als Vergleichsmaßstab zwischen religiösen Aussagesystemen ist diese Möglichkeit daher nur bedingt geeignet.

Nicht viel besser ergeht es Grubes zweitem Vorschlag. Bedeutsam könne nämlich auch die Frage sein, „inwieweit ein religiöses Überzeugungssystem auf Totalrekonstruktionen von Wirklichkeit angewiesen ist, um plausibel bleiben zu können.“ (303) So könnte beispielsweise die Vorstellung der Kreationisten „anderen Formen des Christentums dadurch unterlegen sein, dass sie eine Totalrekonstruktion von Wirklichkeit“ im kreationistischen Sinne impliziere, „also nur dann überleben kann, wenn die Erkenntnisse der Naturwissenschaft ... so uminterpretiert werden,“ dass sie mit dem Kreationismus verträglich seien. (303) Nun wird man in der heutigen Theologie vermutlich nicht in kreationistische Denkweisen verfallen, weil im Zuge der Aufklärung die kosmologische Rolle Gottes immer weiter zurückgedrängt wurde. Aber um welchen Preis? Bei Hans Albert hätte Grube nachlesen können, dass nichts umsonst ist. „Solange man nämlich eine ... natürliche Theologie als erklärungsrelevante Komponente einer Kosmologie zu benötigen glaubt, hat man immerhin Gründe, auch an die Existenz Gottes zu glauben, das heißt: der Gottesbegriff ist im Rahmen des akzeptierten Weltbildes nicht funktionslos ... Sobald sich eine natürliche Theologie aber als überflüssig erweist, ist die Aufrechterhaltung der alten Gottesvorstellung, so sehr auch be-

stimmte menschliche Bedürfnisse zu ihren Gunsten zu sprechen scheinen, objektiv gesehen nichts anderes als ein Bestandteil einer fragwürdigen ideologischen Strategie, eines ad-hoc-Verfahrens, das notwendig zu ‚Ärgernissen‘, ‚Paradoxien‘ und ‚Aporien‘ führen muss“,<sup>31</sup> auf die sich, wie ich ergänzen möchte, Theologen mit einer gewissen Freude berufen. Natürlich ist man in der modernen Theologie „zu sehr weitgehenden Anpassungen an das moderne Weltbild bereit, ... wenn dadurch das Hausen im theologischen Gebäude komfortabler gemacht wird, nur nicht zu der einen, die Gottesidee ganz fallen zu lassen, etwa weil sie in keiner unter kritischen Gesichtspunkten überhaupt noch in Betracht kommenden theoretischen Konzeption eine Rolle spielt, die ihre Aufrechterhaltung akzeptabel erscheinen lassen würde.“<sup>32</sup> Dem ist nichts hinzuzufügen.

Grube glaubt nun gezeigt zu haben, dass „Bewertungskriterien anders zu gewinnen sind als im Sinn einer Universalmethodik“ und den „Besonderheiten des jeweiligen Wirklichkeitsbereichs Rechnung tragen“ müssen. (303) Letzteres ist ebenso trivial wie seine anschließende Bemerkung, „dass Methodik und Ontologie konzeptionell eng verflochten sind,“ (304) denn man wird zum Beispiel in der Quantenphysik andere Methoden einsetzen als in der theoretischen Soziologie. Warum allerdings die „Universalmethodik“ des konsequenten Kritizismus vor dem „Bereich religiöser Überzeugungssysteme“ haltmachen muss, (304) konnte Grube nicht im Entferntesten begründen, zumal er mit seiner Idee einer „Kritik ohne Kritizismus“ eben diesen gescholtenen Kritizismus in getarnter Form selbst wieder eingeführt hat.

Die etwas gönnerhafte Abschlussbetrachtung Grubes, „warum es sich lohnt, sich

mit Alberts Christentumskritik auseinanderzusetzen,“ (304) muss ich hier nicht mehr im Detail untersuchen, da sie nichts Neues mehr vorbringt. Immerhin attestiert er dem Kritischen Rationalismus, er gehöre „zu den schon etwas ‚betagteren‘ wissenschaftstheoretischen Strömungen, und manche seiner Voraussetzungen können in philosophischer Hinsicht inzwischen als überholt gelten oder wirken heutzutage etwas ‚bieder‘.“ (304) Das ist eine bemerkenswerte Beschreibung, denn erstens dürfte das Alter einer Idee bei ihrer Beurteilung kaum eine nennenswerte Rolle spielen, zweitens sollte man – wenn man denn die Altersfrage schon ins Spiel bringen will – nicht ganz vergessen, dass das Christentum als metaphysisches System doch schon etwas betagter ist als die Ideen seiner Kritiker und drittens gehe ich wohl nicht zu weit mit der Behauptung, das Christentum und „manche seiner Voraussetzungen können in philosophischer Hinsicht inzwischen als überholt gelten“ oder gar als bieder bezeichnet werden.

Dennoch meint Grube, der Geist des Kritizismus sei trotz seiner Defizite ernst zu nehmen und die Theologie solle „auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus nicht verzichten.“ (305) Dem stimme ich gerne zu, muss aber leider anmerken, dass Grubes hier untersuchte Auseinandersetzung diesem Anspruch nicht gerecht werden konnte. Alberts Kritik bezeichnet er als „vielfach überzogen und ungerecht“, verzichtet aber bedauerlicherweise auf eine Begründung und stellt fest, Albert lege dennoch „des öfteren ... seine Finger auf wunde Punkte,“ (305) vor allem „das Problem der inhaltlichen Entleerung theologischer Aussagen“, die in theologischen Kreisen verbreitete Abtrennung von „Glaubenswissen



und sonstigem Weltwissen“ sowie die Feststellung, „dass die Annahme der Existenz Gottes nicht bagatellisiert werden dürfe,“ womit Albert „nicht ganz unrecht“ habe. (305) Er sieht sich aber zu den Feststellungen genötigt, die Gründe für die inhaltliche Entleerung seien „wesentlich komplexer“, „als Albert in seiner Bultmann-Kritik anführt“, die „Verhältnisbestimmung von Glaubens- und Weltwissen“ sei sehr viel komplexer, „als es Albert vorschwebt“, und auch die Prüfung der Existenzhypothese dürfte „wiederum sehr viel komplexer ausfallen,“ als Albert es sich vorstelle. (305) Begründungen dafür liefert er nicht. Zwar gibt er zu, dass man aus manchen Kritikpunkten Alberts etwas lernen könne, bleibt aber dabei, dass seine theologischen „Analysen und Problemlösungsvorschläge in mancherlei Hinsicht zu kurz greifen“. (306) Was wohl eher zu kurz greift, ist Grubes Antwort auf die Religionskritik Hans Alberts.

### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Ullrich (2013), S. 146.
- <sup>2</sup> Baumgart (2006), S. 226.
- <sup>3</sup> vgl. beispielsweise Albert (2013), S. 270f.
- <sup>4</sup> Albert (1991), S. 36.
- <sup>5</sup> Beispiele von Alberts Religionskritik findet man in den aufgeführten Arbeiten Albert (1973) – Albert (2013).
- <sup>6</sup> Grube (2002). Mein Dank geht an Dr. Helmut Eschweiler (Berlin), der mich auf Grubes Aufsatz hingewiesen hat.
- <sup>7</sup> Die in Klammern angegebenen Zahlen beziehen sich auf die Seite in Grube (2002), auf der die zitierte Stelle zu finden ist.
- <sup>8</sup> Mynarek (2012), S. 139.
- <sup>9</sup> Albert (2011), S. 93.
- <sup>10</sup> Albert (2000), S. 16.
- <sup>11</sup> Popper (1984), S. 38.
- <sup>12</sup> ebd.
- <sup>13</sup> Albert (1991), S. 131.
- <sup>14</sup> Albert (1991), S. 143.

<sup>15</sup> Albert (1991), S. 142ff.

<sup>16</sup> Albert (1991), S. 142.

<sup>17</sup> Albert (2011), S. 5.

<sup>18</sup> gemeint ist Albert (2005).

<sup>19</sup> Albert/Popper (2005), S. 248.

<sup>20</sup> vgl. dazu insbesondere die Abschnitte „Die Entmythologisierung als hermeneutisches Unternehmen“ und „Das Problem der Existenz Gottes und die moderne Theologie“ in Albert (1991).

<sup>21</sup> vgl. dazu Albert (1973).

<sup>22</sup> Albert (1973), S. 76.

<sup>23</sup> Mit ähnlichen Methoden wollte schon Hans Küng einen rational verantwortbaren Gottesglauben installieren, was Hans Albert in Albert (2005) einer durchschlagenden Kritik unterzogen hat.

<sup>24</sup> Es mag sein, dass ich mich mit dieser Bemerkung dem Vorwurf des Paternalismus aussetze. Damit kann ich leben.

<sup>25</sup> vgl. seine Anmerkung 31 auf S. 299.

<sup>26</sup> Albert (1991), S. 139.

<sup>27</sup> Fröba (2013), S. 85.

<sup>28</sup> beispielsweise in Albert (1994).

<sup>29</sup> beispielsweise in Albert (1991).

<sup>30</sup> Albert (2000), S. 159.

<sup>31</sup> Albert (1991), S. 138.

<sup>32</sup> ebd., S. 140.

### Literatur:

Albert (1973): Hans Albert, *Theologische Holzwege*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1973

Albert (1991): Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991

Albert (1994): Hans Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994

Albert (2000): Hans Albert, *Kritischer Rationalismus*, UTB, Stuttgart, 2000

Albert (2005): Hans Albert, *Das Elend der Theologie*, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2005 (Erstaufgabe 1979)

Albert (2007): Hans Albert, *Joseph Ratzingers Jesusdeutung*, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers, LIT Verlag, Berlin 2007

Albert (2008): Hans Albert, Joseph Ratzingers Rettung des Christentums, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2008

Albert (2011): Hans Albert, Kritische Vernunft und rationale Praxis, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011

Albert (2013): Hans Albert, Kritik des theologischen Denkens, LIT Verlag, Berlin, 2013

Albert/Popper (2005): Hans Albert, Karl Popper, Briefwechsel, Hrsg.: Martin Morgenstern und Robert Zimmer, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 2005

Baumgart (2006): Winfried Baumgart, Friedrich Wilhelm IV., in: Preußens Herrscher, S. 219-241, Hrsg.: Frank-Lothar Kroll, Verlag C.H. Beck, München, 2006

Fröba (2013): Stephanie Fröba, Alfred Wassermann, Die bedeutendsten Mathematiker, marixverlag, Wiesbaden, 2013

Grube (2002): Dirk-Martin Grube, Hans Alberts Christentumskritik, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh), 44. Bd., S. 284-306, de Gruyter, 2002

Mynarek (2012): Hubertus Mynarek, Zur Religionskritik von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, in: Aufklärung und Kritik 2/2012, S. 138-149, Nürnberg, 2012

Popper (1984): Karl R. Popper, Objektive Erkenntnis, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1984

Ullrich (2013): Volker Ullrich, Die nervöse Großmacht, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 2013 (Erstauflage 1997)

### **Zum Autor:**

*Prof. Dr. Thomas Rießinger, geb. 1961 in Lampertheim. Ab 1980 Studium der Mathematik an der Universität Mannheim, Promotion in Mathematik 1987 an der Universität Mannheim. Von 1992 bis 2010 Professor für Mathematik und Informatik an der Fachhochschule Frankfurt am Main. Seit 2008 zahlreiche Veröffentlichungen in der Zeitschrift „Aufklärung und Kritik“. Seit 2011 Mitherausgeber von „Aufklärung und Kritik“. Einige Publikationen: „Mathematik für Ingenieure“, Heidelberg 1996; „Wetten, dass Sie Mathe können“, München 2006; „Joseph Ratzinger – Ein brillanter Denker?“, Berlin 2013.*

