

Weltstaates wurde schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts diskutiert. Er wurde von dem Historiker Toynbee wegen des zu stiftenden Weltfriedens befürwortet, aber auch von dem futuristischen Schriftsteller Herbert George Wells, in dessen Vision der Weltstatt in kosmopolitische Expertokratie ausartete. Zu einer Terrorvision gelang sie in Aldous Huxley's *A Brave New World*. Der Weltstatt garantiere, so Ottmann, keinen Weltfrieden, weil er so wie jeder Staat im Bürgerkrieg zerfallen könnte. Eine mögliche Weltrepublik ist am berühmtesten von Otfried Höffe dargestellt und vorgeschlagen. Er orientiere sich an Kants Friedensschrift, aber spreche zudem dem Weltvölkerbund als der Weltrepublik eine Weltgewalt zu. Diese löst die Nationalstaaten nicht auf, sondern trete diesen subsidiär und komplementär hinzu, besonders in den Bereichen der Ökologie, globaler Sicherheit und Weltrecht. Besonders unklar und problematisch findet Ottmann bei Höffes Modell, wie die militärischen Kräfteverhältnisse ausfallen würden und wie die Konflikte zwischen Weltrepublik, Mitgliedstaaten und Außenstehenden zu lösen wären. Die kosmopolitische Demokratie entstand als eine zuvor undenkbbare Begriffskombination, so Ottmann, in den 1980iger Jahren auf Grund von Erfahrungen des Zusammenbruchs der kommunistischen Systeme, der Vorherrschaft des Neo-Liberalismus, der Auflösung traditioneller Bindungen und des Ausbruchs ökologischer Katastrophen. Der Sozialdemokratie und den entstehenden grünen Parteien sollte mit ihr eine neue Orientierung verschafft werden. Ihre britische Befürworter Anthony Giddens und David Held stellten sie als reformierte Vereinte Nationen vor, die zu einem Weltparlament, Weltexekutive und einem Weltgerichtshof (samt einem Wirtschafts- und Petitionsrat) transformiert werden. Aber nur die kosmopolitisch orientierte Nationalstaaten und Föderationen wie die EU sind nach Ottmann als realistisch zu nehmen, während die ganze Welt umfassende Demokratie als utopisch gestuft zu werden verdient. Der Nationalstaat sei auf absehbare Zeit die primäre Quelle für Solidarität, Demokratie und politische Verantwortlichkeit. Diese drei desto mehr verschwinden, je transnationaler und globaler Institutionen werden. Das Modell von *global governance*, wie es die *Commission on Global Governance* 1995 darstellt, scheint die Politik politisch nicht legitimierten Akteuren überantworten, z. B. Multis, Expertengruppen, Netzwerken und NGOs, und vermenge dadurch die politischen Individuen und Institutionen mit den privaten und informellen. NGOs und Netzwerke seien weder demokratisch gewählt noch politisch verantwortlich.

Dieses Modell vergesse ebenso wie diejenigen der kosmopolitischen Demokratie, die Macht- und Konfliktverhältnisse in Betracht zu nehmen, was sie unrealistisch mache. Im Ganzen genommen bemerkt man, dass viele Theorien der kosmopolitischen oder globalen Demokratie die Moderne einseitig betrachten, und vergessen, dass sie nicht nur post-traditional, moralisch, universalistisch und vereinheitlichend, sondern auch traditional, sittlich, partikular und pluralisierend ist. Die Moderne sei nicht einfach menschenfreundlich. Wie der antike Kosmopolitismus ein Schatten des römischen Kaiserreichs war, könnte der heutige als Begleitmusik eines universalen Kapitalismus und Interventionismus dienen.

Der gut informierte aber kritische Ton gegenüber den Theorien der kosmopolitischen Demokratie macht diesen Sammelband empfehlenswert für jedermann, der sich mit diesen Theorien und ihnen entsprechenden Phänomenen und Initiativen selbständig und reflektiert auseinandersetzen sucht.

**Ljudevit Fran Ježić**

**Hans Albert**

## **Zur Analyse und Kritik der Religionen**

**Alibri, Aschaffenburg 2017**

In dieser Schrift gibt der führende kontinentaleuropäische Vertreter der von Karl Popper begründeten Philosophie des kritischen Rationalismus vornehmlich einen rekapitulierenden Überblick über seine Thesen zur Religionsphilosophie, die er in den vergangenen Jahrzehnten in unterschiedlichen Veröffentlichungen formuliert hat. (Er ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der bekannten atheistischen Giordano Bruno-Stiftung, die bestrebt ist, den Einfluss von Religion auf das öffentliche Leben zu bekämpfen.) Die Ausführungen und vielfachen Argumentationsbemühungen dieser Ausgabe werden von einer erkennbar atheistischen Gesinnung geleitet. So setzt sich der Verfasser sowohl in rein theoretischer als auch in praktischer Hinsicht bzw. angesichts der Orientierung des menschlichen Verhaltens nachdrücklich für den Atheismus ein. Praktisch gesehen läuft ein solch denkerisches Unternehmen auf den Versuch

hinaus, einen umfassenden Religionsnihilismus zu etablieren. Eine solche Gesinnung und ein mit ihr verknüpftes Bestreben sind als Ausgangsposition von Betrachtungen wohl grundsätzlich vertretbar, solange nur bei der Diskussionsführung die vom Verfasser mit Nachdruck proklamierte liberale „Idee der unvoreingenommenen Wahrheitssuche“ strikt durchgezogen wird. (Und etwa eine eingermassen selektive Wahrnehmung der christlichen Lehre, der geschichtlichen Wirkungen des Christentums sowie auch von Ergebnissen der psychologischen, soziologischen... u. a. Religionsinterpretation ausbleibt.) Ob dem Verfasser dies dann im Werke auch immer gelingt, dürfte zunächst eine offene Frage sein, die dem Leserurteil zu überlassen ist.

Seine Beschäftigung mit den Fragen der Religion versteht Albert als eine Anwendung von der allgemeinen Position des kritischen Rationalismus auf diesen Kulturbereich. Deshalb behauptet er gleich am Anfang, er werde hier „in der gleichen Weise verfahren“ wie bei der Behandlung von anderen philosophischen Problemen – „nämlich im Sinne des kritischen Rationalismus“. Dabei meint er wohl seine eigene Variante dieser philosophischen Konzeption, die bekannterweise inzwischen pluralisiert wurde. Diesbezüglich drängen sich aber einige Fragen dazu auf, ob Albert in der Tat auch immer konsequent bei seinen bekannten allgemeinen epistemologischen und methodologischen Thesen verbleibt. So zeigen sich beispielsweise gewisse Unterschiede bei der Beurteilung von epistemischen Kapazitäten wissenschaftlicher Erkenntnis innerhalb seiner Wissenschaftstheorie einerseits, wo er einen radikalen Fallibilismus vertritt, und innerhalb seiner Religionsinterpretation andererseits, wo er sich einer nicht ganz identischen Ausdrucksweise zu bedienen pflegt und sich vielmehr einem Szientismus anzunähern scheint. Diese spezifische, implizit vollzogene gewisse Verschiebung ist vermutlich eng mit der bezweckten radikalen Kritik der Religion verbunden, von der nunmehr verlangt wird, sie solle unbedingt mit dem aktuellen wissenschaftlichen Weltbild vereinbar sein, sonst müsse sie ihren Platz in der modernen Weltauffassung endgültig räumen. Eine solche Forderung braucht ihrerseits die Anlehnung an eine stärker geschätzte Autorität wissenschaftlicher Erkenntnis. Ansonsten würde die Frage auftauchen, weshalb sich die Jahrtausende andauernden Religionen dazu verpflichtet sehen sollten, in allen ihren weltanschaulichen Aspekten stets mit einer unsicheren, fehlbaren, auch in ihrer am weitesten fortgeschrittenen Form üblicherweise mit bestimmten Schwächen behafteten, nie endgültig wahren und sich im Wandel befindenden

Erkenntnis, die niemals Gewissheit erreicht, deren gegenwärtigen Stand man nicht für sakrosankt erklären soll und die dem Risiko des Scheiterns oder der einschneidenden Revisionen ausgesetzt bleibt... unbedingt vereinbar sein zu müssen. Sollte es nicht eigentlich genügen, dass die Religionen die Befunde einer solchen wissenschaftlichen Erkenntnis beachten, zur Kenntnis nehmen und sich ihre Relevanz sowie potentielle Tragweite für das eigenes Weltverständnis überlegen? Aber auch dort, wo Albert offensichtlich konsequent den Grundsätzen seines kritischen Rationalismus folgt, stellt sich die Frage, ob diese in allen Fällen auch völlig angemessen auf die Deutung der Religion angewendet werden kann. So etwa bei der Auslegung von Kernbestandteilen der christlichen Weltanschauung als bloße (jederzeit revidierbare) „Hypothesen“, die zum spezifischen Charakter des religiösen Glaubens nicht völlig passen dürften. Oder bei der pauschalen Qualifizierung vom theistischen Weltverständnis als einen hoffnungslosen „Dogmatismus“ im erkenntnistheoretischen Sinne. Hier wie auch bei seinen übrigen Ausführungen pflegt er keine Unterscheidung zwischen der gelebten Religion einerseits und der Theologie als Wissenschaft andererseits zu berücksichtigen, was dann zu einer gewissen interpretativen Einseitigkeit und einem sachlich nicht immer ganz zutreffenden Deuten der eigentümlichen Natur des Glaubens zu führen scheint.

Auch Alberts Sicht der gesellschaftsgeschichtlichen Wirkung des Christentums ist einseitig und übertrieben kritisch geblieben. So etwa wenn er nur die „religiös gestützte Intoleranz, die für den grössten Teil der Geschichte des Christentums charakteristisch ist“ hervorhebt, und feststellt, dass es „gerade in der Geschichte des Christentums viele Beispiele von Grausamkeit und Verbrechen grossen Masstabs“ gibt, „die offenkundig durch die Anschauungen dieser Religion, durch den ‘rechten Glauben’ gestützt oder sogar hervorgerufen wurden“ (S. 70). Oder wenn er es verlangt, nicht zu vergessen, dass „zur Bilanz des Christentums auch sein Beitrag zur Vergiftung der menschlichen Sexualmoral gehört“ (ebd.). Diese Einschätzung der angeblichen Perversion der Moral im Rahmen des Christentums übernimmt er sozusagen fraglos von Friedrich Nietzsche.

Die christliche *Ethik der tätigen Liebe*, die der Verfasser in seinen früheren Schriften zu erwähnen pflegte, wird in dieser Ausgabe hingegen praktisch verschwiegen, was auf eine unnötige Radikalisierung seiner Position hindeuten mag. So lesen sich einige Seiten dieser Ausgabe als eine leidenschaftliche und unnachgiebige, umfassende Abrechnung

mit dem Christentum. Die sachliche Grundlage für eine so geprägte, radikal negative Einstellung zu dieser Weltreligion dürfte dabei fragwürdig sein. So unterlässt er es hier u. a. die vielfachen Beiträge festzustellen, die große christliche Kirchen insbesondere in neuerer Zeit zur Stärkung des Friedens in der Welt, Bekämpfung der Armut, Einsetzen für die Schwachen und Leidenden innerhalb von Gesellschaften... geleistet haben. Wobei vielen Menschen geholfen, ihnen Hoffnung gegeben, sowie ein gesellschaftliches Solidaritätsbewusstsein gestärkt wurde. Wie in seinen anderen Schriften beruft sich Albert auch in dieser Ausgabe bei seinem Entschluss für den Atheismus hauptsächlich auf drei Argumente:

- (i) die vermutete Unvereinbarkeit von christlichen Religion mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild;
- (ii) die Ergebnisse der historischen Forschung zum Leben Jesu Christi;
- (iii) die Theodizeeproblematik.

Alle drei Berufungen lassen sich aber in mehrfacher Hinsicht in Frage stellen. So etwa befassen sich die positiven Wissenschaften mit keiner *Sphäre der Transzendenz*, die aber zum Kernbestandteil von religiöser Lehre zählt. Womit sollte dann hier die Religion eigentlich vereinbar sein? Zugleich dürfte die Vereinbarkeitsforderung als solche mit ernsthaften hermeneutischen und methodologischen Fragen hinsichtlich der Vergleichbarkeit von kognitiven Bestandteilen der Religion mit den als dazu relevant erachteten Aussagen der Wissenschaft sowie einer effektiven Entscheidbarkeit potentieller Unterschiede zwischen ihnen verknüpft sind. Diese Fragen werden aber vom Verfasser kaum ausreichend diskutiert und ihre einfache Lösbarkeit wird anscheinend vorausgesetzt. Des Weiteren kann man schwierig die ganze moderne Wissenschaft für den Atheismus allein vereinnahmen. Eine Reihe von wissenschaftlichen Autoritäten (wie C. F. von Weizsäcker, J. Eccles... u.a.) hat nachweislich keine solche Weltansicht vertreten, und vielmehr eine im Grunde religionsfreundliche Einstellung gehabt. So etwa hat auch Poppers langjähriger Freund, der bekannte Naturforscher Konrad Lorenz, in seinem berühmten Kant-Kommentar gemeint, „wir glauben, dass die Naturforschung nie eine Gottheit zerschlagen kann, sondern immer nur die tönernen Füße, eines von Menschen gemachten Götzen“.

In methodologischer Hinsicht hat der bekannte deutsche Analytiker Franz Kutschera darauf hingewiesen, die Theorien, die mit der Gottesannahme operieren, könnten sich be-

währen. Was die Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung betrifft, so gibt auch Albert selbst zu, dass sie *kontrovers* geblieben sind. Wäre es dann aber nicht angebracht, etwas mehr Vorsicht zu praktizieren, wenn man daraus bestrebt ist, Konsequenzen in Richtung Atheismus zu ziehen? Der Verfasser beruft sich aber z. T. unkritisch auf die Autorität eines Autors, der zwar über das Leben Jesu interessant geschrieben hat, dessen Einschätzungen man aber nicht ohne weiteres Unfehlbarkeit bescheinigen kann:

„Albert Schweitzer hat einmal gesagt, dass Jesus vielleicht zum Schluss noch Atheist geworden ist.“ (S. 149)

Ein solches Argument dürfte einen gewissen Autoritätsglauben ausdrücken, wobei die Meinung von anderen anerkannten Neutestamentlern ignoriert wird. Außerdem wurde von Maurice Blondel und einigen weiteren Autoren darauf hingewiesen, dass die positive historische Forschung allein schwierig als die direkt und endgültig entscheidende Instanz bei der Beurteilung der Frage nach der Wahrheit christlicher Lehre bewertet werden kann. Letztlich dürfte das Verständnis der Theodizeeproblematik des Verfassers gleichfalls einseitig und nicht in jeder Hinsicht zufriedenstellend sein. Er hat eigentlich keinen eigenen besonderen systematischen Beitrag zur seit langen Jahrhunderten laufenden Diskussion dieser gewichtigen Frage geleistet und beruft sich hauptsächlich auf andere Autoren – wie vor allem Gerhard Stremming und Norbert Hoerster – deren Thesen er überzeugend findet. Die grundsätzlich brauchbaren Lösungen dieses Problems, die von mehreren namhaften angelsächsischen analytischen Religionsphilosophen (R. Swinburne, A. Plantinga, J. Hick, G. N. Schlesinger u.a.) formuliert wurden, hat er aber leider nicht berücksichtigt. Genauso wenig die respektable Lösungen die im Rahmen der protestantischen „prozessualen Theologie“ (D. R. Griffin), oder neuerdings im wichtigen Theodicy-Werk des österreichischen Wissenschaftstheoretikers Paul Weingartner angeboten werden. Im letzteren Werk wird so eine Reihe von Vorwürfen die traditionell der positiven, bzw. apologetischen Lösung gemacht worden sind, aufgrund einer logisch ausgearbeiteten Argumentation überzeugend entkräftet. Anstatt auch solche, wohl in Betracht kommende Lösungen ernsthaft in Erwägung zu ziehen, entscheidet sich der Verfasser aber lieber für die radikale atheistische Auflösung der Theodizeeproblematik, die zwar einen möglichen, nicht aber zugleich auch den allgemein verpflichtenden, einzig gangbaren Ausweg darstellt.

Insgesamt gesehen, gelingt es Albert nur, die Weltauffassung der christlichen Religion

gewissermaßen zu *problematisieren*, diese aber keineswegs auch zu widerlegen! Dementsprechend dürfte auch das Endergebnis seiner massiven Kritik etwas bescheidener ausfallen als dies von ihm anscheinend beansprucht wird. An einigen Stellen (vgl. S. 57–58, S. 148–149) gibt er freilich zu, dass die diesbezügliche Lage kompliziert ist und unerfreulicherweise keine ganz eindeutige Lösung gestattet. Leider bleibt dies aber eher als eine Randbemerkung stehen, während es praktisch unterlassen wird, alle aus dieser Einsicht sowie aus den beschränkten Möglichkeiten einer kognitivistischen Kritik von Grundannahme theistischer Weltanschauung fälligen Konsequenzen bei seiner Befürwortung des Atheismus zu ziehen. Die letztere scheint im Grunde weiterhin von einer eigentümlichen Selbstsicherheit getragen zu sein. Sein Zugeständnis, er habe nicht bewiesen, dass es keinen Gott gibt, dürfte diesbezüglich nicht ganz ausreichen. So begegnet uns im Rahmen seiner Ausführungen doch eher ein kategorischer als ein sonst eher zu erwartender *fallibilistischer* Atheismus! Durch seine Kritiken wird insgesamt zwar eine gewisse, an sich hinterfragbare Unterstützung für seine Entscheidung für den Atheismus erreicht, die entgegengesetzte Entscheidung für den Theismus aber doch nicht als rational unhaltbar und ein bloß „illusionäres Denken“ nachgewiesen.

Alberts bleibende Verdienste innerhalb der neueren Religionsphilosophie sind die der Bejahung auch der kognitiven Komponente von Religion, des metaphysischen Gehalts des Glaubens und die Hervorhebung der Wahrheitsfrage in einem korrespondenztheoretischen Sinne, der Zurückweisung der reduzierenden pragmatistischen Religionsinterpretation sowie des Einsetzens für eine mögliche externe Kritik an religiösen Lehren – unter die Stützung auf moralische, metaphysische oder wissenschaftliche Argumentation. (Also gegen die apriorische und pauschale Abschirmungsversuche im Sinne des Konzepts einer „reinen Religion“ bei Schleiermacher u. a.) Und dies sind jene Aspekte seiner Religionsauffassung, denen man grundsätzlich zustimmen kann, ungeachtet des Umstands, dass sie bislang keine breitere Akzeptanz innerhalb der deutschsprachigen Religionsphilosophie gefunden haben. Auch hat er dafür gesorgt, dass die mit der Interpretation und Anwendung der christlichen Lehre verknüpfte wichtige ontologische, epistemologische und ethische Fragen zum Thema von andauernden ernsthaften philosophischen Diskussionen gemacht werden. Wobei insbesondere seine Kritiken an G. Ebeling, H. Küng und J. Ratzinger entsprechende Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit erweckt haben. Trotz einiger

ernsthafter Vorbehalte, die man hinsichtlich seiner Thesen anführen kann, zählt Hans Albert unbestritten nach wie vor zu den prominenten kontinentaleuropäischen Religionskritikern der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Auch seine neueste Veröffentlichung, hat – abgesehen von einigen ihr eigentümlichen Übertreibungen – beträchtliches Diskussionspotential und kann als eine Anregung dazu verstanden werden, die von ihm geöffnete Probleme erneut durchzudenken. Sie zeigt gewisse Wege, die eine im Zeichen eines radikalen aufklärerischen Atheismus stehende Religions- und insbesondere Christentumskritik auch noch im neuen Jahrhundert weiterhin verfolgen könnte, wobei zugleich auch bestimmte eigentümliche Beschränkungen und Fragwürdigkeiten einer solchen Kritik spürbar werden.

Am Ende dieses Buches fasst der Verfasser seine Kritik zusammen:

„Ich glaube jedenfalls, dass man ohne den Glauben an einen Gott im Leben glücklich werden kann und bin bisher damit zufrieden. Um ein vernünftiges Leben zu führen, braucht man jedenfalls weder einen Gott noch den Glauben an einen Gott.“ (S. 149)

Aber liegen die Dinge hier so einfach? Dieses Argument hat nämlich eine deutlich beschränkte Reichweite. Mit ihm wird nur gezeigt, dass die religiöse Sinnstiftung *keine notwendige* Voraussetzung für ein sinnvolles und glückliches Leben darstellt. Sie bleibt aber *eine mögliche*, funktional gut geeignete sowie im Prinzip vernünftig vertretbare, darüber hinaus von unzähligen Generationen von Menschen aus der Zivilisationsgeschichte und Milliarden von heute lebenden Menschen zugleich faktisch bevorzugte Voraussetzung. Von Menschen also, die ihr Leben eben lieber mit dem Glauben an Gott als ohne diesen gestaltet haben und auch weiterhin gestalten wollen und damit nicht unzufrieden sind. (Anstatt ihre Lebensorientierung dem vom Verfasser unter Berufung auf B. Kanitscheider empfohlenen atheistisch gesinnten „*rationalen Hedonismus*“ gänzlich anzuvertrauen.) Einen umfassenden Religionsnihilismus zu verfestigen gelingt dieser Publikation trotz all ihrer diskussionswürdigen Argumentationsbemühungen wohl nicht. Es dürfte weiterhin die vom bekannten Ökonomen Wilhelm Röpke Mitte des vergangenen Jahrhunderts hervorgehobene: „[S]ehr reale Tatsache“ aus unserer Kulturgeschichte grundsätzlich in Kraft bleiben, wonach „das Christentum nun einmal eine der stärksten gestaltenden Kräfte unserer Kultur und aus ihr nicht fortzudenken ist“.

**Dragan Jakovljević**