

Religion nach der Religionskritik

VON MATTHIAS LUTZ-BACHMANN

In meinem Beitrag vertrete ich die These, daß wir angesichts der Entwicklung in der Philosophie nach Hegel heute von einem „Ende der Religionskritik“ sprechen müssen. Meine These stützt sich auf systematische und begriffsgeschichtliche Gründe. So beginne ich mit einigen Überlegungen zur Begriffsgeschichte des Begriffs der Religion (1.) sowie des Begriffs der Religionsphilosophie, die sich in der Philosophie der Neuzeit als Religionskritik etabliert (2.). Mit der Aufgabe eines allgemein zustimmungsfähigen Begriffs von kritischer Vernunft aber, wie sie sich in der Philosophie der Gegenwart abzeichnet, verzichtet die Philosophie auf das Konzept von Religionsphilosophie als Religionskritik (3.). Unter der Voraussetzung aber, daß sich die Argumente zugunsten einer Verabschiedung des Begriffs einer öffentlichen Vernunft philosophisch nicht als überzeugend erweisen, eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion heute systematisch neu zu bestimmen (4.).

1.

Cicero leitet den Begriff der Religion (lat.: *religio*) vom Verb *re-legere* („wieder lesen“, „gewissenhaft beachten“) ab.¹ *Religio* meint hier die Tugend einer sorgfältigen Pflichterfüllung gegenüber der Sphäre der *Numina* oder des Göttlichen. Sie schließt, wie Cicero in seinem Dialog „De natura deorum“ den Stoiker Balbus sagen läßt, die sorgfältige Verehrung der Götter in Kulthandlungen und Gebet ein. Der Tugend der *religio* steht die Untugend der *superstitio* gegenüber. Eine solche Haltung zeigen für Cicero diejenigen Menschen, die z.B. die Götter nicht um ihrer selbst bzw. der Ordnung des Göttlichen willen verehren, sondern aus eigennützigem Absicht.² *Religio* und *pietas* („Frömmigkeit“) bezeichnen bei Cicero zwei miteinander verwandte Tugenden der Menschen, die in angemessener Einstellung und mit der gebotenen Gewissenhaftigkeit an den staatlich-öffentlichen Kulthandlungen, dem *deorum pius cultus*, teilnehmen.³

Anders als Cicero leitet Laktanz *religio* von dem Verb *re-ligare* („verbinden“, „zurückbinden“) ab und artikuliert mit *religio* die Auffassung, daß es

¹ Vgl. Cicero, De natura deorum II, 72: „Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligentius retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo“: „Diejenigen aber, die alles, was mit der Verehrung der Götter zu tun hat, sorgfältig ausüben und sozusagen immer wieder durchlesen/gewissenhaft beachten (*re-legere*), werden als „religiosi“ in Ableitung aus dem Wort „relegere“ (wieder lesen, gewissenhaft beachten) bezeichnet.“

² Die der *religio* gegenüberstehende *superstitio* („Aberglaube“) wird von Cicero etymologisch aus dem Wunsch der Menschen abgeleitet, „daß ihnen ihre Kinder am Leben bleiben mögen“: „ut sibi sui liberi superstites essent“.

³ Vgl. De natura deorum I, 116f.

Gott ist, der mit sich die Menschen verbindet.⁴ Augustinus schließt sich dieser Etymologie von Laktanz an, wenn er in „De vera religione“ sagt, die *religio* verbinde uns mit dem einen allmächtigen Gott.⁵ Daneben spricht Augustinus der *religio* auch die Bedeutung einer „Auswahl“ oder „Erwählung“ zu, abgeleitet vom Verb *religere* („auswählen“, „erwählen“).⁶ Auch wenn Augustinus vom christlichen Glauben als Ganzes im Sinne einer *vera religio* spricht und ihm dabei die Eigenschaft einer der antiken Philosophie nicht nur vergleichbaren, sondern dieser abschließenden Suche nach Einsicht zuerkennt, bleibt das bereits von Laktanz herausgestellte Motiv einer Verbindung des Menschen zu Gott sowie der Bindung des Menschen (*religatio*) für Augustinus zentral. Mit dieser Tradition stimmt noch der mittelalterliche Gebrauch des Wortes *religio* überein: *religio* steht hier auch für die Bezeichnung des kirchlichen Ordens und *status religionis* bezeichnet den Ordensstand. So kann beispielsweise der Mönch einfach auch als *religiosus* bezeichnet werden, da er sich an eine spezielle Lebensform gebunden hat. Noch Thomas von Aquin bezeichnet mit *religio* die Tugend der Gottesverehrung. Sie orientiert den Menschen auf Gott hin⁷ und ist eine neben anderen natürlichen Tugenden, durch deren Bindungskraft der Mensch das tut, was er Gott schuldet.⁸ Damit ordnet Thomas die *religio* der Tugend „Gerechtigkeit“ als der obersten der natürlichen Tugenden zu.

Im Unterschied zur antiken und mittelalterlichen Begriffsgeschichte beziehen wir in unserem heutigen Sprachgebrauch den Begriff der Religion nicht auf eine einzelne Haltung oder Tugend, sondern bezeichnen mit ihm die komplexe Einheit eines Ganzen, das theoretische und praktische Einstellungen, Überzeugungen und Handlungen integriert. Wir könnten diese Einheit mit Wittgenstein auch als ein „Sprachspiel“⁹ bezeichnen, das seinen eigenen Regeln folgt, oder mit Ernst Cassirer als eine „symbolische Form“¹⁰. Am modernen Religionsbegriff ist jedenfalls entscheidend, daß mit ihm eine Bedeutungsallgemeinheit oder eine Geltung ihrer Aussagen, Symbole und Praktiken verbunden ist, die sich von dem Geltungsanspruch der Aussagen, Symbole und Praktiken anderer Sinnsysteme wie etwa der Kunst, der Wissenschaft oder auch des Rechts spezifisch unterscheidet. Was diesen Geltungssinn religiöser Aussagen und Praktiken im einzelnen aus-

⁴ Vgl. Laktanz, *Divinae institutiones*, ed. S. Brandt/G. Laubmann, CSEL 19, Wien 1890, 391: „diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est“: „Wir haben gesagt, daß das Wort ‚Religion‘ von der ‚Fessel der Frömmigkeit‘ abgeleitet ist, weil Gott den Menschen an sich gebunden und durch die Frömmigkeit festgebunden hat, da es notwendig ist, daß wir ihm wie einem Herren dienen und wie einem Vater gehorchen.“

⁵ Vgl. Augustinus, *De vera religione*, ed. G. Weigel, CSEL 77, Wien 1961, 113; 80: „Religet ergo nos religio uni omnipotenti deo.“

⁶ Vgl. ders., *Retractationes I*, ed. P. Knöll, CSEL 36, Wien/Leipzig 1902, 64.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *S.th.* II-II, q.81, „religio importat ordinem ad deum“.

⁸ Vgl. ders., *S.th.* I-II, q.60, a. 3: „Religio est (virtus), per quam redditur debitum Deo.“

⁹ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1967, 42f.

¹⁰ Vgl. E. Cassirer, *Der symbolische Aufbau der Welt*, Zweiter Teil, Darmstadt 1994, 281–311.

macht, mag zwischen den verschiedenen Disziplinen, die sich mit Religion beschäftigen, inhaltlich strittig sein und bleiben.¹¹ Doch enthält bereits der Umstand, daß hierüber kontrovers gesprochen werden kann, einen Konsens darüber, daß der Religion als einem gesellschaftlichen Teilsystem¹² eine spezifische Bedeutung eigentümlich ist.

Soziologisch betrachtet, reflektiert sich im modernen Religionsbegriff die Geschichte einer Ausdifferenzierung von Geltungs- oder Sinnsphären im Inneren der westlichen Gesellschaften seit der Zeit des 11. Jahrhunderts. Für diese Geschichte erscheint die intellektuelle Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrung von innerer und äußerer Differenz konstitutiv. So lassen sich auch die für die Geschichte Europas kennzeichnenden Kämpfe zwischen Kirche und Staat, zwischen universitärer Wissenschaft und Politik, zwischen Ökonomie, Kunst und Moral, als Ausdruck der sich herausbildenden besonderen Geltungssphären innerhalb der westlichen Gesellschaften begreifen. Vielfach entsprach der Vehemenz dieser geschichtlichen Auseinandersetzungen die unterentwickelte Einsicht der Konfliktparteien in die Notwendigkeit, die Geltungsansprüche der gesellschaftlichen Teilsysteme differenziert zu betrachten. Waren es nämlich in der mittelalterlichen Gesellschaft zunächst die überzogenen Ansprüche der Repräsentanten der Religion, die von den Vertretern des Staates oder der Wissenschaften an den Universitäten, darunter auch der Theologie, zurückgewiesen wurden, so setzten sich später die Systeme von Wissenschaft und Religion, von Wirtschaft und Kunst gegen den unbedingten Herrschaftsanspruch des modernen Staates zur Wehr.¹³ Dem im 19. Jahrhundert verbreiteten szientistischen Selbstverständnis der Wissenschaften ist es im übrigen zuzuschreiben, daß die in den westlichen Gesellschaften vollzogene Ausdifferenzierung der kulturellen Sinn- und Geltungssphären als eine Säkularisierung der Gesellschaft und eine „Entmächtigung“ von Religion gedeutet wurde. Was hier gleichsam als der Austausch eines dominierenden Sinnsystems durch ein anderes, nämlich als Verdrängung von „Religion“ durch „Wissenschaft“, wahrgenommen wurde,¹⁴ zeigt sich im Lichte der Differenzierungsthese als ein komplexer Prozeß der Profilierung von Teilsystemen, der, wie uns die neuere Geschichte der europäischen und nordamerikanischen westlichen Gesellschaften lehrt, nicht notwendigerweise zu einer Schwächung des Sinnsystems Religion und seiner gesellschaftlichen Bedeutung führt. So hatte beispielsweise die Trennung von säkularem Recht und Religion im modernen Staat unterschiedliche Folgen für die öffentliche Rolle der Religion, die von einer ein-dimensionalen szientistischen Interpretation nicht erfaßt werden.

¹¹ Vgl. C. Elsas (Hg.), Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze, München 1975.

¹² Vgl. N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

¹³ Vgl. F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989.

¹⁴ Vgl. hierzu paradigmatisch A. Comte, Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1966, insb. 5–41.

Der Prozeß der gesellschaftlichen Binnendifferenzierung verläuft jedenfalls komplexer, als dies die szientistisch inspirierte These einer unaufhaltsamen Säkularisierung zu Lasten der Religion sehen konnte. Bereits Max Weber, der selbst gewiß nicht von szientistischen Vorurteilen frei war, konnte in seinen Studien zur Religionssoziologie den religiösen Anteil an einer „Entzauberung der Welt“ im Okzident anerkennen.¹⁵ So ist die interne Ausdifferenzierung der Geltungssphären in den Gesellschaften des Westens nur partiell mit einem Rückzug von religiösen Deutungsmustern des Lebens verknüpft; denn im Zuge der Herausbildung unterschiedlicher Geltungsbereiche sind Prozesse der Profilierung religiöser Weltdeutungen und Lebensformen beobachtbar, die eine Intensivierung der religiösen Deutung des Lebens und auf diesem Weg eine Steigerung der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion zur Folge haben.

2.

Der moderne Begriff von Religion verdankt sich der Philosophie der Neuzeit.¹⁶ In ihm reflektiert sich deren epistemologisches Programm einer Grundlegung der Philosophie durch eine methodisch angeleitete Erkenntnis- und Vernunftkritik. Aus dem gewandelten Selbstverständnis der Philosophie geht auch das Profil einer neuen philosophischen Disziplin, der Religionsphilosophie nämlich, hervor. Sie muß in ihrem Selbstverständnis als eine „Kritik der Religion“ verstanden werden. Doch meint Religionskritik hier nicht, wie später im Linkshegelianismus, eine Zurückweisung oder „Aufhebung“ von Religion, sondern vielmehr allgemein deren Überprüfung auf Übereinstimmung mit der „natürlichen“ Erkenntnisfähigkeit bzw. der Vernunft des Menschen.¹⁷ Nicht in diesem Programm, wohl aber in seiner Durchführung, unterscheiden sich die beiden wichtigsten Strömungen der neuzeitlichen Philosophie, der Empirismus und der Rationalismus.

Die von der neuzeitlichen Philosophie begründete neue Disziplin der Religionsphilosophie hat es nicht, wie die von der spekulativen Philosophie wie der Metaphysik weiterhin vertretene philosophische oder „natürliche Theologie“, mit der Frage nach dem ersten Prinzip des Wirklichen, dem Göttlichen und der Frage nach seinen wesentlichen Eigenschaften zu tun, sondern vielmehr mit dem Menschen und „seiner“ Religion. Als zentrales Problem der neuzeitlichen Religionsphilosophie erweist sich insbesondere die Suche nach einer allgemeinen, die Grenzen der geschichtlichen Konfessions- und Religionsgemeinschaften übergreifenden „natürlichen Reli-

¹⁵ Vgl. *M. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1978.

¹⁶ Vgl. hierzu die Studien von *E. Feil*, *Religio*, Bd. 1: *Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; Bd. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*, Göttingen 1997.

¹⁷ Vgl. hierzu meinen Beitrag: „Religionskritik“, in: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. IX, London 1998.

gion“, die dem „Menschen“ bzw. seinem „natürlichen“ Vernunftvermögen gemäß sein soll. Diese Fragestellung verbindet die Religionsphilosophie des englischen Deismus des 17. Jahrhunderts mit der protestantischen Neologie oder der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts.¹⁸

In John Lockes 1689 veröffentlichtem „Essay concerning human understanding“ begegnen wir einem klassischen Beispiel für die epistemologische Grundlegung der Philosophie und deren systematische Implikationen im Blick auf die neuentwickelte Religionsphilosophie. Wie bereits aus dem „Brief an den Leser“ hervorgeht, den Locke seinem Essay beigefügt hat, liegen der von ihm verfaßten philosophischen Erkenntnistheorie einige Gespräche mit Freunden über ein von der Epistemologie „sehr weit abliegendes Thema“¹⁹ zugrunde. Einer der Teilnehmer an diesen Gesprächen, ein gewisser James Tyrrell, beschreibt diese Unterredungen als Diskussionen „über die Prinzipien der Moral und Offenbarungsreligion“²⁰. Da die Auseinandersetzung über diese Fragestellung aber die Teilnehmer vor unlösbare Probleme gestellt habe, kam Locke, wie er schreibt, „der Gedanke, daß wir einen falschen Weg eingeschlagen hätten und vor Beginn solcher Untersuchungen notwendig unsere eigenen geistigen Anlagen prüfen und zusehen müßten, mit welchen Objekten sich zu befassen unser Verstand tauglich sei“²¹. Dieses Motiv kehrt zu Beginn seines Essays wieder, wenn Locke als Ziel seines Essays beschreibt, „Ursprung, Gewißheit und Umfang der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen nebst den Grundlagen und Abstufungen von Glauben (belief), Meinung (opinion) und Zustimmung (assent)“²².

Am Ende seiner Untersuchungen, im Anschluss an die Zurückweisung der von Descartes vertretenen „eingeborenen Ideen“²³ und der Zurückführung der Ideen als der Objekte des Denkens auf „sensation“ und „reflection“²⁴, wendet sich Locke im vierten Buch seines Essays der Frage des menschlichen Wissens insgesamt zu, seinem Umfang und seiner Wahrheitsfähigkeit.²⁵ In diesem Zusammenhang finden sich schließlich seine berühmten Ausführungen zum Verhältnis von Vernunft (reason) und Glauben (faith), die seine Stellungnahme zur christlichen Religion grundlegen. Hierbei läßt er sich von zwei Prinzipien leiten: Erstens geht Locke in seiner Argumentation von der Forderung aus, daß sich Vernunft und Glauben nicht widersprechen dürfen. Die Vernunft, von Locke verstanden als eine endli-

¹⁸ Vgl. hierzu K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 1965.

¹⁹ J. Locke, *Sendschreiben an den Leser*, abgedruckt in: *Ders., Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. I, Hamburg 1981, 7.

²⁰ Vgl. J. T. Ramsey, *Introduction to: J. Locke, The Reasonableness of Christianity*, Stanford 1996, 9.

²¹ Locke, *Sendschreiben an den Leser*, ebd.

²² Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Einleitung, 22.

²³ Ebd. Zweites Buch, 29–105.

²⁴ Ebd. 107–158.

²⁵ Ebd. Viertes Buch, Bd. II, Hamburg 1988, 167–256.

che Fähigkeit des Menschen (*faculty in man*), dient ihm zweitens als Maßstab zur Beurteilung des religiösen Glaubens. Es erweisen sich für Locke nur solche Aussagen des Glaubens als legitim, die entweder der Einsicht der Vernunft entsprechen oder diese aber übersteigen. Gemäß der Vernunft (*according to reason*) sind nach Locke diejenigen Aussagen, deren Wahrheit wir dadurch aufweisen können, daß wir die ihnen zugrundeliegenden Ideen aus „*sensation*“ oder aus „*reflection*“ ableiten, und deren Gehalt wir durch natürliche Deduktion als wahr oder doch zumindest als wahrscheinlich erweisen. Diejenigen Aussagen aber übersteigen die Vernunft (*above reason*), deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit nicht aus solchen Prinzipien hergeleitet werden können. Wider die Vernunft (*contrary to reason*) und daher abzulehnen sind aber solche Aussagen, die mit den klaren und deutlichen Ideen der Vernunft nicht zusammen bestehen können bzw. sich als mit ihnen unvereinbar erweisen.²⁶

Während also letztere Aussagen durch die Vernunft zurückgewiesen werden müssen, bildet für Locke der Bereich der Aussagen, deren Gehalt die natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen übersteigt, aber der Vernunft nicht widerspricht, den „*eigentlichen Gegenstand*“ des religiösen Glaubens. Bei Fragen, die die Vernunft in keiner Hinsicht oder nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen beurteilen kann, sind die Menschen aus guten Gründen gehalten, auf die Offenbarung Gottes zu hören: Ihr gebührt nach Locke in denjenigen Fragen, „*wo es Gott gefallen hat, sie zu verleihen, gegenüber den nur wahrscheinlichen Vermutungen der Vernunft*“²⁷, der Vorrang. Die Offenbarung (*revelation*) erweist sich für Locke somit als „*ein anderes Prinzip der Wahrheit*“ und als ein „*anderer Grund zur Zustimmung*“; „*denn in diesem besonderen Fall*“, schreibt Locke, „*wo die Vernunft nicht über die Wahrscheinlichkeit hinausgelangen kann, gibt der Glaube den Ausschlag, weil die Vernunft sich als unzulänglich erweist. Hier hat die Offenbarung enthüllt, auf welcher Seite die Wahrheit liegt.*“²⁸

Lockes „*Essay concerning human understanding*“ beschreibt das Programm der neuzeitlichen Religionsphilosophie: Es besteht in seinem Kern in der kritischen Prüfung der Vernunftgemäßheit der Aussagen der Religion,²⁹ d.h. genauerhin derjenigen Aussagen, die aufgrund einer allgemeinen Epistemologie und Erkenntniskritik als Aussagen des Glaubens angemessen verstanden werden können und die als solche der Vernunft nicht widersprechen. Auch bei Immanuel Kant begegnen wir einer solchen „*Religionskritik*“. In der Vorrede zur ersten Auflage seiner „*Kritik der reinen Vernunft*“ von 1781 beschreibt Kant die epochale Aufgabe der Philosophie als „*eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Ge-*

²⁶ Vgl. ebd. 390–392.

²⁷ Ebd. 401.

²⁸ Ebd. 402.

²⁹ Vgl. *Ramsey*, Introduction to: *Locke*, The reasonableness of Christianity, ebd.

schäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere“³⁰. Die derart ins Zentrum der Aufgaben der Philosophie gerückte Aufgabe einer Selbstkritik der Vernunft ist für Kant unabweisbar; denn sie ist in dem „besonderen Schicksal“, wie er schreibt, der „menschlichen Vernunft“ selbst begründet, sich nämlich mit Fragen beschäftigen zu müssen, die sie einerseits nicht abweisen kann und die sie andererseits aber auch nicht beantworten kann, weil sie „alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen“³¹. Zu ihnen zählen die Fragen nach der Realität der menschlichen Freiheit, der Existenz Gottes und der Gewißheit einer zukünftigen Welt. Der „kritische Weg“, der nach dem Scheitern des dogmatischen Rationalismus von Christian Wolff und der skeptischen Methode bei David Hume für Kant „allein noch offen ist“,³² beinhaltet nicht nur eine Kritik des menschlichen Erkenntnis- und Vernunftvermögens, sondern auch eine Kritik gesellschaftlicher Institutionen und politischer Strukturen; denn wie bereits in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ deutlich wird, sind auch Religion und politische Legislative von der geforderten Vernunftkritik nicht ausgeschlossen: „Unser Zeitalter“, schreibt Kant, „ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“³³

Der thematische Bezug auf die Frage, wie die zentralen Aussagen der Religion philosophisch angemessen beurteilt („kritisiert“) werden können, durchzieht wie ein roter Faden bereits die Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant. In der „Kritik der reinen Vernunft“ sind es insbesondere Kants Reflexionen auf den philosophischen Status des Gottesbegriffs, der in der „Transzendentalen Dialektik“ unter dem Begriff eines „Ideals der reinen Vernunft“³⁴ und in der „Transzendentalen Methodenlehre“³⁵ unter dem Begriff eines „Ideals des höchsten Guts“ verhandelt wird. Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ begegnen wir dem Begriff eines „höchsten Guts“. Er bezeichnet hier die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, die nach Kant dem „vollkommenen Wollen eines vernünftigen We-

³⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 1. Auflage von 1781, A XI.

³¹ Ebd. A VII.

³² Ebd. „Transzendente Methodenlehre“, B 884/A 856.

³³ Ebd. „Vorrede“ zur 1. Auflage, A X, XI.

³⁴ Vgl. ebd. „Die transzendente Dialektik“, 3. Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft, B 595, A 567-B 670, A 642.

³⁵ Vgl. ebd. „Transzendente Methodenlehre“, 2. Hauptstück: Der Kanon der reinen Vernunft, 2. Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft, B 832, A 804-B 859, A 831.

sens“³⁶ entspricht und somit als ein Endzweck seines Strebens zu betrachten ist. An dieser Stelle gehen die moralphilosophischen Überlegungen Kants ausdrücklich über in Religionsphilosophie, denn die unabweisbare Idee eines höchsten Guts macht es Kant zufolge notwendig, das „Dasein Gottes“³⁷ als „eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen“ anzunehmen, „in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“³⁸.

Die Religionsphilosophie expliziert für Kant somit die notwendigen Implikationen des von der theoretischen Vernunftkritik als ein „Ideal der reinen Vernunft“ aufgewiesenen und von der praktischen Vernunftkritik als unverzichtbar bewiesenen Begriffs eines höchsten Guts. Zugleich ist es ihre Aufgabe, die Realität des moralischen Bösen als eine Dimension der Freiheit der menschlichen Natur in ein Verhältnis zur ursprünglichen Anlage des Menschen zum Guten zu setzen. In der Vorrede zu seiner Religionschrift des Jahres 1793 legt Kant größten Wert auf die Feststellung, daß seine hier vorgelegten Ausführungen, wie der Titel bereits programmatisch deutlich macht, streng „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“³⁹ verbleiben, auch wenn nicht in Abrede gestellt werden kann, daß sie sich stark an biblischen, zumal neutestamentlichen Motiven, orientieren. Sie erheben in dieser Beschränkung auf das erkenntniskritische Geschäft der Philosophie ihrerseits nicht den Anspruch, der christlichen Religion bzw. ihrer Reflexionsgestalt, der Theologie als einer anderen wissenschaftlichen Fakultät der Universität, irgendwelche inhaltlichen oder methodischen Vorgaben zu machen. Umgekehrt fordert er aber auch für die Arbeit der Philosophie eine uneingeschränkte Freiheit „der Vernunft in Religionsdingen“; denn, so Kant, „eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“⁴⁰. Kants Religionschrift leistet so ihren Beitrag dazu, nicht nur die Vernunftgemäßheit von Religion überhaupt, sondern auch und gerade zentraler Motive der neutestamentlichen Überlieferung philosophisch vorzuführen. Damit ist er zugleich in der Lage, die von der deistischen Religionsphilosophie der frühen Aufklärung formulierte Alternative zwischen einem allgemeinen Begriff einer sogenannten „natürlichen Religion“ einerseits und einer „geoffenbarten Religion“ andererseits zu überwinden.

Diesem Konzept einer Religionsphilosophie im Sinne einer vernunftgeleiteten Religionskritik folgen in der Nachfolge Kants so unterschiedliche Denker wie Schleiermacher und Hegel: Schleiermacher dadurch, daß er Religion auf dem Weg einer gegenüber Kant erweiterten erkenntniskritischen

³⁶ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 2. Hauptstück: Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, A 199.

³⁷ Ebd. A 223.

³⁸ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, BA X, XI.

³⁹ Vgl. hierzu F. Ricken/F. Marty (Hg.), Kant über Religion, Stuttgart 1992.

⁴⁰ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede, B A XIX.

Fragestellung als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“⁴¹ zu legitimieren versucht und als Erkenntnisvermögen der Religion das Zusammenspiel von „Anschauung und Gefühl“ identifiziert.⁴² Hegel aber dadurch, daß er den Nachweis der Vernünftigkeit der Religion im Rahmen seines Systems des spekulativen Idealismus erbringt. Dies gelingt Hegel freilich nur um den Preis, daß er im System seiner Philosophie der begrifflich arbeitenden Erkenntnis des Philosophen die Kraft einer höheren Einsicht ins Absolute verglichen mit der vorstellungsgebundenen Symbolsprache der Religion zuerkennt.⁴³ Damit tritt die spekulative Philosophie mit dem Anspruch auf eine angemessenere Erkenntnis des Absoluten an die Stelle der Religion, die Hegel zufolge eine mindere Stufe der Einsicht einnimmt. „Was Gott ist“, schreibt Hegel auch im Blick auf sich selbst, „ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist; aber wissenschaftlich betrachtet ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie erst ist die Entwicklung, Erkenntnis dessen, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erhellende Weise, was Gott ist.“ Für die Religion aber ist im Unterschied zur Philosophie „Gott diese sehr wohl bekannte, aber wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung“⁴⁴. Hegels Religionsphilosophie markiert also nicht nur den Höhepunkt der Konzeption von Religionsphilosophie als philosophischer Religionskritik, sondern zugleich auch deren innere Grenze: Bei ihm beginnt bereits die Geschichte einer Aufhebung von Religion durch Philosophie. Genau dies ist Aufgabe der Hegelschen Religionsphilosophie. Nach Hegel aber und unter dem Einfluß einer radikalen Kritik am Hegelianismus gehen Religionsphilosophie und Religionskritik zunehmend getrennte Wege.

3.

Das Konzept von Philosophie, das die Vertreter des Linkshegelianismus verfechten, wendet sich nicht nur gegen das Programm einer Grundlegung von Philosophie als Erkenntnistheorie oder als Vernunftkritik; es tritt auch in eine kritische Distanz zum überlieferten Selbstverständnis der Philosophie insgesamt. In dieser Hinsicht erweist sich der Linkshegelianismus als ein legitimes Kind des szientistischen Wissenschaftsverständnisses im 19. Jahrhundert; denn wenn auch der Plan einer Überwindung der bisherigen Philosophie zunächst noch, wie bei Ludwig Feuerbach, auf die Hegelsche Philosophie zielt, die sich als Höhepunkt und Vollendung der philoso-

⁴¹ F. Schleiermacher, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1970, 30.

⁴² Ebd. 41.

⁴³ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung, Frankfurt am Main 1969, insb. 16–54.

⁴⁴ Ebd. 92.

phischen Suche nach Einsicht inszenierte, will die Kritik von Marx an Feuerbach eindeutig über das Erkenntnisprogramm der Philosophie hinaus und durch gesellschaftliche Praxis „die Welt verändern“⁴⁵. Im Zuge dieser das 19. Jahrhundert kennzeichnenden Entwicklung der Wissenschaften über die Philosophie hinaus kommt es auch zu einem Ortswechsel der Religionskritik: Diese wird zunehmend nicht mehr im Namen der Philosophie erhoben. Eine Religionskritik aber, die sich nicht mehr als Moment der Religionsphilosophie versteht, verliert aus Gründen, die noch zu erläutern sind, zunehmend ihren Status einer allgemeine Geltungsansprüche reklamierenden Kritik. Diese These werde ich nun in aller Kürze angesichts der Geschichte der Philosophie erläutern.

Ludwig Feuerbach verfolgt mit seinen „Thesen zur Reform der Philosophie“ von 1842 noch das Programm einer Kritik und Erneuerung der Philosophie, wenn er schreibt: „Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen.“⁴⁶ Die von der spekulativen Philosophie des Deutschen Idealismus bei Hegel und Schelling verdrängte Leiblichkeit des Menschen soll nicht nur in die Philosophie zurückgeholt werden; die Philosophie soll überhaupt als sensualistische Anthropologie grundgelegt werden. Die Philosophie der Zukunft soll vom „Nicht-Denken“, der „konkreten Wirklichkeit“, der „Nichtphilosophie“ aus ihre Erkenntnistätigkeit beginnen. Er nennt dies bekanntlich das „Prinzip des Sensualismus“.⁴⁷ Diesem Prinzip folgt auch seine Kritik der Religion; sie ist weniger eine Kritik der Religion, weil sich für Feuerbach auch in der Religion das sensualistische Wesen des Menschen artikuliert, als vielmehr eine Kritik der „theologischen“ Sicht der Religion. Die von Feuerbach verkündete „neue Philosophie ist daher, als die Negation der Theologie, welche die Wahrheit des religiösen Affekts leugnet, die Position der Religion“⁴⁸. Dieser von Feuerbach vertretenen These, daß der „Anthropotheismus“ nämlich als „die selbstbewußte Religion – die Religion, die sich selbst versteht“, begriffen werden muß,⁴⁹ schließt sich Marx an, wenn er lapidar feststellt, daß mit der linkshegelianischen Kritik „für Deutschland die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt ist“⁵⁰. Gegen Feuerbach gewandt und auf der Linie seiner Kritik am Linkshegelianismus wie an Hegel führt er jedoch aus, daß der Mensch, den Feuerbach als den Gehalt der (christlichen) Religion iden-

⁴⁵ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1969, 7.

⁴⁶ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: *Ders.*, Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I, herausgegeben u. eingeleitet von A. Schmidt, Frankfurt am Main/Wien 1967, 91.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. 93.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: K. Marx/F. Engels, Über Religion, Berlin 1958, 30.

tifiziert, „kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen“ ist. „Der Mensch“, das ist für Marx „die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.“⁵¹ Gleichwohl geht „Religion“ für den jungen Marx nicht darin auf, nur der „Ausdruck des wirklichen Elends“ zu sein, sie ist zugleich auch „die Protestation gegen das wirkliche Elend“ und der „Seufzer der bedrängten Kreatur“. Dies ändert nichts an der von Marx vertretenen Forderung einer „Aufhebung der Religion“ als einer Bedingung dafür, daß der Mensch sein „wirkliches Glück“ erreichen kann. So entpuppt sich die Religionskritik bei Marx in letzter Instanz als „die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf“⁵².

Während Feuerbachs Option gegen eine „theologische“ Interpretation der Religion noch seinem Programm verpflichtet bleibt, die Philosophie auf der Grundlage einer sensualistischen Anthropologie zu reformieren, geht die Marxsche Religionskritik bereits den entscheidenden Schritt über die Grenzen der Philosophie hinaus. Gleichwohl bedient auch er sich hierbei noch unverkennbar einer philosophischen Einsicht, genauer: einem zentralen Motiv der Hegelschen Philosophie, nämlich „der Negation des Negativen“. Dabei bleibt systematisch ungeklärt, wie der von Marx verfolgte materialistische Rekurs auf das in der idealistischen Vernunfttheorie Hegels begründete Kritikmodell ohne erhebliche Konsistenzprobleme möglich ist. Setzt nicht bereits die Beschreibung der sozialen Welt als „Elend“ eine normativ reflektierte und begründete Position voraus, die im Rahmen der von Marx' Konzept des historischen Materialismus alleine noch zugelassenen Prämissen seiner Argumentation nicht ohne weitere Annahmen zu gewinnen ist? Auch im Blick auf Feuerbach läßt sich fragen, ob die ontologische Grundoption, die seiner Sicht von Philosophie und Religion zugrundeliegt, nicht ihrerseits seiner Kritik am sekundären Status der Philosophie gegenüber dem Leben in den Rücken fällt und aus dem sensualistischen Erkenntnisprinzip ein metaphysisches Dogma macht.

Doch diese Auseinandersetzung mit der argumentativen Konsistenz der Positionen von Feuerbach und Marx ist für mich hier nur von untergeordneter Bedeutung. Für meine Rekonstruktion des Schicksals der Religionskritik nach Hegel genügt es festzuhalten, daß Feuerbach und Marx aus innerphilosophischen Gründen fundamentale Einwände gegen die Religion bzw. ein bestimmtes Selbstverständnis von Religion formulieren, die *mutatis mutandis* auch auf die Philosophie, jedenfalls ein bestimmtes Verständnis von Philosophie, zutreffen. Genau dies trägt zur Veränderung der Stellung der Kritik an der Religion bei: Aus einer bei Feuerbach und Marx noch philosophisch motivierten Religions- und Philosophiekritik wird im Zuge der weiteren Denkgeschichte des 19. Jahrhunderts eine Kritik an der Religion,

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. 31.

die nicht nur auf einen starken Begriff der Vernunft, sondern auf die Philosophie verzichtet. Bereits bei Nietzsche und Freud ist es nicht mehr die philosophische „Suche nach Wahrheit“, die die Religionskritik anleitet; denn beide leisten einen radikalen Verzicht auf das Erkenntnisprogramm der Philosophie: Freud dadurch, daß er sich als empirischer Forscher szientistisch (miß-)versteht, Nietzsche aber auf dem Weg seines fundamentalen Angriffs auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis. Nietzsche verbindet bekanntlich seinen Angriff auf den philosophischen „Glauben an die Grammatik“ mit seiner Option gegen die Gottesidee, wenn er in der „Götzen-Dämmerung“ schreibt: „Die ‚Vernunft‘ in der Sprache: o was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...“⁵³

Beider Religionskritik hat den Begründungsdiskurs der Philosophie und der von ihr betriebenen Rationalitäts- bzw. Vernunftkritik hinter sich gelassen. So stehen die Positionen von Nietzsche und Freud nicht nur als Beleg für meine These, daß sich im Verlauf der Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts die Wege von Religionsphilosophie und Religionskritik trennen, sondern sie repräsentieren auch den für die geistigen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts nicht eben seltenen Typ einer programmatischen Verabschiedung der Philosophie, die vom Logischen Positivismus bis hin zu Richard Rorty⁵⁴ durchaus auf beachtliche Zustimmung gestoßen ist. Im Zuge dieser Entwicklung aber verliert die Religionskritik ihren Anspruch darauf, Einwände gegen die Religion vortragen zu können, die allgemein zustimmungsfähig sind; denn die Kritik der Religion verliert auf diesem Weg ihre rationale Basis und mutiert zu dem, was die Kritiker der Religion dieser vorzuhalten pflegen: zur bloßen Weltanschauung. Diese Konstellation markiert den Zustand der Religionskritik in der Gegenwart: Die Kritik ist zusammen mit dem Rationalitätsanspruch der Philosophie zergangen, und zurück bleibt „Religion nach der Religionskritik.“

4.

In dem Maße, in dem innerhalb der Philosophie der Versuch aufgegeben wird, einen allgemein zustimmungsfähigen Begriff von Kritik und einer öffentlich vernehmbaren Vernunft zu begründen, erscheint auch das von der Philosophie der Neuzeit vorgeführte Programm einer philosophisch grundgelegten „Kritik der Religion“ undurchführbar. Unabhängig von den historisch-empirischen Forschungen zur Religion, und das heißt innerhalb der Philosophie, ist angesichts einer solchen Prämisse allenfalls eine Argumentationssituation im Blick auf das Thema der Religion denkbar, in der auf der einen Seite eine szientistisch ansetzende Epistemologie das Faktum der

⁵³ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, ed. K. Schlechta, Band II, München 1969, 960.

⁵⁴ Vgl. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt am Main 1987.

Religion als wissenschaftstheoretisch irrelevant ignoriert und ein reduktionistisch argumentierender Naturalismus religiöse Aussagen auf die mentalen oder sozial-kulturellen Bedingungen ihrer Entstehung zurückführt, während auf der anderen Seite sich vielleicht Hermeneutiker, Phänomenologen oder sprachpragmatisch ansetzende Kulturtheorien mit unterschiedlichem Erfolg über Theorien des Verstehens religiöser Aussagen, der lebensweltlichen Konsistenz religiöser Praktiken oder der Grammatik religiöser Sprachspiele zu verständigen versuchen. Ob und inwieweit die letztgenannten Positionen allerdings zu Recht den Titel „Religionsphilosophie“ für sich reklamieren können, ist angesichts der Entstehungsgeschichte von Religionsphilosophie als Religionskritik zumindest nicht unproblematisch, aber im Zusammenhang meiner Überlegungen sekundär.

Nicht zweitrangig ist aber die Kennzeichnung dieser Konstellation, die zumindest teilweise auf die zeitgenössische Philosophie zutrifft, als einer Situation „nach der Religionskritik“. Dies beinhaltet jedoch wiederum nicht, daß eine jede Form von Religionskritik von vornherein undenkbar ist. So sind aufgrund unterschiedlichster Kriterien Einsprachen gegen einzelne Religionen oder religiöse Praktiken möglich; doch eine Kritik an Religion im Sinne einer allgemeinen Überprüfung der Wahrheit bzw. der Vernunftgemäßheit ihrer Aussagen und Praktiken erscheint ausgeschlossen, und sollte sie sich doch zu Wort melden, so gewiß nicht mehr mit dem Gestus der Autorität eines philosophischen Vernunftkonzepts oder eines Anspruchs auf Wahrheit, den anzuerkennen alle Beteiligten im Prinzip gehalten wären. Dieser Entwicklung entspricht auf seiten der Religion, daß sich auch deren Vertreter vielfach auf den Standpunkt eines privaten „Für-wahr-Haltens“ zurückgezogen haben. Ihm zufolge erscheint die Rede von einer intersubjektiven Wahrheit, die den Aussagen des religiösen Glaubens zugesprochen werden kann, somit epistemologisch als obsolet.

Philosophisch ist an einer solchen Sicht der Aussagen der Religion problematisch, daß mit ihr die Wahrheitsansprüche unsichtbar gemacht werden, die ein religiös Gläubiger üblicherweise mit seinem Bekenntnis verbindet. Auch wenn zugegeben werden kann, daß ein religiöses Glaubensbekenntnis nicht anders als aus der Perspektive der ersten Person gesprochen werden kann und auf diesem Weg den Sprechenden unvertretbar in den Vollzug und Inhalt des Bekenntnisses einbezieht, so reklamiert das religiöse Bekenntnis doch zugleich eine Geltung, die über die Privatheit oder innere Evidenz des Einzelsubjekts hinausreicht. Auch religiöse Bekenntnisse besitzen einen intersubjektiven Bezug; denn sie folgen im Regelfall nicht der Struktur des Monologs, sondern sie richten sich an „Gott“ oder an andere Personen und beziehen sich explizit auf eine Lebenswelt und Erfahrungen in ihr, die mit anderen geteilt werden. Auch folgt das religiöse Bekenntnis der grammatischen Struktur einer Sprache, die mit anderen geteilt wird. Gewöhnlich unterstellt das religiöse Bekenntnis auch eine reale Außenwelt, auf die Bezug genommen wird, um in Übereinstimmung oder im Kontrast zu

ihr Aussagen über „Gott“, das „Heilige“ oder „ganz Andere“ zu machen, die sich nicht grundsätzlich und in jeder Hinsicht einer intersubjektiven Verstehbarkeit entziehen, auch wenn eingeräumt werden kann, daß zentrale religiöse Begriffe wie ‚Gott‘, ‚Ewigkeit‘ oder ‚Transzendenz‘ nicht abschließend definiert werden können. Doch diesen Status teilen sie mit anderen Grenzbegriffen, wie sie in der Philosophie begegnen. Ein radikaler Subjektivismus der religiösen Glaubensauslegung muß entweder diese Beschreibung leugnen oder aber zugeben, daß religiöse Aussagen wie z.B. Glaubensbekenntnisse unter semiotischen Prämissen stehen, die es notwendig machen, auch für sie Kriterien subjektiver Wahrhaftigkeit, intersubjektiver Verstehbarkeit und die Beschreibung der Erfüllungsbedingungen ihrer Wahrheitsansprüche zu formulieren. Anderenfalls lassen sich religiöse Aussagen nicht mehr von der Authentizität der Kunst unterscheiden und stehen epistemologisch auf einer Stufe mit schlechterdings kontingenten biographischen Ereignissen, die sich ausschließlich aus der Perspektive des Ich-Erzählers verstehen, aber nicht mehr intersubjektiv mitteilen und beurteilen lassen. Eine radikale Sprachspiel-Interpretation religiöser Aussagen führt daher epistemologisch in die Irre.

Der von einer radikal subjektivistischen Sicht der Religion vorausgesetzte Verzicht der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaften auf einen Begriff intersubjektiv verstehbarer Sprache, diskursiver Kritik und öffentlicher Vernunft ist jedoch auch innerhalb der Philosophie nicht unwidersprochen geblieben. Bereits in ihrer „Dialektik der Aufklärung“⁵⁵ hatten die Vertreter der älteren kritischen Theorie, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, einen Zusammenhang zwischen der Krise der Philosophie und den politisch-gesellschaftlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts hergestellt und waren angetreten, einen philosophisch rehabilitierten und von den Restriktionen einer szientistischen Verfahrensrationalität befreiten Begriff von öffentlicher Vernunft für die zeitgenössische Philosophie wiederzugewinnen. Da sie aus guten Gründen der Meinung waren, einen solchen Begriff von Vernunft nicht im Rekurs auf die Verstandesbegriffe der Einzelwissenschaften gewinnen zu können, der Weg zu den idealistischen Vernunfttheorien des Deutschen Idealismus nach dessen Kritik durch Marx aber verstellt erschien, befragten sie die Überlieferungen von Kunst und Religion daraufhin, welche Einsichten ihnen für die Neubegründung eines philosophischen Begriffs von vernünftiger Kritik entnommen werden könnten. Horkheimer und Adorno sehen im Motiv der „bestimmten Negation“ die Sinngestalten von authentischer Kunst und Religion mit dem von ihnen gesuchten kritischen Denken verbunden. So führen sie in der „Dialektik der Aufklärung“ aus: „Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährt. Hoffnung knüpft sie ein-

⁵⁵ M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969, insbesondere 1–7; sowie 9–49.

zig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit.“⁵⁶ Unabhängiges, allein der Wahrheitsfrage verpflichtetes Denken, Religion und abstrakte Kunst, repräsentieren für Horkheimer und Adorno das Potential, das die bisherige, gescheiterte Aufklärung verworfen hat und an dessen Verlust sie krankt. So sind die Zeit- und Vernunftanalysen der „Dialektik der Aufklärung“ nicht ein Dokument der Verzweiflung, der schwarzen Ironie und der paradoxalen Liquidation des Denkens, wie zu Unrecht behauptet worden ist; vielmehr artikulieren sie hier eine schwache Hoffnung, vermittels eines Rekurses auf das kritische Projekt der Aufklärung, auf (jüdische) Religion und moderne Kunst einen rehabilitierten Begriff von Vernunft ausarbeiten zu können; denn, so schreiben sie, „ohne Hoffnung ist nicht das Dasein, sondern das Wissen, das im bildhaften oder mathematischen Symbol das Dasein als Schema sich zu eigen macht und perpetuiert“⁵⁷.

In diesem Rekurs sehe ich eine „kopernikanische Wende“ im Verhältnis von philosophischer Vernunftkritik und Religion grundgelegt, die neue Perspektiven aufweist: War das von der Philosophie der Neuzeit und Aufklärung favorisierte Programm einer Religionsphilosophie als vernünftige Kritik der Religion von einem starken Begriff der Vernunft ausgegangen, an dem der Geltungsanspruch religiöser Aussagen zu beurteilen war, so suchen Horkheimer und Adorno angesichts der Krise der Vernunft unter der Signatur einer „Dialektik der Aufklärung“ aus Einsichten, die in der Sprache der Kunst und der Religion formuliert und aufbewahrt sind, Aufschluß für einen allgemein tragfähigen, philosophischen Vernunftbegriff zu gewinnen. Die angesprochene Wende im Verhältnis von Philosophie und Religion besteht nun genau darin, daß in der neuen Konstellation „nach der Religionskritik“ die Philosophie nicht mehr mit dem Anspruch auftritt, selbst alleine den Maßstab zu repräsentieren, an dem sich der Wahrheitsgehalt der Aussagen der Religion und damit ihre Vernunftgemäßheit auszuweisen hat. Religion und Philosophie, aber auch Wissenschaft und Kunst, treten in der Konstellation der Moderne in ein neues Verhältnis zueinander. Sie sind theoretisch aufeinander verwiesen, wenn es darum geht, einen erweiterten Begriff von öffentlicher Vernunft, befreit von den Restriktionen eines szientistischen Positivismus oder epistemologischen Naturalismus zu begründen. Die Besonderheit dieser rationalen Verwiesenheit aufeinander besteht in der Anerkennung, daß die Einsichten und Begründungsleistungen, die von den Aussagen der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie auf eine jeweils eigenständige Weise gewonnen und zur allgemeinen Beurteilung vorgelegt werden, es nicht nur einander ergänzen können, sondern in gewisser Weise sogar ergänzen müssen, ohne allerdings von einem „Teilsystem“ in ein anderes restlos übersetzbar zu sein.

⁵⁶ Ebd. 30.

⁵⁷ Ebd. 34.