



Der »aufgeklärte« Mensch im Licht des Evangeliums

Nachmetaphysisches Denken in theologischer Perspektive

Von: Werner Thiede, erschienen im Deutschen Pfarrerverband, Ausgabe 12/2021

Immer wieder sieht sich die theologische Argumentation dazu herausgefordert, einem nachmetaphysischen Denken zu entsprechen, das einzig und allein als Gradmesser einer aufgeklärten Geisteshaltung gelten könne. So rekonstruiert Werner Thiede die gegenwärtige Diskussionslage zwischen Theologie und Philosophie. Dabei kippen die Theologen jedoch – Thiedes Meinung zufolge – die Grundlagen ihrer Glaubensstradition zu schnell über Bord.

Nach wie vor findet unter Pfarrerinnen und Pfarrern der Glaube Anhänger, dass man heutige Zeitgenossen nur noch auf „nachmetaphysischen“ Pfaden ansprechen und überzeugen kann. Darin mag sie eine prominent, nämlich auf der inneren Umschlagseite (U2) der Juni-Ausgabe des Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerverbands offerierte, ganzseitige Annonce zu zwei liberal-theologischen Büchern von Matthias Kroeger bestärken, denen dann auch die beiden ersten Aufsätze im Heft positionell korrespondieren: „Wider den Wahrheitswahn“ und „Gelebte und behauptete Wahrheit“¹. Kroegers Hauptwerk „Im religiösen Umbruch der Welt. Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“ wird mit der Behauptung beworben, unsere religiöse Welt sei „in einem fundamentalen Umbruch begriffen, der auch die traditionelle christliche (und kirchliche) Denkweise und Sprache weithin ungültig und hilflos macht, weil ihre grundlegend metaphysisch-mythisch geprägten und durchdrungenen Inhalte für das ‚nachmetaphysisch Denken‘ (J. Habermas, 1988) bedeutungsarm, wenn nicht bedeutungslos geworden sind.“ Demnach gibt es Religion für „aufgeklärte“ Menschen² im Grunde kaum mehr anders als in der Alternative von unaufgeklärtem, immer noch metaphysisch oder mythologisch verhaftetem, sprich: fundamentalistischem Denken einerseits und intellektuell redlichem, nämlich entmythologisiertem und theologisch bzw. religiös-liberalem Denken andererseits. Theologie und Kirche stünden vor der Wahl, sich entweder im traditionellen Sinne und damit hoffnungslos veraltet darzustellen und zu verstehen – oder aber sich liberaltheologisch zu häuten und „aufgeklärt“ den Credo- und Bekenntnisinhalten ebenso wie einem mehr oder weniger konservativen Schriftverständnis die „notwendigen Abschiede“ zu geben³. Eine entsprechende Spaltung von Theologie und Kirche in konservative und liberale Lager zeichnet sich zunehmend ab.

Es geht um die Wahrheit

Das ist nun aber keine gleichsam parteipolitische, einer zeitgemäßen pluralistischen Verfasstheit von Theologie und Kirche geschuldete Normalität, sondern im Bereich von Religion eine existenzielle Zerreißprobe, weil es kirchlichem Selbstverständnis immer auch zentral um die Wahrheitsfrage geht. Es versteht sich, dass aus liberaltheologischer Sicht genau dies nicht wirklich der Fall ist, wenn nämlich „Religion“ jenseits der Wahrheitsfrage definiert wird als „eine Befähigung, in der konkreten Lebenswelt existieren zu können“⁴.

Ernstes Fragen nach der Wahrheit würde demnach allenfalls fundamentalistischem Denken zuzuschreiben sein. Derartige Definitionsversuche gehen jedoch an der Wirklichkeit von vorfindbarer, konkreter Religion vorbei und haben allenfalls den Rang einer schrägen religionsphilosophischen Hypothese. Der Streit um die Wahrheit durchzieht sowohl die Welt der Religionen als mitunter konfligierende Gesamtgrößen (bis hin zu regelrechten Religionskriegen) als auch die Lebenswelten der einzelnen Religionen und Konfessionen mit all ihren parteiischen Differenzen (bis hin zur Kirchenspaltungen). Synkretismen und ökumenische Bemühungen wirken entsprechenden Ausdifferenzierungen und Abgrenzungen entgegen, zeugen aber mit ihren teils klugen, teils



verkrampften Einigungsbemühungen von der Realität der Verankerung religiöser Existenz eben in der Wahrheitsfrage. Dogma und Tradition gehören mit mehr oder weniger Gewicht zur elementaren Verfasstheit von Religionen – übrigens gerade auch im Buddhismus!

Geht liberal-theologische Argumentation von der Unvermeidlichkeit, ja Wünschbarkeit einer entschiedenen Annäherung ans sog. „aufgeklärte“ Denken aus, das traditionelle Fixierungen zu verabschieden habe, so wird damit systematisch an den Grundpfeilern christlicher Kirche gerüttelt. Denn was authentische Christlichkeit von Kirche weltweit ausmacht, ist keineswegs beliebig, sondern lässt sich ablesen an der auch heute gültigen Basisformel des ÖKR, die in ihrer Formulierung von 1961 lautet: „Der Oekumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁵

Die hiermit umrissenen Glaubensinhalte ließen sich unter keinen Umständen „nachmetaphysisch“ aufrechterhalten; weder Christologie noch Trinitätslehre (geschweige denn Soteriologie und Eschatologie) wären ohne Verankerung in ontologischen Grundunterscheidungen wie Schöpfung und Schöpfer begrifflich und lehrmäßig festzuhalten. Mit den angeblich „aufgeklärten“ Versuchen, zentrale Begriffe und Dogmen der Christenheit „modern“ umzuinterpretieren oder aufzulösen, wird heutigen Zeitgenossen nicht etwa der christliche Glaube mundgerecht dargeboten, sondern eine substanziiell entleerte, quasi nur noch simultane Religiosität angedient. Sie beruhen auf der Illusion, religiöse Identitäten bzw. Bindungen auf die Unverbindlichkeit allgemeiner religiöser Gefühle gründen zu können. Graben sich mit der Duldung solcher Irrwege in den institutionellen Kirchen unserer Zeit nicht diese selber immer mehr das Wasser ab?

Es reicht kirchlich allerdings nicht, gegen liberal-theologische Angriffe nur apologetisch die Schrift oder das Credo bzw. Bekenntnisschriften zu zitieren; denn solches Vorgehen wird allzu leicht als engstirnige Vorgestrigkeit abgewiesen. Vielmehr ist es wichtig, systematisch aufzuzeigen, warum die angebliche Aufgeklärtheit moderner Autonomie strukturell wie inhaltlich nicht der Maßstab sein kann, an dem sich die Inhalte des Evangeliums messen lassen müssen – ja warum umgekehrt das Evangelium die so selbstgerechte „Autonomie“ moderner oder postmoderner Subjektivität substanziiell hinterfragt und konsequent zu kritisieren hat. Ich versuche das hier in der gebotenen Kürze zu verdeutlichen unter Bezugnahme auf Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche und Jürgen Habermas.

Metaphysik bei Immanuel Kant

Der große deutsche Aufklärungsphilosoph Kant (1724-1804) hat die Grenzen der reinen Vernunft von Anfang an nicht etwa exklusiv, sondern inklusiv verstanden: Ihm war deutlich, dass die Vernunft als solche (!) wesenhaft nach Grenzüberschreitung verlangt. Denn gerade in „Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfad, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft ... Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“⁶

Man höre und halte fest: Kants Kritik der reinen Vernunft bedeutet keineswegs bloß einseitig Metaphysikkritik, sondern bezeichnet auf der anderen Seite Kernelemente metaphysischen Denkens sogar als unvermeidliche (!) Aufgaben der reinen Vernunft: „Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft [...] beantwortet werden können.“ Sogar als metaphysikverliebt konnte Kant sich bezeichnen und betonen: „Irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner [...] darin anzutreffen sein – mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist.“⁷



Kants berühmter Satz „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“⁸ ist allerdings oft dahingehend missverstanden worden, als hätte der Königsberger Philosoph damit aller Religion hinreichend Freiraum neben den rationalen Tätigkeitsfeldern der menschlichen Kultur verschafft. In Wahrheit ist er auf den „Vernunftglauben“ gemünzt, der hier seinen legitimen Ort neben der reinen Vernunft angewiesen bekommt und in Kants Religionsphilosophie dargestellt ist.

Glaube an die Vernunft

In dieser Ausarbeitung der Strukturen des „Vernunftglaubens“ aber zeigt sich, wohin die Uminterpretation christlicher Kerngehalte führt und was unter der Autonomie des „aufgeklärten“ Menschen näher zu verstehen ist. Es handelt sich nämlich offenkundig nicht nur um einen Glauben der Vernunft, sondern an die Vernunft. Darum konstituiert er sich selbst – ein höchst autonomer Vorgang! Nur gilt es zu sehen, dass solche Autonomie die Vernunftgrenzen im eigenen Interesse so bestimmt, dass andere Paradigmen wie Heteronomie und Theonomie methodisch ausgegrenzt werden. Kants Analysen der „reinen“ Vernunft sind gegenüber ihrer idealistischen Selbstkonzeption zu unkritisch geblieben: Aus seinem Logik bzw. logos-Verständnis ist eine verborgene, aber sich durchhaltende Hochschätzung der Stoa⁹ erschließbar. Die Stoa hatte das Universum als Ganzes reflektiert und im „Logos“ repräsentiert gesehen; der Kosmos wird ihrem monistischen Konzept zufolge in all seinen Teilen ebenso wie die menschliche Seele vom göttlichen pneuma durchwaltet¹⁰. Jenes stoische „Autonomie“-Verständnis dürfte gleichsam die intuitiv festgehaltene ontologische Hintergrundfolie für Kants Denkarbeit gebildet haben – man erinnere sich nur seiner berühmten Aussage: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“¹¹

Insbesondere in seinem unvollendet gebliebenen Opus postumum, das er einem Titelentwurf zufolge als ein „das All der Wesen vereinigendes System der reinen Vernunft“ konzipieren wollte und das nach der „Metaphysik der Sitten“ als sein Hauptwerk eine „Metaphysik der Natur“¹² liefern sollte, kommen jene Tendenzen zu einer stoisch gefärbten Ontologie zum Vorschein¹³. Die stoische Annahme eines göttlichen logos-Kerns im Menschen begründete Kants ethisches Ideal der Freiheit und Pflicht in sich vereinigenden Autonomie¹⁴. Dieses „Selbst-Gesetz“ steht dem Aufklärungsphilosophen zufolge in seiner Apodiktik der des Naturgesetzes in nichts nach. Stoisch ist der logos mit dem nomos identisch und liegt so der polis Gottes zugrunde¹⁵. Bei Kant ist dann „der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern“, identisch mit dem, „das Reich Gottes zu uns zu bringen“¹⁶. In diesem Sinn gehen der liberal-theologische Reich-Gottes-Begriff und der Kulturprotestantismus im Kern eher auf den metaphysikverliebten Kant als aufs NT zurück.

Selbsterlösung

Autos wie nomos der kantianisch verstandenen Autonomie gründen also durchaus in einer Art Metaphysik. Nur von daher ist dann auch erklärbar, dass das so konzipierte Selbst gemäß der Kantschen Religionsphilosophie auch zu einer Art Selbsterlösung¹⁷ fähig und berufen sein soll. Angesichts des von Kant angenommenen Hangs des Menschen zum radikalen Bösen bedarf es nach seinem Dafürhalten einer Art „Wiedergeburt“ – der Begriff ist eine Reminiszenz an Kants pietistische Erziehung¹⁸ als auch an einen dogmatischen, neutestamentlich begründeten Topos der altprotestantischen Orthodoxie. Der Philosoph freilich interpretiert ihn im Sinne der Autonomie um: Das autonome Neuwerden muss „durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2), und Änderung des Herzens werden.“¹⁹ Die Herzensänderung aber ist ein selbstverantwortlicher, eigenständiger, sich zeitlich durchaus prozessartig hinziehender Vorgang.

„Wiedergeburt“ meint im Kontext des Vernunftglaubens jedoch etwas anderes als im Kontext



christlicher Spiritualität. Von deren Perspektive aus ist das Selbsterlösungskonzept Kantscher „Metaphysik“ vielmehr scharf zu kritisieren. Während Kant den biblischen Gnadenbegriff verwässert, indem er ihn lediglich im Sinne einer Ergänzung zur Geltung kommen lässt, steht er in der kirchlichen Theologie bekanntlich im Zentrum. Das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus entlarvt die religionsphilosophische Annahme, der Mensch könne sich quasi selbst am eigenen Schopf aus dem Bann des radikalen Bösen (er-)lösen, als falschen Stolz und verderbliche Illusion, die selbst erlösungsbedürftig bleibt. Karl Vorländer erklärt: „In geradem Gegensatz zu Luthers bekanntem Katechismussatz lehrt unser Denker, daß der Mensch aus eigener Vernunft und Kraft dem Schlechten entgegenwirken und zum Guten gelangen kann, daß die ‚völlige Revolution der Denkungsart‘ durch ihn selbst erfolgen muß...“²⁰ Wer sich heute theologisch für „nachmetaphysische“ Spiritualität“ auf Kant berufen möchte, sollte also erst einmal genauer hinsehen, um zu begreifen, was er da in kirchlichem Raum eigentlich unternimmt.

Metaphysik beim Wahrheitsleugner Friedrich Nietzsche

Der oft pauschal als Atheist missverstandene Pfarrerssohn und Philosoph Friedrich Nietzsche (1844-1900) gilt als einer der entscheidenden Förderer nachmetaphysischen Denkens. Tatsächlich sprach er bereits 1872 vom „weggezogenen Boden der Metaphysik“²¹. Doch dabei blieb er nicht stehen. Ihm dämmerte zunehmend: Das „Ende der Metaphysik“ kann – so Jörg Salaquarda – „immer nur eine bestimmte, nie die Metaphysik ereilen“²². Sein eigener Standort wäre verkannt, wenn man ihn als völlig metaphysikfrei beschreiben wollte. Er pflegte gedanklich eine Art pantheistischer²³ „Immanenz-Metaphysik“, nämlich die unbewusst flutende Einheit von Einheit und Vielheit, von Sein und Schein. Nietzsche reimt analog zu Goethe: „Weltspiel, das herrische, mischt Sein und Schein: – Das Ewig-Närrische mischt uns – hinein!“²⁴ Ihm geht es nicht um Sein, das sich im Werden äußert, sondern um Werden, das als zyklischer Prozess die höchste Annäherung ans Sein erreicht. Während Platon die Zeit in ihrer geschlossenen Kreisbewegung als größtmögliche Annäherung an ihr Urbild zeitloser Ewigkeit denkt, behält Nietzsche gewissermaßen das Abbild der ewigen Wiederkunft des Gleichen, während er das Urbild des absoluten Geistes streicht. Mit Recht spricht Thomas Busch im Untertitel einer wichtigen Studie von der „Überwindung des Nihilismus in der Metaphysik Friedrich Nietzsches“²⁵.

Ohne hier weiter ins Detail zu gehen²⁶, sei also vermerkt: Ähnlich wie bei Kant wäre es bei Nietzsche höchst einseitig, ja reduktionistisch, sein Denken als anti- oder nachmetaphysisch zu bezeichnen. Selbst wenn Nietzsche den Wahrheitsbegriff destruiert, hält er doch in dessen Negation noch an ihm fest. So kann er selbst in Irrtum, Blindheit und Lüge noch Göttliches (!) finden, ja er fragt sich sogar, ob man nicht doch an Gott glauben sollte – und zwar nicht weil er wahr, sondern weil er „falsch“ ist²⁷! Tatsächlich glaubt er an einen trügerisch-blinden Gott; ihn versteht er als extremste Form des Nihilismus²⁸. Gerade so wird Gott nun für Nietzsche „interessant“, und er beginnt schließlich, sich ganz positiv als dessen Messias²⁹ zu begreifen. Christliche Theologie sollte um jene ambivalent schimmernde Metaphysik Nietzsche wissen – und sich in kirchlicher Verantwortung hüten, für „nachmetaphysische“ Spiritualität unter Berufung auf dessen Philosophie zu plädieren.

Nachmetaphysisches Denken bei Jürgen Habermas

Die zitierte Behauptung, die traditionelle christlich-kirchliche Denkweise und Sprache habe weithin ihr Recht verloren, weil ihre „grundlegend metaphysisch-mythisch geprägten und durchdrungenen Inhalte für das ‚nachmetaphysisch Denken‘ (Habermas, 1988) bedeutungsarm, wenn nicht bedeutungslos geworden“ seien, unterstellt pauschal, dass das „nachmetaphysische Denken“ für Gesellschaft und Kirche mittlerweile maßgeblich geworden sei. Das ist eine kurzschlüssige These, die weder Beobachtungen einer Wiederkehr der Religion rund um den Globus noch der



(religions-)philosophischen Debattenlage gerecht wird. Was ich bereits mit Blick auf Kant und Nietzsche gezeigt habe, will ich im Folgenden anhand des argumentativ angeführten zeitgenössischen Philosophen Jürgen Habermas erläutern.

Abgesehen davon, dass seine Aufsatzsammlung „Nachmetaphysisches Denken“ von 1988 den Begriff des Nachmetaphysischen überraschend selten verwendet, ist zur Sache abgekürzt zu sagen, dass dieser ein Denken bezeichnet, welches keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit beansprucht. Die Aporie hierbei besteht darin, dass die Ablehnung oder Relativierung von Wahrheitsansprüchen selbst eine Wahrheit beanspruchende, ja sich als „alternativlos“ ausgebende Position darstellt. So spricht Habermas durchaus vom „normativen Gehalt der Moderne“³⁰. Doch keineswegs müssen sich moderne, zeitgenössische Denker dieser Norm bzw. solch philosophisch behaupteter Alternativlosigkeit unterwerfen³¹.

Habermas selbst hat denn auch im Alter seine „nachmetaphysische“ Position ein Stück weit korrigiert. Der Titel seines zweibändigen Werks „Auch eine Geschichte der Philosophie“ (2019) stellt sich zwar immer noch als Genealogie des „nachmetaphysischen Denkens“ dar, bietet jedoch eine neue Dimension der Bedeutung von Religion für die Bestimmung dieses Konzepts: Sein Ansatz rekonstruiert die Geschichte einer Trennung von Glauben und Wissen als wechselseitigen Lernprozess, dem sich das „nachmetaphysische Denken“ wiederum als vernünftiges Resultat verdanke. Es lässt sich nunmehr – ein Stück weit in Analogie zu Kants später Religionsphilosophie – als Versuch einer Übersetzung von Aussagen des Glaubens in die Sprache der Vernunft, namentlich einer „öffentlichen Vernunft“ verstehen. Von daher formt er sein Plädoyer von 1988 für ein „postsäkulares“ Verhältnis zu Religion in die Einsicht um, dass sich das „nachmetaphysische Denken“ ohne die Wirksamkeit und die Einsichten der jüdisch-christlichen Tradition, ihrer Texte und ihrer gesellschaftlichen Kontexte gar nicht hätte formulieren und schrittweise ausbilden lassen. Kann man da aber nicht legitimerweise zurückfragen, wieviel Reste von Metaphysik dann vielleicht doch noch im „nachmetaphysischen“ Denken stecken?

Rudolf Langthaler kontert in seinem Buch „Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas“ so, dass er die von Habermas angebotene Antwort auf die Frage, ob nach Kant Metaphysik noch möglich sei, jedenfalls nicht das letzte Wort sein lässt. Die Möglichkeit einer „Metaphysik nach Kant“ sei auf dem von Habermas beschrittenen Weg noch nicht in befriedigender Weise eingelöst. Vielmehr gelte es, entgegen voreiligen Verabschiedungen metaphysischer Denkformen sich deren leitende Motive in ihrer bleibenden philosophischen Relevanz zu vergegenwärtigen und so „gegenüber generellen Metaphysikverdikten selbst noch einmal begründeterweise für Nachdenklichkeit und Verzögerung zu plädieren.“³²

Ein Plädoyer gegen theologische Metaphysikverdikte

Ein entsprechendes Plädoyer formuliere ich gegenüber den theologischen Metaphysikverdikten: Bitte mehr Nachdenklichkeit! All die liberaltheologischen „Verabschiedungen“ zentraler christlicher Glaubenswahrheiten sind ebenso übereilt wie dreist – und in ihren Folgen für das Bestehen von Kirche in unseren Breitengraden zu unreflektiert.

Hermann Hesse sprach einmal vom Protestantismus, in dem er groß geworden war, als von einer „sich selber zerstörenden Religion“³³. Liegt nicht der Grund für solche Diagnostik, sofern sie ein gewisses Recht haben könnte, in der Missverständlichkeit des protestantischen Freiheitsbegriffs? Wird die christliche Freiheit nicht gerade im Kontext der Rede vom „allgemeinen Priestertum“ allzu oft im Sinne von „Autonomie“ und gar von Liberalität fehlinterpretiert? Käme es insofern nicht sehr darauf an, wieder verstärkt um die „rechte Freiheit“ zu ringen, die allein in der Theonomie der Glaubensverbindung mit dem auferstandenen Christus gründet (Joh. 8,36)³⁴?



Eine derartige Konzentration aber scheint sich „nachmetaphysisch“ zu verbieten; aus liberaltheologischer Sicht erscheint sie bei intellektueller Redlichkeit als kaum mehr gangbarer Weg. Doch der logos „der“ Vernunft – ach, um wie viele Vernunftkonzepte weiß die (post-)moderne Philosophie! – sollte von wahrhaft christlichem Denken keinesfalls vergöttert³⁵ und auch nicht mit dem im Johannesprolog zur Sprache gebrachten logos verwechselt werden. Darum gilt es keine Angst vor metaphysischen oder mythologischen Denkstrukturen zu haben, sofern diese nämlich in der Glaubensvernunft „gebrochen“³⁶ und vom Christusgeist in Dienst genommen (Kol. 2,8) werden.

Ohnehin kann menschliches Denken weder mythischen noch metaphysischen Strukturen entkommen – mit Paul Tillich gesprochen: „Eine wirklich unmythische Geisteslage gibt es nicht.“³⁷ Auch Helmut Thielicke zufolge ist es „sicher unbestreitbar, daß das Mythologische nicht nur in seinem geschichtlichen Niederschlag, sondern vor allem in der Denkform des Menschen zu suchen und deshalb unableitbar ist.“³⁸ Die Tiefenpsychologie C.G. Jungs hat das auf ihre Weise ebenso bestätigt wie der Biologe Adolf Portmann: „Das Denken, das einst die großen Mythen erzeugt hat, gehört zum dauernden Bestand unseres Geistes.“³⁹ Zu effektiver Entmythologisierung und Entmetaphysizierung kommt es daher aus kirchlich-theologischer Perspektive einzig dort, wo der Geist Christi in alle Wahrheit führt (Joh. 16,13), ja „alle Dinge, auch die Tiefen Gottes“ erforscht (1. Kor. 2,10). Pfarrerinnen und Pfarrer haben allen Anlass, kraft dieses Geistes zu denken und zu wirken statt aus der „Weisheit der Welt“ heraus.

Anmerkungen

1?Der Beitrag von Michael Roth und Stephan Weyer-Menkhoff „Gelebte und behauptete Wahrheit“ (DPfBI 6/2021, 337-341) sucht aufgrund eines religionswissenschaftlich zweifelhaften Religionsbegriffs echte Religion gegen Fundamentalismus auszuspielen – ein Vorhaben, dem im Ansatz schon in der Debatte um die Frage, ob islamistische Terroranschläge im Zeichen von Religion verübt worden seien, widersprochen wurde (Werner Thiede: Terror & Religion, in: ZEE 46 [2002], 194-204). Dem gleich danach folgenden Aufsatz „Wider den Wahrheitswahn“ von Helge Martens (342-346) stelle ich hier nur den Verweis aufs I. Kapitel meines Buches „Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs“ (Gießen 2014) gegenüber.

2?Von „aufgeklärten“ Menschen spricht Martens a.a.O., 346.

3?Letzteres forderte Ernst Vielhaber: Die babylonische Gefangenschaft der heutigen Kirche, in: DPfBI 3/2021 (dazu meine Erwiderung in der Aussprache von Heft 5/2021).

4?So Roth/Weyer-Menkhoff, a.a.O., 338. Martens toppt mit seiner Rede vom „Wahrheitswahn“ liberaltheologische Aggressivität.

5?Siehe <https://www.moewe-westfalen.de/wp-content/uploads/2018/03/PRAESENTATION-BUSAN.pdf>.

6?Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (1787²), in: Werke in zwölf Bänden, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, Bd. 4, 49. Nächstes Zitat ebd., 59.

7?A.a.O., 33. Zur „Metaphysikverliebtheit“ Kants siehe Volker Gerhardt: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002, 60 und 93.

8?A.a.O., 32.

9?Vgl. Manfred Geier: Kants Welt, Berlin 2003, 310; Gerhardt, a.a.O., 14. Schon nach stoischer Überzeugung ist man nur selbstverschuldet ein Unmündiger, denn die Natur hat den Menschen durch



die Gabe des Logos dazu befähigt, autonom ihm gemäß zu werden (vgl. Ulrich Wilckens: Weisheit und Torheit, Tübingen 1995, 260).

10?Vgl. Samuel Vollenweider: Freiheit als neue Schöpfung, Göttingen 1989, 58ff.

11?Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, 300.

12?Kant ist „auf der Suche nach einem Prinzip, das als tätige, lebendige Kraft in Mensch und Natur wirksam ist“ (Gerhardt, a.a.O., 340).

13?Vgl. Gerhardt, a.a.O., 337ff. Vgl. auch Burkhard Tuschling: Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum, Berlin/New York 1971.

14?Vgl. Vollenweider, a.a.O., 98, und Rudolf Bultmann: Das Urchristentum, Darmstadt 1986⁵, 150.

15?Bultmann, a.a.O. 148f.

16?Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., 262.

17?Kurt Hübner: Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001, 473; Werner Thiede: Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie, in: ders. (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 67-112.

18?Vgl. Kazuya Yamashita: Kant und der Pietismus, Berlin 2000, 83ff.

19?Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Werke in zwölf Bänden, Bd. 8, 647-879, hier 698. Siehe dazu Hans-Georg Wittig: Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel, Heidelberg 1970.

20?Karl Vorländer: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Wiesbaden 2003, 2. Teilbd., 176.

21?Friedrich Nietzsche, zit. nach G. Colli/M. Montinari (Hg.): Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe (1967ff, im Folgenden abgekürzt: KSA) Bd. 7, 428.

22?Jörg Salaquarda: Art. Metaphysik III. Ende der Metaphysik?, in: TRE 22 (1992), 653-660, hier 659.

23?In seiner Anknüpfung an Schopenhauer und Spinoza lebt etwas auf von seiner jugendlichen Theologie, die bereits pantheistische Züge trug. Als er 1870 das „Ende der Religion“ konstatierte, notierte er gleichzeitig: „Der indische Hauch bleibt zurück: weil er uns verwandt ist“ (KSA 7, 100). Seine späten differenzierenden, tendenziell bejahenden Reflexionen zum Pantheismus finden sich in KSA 12, 213f.

24?Friedrich Nietzsche: „An Goethe“, abgedruckt im Anhang an die 2. Auflage der „Fröhlichen Wissenschaft“ (KSA 3, 639).

25?Thomas Busch: Die Affirmation des Chaos. Zur Überwindung des Nihilismus in der Metaphysik Friedrich Nietzsches, St. Ottilien 1989.

26?Vgl. näherhin Werner Thiede: „Wer aber kennt meinen Gott?“ Friedrich Nietzsches „Theologie“ als Geheimnis seiner Philosophie, in: ZThK 98 (2001), 464-500; ders.: Der gekreuzigte Sinn, Gütersloh 2007, 63ff.

27?Vgl. KSA 3, 577 und 13, 140.



28?Vgl. KSA 12, 354.

29?Vgl. Lou Andreas-Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken (1894), hg. von E. Pfeiffer, Frankfurt/M. 1983, 267.

30?Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt/M. 1988, 20. Bezeichnenderweise geht auch der liberaltheologische Entwurf von Folkart Wittekind „Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss“ (Tübingen 2018) mit normativem Geltungsanspruch einher (s. meine Rezension in: zeitschriften 9/2019, 63).

31?Vgl. z.B. Werner Thiede: Die gekreuzigte Vernunft. Der Regensburger Papst-Vortrag im Spiegel der Entgegnung Wolfgang Hubers, in: ders. (Hg.): Der Papst aus Bayern, Leipzig 2010, 131-150.

32?Rudolf Langthaler: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas, Berlin 1997, 414.

33?Vgl. Heimo Schwillk: Hermann Hesse. Das Leben des Glasperlenspielers, München/Berlin 2015², 251.

34?Vgl. Werner Thiede: Wer ist der kosmische Christus?, Göttingen 2001, 98ff.

35?Luthers hellsichtige Vernunftkritik (vgl. Bernhard Lohse: Luthers Theologie, Göttingen 1995, 214ff) sollte der Kantschen vorgezogen werden.

36?Nach Paul Tillich sind Mythos und Metaphysik „aufs engste verwandt. Denn Metaphysik ist Mythos auf dem Boden und mit den Mitteln der Wissenschaft. Das ist die eigentümliche Spannung der Metaphysik, daß sie Mythos schafft mit rationalen Mitteln“ (Art. Mythos und Mythologie: I. Mythos, begrifflich und religionsgeschichtlich, RGG² IV [1930], 367). Metaphysik und Religion brechen den Mythos.

37?Tillich, a.a.O., 370.

38?Helmut Thielicke: Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments (1942), in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos I, Hamburg 1954³, 159-189, hier: 178.

39?Adolf Portmann: Mythos und Wissenschaft, in: K. Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos, München 1965, 66-78, hier 74.

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel