

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang
– Oktober 2020 –

Baxla, Anna Patrizia: Genealogien der Moderne. Zu den Rekonstruktionen von Hermann Krings und Herbert Schnädelbach. – Freiburg: Herder 2020. 287 S. (Freiburger theologische Studien, 193), geb. € 65,00 ISBN: 978-3-451-38739-5

In ihrer Freiburger Diss. nimmt sich Anna Patrizia Baxla vor, mittels einer genealogischen Rekonstruktion zweier Konzeptionen von Moderne herauszuarbeiten, dass diese im Zuge von innertheologischen Diskursen des Spätmittelalters ermöglicht und freigesetzt worden ist. An den Positionen der beiden Philosophen Hermann Krings und Herbert Schnädelbach sucht die Vf.in paradigmatisch aufzuzeigen, inwieweit nominalistische Debatten um die Freiheit Gottes den Weg zu modernem Denken geebnet und eine radikal neue Philosophie der Endlichkeit und Freiheit hervorgebracht haben.

Eingangs würdigt B. an Krings Werdegang die Leistung, vom Denksystem der mittelalterlichen zu dem der neuzeitlichen Philosophie überzuwechseln. Während für das antike Denken der Primat der vorgegebenen, ewigen Ordnung galt, wurde nach einer ersten Infragestellung durch Augustinus im Spätmittelalter mit der *via moderna* der Primat der Freiheit leitend. Krings rekurriert insbes. auf Ockhams nominalistische Betonung der Freiheit Gottes, in der dieser einen Umbruch „zur Möglichkeit des ‚Neuen‘ aus reiner Freiheit“ (48) erkenne, der das moderne Freiheitsdenken mitbegründet habe. Nach Krings ist die Freiheit Gottes bei Ockham nicht willkürlich, sondern vielmehr Bedingung der Möglichkeit kontingenter Ordnung und zudem personal zu denken.

B. zufolge habe Kant laut Krings mit seinem Verständnis von Autonomie die nominalistische Doppelstruktur von Freiheit auf den Begriff gebracht. Krings übernehme dessen Begriff der „transzendentalen Freiheit“, verwende ihn indes zur Bezeichnung des „Begriffs des schlechthin Unbedingten“ (75). Kant selbst differenziere zwischen realer, praktischer und transzendentaler Freiheit. Im Begriff der „Autonomie“ als Selbstsetzung sei die Setzung enthalten, womit die Faktizität auf eine Setzung zurückgeführt werde, welche Krings mit Fichte als transzendente Handlung begreife, die er als Individualität begründende „ursprüngliche Freiheit“ (86) versteht. Den angemessenen Gehalt der Freiheit erkenne er in der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit. Transzendente Freiheit sei intersubjektiv.

Nach B. versucht Krings, Gott ausgehend von der Freiheit des Menschen „im Vorgriff auf unbedingte Freiheit“ (106) zu denken. Seinen Gottesbegriff situiere er wie Kant innerhalb der praktischen Vernunft, verstehe ihn indes nicht als Postulat, sondern als ein „notwendiges Moment in der transzendentalen Struktur der Freiheit“ (112) und insofern eher metapraktisch unerlässlich. Statt objektivierend unmögliche Aussagen über Gott zu machen, werde im relationalen Sprechen von Gott versucht, den Bedingungen der Rede von Gott zu entsprechen.

Schnädelbachs zentrales Anliegen ist laut B. die Rekonstruktion des *animal rationale* gegen die radikale Vernunftkritik in der Tradition Nietzsches und Schopenhauers. Jener denke die Vernunft als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte. Bei Hegel erkenne Schnädelbach einen überzogenen Vernunftanspruch, der sich im spekulativen „Denken des Absoluten“ (131) artikuliere. An Adornos „Negativer Dialektik“ als Vernunftkritik bemängele dessen Schüler Schnädelbach, dass auch jene dem nun negativ gewendeten Absoluten verhaftet bleibe. Die „Dialektik der Aufklärung“ bestimme Schnädelbach als Darstellung eines „geschichtsphilosophischen Großnarrativs“ (134), das zum Sozialmythos werde. Habe die Kritische Theorie einen normativ aufgeladenen Begriff von Gesellschaft, gelte heute ein wertneutraler Begriff von Kultur. Schnädelbach gebrauche den Begriff der „Moderne“ kulturtheoretisch und verbinde moderne Kultur mit einem Konzept von Vernunft, das diese als „Freisetzung der Idee endlicher Vernunft“ (144) rekonstruiere.

Die Vf.in unterstreicht, dass auch Schnädelbach im spätmittelalterlichen Nominalismus einen Umbruch von der objektiven zur subjektiven Vernunft aufzeigt, den er an der „voluntaristischen Revolution in der Gotteslehre“ (156) festmacht. Die Freiheit Gottes fasse Schnädelbach freilich als Willkür auf. Das sich entwickelnde moderne Verständnis der Vernunft verstehe diese ihm zufolge als profan, instrumentell, strategisch sowie skeptisch. Für Schnädelbach sei bei Descartes erstmals die menschliche Vernunft wirklich subjektiviert. Kant denke die endliche Vernunft als kritische weiter. Mit der Differenzierung von Ding an sich und Erscheinung gelinge es ihm, die Grenzen der endlichen Vernunft zu erfassen. Die entsprechende Unterscheidung von Vernunft und Verstand liefere die „Garantie der Endlichkeit der Vernunft“ (173) und mache deren Verständnis als Reflexivität möglich. Dass Hegel die Vernunft als absolut denke, stelle nach Schnädelbach einen Rückfall hinter Kant dar. Hegels absoluter Idealismus besitze keine Offenheit für Neues, die laut Schnädelbach sowohl die Freiheit als auch die Fehlbarkeit der Vernunft begründe und garantiere.

Für Schnädelbach bestehe die Aufgabe des Menschen darin, die Vernunft unter Bedingungen der Endlichkeit aufrechtzuerhalten. Die Moderne sei „das reale Apriori des Menschen“ (193), dem auch Antimodernisten unterlägen. Eine Strukturtheorie der Moderne weise als deren Merkmale vollständige Reflexivität, Pluralität und Profanität moderner Kulturen auf.

Zur Gottesfrage führt B. aus, dass Schnädelbach im Christentum ein platonistisches Verständnis von Wahrheit als geistige Anschauung finde, welches auf irrtumsfreie Evidenz ziele, und damit die Grenzen endlicher Vernunft übertrete. Der evidenten Gewissheit korrespondiere der Gehorsam, was wiederum mit der endlichen Vernunft unvereinbar sei. Schnädelbach führt „sieben Geburtsfehler“ (220) des Christentums an, wozu er Erbsündenlehre, Missionsbefehl, Antijudaismus und Eschatologie zähle. Für ihn bleibe der Gottesgedanke zwar aus praktischer Perspektive ein notwendiger Gedanke, da ihm indes nichts mehr in der eigenen Denkrealtät entspreche, werde er verzichtbar. Freilich sei Schnädelbach sich der Hoffungsdimension des Glaubens an Gott bewusst, dessen Verlust er als „frommer Atheist“ (230) betraue.

In ihrer Systematisierung stellt B. die Ausführungen von Krings und Schnädelbach pointiert gegenüber. Beide verorten die Herkunft der Moderne im Nominalismus und dessen neuem Verständnis Gottes, welches ersterer durch einen in der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes verankerten normativen Gottesbegriffs hervorgebracht sieht, während letzterer im nominalistischen Begriff des willkürlich handelnden, irrationalen Gottes nur den Anlass ausmache, gegen den die Moderne entstand. Nach Krings erfasse Kant Vernunft als endliche Freiheit sowie als ordnungs begründendes Vermögen und erkenne in der transzendentalen Freiheit einen Akt

unbedingter Anerkennung anderer Freiheit. Dagegen stelle Schnädelbach bei Kant die unübersteigbare Endlichkeit der Vernunft heraus, an welche Schnädelbach die Reflexivität, Profanität und Pluralität als Strukturelemente der Moderne festmache. Krings habe im Ausgang von Kant aufgezeigt, dass Freiheit in ihrer Selbstursprünglichkeit auf Freiheit zurückzuführen sei, während bei Schnädelbach die Vernunft wegen ihrer unübersteigbaren Endlichkeit nicht mehr fähig sei, sich in ein Verhältnis zur objektiven Vernunft zu setzen. Gleichwohl wagt B. zu behaupten: „Dennoch bewahren beide Denker eine Offenheit für die Frage nach Gott.“ (252) Für Krings habe der Glaube in der Moderne Platz, weil er diesen neu als ein „freiheitliches Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Menschen“ (261) denke. Für Schnädelbach sei der Glaube in der Moderne erledigt, weil endliche Vernunft jeden Bezug zu Gott als Wirkursache der Freiheit ausschließe.

In einer kurzen Schlussbetrachtung skizziert B. in Anlehnung an Krings, Pröpper und Striet Konsequenzen für Theologie in der Moderne, die die Kontingenz der Moderne und die moralische Selbstbestimmung der Menschen anzuerkennen habe, den Glauben an den Gott Jesu Christi als vernünftige Möglichkeit aufzeigen könne, aber auch Zweifel und Unglauben als Möglichkeit akzeptieren solle.

B. hat eine lesenswerte Diss. vorgelegt, in der sie Krings' Rekonstruktion der Moderne als Genealogie der endlichen Freiheit von deren Wurzeln in der nominalistischen Gotteslehre her differenziert und pointiert vorgestellt. Dabei arbeitet sie überzeugend sein reflektiertes Freiheitsverständnis heraus, das reale, praktische und diese begründende transzendente Freiheit umfasst und damit für den Gottesgedanken offen ist. Diesem Denken wird Schnädelbachs Rekonstruktion der Moderne als Genealogie der endlichen Vernunft gekonnt kontrastiert, das jene aufgrund seiner dezidiert voluntaristischen Auffassung des Willkürgottes nur gegen dieses theologische Denken profilieren kann. Denn Moderne richtet sich Schnädelbach zufolge gegen die ewige, objektive Vernunft; sie begreift sich als vollständig reflexiv, unüberbietbar endlich, genuin plural und radikal profan. Gott ist in der Moderne obsolet geworden und sein Verlust kann allenfalls noch betrauert werden.

Kritisch ist m. E. anzumerken, dass die Vf.in sich mit ihrer Option für Krings im Rahmen der Subjektphilosophie bewegt, in der die Intersubjektivität bisweilen in Begriffen wie „Beziehungsgeschehen“ oder „Anerkennung“ zwar angedeutet wird, aber nicht als konstitutiv für Vernunft erkannt und reflektiert wird. Die für Schnädelbach behauptete Offenheit für die Gottesfrage kann sich nur auf einige späte populärphilosophische Texte und ein Interview stützen. Dass er sich mittlerweile als „fromm“ bezeichnet, hebt seine atheistische Position nicht auf. Mit Blick auf Rahner beschränkt sich B. auf eine beiläufige Erwähnung. Was Krings dessen Transzendentaltheologie verdankt, wird nicht erwähnt. Die Schlussbetrachtung der Vf.in zur Theologie in der Moderne fällt dürftig aus. Krings' Buch *System und Freiheit* wurde von ihm nicht herausgegeben (37 u. ö.), sondern ist eine Monographie.

Über den Autor:

Edmund Arens, Dr., emeritierter Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern (edmund.aren@unilu.ch)