



*Ingolf U. Dalferth:*  
**Die Krise der öffentlichen  
Vernunft. Über Demokratie,  
Urteilstkraft und Gott**

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022. 336 S. Hardcover. EUR 25,00. ISBN 978-3-374-07056-5.

Rezensent: Dietrich Korsch

Vernunft kann es nicht genug geben. Und auch nicht genug vernünftige Menschen, die sich um die Öffentlichkeit der Vernunft kümmern. Denn Öffentlichkeit ist das Medium, in dem die Vernunft sich realisiert: eine Öffentlichkeit, an der jedes denkende und handelnde Wesen teilnehmen kann, um das Geschick der Menschheit gemeinsam zu verantworten.

Vernunft ist immer auch bedroht. Eingeschränkt in ihrer Wirksamkeit durch Eigensinn und Faulheit, verkehrt in ihrem Sinn durch das Böse. Es sind nicht nur individuelle Ursachen, die zur Unvernunft beitragen, es sind auch geschichtliche Umstände und Rahmenbedingungen, die verantworteter Vernunft widerstehen.

Darum ist jedes Buch willkommen, das sich der Öffentlichkeit der Vernunft annimmt und sie zu befördern versucht – in Zeiten wie unserer Gegenwart, in der Beiträge zur umfassenden Vernunft aus Motiven politischer Strategie ebenso wie aus Gewohnheiten gesellschaftlicher Trends beschränkt werden. Ingolf Dalferths Buch gehört in die Reihe der Veröffentlichungen, die engagiert für die uneingeschränkte Verantwortung für die Vernunft eintreten – und der Theologie kommt nach Dalferths Urteil dabei eine eigene, unvertretbare Funktion zu.

Alle Erörterungen über die geschichtliche Lage der Vernunft in der gesellschaftlichen Wirklichkeit benötigen erstens eine Analyse

der aktuellen Situation, zweitens einen Umriß dessen, was sich ändern muß, um die gegebenen Restriktionen zu überwinden.

Die Analyse Dalferths bezieht sich, wie es naheliegt, auf Phänomene, die in der jüngsten gesellschaftlich-politischen Entwicklung Einfluß gewonnen haben. Das zentrale Phänomen ist die Aushöhlung der Überzeugung, daß demokratische Strukturen gesellschaftlichen Lebens die strukturellen Voraussetzungen für öffentliche Vernunft abgeben (I. Gefährdete Demokratie, 13-70). Diese Abschätzigkeit gegenüber den Rahmenbedingungen der Vernunft ist die Konsequenz einer Dynamik, die durch die moderne Wirtschaftsgesellschaft selbst befördert wurde, nämlich auf unmittelbare Weise den Vorteil der eigenen Lebenssteigerung zu suchen. Dieser starke gesellschaftliche Impuls wird kulturell begleitet und verstärkt durch eine sozusagen romantische Vorstellung von der Individualität eigenen Lebens, die in dem Verlangen nach Anerkennung der unmittelbaren Gegebenheiten individueller leiblicher Existenz ihren stärksten Ausdruck findet (II. Die Krise der Öffentlichkeit, 71-130). Die Gemengelage, die dabei vor Augen tritt, zeichnet sich durch eine hohe Zähigkeit aus, die allen möglichen Veränderungsversuchen hin zur Wiedergewinnung des Allgemeinen widerstrebt. In der Tat kann man die Undurchdringlichkeit dieser Faktur der

gegenwärtigen Welt nicht deutlich genug unterstreichen.

Darüber macht sich auch Dalferth keine Illusionen, obwohl man sich hier und da eine schärfere Akzentuierung der unterschiedlichen Interaktionskräfte von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und individuellem Selbstverständnis vorstellen könnte – gerade die Mischung dieser Momente macht die Dichte der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. Daß auch das Christentum mit seinem Akzent auf der Würde der Person dazu beigetragen hat oder dafür vereinnahmt wurde – ich lasse hier dahingestellt, welche Interpretation eher zutrifft –, muß auf alle Fälle mit registriert werden, wenn sich der Blick auf die Erwägungen richtet, wie mit den aktuellen Verknotungen umzugehen ist.

Es ist evident, daß sich, analog zur Analyse, auch die möglichen therapeutischen Vorschläge in einem Feld bewegen, auf dem es keine Alleinstellung gibt. Stets befindet sich ein Autor, so wie bei Dalferth klar zu erkennen, abermals in einem Diskursraum, innerhalb dessen er seine Argumente starkmacht. Die nach meinem Urteil wichtigste Position, auf die sich Dalferth bezieht und von der er sich kritisch absetzt, ist das Werk, das wir Jürgen Habermas verdanken (in verschiedenen Argumentationsgängen, vgl. 73-95, 161-183). Das mag auf den ersten Blick überraschen, gehört doch Habermas zu den wichtigsten Gestalten unserer intellektuellen Welt, die für die Öffentlichkeit der Vernunft

eingetreten sind und immer noch eintreten. Auf den zweiten Blick jedoch taucht gerade im gemeinsam anvisierten Ziel der Unterschied der Mittel auf; in dieser Hinsicht kommt Dalferth zu einem negativen Urteil, das in seiner Schärfe verwundert. Denn es sei gerade eine Limitation des Diskurses, die Vernunft „säkular“ begrenzen zu wollen – und mit einigem Erfolg dafür eingetreten zu sein.

Nun kann im Rahmen dieser Besprechung nicht die Triftigkeit von Dalferths Habermas-Deutung erörtert werden; da ließen sich naturgemäß auch andere Gesichtspunkte geltend machen, als sie der Autor ins Feld führt. Interessant ist für unsere Zwecke die Rolle in der diskursiven Großwetterlage, die Habermas zugeschrieben wird und an der ja auch Dalferth teilhat (III. Die Krise der Vernunft, 131-183). Das zentrale Argument, um das es hier geht, kann man am Stichwort des „nachmetaphysischen Zeitalters“ entfalten. Habermas versteht darunter die Signatur unserer Epoche, keine religiösen Gründe für die Interpretation der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit mehr zu nutzen; teils, weil sie erkenntnistheoretisch un schlüssig, teils, weil sie kommunikativ erfolglos sind. An ihre Stelle ist eine diskursive Fassung der Vernunft getreten, die sich aus sich selbst bewähren und gestalten muß. Ebendiese Wendung erscheint Dalferth nun als eine unzulässige Restriktion, die

geradezu das Gegenteil dessen bewirkt, was damit beabsichtigt werden sollte.

Es ist, um das zentrale Argument Dalferths anzuführen, das Ausklammern von „Gott“, das sich auf diese Weise widersprüchlich auswirkt. Nun ist Dalferth selbst vorsichtig genug, für „Gott“ – bei ihm immer ohne Anführungszeichen geschrieben! – keinen erkenntnistheoretisch metaphysischen Status einklagen zu wollen; allerdings um den Preis, daß das Inanspruchnehmen Gottes zu unbestimmt bleibt, wie wir sehen werden. Denn allein ein „nachpostmetaphysisches Zeitalter“ zu proklamieren, bedient sich zwar einer reizvollen Wendung, bleibt aber begrifflich unklar.

Nehmen wir darum die eigenartige Metaphysik-Debatte einen Augenblick lang auf. Wie man weiß, ist der Metaphysik-Begriff hinreichend vieldeutig. Sein Sinn hängt also strikt von der Konzeption ab, in der er gebraucht wird. Die Verwendung bei Habermas besitzt den Vorteil – trägt aber auch die Begrenzung in sich – vornehmlich strategisch eingesetzt zu sein. Einerseits macht sich Habermas die kantische Beschränkung zunutze, für die empirische Welt keine transzendenten Gründe in Anspruch nehmen zu dürfen; diese erkenntnistheoretische Korrektheit wird dann freilich zur geschichtsphilosophischen Signatur erhoben; das ist gewiß zu kurz geschlossen. Immerhin trifft die kritische Seite des Arguments zu: Wenn man unter

Metaphysik eine transzendente Ursachenbehauptung für empirische Sachverhalte versteht, dann kann man die spätere Moderne nur als „nachmetaphysisch“ verstehen. Die Metaphysik-Debatte in der Theologie von Wilhelm Herrmann (Die Metaphysik in der Theologie, 1876) bis zu Hans-Georg Geyer (Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie, 1968) hat diese Sicht durchaus bestätigt.

Unzureichend ist es allerdings, damit auch die Religion, in der von Gott die Rede ist, aus dem Gesichtsfeld der modernen und öffentlichen Vernunft ausgeschaltet zu sehen. Diese Antikritik, die man auch bei Ingolf Dalferth findet, nimmt freilich bei ihm eine eigenartige Gestalt an. Denn er führt Gott (ohne Anführungszeichen!) als Quasi-Realität ein, für die Berücksichtigung eingefordert wird (vgl. 128-130; Gott als „vorgängig präsent“, 281). Nimmt man die Argumente zusammen, die dafür sprechen, komme ich auf zwei Gesichtspunkte. Erstens ist das in der Sprache vorgebrachte Wort Gott ein Sachverhalt, mit dem man sich auseinanderzusetzen hat – und zwar aufgrund des in diesem Wort enthaltenen Allgemeinheitshorizontes. Gott betrifft alles und jeden; er ist, wie Wolfhart Pannenberg gern sagt, die alles bestimmende Wirklichkeit. Zweitens stellt sich die Gottesfrage für alle Wissenschaften und ganz bestimmt für die Philosophie. Denn jede Wissenschaft lebt von Voraussetzungen, die über ihren eigenen

Gegenstandsbereich hinausgehen, aber trotzdem verantwortet werden müssen. Und die Philosophie kommt, selbst als Wissenschaftstheorie, nicht darum herum, diesen Horizont des Ganzen zu bedenken.

Allerdings bleibt in den Wissenschaften wie in der Philosophie ein Gesichtspunkt unterbelichtet, der im Namen Gott mit intendiert wird, nämlich die Gewißheit, mit der von einer Gegenwart Gottes im eigenen Leben (und darum auch im Leben der Welt) gewußt wird. Diesen Aspekt zu thematisieren, dafür steht die Theologie als Wissenschaft, wie sie zu Recht an der Universität gelehrt wird (so auch Dalferths Ansicht, 120-128).

Das ist nun freilich der Punkt, an dem mir die Debatte Dalferths mit Habermas ergänzungsbedürftig erscheint, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens, was den Metaphysik-Begriff angeht. Kann man auch theologisch gut nachvollziehen, daß Habermas der kantischen Einsicht folgt, keine transzendenten Ursachen für empirische Gegebenheiten gelten zu lassen, so ist damit die Metaphysik-Debatte keineswegs abgeschlossen, wie etwa der Einspruch Dieter Henrichs gegen eine „Verabschiedung“ der Metaphysik zeigt. Denn es stellt sich beim Aufbau einer jeden Einsicht die Frage nicht nur nach ihrer objektiven Triftigkeit, sondern auch nach ihrer subjektiven Überzeugungskraft – und diese nimmt eine Selbstvertrautheit in Anspruch, die keine

Wirkung irgendeiner Ursache ist, sondern die ihren unbedingten Grund in sich selbst trägt, ohne sich auf abstrakte Weise als Grund ihrer selbst ausgeben zu wollen. Die „metaphysisch“ genannte Frage wendet sich also in die eigene Subjektivität und läßt sich an dieser Stelle gar nicht negieren, weil auch jeder Versuch einer Negation die Gewißheit der negierenden Überzeugung in Anspruch nehmen muß. „Nachpostmetaphysisch“ hieße dann: verstehen, daß sich die „metaphysische“ Frage in die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen gewendet hat – und darin ihre unabweisliche Objektivität besitzt.

Diese Einsicht erlaubt es nun, anders als es bei Dalferth der Fall ist, auch den Umgang mit „Gott“ anders zu fassen. In der Tat ist es so, daß „Gott“ auf die umfassende Wirklichkeit verweist, in der sich alle bewegen, ob sie es wollen und wissen oder nicht. Das schließt jedoch nicht aus, daß es immer einzelne Menschen – oder Gruppen – sind, die dieses Wort verwenden. Sie tun das, indem sie den Ausdruck „Gott“ als Namen verwenden, der nicht einfach den Begriffsinhalt des „Allgemeinen“ bei sich hat, sondern der eben als Gegenwart des Absoluten im individuellen Menschen, das heißt: im Glauben, verstanden wird. Die bei Dalferth bisweilen aufscheinende Disjunktion von „Religion“ und „Gott“ existiert also in Wirklichkeit nicht. Vielmehr gilt insbesondere und zuhächst von Gott, wie er uns durch die Geschichte

Jesu Christi erkennbar geworden ist, daß Gott immer schon „für uns“, nie nur „an sich“ ist. Damit kommt aber die Präsenzanzeige, wie sie im Gebrauch des Wortes „Gott“ laut wird, mit dem Wesen Gottes überein. Die „postnachmetaphysische“ Gegenwart Gottes im individuellen Leben der Menschen in der gemeinsamen Welt ist die ultimative Realität Gottes.

Von diesem Ergebnis her läßt sich Ingolf Dalferths Position kritisch einordnen. Das unmittelbare Inspielbringen von Gott (ohne Anführungsstriche!) kann sich vor dem Verdacht nicht schützen, doch auf irgendeine Art eine metaphysische Instanz zur Geltung zu bringen (vgl. 181-183; „der ultimative Dritte“: 254-260 im Kapitel V: Das Dritte, 227-288). Die Unmittelbarkeit der Wortverwendung und das unvermittelte Springen in eine umfassend gemeinte „Realität“ befördern diese Unterstellung, gegen die sich der Autor sicher verwehren möchte. Muß man jedoch seine Art der Verabschiedung des „postmetaphysischen Zeitalters“ bedenklich finden, spricht nichts gegen eine korrigierende Erweiterung der Habermas’schen Konzeption – mit den großen Vorteilen, ein weit ausgreifendes und auf allen theoretischen Ebenen und in vielen wissenschaftlichen Disziplinen der Beförderung der Öffentlichkeit der Vernunft dienendes Werk an der Seite der eigenen Bemühungen um dieses Ziel zu wissen. Die hier nötige Einsicht besagt, daß gerade der

Verzicht auf eine transzendente Absicherung der Welt die Verantwortung für die in der Welt lebende Menschen erhöht, sich in ihrer eigenen Existenz von der Wirklichkeit Gottes betroffen und bewegt zu sehen.

Es verschiebt sich in Folge dieser Einsicht dann auch die therapeutische Perspektive Dalferths. Denn der Ansatzpunkt zu einer Beförderung der Öffentlichkeit der Vernunft ist von dem selbstbewußten Auftreten einer „säkularen“ Vernunft, die ihre Ansprüche am eigenen Maßstab aufstellt, gar nicht völlig verschieden; allerdings ist dieser weithin übliche Ausgang der Bestrebungen um das rechte Verständnis der Wirklichkeit insofern zu verändern und zu korrigieren, als die vermeintliche Unmittelbarkeit des Anfangs mit sich selbst als abstrakt durchschaut wird. Gerade die aufgeladene Macht des Anfangs verdankt sich der Präsenz Gottes im eigenen Leben und dessen nicht negierbarer Gegenwart – und schließt daher die Anerkennung Gottes als Ursprung des Bewußtseins und Quell des Lebens ein, veranlaßt folglich auch zu einem selbstkritischen Verhältnis zu sich selbst und öffnet das Herz für Dankbarkeit und Freude. Einen solchen Ausgangspunkt

mag man gern aufsuchen – er ist auch als Impuls zur Förderung der Öffentlichkeit der Vernunft aussichtsreich. Die Pflege einer solchen Religion, so darf man resümieren, dient der öffentlichen Vernunft. Das wird auch in Ingolf Dalferths Sinn sein.

/// REZENSION VON



**DIETRICH KORSCH**

*ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Philipps-Universität Marburg.*