

Die ambivalente Rolle von Religion in einer offenen Gesellschaft – eine theologische Rezeption der Sozialphilosophie Karl Poppers

Johannes Grössl

1. Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde

Karl Popper wird als einer der wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts gehandelt, doch im Gegensatz zu Philosophen in kantischer, idealistischer oder phänomenologischer Tradition wird er in der deutschsprachigen Theologie nur wenig rezipiert.¹ Gerade bei einer Diskussion um das Verhältnis von Politik, Religion und Vernunft lohnt es sich allerdings, einen Blick in Poppers Schriften zu werfen. Das erste Hauptwerk Poppers, die *Logik der Forschung*, beschäftigt sich mit der Verteidigung des kritischen Rationalismus als Methode in der Wissenschaftstheorie: Keine Theorie lässt sich verifizieren, weder durch empirische Induktion noch durch logische Deduktion; vernünftige Theorien müssen bisher Unerklärtes erklären und Wege zu ihrer Falsifizierung aufzeigen. Sie bleiben dabei immer vorläufig. In seinem zweiten Hauptwerk, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*², wendet Popper sein Paradigma auf politische Philosophien und Gesellschaftssysteme an: Dies wird auch als Poppers Sozialphilosophie bezeichnet.³ Eine seiner wichtigsten Thesen lautet dabei, dass das totalitäre Erbe Platons viele Denker dazu verleitet hat, für eine autoritäre Gesellschaft einzutreten, bei der der Organismus (das Kollektiv) über dem Individuum steht – wobei nur wenige wissen können, wie das Kollektiv am besten organisiert ist und in wel-

¹ Eine Ausnahme stellt der Münchner Fundamentaltheologe Armin Kreiner dar. Vgl. A. Kreiner, Ende der Wahrheit. Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg i. Br. 1992, 118–165. 548–571.

² Band I: Der Zauber Platons, Bern-München ⁴1975 [1945/1957]. Band II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern – München ²1970 [1945/1958]. Auf diesen Ausgaben basiert die angegebene Zitation.

³ H. Keuth, Die Philosophie Karl Poppers, Tübingen 2000, 230.

che Richtung es sich entwickeln sollte. Vor allem den Gedanken einer privilegierten Erkenntnis weniger Eingeweihter – der Philosophenherrscher – sieht Popper hier als Gefahr.⁴

In diesem Aufsatz soll Poppers Verteidigung dieser in der Forschungsgemeinschaft umstrittenen These analysiert und auf einige für einen theologisch-sozialethischen Diskurs relevante Details näher eingegangen werden. Zunächst soll aufgezeigt werden, wie Popper den Historizismus, den Glauben an eine notwendige und erkennbare Entwicklung der Geschichte, als Quelle des Totalitarismus ausmacht und wie er die zugrundeliegenden unkritischen Denkstrukturen analysiert und bewertet. Anschließend wird die ambivalente Rolle der Religion (hier primär verstanden als theologische und philosophische Systeme innerhalb institutionalisierter Religionen) in Poppers Sozialphilosophie näher betrachtet: Bestimmte Aspekte der Religion tragen zur offenen Gesellschaft bei; andere befördern totalitäre Strukturen. Es soll gezeigt werden, wie die Art und Weise des theologischen Argumentierens innerhalb einer religiösen Tradition mit der Beförderung einer offenen Gesellschaft zusammenhängt. In einem dritten Teil soll versucht werden, Poppers Analysen auf die Herausforderungen der heutigen Zeit zu übertragen und, als Weiterentwicklung seines Ansatzes, den religiösen, moralischen und den relativistischen Fundamentalismus als Gefahr für die offene Gesellschaft herauszuarbeiten. Abschließend werden mögliche Strategien zur Überwindung irrationalistischer Einstellungen und Tendenzen unter positiver Einbeziehung von Religion präsentiert und kritisch gewürdigt.

2. Pseudo-Rationalismus und die Gefahr privilegierter Erkenntnisansprüche

Popper schrieb im Jahr 1958, der „Konflikt zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus [sei] der wichtigste intellektuelle und vielleicht sogar moralische Konflikt unserer Zeit“.⁵ Mit Rationalismus meint Popper nicht den Rationalismus im engeren Sinne als

⁴ Vgl. K. Popper, *Offene Gesellschaft I* (s. Anm. 2), 144: „Der Weise soll führen und herrschen und der Unwissende soll ihm folgen.“ Vgl. Platon, *Politeia*, 473c–d.

⁵ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 275.

Gegenbegriff zum Empirismus, sondern im weiteren Sinne eine Weltanschauung, nach der eine *objektive* Vernunft Kriterium für die Vernünftigkeit von Überzeugungen sei.⁶ Der Rationalismus geht zudem mit einer Einstellung einher, die möglichst viele Probleme „durch einen Appell an die Vernunft, das heißt an klares Denken und an die Erfahrung zu lösen versucht, statt Gefühle und Leidenschaften aufzurufen“.⁷ Zudem basiere er auf der Bereitschaft, auf kritische Argumente zu hören und von der Erfahrung zu lernen: „Er ist im Grunde eine Einstellung, die zugibt, daß ‚ich mich irren kann, daß du recht haben kannst, und daß wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden““.⁸ So wird jeder Mensch als potentielle Quelle von Argumenten wahrgenommen, man *glaubt* beim Rationalismus an die „rationale Einheit der Menschheit“.⁹

⁶ Der kritische Rationalismus setzt auch einen Realismus voraus: die Annahme, dass eine subjektunabhängige Wirklichkeit existiert und dass diese Wirklichkeit Kriterium für die Wahrheit von Überzeugungen ist. Jonathan Lowe fasst ablehnend die relativistische (oft als „postmodern“ oder „poststrukturalistisch“ betitelte) Auffassung wie folgt zusammen: „Die Antwort des Relativismus – z. B. in seinem neuesten dekonstruktivistischen Gewand – auf diese Frage lautet ganz einfach, daß Metaphysik nicht möglich ist, weil Metaphysik das mißgestaltete Produkt der intellektuellen Überheblichkeit des Abendlandes ist, die falsch verstandene Suche nach einer nicht-existierenden ‚objektiven‘ und ‚absoluten‘ Wahrheit, welche von angeblich zeitlosen und universellen Prinzipien der Logik geleitet wird. Wahrheit und Vernunft sind kulturabhängige Begriffe von streng begrenzter Nützlichkeit. Der Gedanke, daß es eine für uns zu erkennende ‚grundlegende Struktur der Wirklichkeit‘ geben könnte, [sei] absurd und paradox, da das, was wir ‚Wirklichkeit‘ nennen, immer nur eine von einer interessen geleiteten Interpretation durchsetzte menschliche Konstruktion ist“ (J. Lowe, Die Metaphysik und ihre Möglichkeit, in: J. L. Brandl/A. Hieke/P. M. Simons (Hrsg.), Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen, Sankt Augustin 1995, 11–32, 14).

⁷ K. Popper, Offene Gesellschaft II (s. Anm. 2), 275f. Unter „klarem Denken“ versteht Popper das Einhalten bestimmter Rationalitätskriterien, v. a. das der Konsistenz (logische Widerspruchsfreiheit), Kohärenz (Übereinstimmung zu anderen Überzeugungen und Erfahrungen), der Erklärungskraft (explanatorisches Kriterium) und ontologischen Sparsamkeit (die Einfachheit der Theorie im Vergleich zu alternativen Theorien mit gleichstarker Erklärungskraft).

⁸ K. Popper, Offene Gesellschaft II (s. Anm. 2), 276 (Hervorhebungen entfernt).

⁹ Diese Objektivität der Vernunft lässt sich theistisch weitaus einfacher als atheistisch begründen. Auch einige christliche Theologen, wie z. B. Joseph Ratzinger und Robert Spaemann, sehen in dem Postulat objektiver Vernunft ein Wesensmerkmal des Christentums. Ähnlich meint Benedikt Göcke, dass katholische Theologie sich „auf den Gedanken [stützt], betont, dass Gott als Grund und Ur-

Popper nennt dies ganz bewusst einen Glauben.¹⁰ Vielen Rationalisten wirft er vor, unkritische Rationalisten zu sein und nicht die Möglichkeit des Irrsins bezüglich ihrer rationalistischen These in Betracht zu ziehen.¹¹ Damit, so Popper, würden sie ihren Gegnern in die Hände spielen, da ihre These aufgrund von Selbstwidersprüchlichkeit leicht widerlegbar sei. Wer sind die Gegner? Popper nennt sie *Irrationalisten*. Diese glauben nicht an die rationale Einheit der Menschheit. Entweder – in ihrer extremen Form – verwerfen sie die Idee einer objektiven Vernunft komplett, oder – in ihrer gefährlichen Form – räumen sie nur wenigen Menschen die Fähigkeit ein, diese Vernunft erkennen zu können. Die letztere Form nennt Popper *Pseudorationalismus*, da einerseits eine wichtige rationalistische These akzeptiert wird, gleichzeitig aber Argumente, die gegen die eigene Theorie sprechen, ungerechtfertigterweise verworfen werden. Dies liegt am „unbescheidenen Glauben an die Überlegenheit der eigenen intellektuellen Gaben“ und „dem Anspruch, eingeweiht zu sein und mit Sicherheit und mit Autorität zu wissen“.¹² Der Pseudorationalismus geht daher meist mit einem epistemischen Fundamentalismus einher, da sich Intoleranz und Gewalt hier leicht rechtfertigen lassen: Die Unwissenden – das ist entscheidend – sind *nicht* in der Lage, die Wahrheit zu erkennen, daher darf man ihre Argumente ignorieren und sie gegen ihren Willen zu ihrem Glück zwingen. Popper ana-

sprung der Welt von jeher als das Vernünftige zu verstehen ist, das die Vernünftigkeit der Welt durch sein Wesen verbürgt.“ Zu den zentralen Voraussetzungen von Wissenschaft gehörten „die Annahme der prinzipiellen Erkennbarkeit der uns umgebenden Wirklichkeit und auf der anderen Seite die Annahme, dass die Welt selbst eine vernünftige und geordnete Welt ist, die sich eben auch durch wissenschaftliche Beschreibung dem Ideal nach akkurat einfangen und verstehen lässt“ (B. Göcke, *Theologie als Wissenschaft?!, Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus in: Theologie und Glaube* 107 (2017), 137–156, 136f.).

¹⁰ Letztlich bleibt dies ein Glaube, weil die Objektivität der Vernunft niemals durch die Vernunft bewiesen werden kann; als Beleg hierfür lässt sich auch Kurt Gödels zweiter Unvollständigkeitssatz heranziehen, nach dem die Widerspruchsfreiheit eines Systems niemals innerhalb eines Systems bewiesen werden kann. (Vgl. K. Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems I*, in: S. Shaker (Hrsg.), *Gödel's Theorem in Focus*, London – New York – Sydney 1988, 17–47).

¹¹ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 269f.

¹² Ebd., 266.

lysiert auch, wie Irrationalisten es vermeiden, Argumente ihrer Gegner inhaltlich ernst zu nehmen, und zwar häufig, indem sie in diesen Argumenten nur „tiefere irrationale Motive und Tendenzen sehen“ oder sie auch nur als Ausdruck einer bestimmten kulturell-soziologischen Prägung betrachten.¹³ Popper nennt den Nationalsozialismus sowie den Kommunismus als Beispiele für pseudorationalistische Systeme. Beide speisten sich aus einem Irrationalismus in der Tradition Hegels. Marx, der geistige Vater des Kommunismus, vertritt einen hegelianischen Historizismus gepaart mit blankem Materialismus; Haeckel, der geistige Vater der Rassentheorie, einen hegelianischen Historizismus gepaart mit naivem Darwinismus.¹⁴ Popper verwendet mehrere Hundert Seiten, um diese Zusammenhänge aufzuzeigen, weshalb seine diesbezüglichen Ausführungen im Rahmen dieses Aufsatzes nicht evaluiert werden können.¹⁵ Die Historizismus-These ist aber wichtig, um zu verstehen, wie Wissenschaftstheorie mit politischer Ideologie zusammenhängt, unabhängig davon, ob sie tatsächlich von den von Popper behandelten Philosophen vertreten wurde. Laut Popper sah Hegel die Vernunft als geschichtliche Größe an, die sich notwendigerweise entwickelt, und zwar zu einem und innerhalb eines staatlichen Organismus. Aufgrund der Geschichtlichkeit der Vernunft müssten manchmal Widersprüche akzeptiert werden, welche sich für diejenigen, die bereits tieferen Einblick besitzen, natürlich auflösen. Das Problem hierbei ist, dass die Argumente des Nichteingeweihten, der auf mögliche Widersprüche

¹³ K. Popper, *Offene Gesellschaft I* (s. Anm. 2), 310.

¹⁴ Ebd., 78–80.

¹⁵ Kritik an Poppers Werk kam von verschiedenen Seiten. Einerseits warfen ihm vor allem Hegelianer eine voreingenommene und fehlerhafte Platon- und Hegel-Interpretation vor; vgl. W. Kaufmann, *The Hegel Myth and its Method*, in: J. Stewart (Hrsg.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston III, 1996, 82–103, 82–83. Andererseits kommt von politisch-konservativer Seite häufig der Vorwurf, Popper würde die Rolle von Traditionen, kulturell gewonnener Wertvorstellungen und sozialen Bindungen für die Stabilität einer Gesellschaft unterschätzen. Zur Verteidigung gegen diesen Einwand vgl. H. Albert, *Freiheit, Recht und Demokratie. Zur Wirkungsgeschichte der Sozialphilosophie Karl Poppers*, in: H. Kieseewetter/H. Zenz (Hrsg.), *Karl Poppers Beiträge zur Ethik*, Tübingen 2002, 1–16. Schließlich lässt sich die berechtigte Frage stellen, ob Poppers Theorie nicht einen moralischen Realismus voraussetzt, den er eigentlich ablehnt. Vgl. S. Pralong, *Minima Moralia. Is There an Ethics of the Open Society*, in: I. Jarvie, S. Pralong (Hrsg.), *Popper's Open Society after 50 years*, Routledge 1999, 128–145.

aufmerksam macht, abgewiesen werden können, ohne darauf inhaltlich eingehen und möglicherweise die eigene Theorie revidieren zu müssen. Daher das harte Urteil Poppers: „Die Hegelsche Philosophie argumentiert nicht, sie erlässt Verordnungen“¹⁶. Diejenigen, die das Weltgesetz erkennen, nach dem sich die Welt bzw. speziell der Organismus einer Gesellschaft entwickeln soll, seien privilegiert, alles zu tun, diese Entwicklung zu befördern und diejenigen aufzuhalten, die dieser Entwicklung entgegenstehen – ob dies nun gesellschaftlich-materielle Gleichheit oder ob es evolutionäre Höherentwicklung sein soll.

Popper leugnet nicht, dass es die objektive Vernunft gibt, dass Wahrheiten erkannt werden können bzw. man sich ihnen zumindest annähern kann. Doch objektiven moralischen Normen steht er kritisch gegenüber;¹⁷ eine Wahrheit über einen Sinn der Geschichte lehnt er vollständig ab; es sei, wenn überhaupt, unsere *Entscheidung*, der Geschichte einen Sinn zu verleihen.¹⁸ Bereits im ersten Band von *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* stellt Popper fest, dass die Geschichte gezeigt hat, dass autoritäre Herrscher mit dem Anspruch, Wahrheiten *mit Sicherheit* erkannt zu haben, über Leichen gingen, um ihre Vision zu realisieren. Von diesem Werk stammt auch der treffende Spruch: „Der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, produziert stets die Hölle.“¹⁹ Bereits im ersten Band plädiert Popper daher für eine offene Diskussionskultur zur Wahrheitsfindung, die nur in einer Demokratie mit freier Öffentlichkeit gewähr-

¹⁶ K. Popper, *Offene Gesellschaft I* (s. Anm. 2), 307.

¹⁷ Vgl. F. v. Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1982, 297: „Wir haben den moralischen Realismus so charakterisiert, daß er objektive normative Tatsachen annimmt, die für uns, jedenfalls partiell, auch erkennbar sind.“ Von Kutschera vertritt eine kritisch-rationalistische Version eines moralischen Realismus: Objektive Normen sind innerhalb ethischer Theoriesysteme nur vorläufig und partiell erkennbar. Nach Popper selbst seien aber „alle bisher vorgeschlagenen Modelle ethischer Erkenntnis gescheitert“ (H. Keuth, *Philosophie Karl Poppers* (s. Anm. 3), 230). Popper scheint aber selbst moralischer Realist zu sein, indem er seine kritisch-rationalistische Methode als normativen Imperativ vertritt. Herbert Keuth merkt hier an, Popper sei daher „inkonsequent“, weil er „apodiktisch eine Pflicht“ postuliere (Ebd., 232). Hans Albert bestimmt unter Verweis auf Poppers *Offene Gesellschaft und ihre Feinde* konsequenter die fallibilistisch-kritizistische Methode als „moralische Entscheidung“ (vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991, 49).

¹⁸ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 344f.

¹⁹ K. Popper, *Offene Gesellschaft I* (s. Anm. 2), Kap. 9; II, 292.

leistet werden kann. Im letzten Abschnitt des zweiten Bandes bringt er diese Erkenntnis in einen Zusammenhang mit der Idee des *Fortschritts*:

„Wenn wir glauben, daß die Geschichte fortschreitet oder daß wir selbst fortschreiten müssen, dann begehen wir denselben Fehler wie ein Mensch, der die Geschichte für sinnvoll hält und der glaubt, daß sich dieser Sinn in ihr entdecken läßt und ihr nicht verliehen zu werden braucht. Denn fortschreiten heißt sich auf ein bestimmtes Ziel zu bewegen, auf ein Ziel, das für uns als menschliche Wesen besteht. ‚Die Geschichte‘ kann dies nicht tun; nur wir, die menschlichen Individuen, können es tun; wir können es tun, indem wir jene demokratischen Institutionen verteidigen und stärken, von denen die Freiheit und mit ihr der Fortschritt abhängt.“²⁰

Es ist nach Popper also fatal anzunehmen, die Geschichte bewege sich automatisch in die richtige Richtung, weil es „allgemeine Gesetze der geschichtlichen Entwicklung [gebe], die deren Ablauf unvermeidlich und vorhersagbar machen“.²¹ Stattdessen basierten die Entscheidungen, die wir treffen, um Zukunft zu gestalten, wie alle Erkenntnis auf fehlbaren Annahmen; daher müssen alle Entscheidungen bei einer möglichen Falsifikation der zugrundeliegenden Annahmen auch revidierbar sein.²² Je stärker eine historizistische Geschichtsauffassung verbreitet sei, desto mehr neige eine Gesellschaft dazu, andere Meinungen zu unterdrücken und Revisionsmöglichkeiten zu unterbinden.²³ Grundlage einer solchen Auffassung sei, wie Popper in seiner Schrift *Das Elend des Historizismus* ausführt, der Verweis auf „unbedingte Prophezeiungen“ bzw. „absolute Trends“, statt wissenschaftlich redlich mit durch fehlbare Theorien

²⁰ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 346.

²¹ H. Keuth, *Philosophie Karl Poppers* (s. Anm. 3), 232.

²² Ebd., 232f.: „Damit die Entscheidung rational ist, muß sie alle Ziele, die sie tangiert, sowie das einschlägige Wissen über Mittel und Nebenfolgen berücksichtigen. Zudem muß sie revidierbar sein, weil Ziele und Wissen sich ändern können. Dazu formuliert [Popper] ein Prinzip der dauernden Fehlerkorrektur.“

²³ K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 72003, 116: „Das Elend des Historizismus, könnte man sagen, ist das Elend der Phantasielosigkeit. [...] In Wirklichkeit scheint [...] dem Historizisten selbst die Phantasie abzugehen, denn er kann sich keinen Wandel in den Bedingungen des Wandels vorstellen.“

ausgearbeiteten Prognosen über zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten zu arbeiten.²⁴

3. Offenbarungspositivismus und theistischer Historizismus

Die Ausführungen Poppers zur offenen Gesellschaft werden in der Sozialphilosophie häufig rezipiert und es wird auch zu Recht auf ihren simplifizierenden und pauschalisierenden Charakter hingewiesen. Doch in den philosophischen und ethischen Diskussionen wird meist unterschlagen, welche Rolle Religion für Popper spielt, ob sie auf der Seite des Rationalismus oder des Irrationalismus stand. Für viele, die sich in ihrer Argumentation auf Popper berufen, ist die Antwort klar: Natürlich befördere Religion den Irrationalismus.²⁵ Doch Popper vertritt eine weitaus differenziertere Herangehensweise, wie ich im Folgenden an einigen Beispielen zeigen möchte.

Popper wird häufig vorgeworfen, die Rolle der Philosophie für die Legitimation totalitärer Herrschaft überschätzt und die Rolle der Theologie unterschätzt zu haben.²⁶ Tatsächlich werden zentrale Figuren wie Theodosius im 4. Jahrhundert oder der Reformator Johannes Calvin im 16. Jahrhundert in Poppers Schriften nicht einmal erwähnt. Doch die Rolle der Religion wird von Popper sehr wohl aufgegriffen, vor allem in Bezug auf eine mögliche theistische Legitimation des Historizismus, der auch durch religiöse Prophezeiungen genährt wird. So könnte man meinen, das Christentum unterstütze das Weltbild des Historizismus und sei sogar eine eigene Variante davon: Gottes Geist führe die Menschheit zum Heil. Popper schreibt dazu:

²⁴ Vgl. ebd., 2f. 115.

²⁵ So argumentiert z. B. Hans Albert, dass der Letztbegründungsanspruch von Religionen und Einsichten durch Offenbarung immer ein Problem für Rationalität darstelle. Angeblich seien Religionen voll von Immunisierungsstrategien und Willkür. Vgl. *H. Albert, Traktat über Kritische Vernunft* (s. Anm. 16), 35f.; *H. Albert, Hans, Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube. Zur Kritik der religiösen Weltauffassung*, in: *H. Albert, Kritische Vernunft und rationale Praxis*, Tübingen 2011, 93–104.

²⁶ *H. Keuth, Philosophie Karl Poppers* (s. Anm. 3), 245.

„[...] so gilt die Ansicht, daß Gott sich in der Geschichte offenbart, doch oft als ein Teil des christlichen Dogmas; dasselbe gilt von der Ansicht, daß die Geschichte sinnvoll ist; und daß ihr Sinn der Zweck Gottes ist. Der Historizismus wird also als ein notwendiges Element der Religion hingestellt. [...] Ich behaupte [aber], daß diese Ansicht reiner Götzenkult und Aberglauben ist, [...] auch vom christlichen Standpunkt aus betrachtet.“²⁷

Popper sieht den theistischen Historizismus in der Vorstellung gegründet, die politische Geschichte sei ein von Gott inszeniertes Theaterstück – eine Terminologie die sich auch bei Hans Urs von Balthasar und Raymund Schwager findet.²⁸ Ein starker Vorsehungsglaube befördert diese Auffassung.²⁹ Doch sei, so Popper, die Geschichte nicht von Gott, sondern von den Mächtigen geschrieben.³⁰ Wäre Gott Herr der Geschichte, könne sich der Erfolgreiche immer in der Gnade Gottes wissen. Doch das Leben Jesu Christi zeugt vom

²⁷ K. Popper, *Offene Gesellschaft I* (s. Anm. 2), 335. Hier lässt sich anmerken, dass die christliche Auffassung, dass Gott die Welt aus einem bestimmten Grund erschaffen hat und alles dafür tut, dass sein Schöpfungsplan gelingt, scheinbar einen Historizismus impliziert. Die Gültigkeit dieser Implikation hängt aber stark vom Spielraum geschöpflicher Freiheit ab, der in verschiedenen theologischen Strömungen unterschiedlich stark gefasst wird. Vgl. J. Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015, 179–264.

²⁸ Zwar kann man die auf Balthasar aufbauende und von Raymund Schwager entworfene dramatische Theologie auch im Sinne einer starken Vorsehungslehre interpretieren, was Poppers Vorwurf eines christlichen Historizismus unterstützen würde. Doch bemühen sich aktuelle Vertreter darum, die Relevanz der menschlichen Freiheit in Schwagers dramatischer Soteriologie aufzuzeigen. Vgl. J. Niewadowski, *Mut zur Dramatik*. Raymund Schwagers Ringen mit dem Problem der Freiheit, in: J. Niewadowski, *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg i. Br. 2017, 7–19.

²⁹ Eine Prädestinationslehre in der Tradition von Gottschalk von Orbais oder Johannes Calvin geht davon aus, dass Gott die Weltgeschichte von Anfang an auf ein Ziel hin geplant hat und die Geschichte in die von ihm gewünschte Richtung steuert. Doch auch schwächere Vorsehungskonzepte laufen häufig auf eine Relativierung menschlicher Freiheit und eine (wenn auch nur grobe bzw. statistische) Steuerung der Weltgeschichte hinaus. Vgl. J. Grössl, *Freiheit* (s. Anm. 26), 63f. 90–136.

³⁰ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 334–337.

Gegenteil: Gottes Wille ist nicht durch Blick auf die Erfolgreichen oder eine Interpolation der Entwicklung der Geschichte erkennbar, sondern, wenn überhaupt, durch den Blick auf das Leben und Wirken Jesu. So schreibt Popper, nachdem er ausführlich Kierkegaard und Karl Barth rezipiert: „Nicht die historischen Taten der mächtigen römischen Eroberer, sondern [...] was einige Fischer der Welt gegeben haben, ist für das Christentum entscheidend.“³¹ Popper argumentiert für eine absolute Unvereinbarkeit von Historizismus und Christentum, die aber – und hier sei, worauf auch Kierkegaard hinweist, wieder Hegel verantwortlich³² – in der Neuzeit durchbrochen wurde.

Für den zweiten Punkt, bei dem Popper die Rolle der Religion betont, soll auf den Konflikt zwischen Rationalismus und Irrationalismus zurückgekommen werden. Dieser Konflikt, so wurde bereits gezeigt, liegt auch der Auseinandersetzung mit dem Historizismus zugrunde. Popper referiert, dass diese Kontroverse im Mittelalter ausbrach, „und zwar in Form des Gegensatzes zwischen dem Scholastizismus und dem Mystizismus“.³³ Popper beobachtet auch, wie viele Kritiker des unkritischen Rationalismus der Neuzeit eine Rückwendung zum mittelalterlichen Mystizismus als einzige Alternative betrachteten.³⁴ Er führt dies nicht näher aus, doch lässt sich der Mystiker mit denjenigen in Verbindung bringen, die beanspruchen, eine privilegierte Form der religiösen Erkenntnis zu besitzen. Nicht durch die Vernunft gelange man zur wahren Interpretation des christlichen Glaubens, sondern durch Meditation, Gebet, Inspiration oder unmittelbare göttliche Offenbarung.³⁵ Doch auch hier lässt

³¹ Vgl. K. Popper, *Über Geschichtsschreibung und über den Sinn der Geschichte*, in: K. Popper, *Gesammelte Werke* 14, Tübingen, 2016, 93–119, 110. Vgl. K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 338f.

³² Vgl. ebd., 112: „In Kierkegaards Kritik an Hegel finden wir eine kräftige Unterstützung einiger dieser Ansichten und insbesondere der Unvereinbarkeit des Historizismus mit dem Christentum. Kierkegaard hat sich zwar nie selbst von der Hegelschen Tradition befreit, in der er erzogen wurde; dennoch gab es kaum jemanden, der klarer erkannte, was der Hegelsche Historizismus eigentlich bedeutet.“

³³ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 281.

³⁴ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 296f.

³⁵ Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes. Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006, 99–107.

sich Poppers Kritik an Platon anbringen (und es ist wohl kein Zufall, dass der christliche Mystizismus neuplatonische Wurzeln besitzt): Wer annahme, dass ein privilegiertes sicheres Wissen „nur den Göttern und sehr wenigen Menschen“ zukommt, fördere den Irrationalismus und vergrößere dadurch letztlich das Gewaltpotential einer Gesellschaft.³⁶

Selbst friedlich klingende Botschaften unterlägen dieser Gefahr. Popper schreibt: „[D]ie Lehre, daß nicht die Vernunft, sondern die Liebe herrschen solle, [eröffne] denen Tür und Tor [...], die durch Haß regieren.“³⁷ Dabei geht es nicht nur um den Gegensatz von Liebe und Vernunft. Der Gedanke, alle Menschen zu lieben, sei deswegen gefährlich, weil jemanden zu lieben heißt, ihn glücklich machen zu wollen.³⁸ Die eigene Vorstellung von Glück auf andere zu übertragen birgt jedoch immer die Gefahr des paternalistischen Verhaltens; gerade der Marxismus speist sich aus dem gefährlichen Wunsch, die ganze Welt glücklich machen zu wollen. Auch Jesu Lehre der Feindesliebe berge diese Gefahr, auch wenn sie natürlich nicht in diesem Sinne verstanden werden muss. Poppers positive Interpretation dieser Lehre besteht daher in der Gleichberechtigung aller Menschen und der daraus folgenden Forderung zur Unparteilichkeit bei Entscheidungen. Die Entscheidung zur Unparteilichkeit und zum Handeln nach Kants kategorischem Imperativ sei Folge einer Entscheidung zum Rationalismus. Wir sind aber nicht fähig, alle Menschen gleichberechtigt zu lieben, daher würde der Appell an die Liebe häufig dazu führen, Menschen in Gruppen mit ungleichen Rechten einzuteilen.³⁹ Daher Poppers Empfehlung: „Helft euren Feinden, [...] aber liebt nur eure Freunde.“⁴⁰

Gewiss förderlich für einen unparteilichen Rationalismus sei aber, so Popper, der Gedanke der „Brüderlichkeit“ aller Menschen, wie er durch einen monotheistischen Schöpfergott befördert wird. So sei der Glaubensgrundsatz des Christentums und dessen mora-

³⁶ K. Popper, Offene Gesellschaft II (s. Anm. 2), 266. Popper zitiert hier Platons Timaios (51e).

³⁷ K. Popper, Offene Gesellschaft II (s. Anm. 2), 291.

³⁸ Ebd. Hier verweist Popper ohne Quellenangabe auf Thomas von Aquin; wahrscheinlich bezieht er sich auf STh I-II q. 26 a. 4: *amare est velle alicui bonum*.

³⁹ K. Popper, Offene Gesellschaft II (s. Anm. 2), 289f.

⁴⁰ Ebd., 292.

lische Stärke, dass „vor Gott alle Menschen gleich sind“. Doch historisch gibt Popper der Rezeption der antiken Philosophen die Schuld an der Entwicklung der Kirche hin zum Totalitarismus: „Die Kirche wandelte in den Spuren des platonisch-aristotelischen totalitären Gedankenguts, und diese Entwicklung kulminierte in der Inquisition.“⁴¹ Popper weist sogar auf (wahrscheinlich pseudepigraphische) Stellen in Platons *Nomoi* hin, auf die sich die Kirche zur Rechtfertigung ihrer Praxis berufen konnte.⁴²

4. Die ambivalente Rolle von Religion

Aus dem unklaren Verhältnis von theologischen Schulen innerhalb der Religionen zu dem von Popper verworfenen Historizismus folgt, dass die Rolle der Religion bei Popper insgesamt ambivalent ist. Wenn Religion (1) privilegierte Erkenntnis predigt und vor allem, wenn sie ihren Herrschaftsanspruch auf solcher Erkenntnis aufbaut, unterstützt sie den Pseudorationalismus und damit eine Variante des Irrationalismus. Dasselbe gilt für Strömungen, die Widersprüche in religiösen Aussagen zulassen, da diese meist davon ausgehen, dass diese widersprüchlichen Aussagen einen tieferen Sinn haben oder dass Begriffe eine nicht weiter analysierbare analoge Bedeutung aufweisen, die aber nur wenigen zugänglich ist.⁴³ Unterstützt die Reli-

⁴¹ K. Popper, *Offene Gesellschaft II* (s. Anm. 2), 33.

⁴² Ebd.: „[Die Theorie der Inquisition] wird in den drei letzten Büchern der *Gesetze* auseinandergesetzt [sic!], wo Platon zeigt, daß die Pflicht der Hirtenherrscher darin besteht, ihre Schafe unter allen Umständen zu schützen, indem sie die Gesetze und insbesondere die religiöse Praxis und Theorie starr und unverändert beibehalten – selbst dann, wenn es notwendig werden sollte, den Wolf zu töten, der sicher ein ehrlicher und rechtschaffener Mensch sein kann, dessen erkranktes Gewissen es ihm aber leider nicht gestattet, sich vor den Drohungen der Mächtigen zu beugen.“

⁴³ Während radikal-fideistische Strömungen Widersprüche in Aussagen über Gott zulassen, meist mit der Begründung, dass Gott (bzw. göttliche Logik) über der (menschlichen) Logik steht, werden Widersprüche auch von denjenigen zugelassen, die der Auffassung sind, man könne nur analog, metaphorisch oder mythisch von Gott sprechen. Vgl. A. Kreiner, *Antlitz Gottes* (s. Anm. 34), 75–110. Manche Vertreter der negativen Theologie argumentieren sogar für die völlige Unbeschreibbarkeit Gottes, welche aber nach Armin Kreiner und Anthony Kenny in einem Selbstwiderspruch resultiert. Vgl. ebd., 72f. Das Problem am

gion (2) ein historizistisches Geschichtsbild, nach dem Gott der Weltgeschichte einen notwendigen Zweck verliehen hat und einem Volk oder den Gläubigen den Auftrag gegeben hat, diesen Zweck umzusetzen (das Reich Gottes auf Erden herzustellen), steht sie ebenfalls in der Gefahr, in einen Irrationalismus abzudriften. Religion ist (3) schädlich für eine offene Diskussionsatmosphäre, wenn sie eine diskursverneinende Polarisierung vorantreibt, „Ungläubige“ oder „Häretiker“ vom Diskurs ausschließt, ihre Position verunglimpft⁴⁴ oder – zunächst scheinbar harmlos – eine gesellschaftliche Segregation fördert, welche das Zustandekommen eines offenen Diskurses verhindert oder zumindest unwahrscheinlicher macht.⁴⁵ Dann steht sie ebenfalls auf der Seite des Irrationalismus.

Positiv kann Religion dadurch wirken, dass sie (1) die Voraussetzung des Rationalismus – die Annahme einer objektiven Weltvernunft – unterstützt, und zwar durch die Identifikation Gottes mit der höchsten Vernunft (dem Logos),⁴⁶ (2) einen erkenntnistheoretischen Optimismus vorgeben kann, nach dem jeder Mensch als Got-

Zulassen von Inkonsistenzen in einer Theorie besteht in der logischen Erkenntnis des *ex falso quodlibet*: Aus einem widersprüchlichen System lässt sich jede beliebige These ableiten und letztlich keine These falsifizieren. Die richtige Interpretation, welche Folgerungen aus einem widersprüchlichen System abgeleitet werden dürfen, lassen sich dann nur noch systemexterne Autoritäten vornehmen, denen man dann eine privilegierte Erkenntnis zuschreiben muss.

⁴⁴ Eine solche diskurshemmende Segregation zeigt sich in religiösen Gemeinschaften vor allem im Umgang mit Zweiflern. Lange Zeit war z. B. in der katholischen Glaubenslehre Zweifel am Glauben als Sünde geächtet. So schreibt Joseph Stapf im 19. Jahrhundert zwar, dass Zweifel u. U. unverschuldet sein können, doch wer bei Zweifeln „die Wahrheit redlich sucht und bemüht ist, sich darüber belehren zu lassen“ bzw. der Versuchung widersteht, der werde die (auch von der Kirche gelehrt) Wahrheit mit Sicherheit finden. Vgl. J. Stapf, *Die christliche Moral*. Als Antwort auf die Frage: was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen (Band 2), Innsbruck 1841, 44f. Vgl. dazu V. Hoffmann, Einleitung, in: V. Hoffmann (Hrsg.), *Nachdenken über den Zweifel* (Theologische Perspektiven), Ostfildern 2017, 7–20.

⁴⁵ Hierzu tragen z. B. Speisevorschriften in Religionsgemeinschaften bei, oder auch das Verbot, Anhänger anderer Religionsgemeinschaften oder gar Konfessionen zu heiraten oder Freundschaften zu schließen.

⁴⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 35: „Für Antike und Mittelalter ist das Sein selbst wahr, das heißt erkennbar, weil Gott, der Intellekt schlechthin, es gemacht hat; [...]. Das Sein ist Gedanke, daher denkbar.“

tes Ebenbild vernunftbegabt und prinzipiell einer vernünftigen Argumentation zugänglich ist, womit es ihm möglich ist, sich der objektiven Wahrheit anzunähern,⁴⁷ gleichzeitig aber (3) eine begründete Demut bei den Gläubigen bestehen lässt, welche in der Unvollkommenheit der Geschöpfe gründet und einen unkritischen Wahrheitsanspruch verhindert.⁴⁸

Es ist nicht nur der Fall, dass unterschiedliche Religionen die positiven wie die negativen Kriterien unterschiedlich stark erfüllen. Auch gibt es in jeder Religion Strömungen und Schulen, welche stärker zum Irrationalismus, und solche, die stärker zum Rationalismus tendieren. Insgesamt trifft Popper allerdings die kritisch zu diskutierende Einschätzung, dass „das“ Christentum am besten zur offenen Gesellschaft passt, weil es das individuelle Gewissen respektiert:

„Zu einer Religion, die auf der Idee persönlicher Verantwortlichkeit und auf der Idee der Freiheit des Gewissens aufbaut, besteht jedoch, wie ich glaube, kein Gegensatz. Natürlich denke ich dabei vor allem an das Christentum, zumindest in der Form, in der es gewöhnlich in demokratischen Ländern interpretiert wird, an ein Christentum, das im Gegensatz zu jedem Tabuismus predigt: ‚Ihr habt gehört, was von jenen in alter Zeit gesagt wurde ... ich aber sage euch ...‘, und das in jedem einzelnen Fall die Stimme des

⁴⁷ Vgl. R. Spaemann, Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott, in: R. Spaemann (Hrsg.), *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, 9–32, 20: „Der Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der oft nur als eine erbauliche Metapher benutzt wird, gewinnt heute eine ungeahnt genaue Bedeutung. Gottesebenbildlichkeit, das heißt: Wahrheitsfähigkeit. [...] Die Personalität des Menschen steht und fällt mit seiner Wahrheitsfähigkeit.“ Dagegen steht allerdings die calvinistische Vorstellung der „totalen Verderbtheit“ der menschlichen Vernunft durch die Erbsünde; von katholischer Seite werden manchmal ähnliche Konsequenzen aus einer bloßen postlapsarischen „Schwächung“ der menschlichen Vernunft gezogen (und damit eine Immunisierung eigener Theorien betrieben).

⁴⁸ Häufig wird gerade der katholischen Tradition vorgeworfen, dass sie lange Zeit einen unkritischen Wahrheitsanspruch vertreten hat oder immer noch vertritt. Gerade die Lehre, dass Konzilien und nach der Lehre des 1. Vatikanischen Konzils auch der Papst allein unfehlbare Lehren definieren können steht scheinbar in einem Konflikt mit einer kritisch-rationalistischen Epistemologie. Interessanterweise wurde aber schon auf dem Konzil von Trient Luthers Auffassung des sicheren Wissens um das eigene Heil (*Heilsgewissheit*) verurteilt. Vgl. DH 1533f.: „[...] denn keiner vermag mit der Sicherheit des Glaubens, dem kein Trug zu grundeliegen kann, zu wissen, daß er die Gnade Gottes erlangt hat.“

Gewissens dem bloß formalen Gehorsam und der Erfüllung der Gesetze entgegenhält.“⁴⁹

5. Anwendung: Verschiedene Formen des Fundamentalismus

Wie lassen sich diese doch ziemlich theoretischen Ausführungen auf heutige Probleme anwenden? Die politische Desintegration, die wir im Moment nicht nur in Europa erleben, hängt eng mit dem Konflikt zwischen Rationalismus und Irrationalismus und dem Widerstreit zwischen offener und geschlossener Gesellschaft zusammen. In einem Zeitungsartikel nach den Pariser Anschlägen auf Charlie Hebdo erschien in der *Badischen Zeitung* ein Artikel mit dem Titel: „Wie der Terror dem Philosophen Karl Popper zum Comeback verhilft“.⁵⁰ Joachim Gauck sprach kurze Zeit später in einer Rede von der Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft.⁵¹ Zu einer offenen Gesellschaft gehören notwendigerweise Presse- und Meinungsfreiheit, Freiheit der Kunst und Freiheit der Wissenschaft. Nur durch sie ist eine offene Diskussionskultur möglich, die Pseudo- und Irrationalismen aufdecken und totalitäre Strukturen verhindern kann. An den Beispielen Türkei und Russland erleben wir gerade, wie schnell sich eine Gesellschaft dahingehend verändern kann, selbst in einer Demokratie. Ein Blick auf die Thesen Karl Poppers kann uns dabei unterstützen, die zugrundeliegenden Denkstrukturen zu analysieren, was wiederum helfen kann, einer solchen Veränderung der Gesellschaft vorzubeugen. Drei Formen des Irrationalismus lassen sich erkennen, die sich immer mehr ausbreiten, die hier, verweisend auf die Definition des Soziologen Thomas Meyer, als *Fundamentalismen* bezeichnet werden sollen. Meyer schreibt:

„Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der

⁴⁹ K. Popper, Offene Gesellschaft I (s. Anm. 2), 147.

⁵⁰ F. Kech, Denker der Stunde. Wie der Terror dem Philosophen Karl Popper zum Comeback verhilft, in: *Badische Zeitung* v. 17.01.2015, verfügbar unter: <http://www.badische-zeitung.de/wie-der-terror-dem-philosophen-karl-popper-zum-comeback-verhilft> [zuletzt abgerufen am 27.04.2017].

⁵¹ Rede auf der Mahnwache „Zusammenstehen – Gesicht zeigen“ am 13. Januar 2015 in Berlin.

Begründungspflicht, der Unsicherheit und Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll das Fragen Halt machen, damit sie absoluten Halt geben können. Vor ihnen soll alles andere relativ werden [...], damit sie der Relativierung entzogen bleiben. Wer sich nicht auf ihren Boden stellt, soll keine Rücksicht verdienen für seine abweichenden Argumente, Zweifel, Interessen, Rechte. [...] Der Fundamentalismus denunziert Konflikte als Verrat und macht den Gegner zum Feind von Heil und Wahrheit.“⁵²

Diese Definition scheint stark von Poppers Theorie inspiriert zu sein. Die Unfähigkeit, in Theorien zu denken, und die fehlende Bereitschaft, den eigenen Irrtum in Betracht zu ziehen, sind Symptome des unkritischen Rationalismus. Die laut Meyer selbsterkorenen absoluten Fundamente sind für den Fundamentalisten meist jedoch nicht selbsterkoren, sondern entstammen einem Anspruch der privilegierten Erkenntnis – ein Wesensmerkmal des Pseudorationalismus. Ein starkes Freund-Feind-Denken, das Popper ebenfalls bei vielen Irrationalismen als Symptom diagnostiziert, wird ebenfalls in die Definition mit hineingenommen; entgegen der verbreiteten Annahme fällt jedoch potentielle Gewaltbereitschaft nicht unmittelbar in die Definition. Im Anschluss an Popper und Meyer können drei Ausprägungen des Irrationalismus in der heutigen Zeit wahrgenommen werden: (1) Der *religiöse* Fundamentalismus basiert auf einer privilegierten Erkenntnisfähigkeit Einzelner. Von diesen wird bedingungslose Unterwerfung der Nicht-Erkennenden gefordert und mit göttlicher Autorität untermauert. Irrtum ist ausgeschlossen; Kritiker müssen zum Wohl und Seelenheil der Masse ausgelöscht werden. Diese Form ist uns, leider durch viele aktuelle Ereignisse, hinlänglich bekannt. Weniger ernst werden die beiden anderen Typen genommen, da ihre Folgen nicht unmittelbar ersichtlich und die Thesen umstrittener sind: (2) Der *moralische* Fundamentalismus unterschlägt die Theorieabhängigkeit von moralischen Normen. Vertrete-

⁵² Th. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989, 157.

rinnen und Vertreter einer bestimmten Ethik fordern häufig eine bedingungslose Unterwerfung aller Menschen unter die von ihnen gelehrten Normen und Wertmaßstäbe. Unter Umständen werden sogar militärische Interventionen damit gerechtfertigt. Menschen, die bestimmte Wertmaßstäbe nicht teilen, werden vom öffentlichen Diskurs ausgeschlossen, als Verfassungsfeinde und Leugner universaler Menschenrechte, als Rassisten oder Kommunisten tituliert. Argumente derjenigen, die als Feinde der offenen Gesellschaft ausgemacht wurden, werden nicht mehr gehört, da sie ohnehin verblendet und ihre Argumente ideologisch geprägt seien. Oft wird argumentiert, dass für Feinde der offenen Gesellschaft bzw. diejenigen, die eine bestimmte Gruppe für solche Feinde hält, keine Meinungsfreiheit gelten darf. Man fühlt sich moralisch überlegen und tappt dabei in die pseudorationalistische Falle. (3) Ebenso problematisch ist der *relativistische* Fundamentalismus. Nach Popper befördern diejenigen, die gegen eine objektive Vernunft argumentieren, den Irrationalismus. Eine Ablehnung objektiver Rationalitätskriterien kann auch zur Ideologie werden und mit einer großen Intoleranz gegen Andersdenkende, also in diesem Fall gegen Vertreterinnen und Vertreter einer objektiven Vernunft, gepaart sein. Ähnlich wie Jan Assmann den Monotheisten für potentiell gefährlich hält, weil dessen religiöses Weltbild ein inhärentes Gewaltpotential besitze,⁵³ ist für manchen Poststrukturalisten die Annahme einer objektiven, von kulturellen und soziologischen Prägungen freien Vernunft bereits unmoralisch, weil es seiner Meinung nach Intoleranz befördere und gewachsene Machtstrukturen rechtfertige.⁵⁴

Der Vorwurf des Fundamentalismus kann ebenso fundamentalistische Züge aufweisen, wenn er dazu gebraucht wird, den ange-

⁵³ Vgl. J. Assmann, Monotheismus als theologisch-politisches Problem, in: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), 122–132.

⁵⁴ Tatsächlich wurden in der Geschichte häufig, z. B. in einer katholischen Naturrechtsethik, philosophisch nicht begründbare Normen unter dem Deckmantel einer objektiven Vernunft verteidigt, daher ist das Gebot, gewachsene Machtstrukturen und subjektive Deutungen von Rationalität bei einer Evaluation von Argumenten zu berücksichtigen, in der Moderne unerlässlich. J. Rohls, Offenbarung, Vernunft und Religion, Tübingen 2012, 981: „Die Geschichte der neuzeitlichen Vernunft ist daher zugleich die Geschichte einer Unterdrückung des Anderen der Vernunft.“ Rohls verweist hier auf Michel Foucaults Werk „Folie et déraison“ (1961).

lichen Fundamentalisten vom Diskurs auszuschließen oder ihn gesellschaftlich zu diskreditieren. Ein offener Diskurs wird dadurch beschädigt, dass man einzelne Menschen vom Diskurs ausschließt, er wird zerstört, indem man Anhänger bestimmter Gruppen *aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit* vom Diskurs ausschließt.⁵⁵ Das Vorurteil lautet hier: Ich glaube nicht, dass Anhänger dieser Gruppe rational sind. Oder: Allein aus der Tatsache, dass sie sich dieser Gruppe zugehörig fühlen, kann ich schließen, dass diese Menschen irrational sind und ich mich nicht mit ihren Argumenten auseinandersetzen muss. Eine solche Unterteilung der Gesellschaft in Rationale und Irrationale, Moralische und Unmoralische, manchmal auch in Gläubige und Ungläubige, ist einer offenen Gesellschaft nicht zuträglich und entspricht auch nicht Habermas' Ideal eines hierarchiefreien Diskurses.⁵⁶

Eine solche Desintegration befördert in der politischen Öffentlichkeit auch populistische Tendenzen. Nach Jan-Werner Müller wird Populismus definiert als das Vertreten einer Auffassung mit dem Anspruch, als Einziger für das wahre Volk zu sprechen.⁵⁷ Wer dem Populismus den Boden entziehen möchte, muss verhindern, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppen den Eindruck bekommen, ihre Argumente werden aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu der jeweiligen Gruppe von anderen nicht ernst genommen oder ihnen werde gar die Fähigkeit zum rationalen Argumentieren abgesprochen. Wenn eine Gruppe den Eindruck hat, dass ihre Argumente nicht gehört werden (selbst wenn es keine guten Argumente sind), noch mehr, wenn sie die Wahrnehmung hat, aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit vom Diskurs ausgeschlossen zu werden, dann ergießt

⁵⁵ D. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 99f.: „Eine Konsenstheorie verlangt von den am Verfahren beteiligten, sich in einem Diskussionsprozess auf eine Norm zu einigen und diese dann als für alle verbindlich anzuerkennen. [...] Nicht die strategische Verhandlungsposition soll über das Resultat entscheiden, sondern allein Vernunftgründe, der ‚Zwang des besseren Arguments‘ (Habermas).“

⁵⁶ Die fünfte Diskursregel von Habermas lautet: „Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.“ Vgl. J. Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm* (1982). Veröffentlichungen in: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. ⁵1993, 53–125.

⁵⁷ J.-W. Müller, *Was ist Populismus?*, Berlin 2016, 25–66.

sich die Frustration darüber häufig in der Unterstützung populistischer Gruppierungen oder gar in Gewalt.

Popper hingegen betrachtet den Pluralismus, auch bezüglich politischer und sogar moralischer Einstellungen, als Voraussetzung für eine offene Diskussionskultur, die der Wahrheitsfindung dient. Die Demokratie sei dabei die beste, wenn nicht gar die einzige Staatsform, die eine offene Diskussionskultur ermöglicht und langfristig garantiert. Doch inwieweit dürfen wir irrationalistische Auffassungen zulassen? Oder gilt nicht der Spruch „keine Toleranz der Intoleranz“? Das Problem ist hierbei die Frage, wem die Autorität zugesprochen wird, zwischen rationalen und irrationalen Argumenten zu unterscheiden. Eine solche Intoleranz der Intoleranz gegenüber kann zwar in Extremfällen gerechtfertigt sein, kann aber auch – unter der Annahme, der Irrationalismus sei ein geschlossenes, selbst-erhaltendes System und könne daher nicht mit Argumenten besiegt werden – dazu führen, dass andere Meinungen mit Gewalt unterdrückt werden. Dies muss nicht unbedingt physische Gewalt sein: Indirekte Machtausübung geschieht auch durch gesellschaftliche Sanktionen, einseitige mediale Berichterstattung oder gar Demografie verändernde Strategien. Auch wenn sich Befürworter solcher indirekter Machtausübung meist auf gute Zwecke berufen, besteht dabei immer die Gefahr des Abdriftens in einen *totalitären Pseudo-Rationalismus*. Denn möglicherweise hat ja derjenige, den die Herrschenden oder die gesellschaftliche Mehrheit für irrational halten, letztlich doch die besseren Argumente, aber traut sich aufgrund rechtlicher oder gesellschaftlicher Sanktionen nicht mehr, diese öffentlich zu äußern.

6. Fazit

Das platonische Erbe als Hang zum unkritischen Rationalismus und Pseudorationalismus ist längst nicht überwunden. Theologinnen und Theologen sind heute mehr als die meisten Philosophen (von denen sich einige nur auf Interpretationen philosophischer Autoren oder auf analytische Detailfragen konzentrieren, andere von Popper eher dem irrationalistischen Lager zugeordnet werden würden) noch dazu befähigt, in großen Zusammenhängen zu denken, die Entwicklung von Weltanschauungen und Überzeugungen über viele Jahr-

hunderte nachzuvollziehen und Parallelen zur heutigen Gesellschaft zu ziehen. Durch eine Analyse, welche Rolle Religion in der Geschichte des Widerstreits von Rationalismus und Irrationalismus spielte, können heutige rationalistische Tendenzen befördert und irrationalistische, fideistische und mystizistische Formen eingedämmt werden. Eine Übertragung dieser Kategorisierung auf andere Religionen wie das Christentum sollte im Hinblick auf die Herausforderung einer multireligiösen Gesellschaft ebenfalls geprüft werden.⁵⁸

Popper meinte, dass der Grund für reaktionäre Bewegungen im Schock des Übergangs von der geschlossenen in die offene Gesellschaft liegt, der den Menschen bis heute in den Knochen sitzt.⁵⁹ Dies sei, so Poppers Vermutung, der entscheidende Faktor, der immer wieder jene reaktionären Bewegungen ermöglicht, die auf den Sturz der Zivilisation und auf die Rückkehr der Stammesgebundenheit hingearbeitet haben und noch hinarbeiten. „Freiheit kann ungemütlich werden, kann Angst machen, kann Menschen überfordern und die Sehnsucht nach der Rückkehr in eine geschlossene Gesellschaft nähren, die alle ihre Kraft dazu verwendet und verschwendet, sich nach außen abzuriegeln.“⁶⁰ In der modernen Theologie wird Freiheit nicht nur ins Zentrum des Interesses gestellt, sondern auch Mut zur Freiheit gemacht und gleichzeitig Angst vor dem Scheitern (als mögliche Konsequenz dieser Freiheit) genommen.⁶¹ Der Mensch darf sich im christlichen Glauben, auch wenn er durch seine Freiheit in dieser Welt scheitert, von Gott geborgen wissen; auch ihm wird

⁵⁸ Hierzu bietet sich die Methode der komparativen Theologie an, die Denksysteme und theologische Argumentation verschiedener religiöser Traditionen vergleicht und daraus Erkenntnisse gewinnt. Vgl. K. v. Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur komparativen Theologie 6), Paderborn 2012, 307–310.

⁵⁹ R. Hank, *Trost suchen bei Karl Popper. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 17.11.2015.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Um so genannte *positive Freiheit* zu gewährleisten, ist der Sozialstaat eine wichtige Komponente einer offenen Gesellschaft. Für eine politische Beteiligung sind v. a. eine materielle Existenzsicherung (auch um Erpressbarkeit vorzubeugen) sowie ein Minimum an Bildung entscheidende Voraussetzungen. Letztlich nimmt aber nur eine religiöse Hoffnung auf einen eschatologischen Zusammenfall von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit (I. Kant), welche auf der Erde von keinem politischen System garantiert werden kann, die Angst vor dem endgültigen Scheitern und befähigt so zu wahrhaft menschlichem Handeln.

eine eschatologische Perspektive eröffnet. Wer auf diese Weise zur Freiheit befreit ist, hat keine Angst vor der Freiheit und ist weniger geneigt, sich irrationalistischen Strömungen anzuschließen, ob ihm diese nun in einem philosophischen, religiösen oder politischen Gewand angeboten werden.