

Führt der kritische Rationalismus zu einer Ablehnung der Religion?

Zu den Thesen Hans Alberts

von Dragan Jakovljević

In diesem Aufsatz wird gezeigt, dass es nicht so sehr direkt die zentralen Annahmen des kritischen Rationalismus selbst sind, die der (christlichen) Religion widersprechen, sondern gewisse methodologische Standpunkte (wie z. B. Erklärungskraft oder Konsistenz gewisser Annahmen) sowie bestimmte Ergebnisse der Wissenschaften, wie diese aus Hans Alberts Sicht gedeutet worden sind – wobei man aber manches davon auch anders interpretieren kann, als er es tut. Vor allem aber ist bei ihm ein verschleierter Szientismus am Werk, den Karl Popper abgelehnt hat, der deshalb auch das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion deutlich anders bestimmt.

„Nicht nur Jesus, sondern sogar der christliche Gott muss unter den Gesichtspunkten des kritischen Rationalismus kritisiert werden.“ (Hans Albert)

Von den im deutschen Sprachraum seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts tätigen philosophischen Schulen, hat sich kaum eine so sehr um die Religionskritik gekümmert wie der kritische Rationalismus. Dieser Umstand ist eng verbunden mit dem Wirken und persönlichen Engagement seines Klassikers, Hans Albert, der die von Karl Popper gegründete philosophische Position übernommen sowie weiter entfaltet hat. Im Folgenden wollen wir wesentliche Aspekte seiner radikalen Religionskritik darlegen und kritisch betrachten, wobei auch auf die erheblichen Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und Popper hingewiesen wird.

1. Alberts fragwürdiger Versuch, die generelle Unvereinbarkeit des christlichen Theismus mit dem kritischen Rationalismus nachzuweisen

Nach seinen vielen religionskritischen Schriften sowie Streitgesprächen mit bekannten christlichen Theologen (Ebeling, Küng, Ratzinger u. a.), innerhalb derer er auf gewisse Denkmängel bestimmter theologischer Konzeptionen hinzuweisen versucht hat, hat Hans Albert, der Hauptvertreter des kontinentalen kritischen Rationalismus, vor einigen Jahren in einem Aufsatz versucht, seine Hauptgründe für die Ablehnung christlicher, aber auch anderer *monotheistischer* Religionen, folgenderweise zusammenzufassen:

1. Als erstes beruht der christliche Glaube auf der *spiritualistischen Metaphysik*, die aber nicht „irgendetwas erklären könnte, was nicht besser auf andere Weise erklärbar wäre, nämlich im Rahmen eines *kritischen Realismus*, der die Resultate wissenschaftlicher Forschung ernst nimmt“¹.
2. Annahmen über die Eigenart und die Wirkungsmöglichkeiten des christlichen Gottes führen zum „*Theodizeeproblem*“, wofür „es im Rahmen dieser Annahmen keine akzeptable Lösung gibt“².
3. Letztlich machen die Ergebnisse historischer Forschungen „die mit dem christlichen Glauben verbundenen *Vorstellungen über die Eigenart und die Rolle des Erlösers*“³ unakzeptabel.

Hierbei gelten 1. und 2. gleichermaßen auch für Judentum und Islam, während 3. nur auf den spezifischen Gehalt des christlichen Glaubens bezogen bleibt. Es ist zunächst auffallend, dass von diesen drei Gründen für die Ablehnung anscheinend nur 1. enger mit der allgemeinen Position des kritischen Realismus zusammenhängt, während sich von 2. und 3. dies kaum behaupten ließe. Eigentlich dürfte es aber keine ausgemachte Sache sein, dass man dem kritischen Rationalismus folgend den *Standpunkt der besseren Erklärungskraft* auf genau solche – der (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnis angepasste – Art auch noch auf die Beurteilung des religiösen Glaubens bzw. der Weltinterpretation anwenden müsste. Vielmehr gilt es zunächst die Frage zu klären, in welchem Sinn eigentlich die Religion die Erklärung des Weltgeschehens überhaupt bezweckt und ob sie die Lieferung von theoretisch-wissenschaftlichen Erklärungen anstrebt, die dann etwa mit jenen der modernen Naturwissenschaft konkurrieren sollten.

Die beiden letzteren Punkte von Alberts Argumentation (2. und 3.) beziehen sich vorerst auf gewisse *interne Schwierigkeiten*, die die christliche Weltauffassung zu bewältigen hat, weniger aber auf ihre direkte Unvereinbarkeit mit den eigentümlichen Grundsätzen des kritischen Rationalismus. Mit den letzteren kommen sie nur indirekt in Beziehung, nämlich über den logischen Grundsatz der Widerspruchsfreiheit, der im kritischen Rationalismus als Bedingung für die auch nur vorläufige Aufnahme von Annahmen gilt. Außerdem mögen die Begründungen von 2. und 3. genauer betrachtet als nicht ganz so überzeugend eingestuft werden. Soweit es sich etwa um die *Rolle des Erlösers* handelt, hat zwar die historische (längst aber auch die theologische!) Forschung einige Fragen geöffnet, so dass der entsprechende Lehrsatz des christlichen Glaubens insofern gewissermaßen neu durchdacht wurde und entsprechende Stellen in den Evangelien erneut ausgelegt worden sind. Zusätzlich wurden hierdurch gelegentlich einige alternative theologische Darstellungsformen entsprechender Teile des NT (wie etwa jene von Verheißungen des nahegerückten Gottesreiches) veranlasst, denen man nicht im Voraus jegliche Plausibilität absprechen kann – wozu rationalistisch gesinnte Philosophen allerdings neigen. Es ist zwar so, dass diese Infragestellungen den ganz zentralen Punkt des Christentums betreffen, zumal der christliche Glaube eben auf „einem einmaligen geschichtli-

¹ Hans Albert, *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, Tübingen 2011, 104.

² Ebd.

³ Ebd.

chen Ereignis“ gründet, „das den Höhepunkt einer ebenso einmaligen kontingenten Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel bildet“⁴. Ihnen gelingt es aber kaum, die entsprechende Auffassung christlicher Überlieferung als zugleich eindeutig verfehlt zu beweisen! Vielmehr sind die Ergebnisse dieser christologisch-historischen Forschung selbst zum Teil kontrovers geblieben, was auch Albert zugeben musste. Insofern bleibt der Denkraum für den christlichen Glauben an die Eigenart und die Rolle des Erlösers, trotz der bisher vorgenommenen Problematisierungen, weiterhin grundsätzlich *offen*. Es ist dann wohl eine wichtige Herausforderung für die christliche Theologie, hier solche Interpretationen anzubieten, die weiterhin als plausibel angenommen werden könnten. Dies ist, wie wir es später sehen werden, auch erfolgt, ohne dass Albert dies festgestellt und in erforderlichem Maße berücksichtigt hat, sondern weiterhin unbeirrt an seinem Standpunkt festhält.

Hier gilt es auch jene wesentliche Eigentümlichkeit von Religion zu berücksichtigen, dass in ihr, völlig anders als im Rahmen von wissenschaftlichen Theorien und ihrer epistemischen Verfassung, legitimer Weise ein Ort auch für vielfache *Mysterien*, geheimnisvolle Geschehnisse vorgesehen ist – die eben als solche im Rahmen der jeweiligen religiösen Lehre dann auch *verbleiben* und im Vertrauen angenommen, anstatt skeptisch beleuchtet und aufgeklärt zu werden. Dementsprechend hat das darauf bezogene *mysterium fidei* als keine epistemische Sünde zu gelten. Es dürfte vielmehr als fraglich gelten, ob sich solche Mysterien überhaupt in der Mitteilung satzhafte gefasster Informationen ganz übertragen und erschöpfen können! Wer solche mysterienhaften Auslegungen des Weltgeschehens nicht als glaubhaft empfindet, sich durch ihre Botschaften nicht angesprochen fühlt, der wird die Konfession wechseln oder zum Agnostizismus bzw. Atheismus übertreten. Man ist aber kaum berechtigt, den Gläubigen, bei denen dies nicht der Fall ist, das Recht abzusprechen, bei ihrem überlieferten *mysterium fidei* grundsätzlich zu verbleiben und sich also von den *weder empirisch noch logisch* ganz konklusiv durchgeführten Widerlegungsversuchen solcher traditionellen Lehrsätze des christlichen Glaubens nicht allzu sehr beeindruckt zu lassen. Man kann solchen Gläubigen, und zwar nicht allein innerhalb einer rein internalistischen Perspektive des Gebundenseins an ein spezifisches weltanschauliches Paradigma, auch kein völlig irrationales Verhalten vorwerfen, denn es handelt sich gerade um solche Inhalte des Glaubens, deren Gegenteil einerseits nicht eindeutig bewiesen worden ist und für welche andererseits im Rahmen der akzeptierten weltanschaulichen Tradition man wichtige Stützpunkte findet, die man eben für vertrauenswürdig hält. Bei einer solchen Lage dürfte es dann eine Frage der Freiheit des Glaubens sowie der eigentümlich motivierenden Kapazitäten einer konfessionellen Tradition sein, ob man bei solchen Glaubensinhalten im Vertrauen weiterhin verbleibt, obwohl ihre Gewissheit durch bestimmte externe, in gewisser Weise begründete Überlegungen in Frage gestellt sein kann und insofern zumindest teilweise mehr oder weniger *problematisiert* worden ist. Soweit über das Verhalten der Gläubigen selbst.

⁴ Rudolf Voderholzer, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013, 19.

2. Popper über Metaphysik und Wissenschaft und die Folgen hinsichtlich Religionskritik

Eine derartige Einstellung zu wissenschaftlich schwer zu begründenden Inhalten des Glaubens passt sonst ganz gut zu Poppers Auffassung zum Verhältnis zwischen der Wissenschaft und der Metaphysik. Er hat nämlich positivistische Bemühungen, Metaphysik zu verbieten, für lächerlich gehalten. Die „Hauptaufgabe einer Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Metaphysik“ sei nicht, die letztere zu verbieten sondern vielmehr „auch die Metaphysik freizusetzen“⁵, sodass sie diskutiert werden kann, wobei an sie aber *keine wissenschaftlichen Ansprüche* zu richten sind:

„Es ist lächerlich zu verbieten, etwas zu sagen, was nicht zur Wissenschaft gehört [...] Der Wiener Kreis hat grosse [!] Verbotstafeln aufgestellt und gesagt: Du darfst nur Wissenschaft reden, alles andere ist Unsinn. Tatsache ist, dass wir sehr viel Nicht-Wissenschaft reden *und reden können müssen* – nur sollen wir das nicht für Wissenschaft ausgeben. Die Philosophen haben leider Gottes gewöhnlich von ihren metaphysischen Ideen so geredet, als ob sie sogar nicht nur eine Wissenschaft, sondern eine Über-Wissenschaft wären. Ich sehe diese metaphysischen Theorien eher als vor-wissenschaftlich an, jedenfalls *als nicht prüfbar, wissenschaftlich kritisierbar*. Und sobald man das gesagt hat, ist man frei in der Metaphysik dann alle möglichen Dinge zu besprechen. Wer sich nicht dafür interessiert, soll weggehen.“⁶

Analogerweise könnte man die Meinung vertreten, der Zweck einer Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Religion sei nicht, die letztere im Voraus zum Unsinn oder zum „illusionären Denken“ (Topitsch, Albert) abzustempeln, sondern vielmehr dies, *auch die Religion freizusetzen* und sie nicht den zwingenden Maßstäben der wissenschaftlichen Rationalität pauschal unterzuordnen. Eine solche Einstellung dürfte offensichtlich viel *liberaler* sein als die Einstellung von Albert, die sich vom innerhalb des Positivismus etablierten Szientismus kaum noch unterscheidet. Da die liberale Geisteshaltung zur Essenz des kritischen Rationalismus mitgehört, passt eine solche Einstellung insofern zu den Ausgangspositionen dieser Philosophie besser als die szientistische Intoleranz. Popper hat seine eigene Auffassung dazu unmissverständlich formuliert:

„There can be no clash between a science which does not trespass beyond its borders and a religion which does not attempt to treat matters which really belong to the province of science. [...] The realms of science and of religion do not interfere with each other. Any conflict between them is due to trespassing, from the one side or the other.“⁷

⁵ Karl Popper; Konrad Lorenz, Die Zukunft ist offen, München – Zürich 1993, 67 f.

⁶ Ebd.

⁷ Karl Popper, Science and Religion. Christchurch 1940, in: *ders.*, After The Open Society. Selected Social and Political Writings, London 2008, 41–46.

Wie wir es später Josef Maria Bochenskis Thesen folgend sehen werden, könnte man von dieser prinzipiellen Ansicht berechtigterweise nur einen gewissen beschränkten Abstrich machen, wenn es sich nämlich um die sog. „äußeren Tatsachen des Glaubens“⁸ handelt. Popper als Gründer der Schule des kritischen Rationalismus wollte Religion und Wissenschaft nebeneinander bestehen lassen, wozu zunächst eine angemessene Trennung entsprechender Bereiche fällig wäre. Des Weiteren sollten sie „jeweils über sich selbst nachdenken und in einen kritischen Diskurs eintreten“⁹ – wobei etwa die Frage geklärt werden könnte, ob vielleicht eine gewisse Religion auch totalitaristische Züge aufweist.¹⁰ Diese Position unterscheidet sich deutlicherweise von der Albert'schen und harmonisiert mit den Ausgangspositionen des kritischen Rationalismus in ihrem ursprünglichen Verständnis. Alberts andersartige Stellungnahme dürfte sich dagegen in ihren entscheidenden Punkten eigentlich durch eine Übernahme gewisser weltanschaulicher Bestandteile des Positivismus sowie des Szientismus ergeben – als auch im Anschluss an die atheistischen Flügel der Aufklärungsbewegung (von Holbach, La Metrie u. a.). Eine solche weltanschauliche Kombination ließe sich aber kaum ohne weiteres mit dem kritischen Rationalismus als solchem einfach gleichsetzen und für dessen endgültige Stellungnahme hinsichtlich der Religion ausgeben – wie dies Albert aber mit erstaunlicher Energie und einem unnachgiebigen persönlichen Engagement seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts bis heute immer erneut versucht hat.

3. Historische Jesusforschung als die Grundlage der Religionskritik?

Die historische Kritik aufgrund der Erforschung des Lebens Jesu dürfte an sich *keine ganz eindeutigen* Befunde eines abgerundeten historischen Berichts erreicht haben, was u. a. eben mit ihrer *empiristischen*, die Transzendenz nicht berührenden Ausrichtung zusammenhängen mag. Wie Maurice Blondel darauf hingewiesen hat, kann die Transzendenz der Geschichte und des Menschen

„auf eine geschichtlich sich ereignende Offenbarung Gottes hin [...] jedoch mit den Methoden positiver Geschichtswissenschaft nicht geleugnet werden, es sei denn um den Preis der Zerstörung ihres Gegenstandes.“¹¹

Diese Befunde historischer Forschung, auf die sich Albert beruft, sind daher eher in der Lage, der agnostischen Zurückhaltung oder evtl. einer leisen Skepsis den Weg zu öffnen, als echte Beweise zu liefern, die die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre direkt und

⁸ *Josef Maria Bochenski*, Wissenschaft und Glaube, in: Leonard Reinisch (Hg.), Grenzen der Erkenntnis, Freiburg i. Br. 1969, hier zit. nach: *Joseph Maria Bochenski*, Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie, ausgewählt und hg. von Dieter Gabler, Freiburg – Basel – Wien 1987, 137.

⁹ *Helmut Zenz*, Diskussionsbeitrag, in: Hubert Kiesewetter; Helmut Zenz (Hg.), Karl Poppers Beiträge zur Ethik, Tübingen 2002, 284 f.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ *Maurice Blondel*, Geschichte und Dogma. Aus dem Französischen übers. von Antonia Schlette. Theologische Einführung von Johannes B. Metz. Historische Einführung von René Marlé, Mainz 1963, 22–26, hier zit. nach *Voderholzer*, Offenbarung (wie Anm. 4), 23.

völlig untergraben könnten. Sie können nämlich bestimmte Aspekte der Lehre von Christus als Erlöser gewissermaßen *problematisieren*, kaum aber auch umfassend und endgültig falsifizieren! Ergebnisse von historischer Forschung, auf die Albert hinweist, mögen zwar einen der rationalistischen Tradition verpflichteten, weltanschauungskritischen Aufklärungsphilosophen mehr bzw. direkt überzeugen und für ihn ein weitgehend ausreichender Anlass sein zur sofortigen Zurückweisung entsprechender Lehrsätze, die sich auf die Erlöserfigur des Gründers christlicher Religion beziehen. Infolge ihrer erhöhten Empfindlichkeit für die strengen Rationalitätsansprüche, die hauptsächlich der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis entstammen, ist dies auch sonst bei einer ganzen Reihe von Philosophen der Fall gewesen, darunter auch solchen, die weit weniger kritisch zur Religion im Allgemeinen eingestellt sind – etwa bei Franz Kutschera u. a.

Es bleibt nur fraglich, ob letzteres zugleich als eine verbindliche kritisch-rationalistische Einstellung gelten müsste oder man sich darunter auch gewisse andersartige Meinungen vorstellen könnte – und zwar ausgehend vom Agnostizismus bis zum Verständnis der gegebenen Frage als *einer offenen metaphysischen Frage*, die rationaler Weise eben nicht eindeutig entscheidbar ist, weiterhin aber legitimer Weise den Gegenstand eines religiösen Glaubens bilden kann, und unter Anerkennung des Spezifikums dieses Glaubens in seinem Unterschied zu einem strikt theoretischen, den wissenschaftlichen Ansprüchen unterliegenden Fürwahrhaltens. Letztlich, wenn wir anschauen, welche Befunde von der historischen Leben-Jesu-Forschung Albert als Argumente vorbringt, zeigt sich, dass er vornehmlich die Frage der Richtigkeit der Ankündigung des nahegekommenen Gottesreiches (der „Enderwartung“) im Sinne hat. Diesbezüglich hat die moderne Theologie aber schon verhältnismäßig überzeugende Antworten formuliert. So hat u. a. Hempelmann auf Mk 13,36 hingewiesen, wo behauptet wird, niemand außer dem Vater (nicht einmal der Sohn) wisse Zeit noch Stunde. Dies deutet darauf hin, so hebt er hervor, dass das Weltende eigentlich „kein festes berechenbares Datum“¹² sei. Außerdem vertritt Hempelmann die These, es gebe Gründe für die Parusieverzögerung, „die den empirischen Gehalt“ entsprechender Ankündigungen „nicht schwächen, sondern stärken“, weshalb im entsprechenden Umstand keine direkte Falsifikation zu sehen ist – wie dies etwa Albert suggerieren möchte. Dagegen seien die entsprechenden Stellen aus dem NT „exegetisch auch nochmal zu untersuchen“¹³:

„Wenn bei Markus 24,34 davon die Rede ist, ‚dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschehen ist‘, dann ist (1) die Frage, ob damit die damals bestehende Generation gemeint ist oder ob man nicht vielmehr an das Menschengeschlecht als solches denken muss, (2) ebenfalls zu fragen ist, ob diese Aussage sich auf die Wiederkunft Christi oder auf die Zerstörung Jerusalems bezieht.“¹⁴

Letztlich hat Peter Knauer SJ geklärt, worin der eigentliche, nicht wörtliche, sondern der hinweisende Sinn von Jesu Naherwartung bestehen könnte:

¹² Heinzpeter Hempelmann, Diskussion, in: Kiesewetter; Zenz (Hg.), Karl Poppers Beiträge, 272 f., hier 273.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

„Sie bestand nicht in der Vorstellung eines spektakulären Weltendes, sondern in der *Gewissheit des Anbruchs der Gottesherrschaft*: Dass keine Macht der Welt mehr ausreicht, Glaubende aus der Gemeinschaft mit Gott herauszuberechnen.“¹⁵

Entsprechende Angaben von Evangelien sind also nicht buchstäblich etwa im Sinne einer kurzfristigen empirischen Prognose des bevorstehenden Weltgeschehens zu verstehen, sondern eher als *eine hinweisende Rede*! Eine solche Interpretation kommt durchaus in Frage. Ergänzend könnte man vielleicht noch die Hypothese wagen, entsprechende hinweisende Formulierungen in Evangelien mögen auch dem Zweck gewidmet sein, die Menschen zur Umkehr in ihrem Denken und Handeln den christlichen werthafte und moralischen Vorstellungen entsprechend zu ermutigen.

Waldenfels hat eine noch schärfere Kritik an Alberts praktisch dogmatischem Festhalten an Albert Schweitzers Interpretation der Parusieverzögerung formuliert. Bei der letzteren handelte es sich eher um eine *Konstruktion* als um die angemessene *Exegese*! Dies haben u. a. auch solche Autoren wie Erich Grässer bestätigt, der feststellt, dass Schweitzer theologisch nicht in der Lage war zu erkennen, dass „Jesus die Zeichen der kommenden Gottesherrschaft in seiner Person und Aktion *bereits in die Gegenwart hineinreichen ließ*“¹⁶. Auch Helmut Gross hat kritisch bemerkt:

„Schweitzers Lösung, ausgezeichnet durch ‚musterhaften Scharfsinn‘ und ‚geradezu geniale Kombinationsgabe‘, hat aber zugleich, geschichtswissenschaftlich betrachtet, ohne Zweifel als gescheitert zu gelten“¹⁷. Und weiter: „Tatsächlich gibt es keinen Neutestamentler von Rang, der Schweitzers Konstruktion *als ganze* übernommen hätte.“¹⁸

Gross stellt zugleich fest, dass das Schweitzer'sche Jesusbild „dem Textbefund“ nicht entspricht und „brüchig“¹⁹ ist. Schweitzers These, „die Geschichte des Christentums sei nichts als eine Folge der Parusieverzögerung“, sei nach Grässer, so Waldenfels, „aus zwei Gründen abzulehnen“²⁰:

„Das neue Testament als Ausdruck des die Urgemeinden gründenden und sendenden Glaubensgedanken macht auf das Ganze nicht den Eindruck, dass sie sich einer negativen Erfahrung (Parusieverzögerung) verdankt. Im Gegenteil! Treibendes Motiv war die fröhliche Gewissheit der Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten, der war, ist und kommt. Der Eschatologiebegriff ist in seiner weltanschaulichen Verabsolutisierung, die er sich bei Schweitzer gefallen lassen muss, theologisch unzureichend gewertet.“²¹

¹⁵ Peter Knauer, Christlicher Glaube und kritischer Rationalismus, in: Giuseppe Franco (Hg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise (FS Hans Albert), Klagenfurt – Wien 2012, 346 (Hervorhebung im Text durch D. J.).

¹⁶ Erich Grässer, Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979, 117, hier zit. nach Hans Waldenfels, Kritische Vernunft und religiöser Glaube. Rückfragen an H. Albert, in: StZ 108 (1983) 845–856, hier 848 (Hervorhebung im Text durch D. J.).

¹⁷ Helmut Gross, Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers, München 1974, 247, hier zit. nach Waldenfels, Kritische Vernunft (wie Anm. 16), 849.

¹⁸ Ebd., 126, hier zit. nach Waldenfels, Kritische Vernunft (wie Anm. 16), 848.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Waldenfels, Kritische Vernunft (wie Anm. 16), 849.

²¹ Grässer, Albert Schweizer (wie Anm. 16), 138, hier zit. nach Waldenfels, Kritische Vernunft (wie Anm. 16), 849.

Merkwürdigerweise hat Albert die beiden Autoren Gräser und Gross gelesen, sich sogar auf sie berufen, solche kritischen Bemerkungen aber einfach unerwähnt gelassen! Deshalb bemängelt Waldenfels zu Recht „seinen Umgang mit den Autoren, die er oft nur soweit zitiert, wie sie seine eigenen Aussagen stützen oder ihm nutzen“²²! Eine solche Vorgehensweise dürfte aber mit den üblichen Regeln eines wissenschaftlichen Umgangs mit den Interpretationen, auf die man sich bezieht, nicht ganz im Einklang sein. Sein fast dogmatisches Festhalten an Schweitzers Konstruktion, seit er diese kennengelernt hat, wiederholt Albert dann in einer Reihe seiner Schriften als eine quasi verbindliche Sache, ohne diese interpretative Konstruktion an sich sowie im Vergleich mit den vorhandenen Deutungsalternativen ernsthafter überprüft zu haben. Anscheinend einigermaßen unwillig stellt er nur gelegentlich unbestimmter Weise fest, die Ergebnisse der historischen Leben-Jesu-Forschung mögen auch als gewissermaßen „kontrovers“ angesehen werden. Ein rational vorgehender Autor hätte sich dazu berufen fühlen können, vorsichtig mit solchen, also auch den Schweitzer'schen interpretativen Befunden umzugehen, anstatt eilig danach zu trachten, daraus in Richtung Atheismus führende Konsequenzen zu ziehen! Ähnlich geht Albert auch mit den radikalen Thesen von Friedrich Nietzsche um, die sich in seine eigene Christentumskritik offensichtlich gut einfügen und nützlich sind, die er aber nicht einmal kritisch zu hinterfragen und auf ihre Tragfähigkeit zu testen versucht!

Solche Vorgehensweise trägt fragwürdige Züge und zeugt von einer spezifischen *Voreingenommenheit* des Denkens. Albert pflegt bei unterschiedlichen namhaften Autoren sozusagen einfach solche Thesen zu sammeln, die in sein Vorhaben der Religionskritik gut hineinpassen, um diese dann dem Leser mit einem quasi-kumulativen Effekt zu präsentieren. Dabei werden solche Thesen weder hinreichend kritisch geprüft, noch werden dazu vorliegende alternative Auffassungen ernsthafter in Betracht gezogen! Diese Vorgehensweise entspricht wohl kaum den Rationalitätsvorstellungen des kritischen Rationalismus.

4. Theodizee und die Glaubwürdigkeit des (monotheistischen) Weltbildes der Religion

Ähnlich oder vielmehr noch schwächer ist die Lage hinsichtlich Alberts Hervorhebung des klassischen *Theodizeeproblems* (2.). Der kritische Rationalismus enthält keine konzeptionelle Annahme, die die Vorstellung von einem Gott, der gelegentlich das Vorkommen von Übel und Leiden in der Welt zulässt, verbieten würde. Entgegen Alberts etwas einseitiger Darstellung der Diskussionslage hat es an sinnvollen, vernünftigen und somit brauchbaren Lösungen für dieses Problem sowohl in der Tradition als auch innerhalb moderner Theologie nicht ganz gemangelt! Alberts Verständnis der Theodizeeproblematik dürfte insofern kaum in jeder Hinsicht zufriedenstellend sein. Er hat eigentlich keinen eigenen besonderen systematischen Beitrag zur seit langen Jahrhunderten laufenden Diskussion dieser gewichtigen Frage geleistet und beruft sich hauptsächlich auf andere Autoren – wie vor allem Gerhard Stremminger und Norbert Hoerster –, deren The-

²² Waldenfels, *Kritische Vernunft* (wie Anm. 16), 848 (Hervorhebung durch D. J.).

sen er überzeugend findet. Die grundsätzlich brauchbaren Lösungen dieses Problems, die von mehreren namhaften angelsächsischen analytischen Religionsphilosophen (Richard Swinburne, Alvin Plantinga, John Hick, George N. Schlesinger u. a.) formuliert wurden, hat er aber leider offensichtlich ebenso wenig berücksichtigt wie die respektablen Lösungen, die im Rahmen der protestantischen „prozessualen Theologie“ (David R. Griffin u. a.) oder neuerdings im wichtigen *Theodicy*-Werk des österreichischen Wissenschaftstheoretikers Paul Weingartner angeboten werden.²³ In letzterem Werk wird so eine Reihe von Vorwürfen, die traditionell gegen die positive bzw. apologetische Lösung gerichtet worden sind, aufgrund einer logisch sorgfältig ausgearbeiteten Argumentation überzeugenderweise entkräftet. Anstatt nun auch solche wohl in Betracht kommende Lösungen ernsthaft in Erwägung zu ziehen, entscheidet sich Albert aber lieber für die *radikal atheistische* Auflösung der Theodizeeproblematik, die zwar einen möglichen, nicht aber zugleich auch den allgemein verpflichtenden, einzig gangbaren Ausweg darstellt! Sein Beharren darauf, dass dies angeblich die einzig mögliche Lösung des Theodizeeproblems ausmacht, mag angesichts der Diskussionslage als ausgesprochen einseitig und fast dogmatisch eingestuft werden.

Hier sehen wir uns vor ein Dilemma gestellt: Wollen wir die Lösungen des Theodizeeproblems allein aus der Perspektive der Rationalität des menschlichen Alltagsverständes betrachten, wie dies Albert und viele andere Philosophen tun, oder wollen wir auch die Eigentümlichkeiten der theistischen Weltperspektive mit ihren Annahmen über die Natur Gottes u. a. anerkennen, die nicht unbedingt mit den Ansichten des *common sense* und damit zusammenhängenden Standpunkten des irdischen Wohlbefindens der Menschengattung übereinstimmen? Wenn wir ausschließlich bei der ersten, laizistischen Perspektive verbleiben, dann mögen uns sämtliche Deutungen dieses Problems, die die christliche Theologie bislang vorgeschlagen hat, als *apriori* unüberzeugend erscheinen. Berücksichtigt man aber auch die andere Perspektive und ihre weiteren spezifischen Annahmen, dann dürfte die Lage deutlich anders sein bzw. zumindest gewinnen einige der angebotenen Lösungen an Plausibilität. Darüber hinaus lassen sich – wie vorher aufgewiesen – auch einige überparteiliche Überlegungen bzw. Argumentationen vortragen, denen es nicht ganz an Überzeugungskraft fehlt.

Also dürfte auch das zweite Hauptargument Alberts gegen die christliche Weltauffassung bei weitem nicht so zwingend sein wie von ihm angenommen. Wie seinem dritten Hauptargument gelingt es also auch dem zweiten nur, die Inhalte des christlichen Glaubens *bis zu einem gewissen Grad in Frage zu stellen und zu problematisieren*. Dies dürfte aber kaum dazu ausreichen, zugleich eine generelle und endgültige Ablehnung entsprechender religiöser Weltauffassung (inklusive der beiden anderen großen monotheistischen Religionen) zu rechtfertigen, wie es von Albert anscheinend bezweckt wird. Insofern scheint Poppers Agnostizismus, also ein vorsichtiges Enthalten des Urteils, für die rationalistisch eingestellten Philosophen eine weitgehend gescheiterte und besser vertretbare Lösung zu sein, als ein enthusiastischer Atheismus und eine pauschale Ablehnung christlicher Weltauffassung. Die Theologie sowie die religionsfreundliche Philosophie

²³ Vgl. Paul Weingartner, *Evil. Different kinds of evil in the light of a modern theodicy*, Frankfurt u. a. 2003.

haben einige konstruktive Lösungen für solche Problematisierungen formuliert, die sich kaum aufgrund pauschaler Einschätzungen und abstrakter Hinweise ohne eine eingehend sachliche Diskussion ignorieren lassen!

Also dürfte die von einigen kritischen Rationalisten befürwortete *nihilistische* Einstellung zur Religion in manchen Aspekten einigermaßen fragwürdig sein bzw. ließe sich in Frage stellen – auch aus einer überparteilichen, allgemeineren Sicht, die eben auf solchen Beurteilungsmaßstäben (interne Kohärenz, Übereinstimmung mit den geschichtlichen Fakten u. ä.) baut, die man mit der Tradition der rationalistischen Aufklärung teilen möchte. Insofern gründet sich solche Einstellung nämlich auf derartigen Annahmen, die Albert für seine Zurückweisung des Christentums angibt. Die dargelegten Gründe (1–3) mögen zwar einige Aspekte vorweisen, die u. U. eine gewisse Veranlassung für *eine bestimmte Verunsicherung* hinsichtlich der endgültigen Richtigkeit der christlichen Lehre liefern könnten, die aber im Kontext des religiösen Glaubens nicht den genau gleichen Stellenwert haben wie hinsichtlich des beliebigen Fürwahrhaltens von irgendwelchen Sachverhalten in Bereichen gewöhnlicher Wirklichkeitserkenntnis – etwa im Rahmen der naturwissenschaftlichen Erkenntnispraxis. Für rationalistisch-aufklärerisch gesinnte Intellektuelle mögen freilich auch solche nicht sehr gelungenen Problematisierungen u. U. dazu genügen, sich von den jeweiligen religiösen Lehren unverzüglich zu distanzieren. Dann handelt es sich aber um eine spezifische intellektualistische Position hinsichtlich der jeweiligen Glaubensinhalte, die zwar konsequenterweise durchgezogen wird, kaum aber zugleich als allgemein verpflichtend anzusehen ist!

5. Kritischer Rationalismus und Theismus als eine Wirklichkeitsauffassung

Wenn wir nun zu den eigentlichen eigentümlichen Grundsätzen des kritischen Rationalismus zurückkehren, die Albert im Rahmen seiner Religionskritik gelten lassen will, so hebt er etwa die Rolle des sog. *kritischen Realismus* hervor. Die beiden anderen Grundsätze, auf die wir hier nicht eingehen können, sind ein „*konsequenter Fallibilismus*“ und ein „*methodologischer Revisionismus*“. Jetzt wollen wir uns der Betrachtung des ersten jener drei Grundsätze widmen, so wie er von Albert verstanden worden ist, nämlich dass „es eine objektive, von unserem Erkenntnisvermögen unabhängige Wirklichkeit gibt“, die „prinzipiell erkennbar ist“²⁴. Es ist aber nicht einsehbar, weshalb hier ohne Weiteres ein unüberbrückbares Problem für monotheistische Religionen vorliegen müsste! Sie vertreten nämlich auch eine *grundsätzlich realistische* Deutung der Wirklichkeit im ange-deuteten formalen Sinne! Auch die „spiritualistische Metaphysik“, von der, wie es Albert nachdrücklich hervorhebt, diese Deutung geprägt ist, wird eben in einem *objektiv-realistischen* und nicht etwa in einem solipsistischen oder subjektiv-idealistischen Sinn verstanden! Ihre Annahmen sind klarerweise *wirklichkeitsbezogen*: Geistige Wesenheiten und Vorgänge, von denen diese Religionen reden, werden eben als objektiv gegeben, als *eine sehr spezifische Wirklichkeit an sich*, betrachtet. Die Frage der grundsätzlichen Er-

²⁴ Albert, Kritische Vernunft (wie Anm. 1), 93.

kennbarkeit wird zumindest partiell positiv beantwortet, und zwar insofern, als angenommen wird, dass die Sachverhalte, die von grundlegender Bedeutung im Rahmen entsprechender religiöser Weltauffassung sind, auf mehrfache Weise der menschlichen Erkenntnis teilweise prinzipiell zugänglich seien: nämlich über die Offenbarung, die Einsichten und Lehren begnadeter Propheten, durch entsprechende Hinweise heiliger Schriften, durch eigentümliche Formen religiöser Erfahrung etc. Es ist allerdings so, dass Gott, seine Vorsehung und Wege für den einfachen Menschenverstand nicht ganz einsehbar und transparent, vielmehr in ihren wesentlichen Zügen unbegreiflich sind. Dies hängt aber direkt mit dem ontologischen Status einer strikt *transzendenten* Wirklichkeit zusammen, die die Grenzen menschlicher Welt und die Empirie der *immanenten* Weltsicht überschreitet und insofern sich von jener Wirklichkeit, über die positive wissenschaftliche Theorien berichten, auch grundsätzlich unterscheidet! Deshalb ist es dann rationaler Weise kaum zu erwarten, dass eine solche Wirklichkeit so dem menschlichen Erkennen zugänglich sein soll, wie dies bei der nicht-transzendenten Realität der Fall ist! Bevor man also die Verträglichkeitsverhältnisse zwischen Religion und Wissenschaft überhaupt betrachten könnte, müsste man zuerst die jeweiligen *Gegenstandsbereiche* von Glaubensaussagen einerseits und von wissenschaftlichen Aussagen andererseits klären. Es wäre dann festzustellen, ob die Forderung der Erkennbarkeit auf die transzendente Wirklichkeit, von der die Religion handelt, einfacherweise *übertragbar* ist oder man mit dieser Forderung wesentlich vorsichtiger umgehen sollte. Eine solche vorbereitende Klärung des Gegenstandsbereichs des religiösen Denkens bleibt aber bei Albert weitgehend aus bzw. er gibt nur eine sehr knappe Skizze (ontologische Existenzannahme von „numinösen Wesenheiten“, die über spezifische Dispositionen und Wirkungsmöglichkeiten verfügen) davon, insofern dies eben für seine Zwecke der Religionskritik erforderlich ist. Letzteres dürfte aber hermeneutisch unzufriedenstellend sein – insbesondere angesichts der über Jahrtausende andauernden diesbezüglichen interpretativen, theologisch-philosophischen Überlieferung sowie der inzwischen erreichten Diskussionslage.

Hinsichtlich ihres Gegenstandsbezugs zeichnen sich Glaubensakte nach Joseph Maria Bochenski nämlich dadurch aus, dass sie sich auf das „*Transzendente schlechthin*“ beziehen, das „nicht nur für den Physiker, sondern auch für den Philosophen unerreichbar“ ist. Trotzdem gibt es gleichzeitig gewisse „Stellen“ im Glauben, die sich „ganz ausdrücklich“ nicht auf das Jenseits, sondern auf das *Diesseits*, mehr noch auf den Bereich der strengen Immanenz, beziehen. Es handelt sich um die Domäne der *Offenbarung*, das Eingreifen Gottes in die Geschichte.²⁵ Wir müssen also, wie ich es hervorheben möchte, unbedingt unterscheiden zwischen

- (a) solchen Glaubensaussagen, die sich auf *strenge Transzendenz* beziehen und
- (b) denjenigen, die sich zumindest teilweise (oder vielmehr gänzlich) auf die faktischen *Verhältnisse im Diesseits* beziehen.

²⁵ Vgl. Bochenski, Wissenschaft und Glaube (wie Anm. 8), 137 f.

Die damit zusammenhängende epistemologische Konsequenz besagt dann, dass nur hinsichtlich von (b) entsprechende Befunde wissenschaftlicher Theorien direkt aussagekräftig sind. Diese wichtige, entscheidende Differenz wird aber leider von Albert nicht gebührend berücksichtigt bzw. in seinen (oft pauschalen) Ausführungen über die viel angesprochene ‚Vereinbarkeit mit dem wissenschaftlichen Weltbild‘ einfach vernachlässigt!

Nach Bochenski glaubt etwa die überwiegende Mehrheit der Christen, dass Christus „eine historische Gestalt ist, dass er tatsächlich auf der Erde gelebt hat“²⁶. Oder, wie wir es hinzufügen könnten, dass Christi Grab leer aufgefunden worden ist oder dass er durch eine ganz bestimmte Jerusalemer Gasse zum Hinrichtungsort geführt worden ist.

Wenn es nun um derartige Aspekte des Glaubens geht, die sich auf „äußere Tatsachen“ der Offenbarung beziehen, kann der Glaube grundsätzlich von der Wissenschaft bestätigt oder in Frage gestellt werden. So wurde z. B. durch die neueren archäologischen Befunde, die Bochenski nicht mehr berücksichtigen konnte, anscheinend festgestellt, Jesus sei nicht durch die „Via dolorosa“, sondern durch eine andere Gasse der Jerusalemer Altstadt nach Golgotha geführt worden. Durch eine solche Revision wird aber der Kern des christlichen Glaubens kaum angetastet.

Hiermit wird die alte, von Albert mit großem Nachdruck belebte Fragestellung nach potentiellen Konflikten zwischen Wissenschaft und religiösem Glauben aktuell: Was ist dann, wenn man einen echten Widerspruch „zwischen dem, was man als gesicherte Tatsache der Wissenschaft bezeichnet, und dem, was man für einen Glaubenssatz hält“²⁷, feststellt? In seiner Antwort auf diese zentrale Frage hebt der dominikanische Philosoph zunächst hervor, dass es sich nach seiner Einschätzung „in den weitaus meisten Fällen“, bei denen man hier Widersprüche vermutet, eigentlich um „Missverständnisse“ handelt, wie dies eine „genauere Untersuchung“ zeigt oder wie sich – so könnten wir hinzufügen – oft genug gezeigt hat. So stellt sich dabei manchmal heraus, dass gegen den betreffenden Glaubenssatz „ein Satz eines anderen Glaubens“ steht, der sich „mit dem Namen der Wissenschaft tarnt“²⁸. Andererseits zeigt sich auch, dass für manche als Dogmen der christlichen Theologie aufgefassten Behauptungen eigentlich „im christlichen Glauben keine Grundlage besteht“ – wie etwa für die Behauptung „Das Leben kann nicht aus der unbelebten Materie herkommen“.

Falls daher also die Wissenschaft einmal zum gut gesicherten Ergebnis kommen würde, dass das Leben tatsächlich aus der unbelebten Materie „herstammt“, so wird sich daraus eben kein Konflikt mit den echten Glaubenssätzen, sondern allein mit einem *missverstandenen* Gehalt der Annahmen der Gläubigen ergeben!²⁹ Darüber hinaus stellt sich, wie wir es später noch explizieren wollen, die schwierige hermeneutische Frage nach der Bestimmung der genauen Bedeutung bzw. des eigentlichen *Informationsgehalts* von vielen

²⁶ Ebd., 138.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 139 f.

²⁹ Vgl. ebd., 139.

wichtigen Glaubenssätzen, was mit den Besonderheiten der religiösen Sprache zusammenhängt sowie mit dem Umstand, dass Heilige Schriften keine theoretischen Traktate darstellen.

6. Religiöse Kognition und der verschleierte Szientismus

Nun stellt Albert aber folgende epistemische Forderungen an kognitive Aspekte von Religionen:

1. Sie sollen *widerspruchsfrei* sein.
2. Sie sollen die Wirklichkeit (wie die Wissenschaften) *erklären*.
3. Ihre Erklärungen sollen *besser sein und höhere explanatorische Kapazitäten* haben als die von den wissenschaftlichen Theorien angebotenen Erklärungen.³⁰

All diese Forderungen sowie die weitere in Laplaces Geiste gestellte Forderung der sog. „Denkökonomie“, aufgrund deren Anwendung auf *die Entbehrlichkeit* der Annahme Gottes geschlossen wird,³¹ sind den modelhaften Vorstellungen wissenschaftlicher Rationalität entnommen und stellen beim Übertrag auf die Interpretation der Religion überwiegend eine *szientistische Fehldeutung* dar. Im Blick auf die erstgenannte Forderung der Widerspruchsfreiheit hat eine Reihe von Autoren (wie Rémi Brague³² u. a.) auf die eigentümliche *paradoxe Struktur* religiöser Erfahrungen hingewiesen, die sich deshalb nicht immer und in allen ihren wichtigen Aspekten als logisch ganz abgestimmt beschreiben lassen. Insofern dürfte diese Rationalitätsforderung nur mit gewissen Einschränkungen auf religiöse Erlebnisse anwendbar sein. In Alberts Aufzählung mag es dagegen nur noch an der weiteren, abschließenden Forderung fehlen, wonach (4.) religiöse Weltauffassungen *axiomatisierbar* sein müssen, sich also auf die Form eines axiomatischen Systems bringen lassen sollen!

Was ist nun zu diesen szientistischen Ansprüchen zu sagen? Karl Popper hat sich zunächst über den Szientismus klarerweise geäußert:

„[W]enn der Szientismus überhaupt etwas ist, dann ist er *der blinde, dogmatische Glaube an Wissenschaft*. Aber dieser blinde Glaube an die Wissenschaft ist den echten Wissenschaftlern fremd. Und daher ist der Vorwurf des Szientismus vielleicht ein Vorwurf gegen gewisse populäre Ideen über die Wissenschaft, aber kein Vorwurf, der die Wissenschaftler selbst trifft.“³³

³⁰ Vgl. Albert, Kritische Vernunft (wie Anm. 1), 96 und 98.

³¹ Vgl. ebd. 96: „Weder für die Erklärung wirklicher Zusammenhänge noch für die Erklärung ihrer Erkenntnis bräuchte man auf sie zurückzugreifen.“

³² Vgl. Rémi Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKaZ 5 (1976) 481–496.

³³ Popper; Lorenz, Die Zukunft (wie Anm. 5), 48 (Hervorhebung im Text von D. J.). Für weiterführende Ausführungen zur Poppers Auffassung vgl. Dragan Jakovljević, Poppers rätselhafter Agnostizismus, in: GIDe 28 (2015) 119–139.

Es dürfte dagegen vielmehr schon ein *szientistisches Missverständnis* Alberts darstellen, die Religionen *als eine im Grunde formal gleichartige* (nur eben mit spiritualistischen Annahmen operierende), von ein und dergleichen Zielsetzungen getragene *Theorie* über die Wirklichkeit neben den anderen (naturalistischen) Theorien die uns die Wissenschaft gibt, aufzufassen und sie nach den genau gleichen Kriterien zu bewerten!

Diese Auslegung steht im Zeichen eines verschleierte Szientismus. Zwar versucht er eine solche Vorgehensweise zu rechtfertigen, indem er auf die Neigung von Theologen hinweist, das Bestehen von grundsätzlichen Unterschieden zwischen Glauben und Wissen zu behaupten, wobei auch die Vernunft im Bereich des Glaubens eine andere Funktion haben sollte als in dem der Wissenschaft.³⁴ In Konsequenz werden dann Wissenschaft und Glaube auseinandergelassen, so dass sie sogar gegeneinander immun werden. Diese Argumentation überzeugt aber nicht ganz. Zunächst hätte man nämlich zeigen müssen, dass die von Theologen bejahten Differenzen gar nicht vorhanden sind, um dann jene hiermit verknüpfte Konsequenz negativ beurteilen zu können. Sonst dreht man sich im Kreis und setzt schon das als bewiesen voraus, was es eben zu beweisen gilt. Nun fehlt es daran bei Albert nicht vollständig; seine darauf bezogenen Ausführungen sind aber klarerweise unzureichend. Beim Ausbleiben eines solchen überzeugenden Beweises läuft seine kritische Ausführung auf eine rhetorische Unterstellung gegenüber Theologen hinaus, sie würden das Bestehen von jenen grundsätzlichen Differenzen gerade und *nur deshalb* bejahen, um sich von der Wissenschaft nicht beeinflussen zu lassen und um ihre Weltsicht gegen die Ergebnisse moderner Realwissenschaften abzuschirmen und zu „immunisieren“. Hier müssen wir zwei Fragen unterscheiden: einerseits die Frage, ob eine Differenzierung vom Glauben und Wissen zu jenen Konsequenzen hinführt, und andererseits die Frage, ob die beiden Bereiche an sich betrachtet solche grundsätzlichen Verschiedenheiten aufweisen, auf die nicht nur die Theologen, sondern zugleich eine ganze Reihe von namhaften Philosophen hingewiesen hat. Die erste Frage kann man im Grunde positiv bewerten, d. h. derartige Folgen ließen sich in der Tat nicht umgehen, obwohl die pauschale Rede von einem „Immunisieren“ hier zu weit geht. Wie wir gesehen haben, kann die Distanzierung des Glaubens vom Wissen auch mit einer partiellen Anerkennung der grundsätzlichen Relevanz wissenschaftlicher Erkenntnisse für jene Aspekte des Glaubens einhergehen, die sich auf sog. „äußere Tatsachen“ beziehen. Solche Aspekte sind im Rahmen mehrerer Religionen vorhanden. Die zweite Frage kann man auch weitestgehend positiv bewerten: Ja, es gibt grundsätzliche Unterschiede zwischen dem religiösen Glauben und wissenschaftlichen Wissen, wie dies viele angesehene Interpreten überzeugend gezeigt haben. Dass der religiöse Glaube auch kognitive, doxastische Komponenten zu beinhalten pflegt, ändert die Lage nicht so grundlegend, dass man die beiden epistemisch einebnen könnte, wie dies bei Albert der Fall ist. Insgesamt gelingt es ihm nicht zu beweisen, dass die Philosophie des kritischen Rationalismus eine nihilistische Einstellung gegenüber Religion miteinschließen muss. Neben den vielfachen ernsthaften Schwächen seiner Argumentation, die wir im Rahmen dieser Abhandlung nicht im ganzen Umfang analysieren konnten, gibt den eindrucksvollen Gegenbeweis hierzu der Gründer dieser philosophischen Schule in Person, Karl Popper, der eine viel gemäßigtere

³⁴ Vgl. *Albert*, Kritische Vernunft (wie Anm. 1), 124 f.

Einstellung zur Religion pflegte und den Glauben als die Frage einer persönlichen Entscheidung angesehen hat. Diese Einstellung dürfte – trotz Poppers bekannter, liberal-agnostischer persönlicher weltanschaulicher Gesinnung – vernünftiger sein und vom wissenschaftlichen Wissenschaftsglauben frei bleiben.

Dragan Jakovljević points out that the central assumptions of critical rationalism do not primarily contradict (the Christian) religion contrary to certain methodological points of view (such as the explanatory force or consistency of certain hypotheses) as well as certain scientific results interpreted by Hans Albert. However, his conclusions can be discussed as well. Most of all, Albert's works exhibit a veiled scientism, which has been refused by Karl Popper. Therefore, Popper has defined the relationship between science and religions differently.