

ANNA PATRIZIA BAXLA  
GENEALOGIEN DER MODERNE

# FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Unter Mitwirkung  
der Professoren der Theologischen Fakultät  
herausgegeben von

Thomas Böhm, Ursula Nothelle-Wildfeuer  
(federführend), Magnus Striet

Band 193  
Genealogien der Moderne

ANNA PATRIZIA BAXLA

# Genealogien der Moderne

Zu den Rekonstruktionen von  
Hermann Krings und Herbert Schnädelbach

HERDER   
FREIBURG · BASEL · WIEN



D 25

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38739-5

# Inhalt

Dank . . . . .	9
Einleitung . . . . .	11
1 Anlass der Untersuchung . . . . .	11
2 Gegenstand der Untersuchung . . . . .	17
I Genealogie der endlichen Freiheit –	
Hermann Krings' Rekonstruktion der Moderne . . . . .	27
1 Themen des Denkens von Hermann Krings . . . . .	27
2 Die Entstehung der Moderne in der Interpretation von Hermann Krings . . . . .	41
2.1 Primat der Ordnung vor der Freiheit. Zum Begriff der Freiheit der <i>via antiqua</i> . . . . .	42
2.1.1 Zum Begriff der Freiheit in der von Stoa und Spätantike bestimmten Tradition . . . . .	42
2.1.2 Zum Begriff der Freiheit bei Augustinus . . . . .	44
2.2 Primat der Freiheit vor der Ordnung. Zum Begriff der Freiheit Gottes der <i>via moderna</i> . . . . .	46
2.2.1 Zur <i>via moderna</i> von Wilhelm von Ockham . . . . .	46
2.2.2 Zu Ockhams Gotteslehre. Die Doppelstrukturierung der Freiheit Gottes als <i>facere de potentia absoluta</i> und <i>facere de potentia ordinata</i> . . . . .	50
2.2.3 Die Freiheit Gottes als Apriori der Ordnung. Kontingenz und Gewolltheit der Schöpfungsordnung . . . . .	53
2.2.4 Die Freiheit des Menschen als Apriori der Ordnung. Der freie Wille als Legitimitätsgrund der moralischen Ordnung . . . . .	58
3 Die unbedingte, endliche Freiheit. Zum systematischen Verständnis der Moderne in der Interpretation von Hermann Krings . . . . .	60

## Inhalt

3.1	Das zentrale Charakteristikum der Moderne nach Krings. Kants Begriff der Freiheit als Autonomie der Vernunft . . . . .	60
3.2	Selbstmissverständnis der Moderne. Krings' Kritik an Sartres Verständnis der Freiheit als absoluter Freiheit . . . . .	65
3.3	Krings' Philosophie der Freiheit als freiheitstheoretische Begründung der Autonomie . . . . .	71
3.3.1	Anlass von Krings' transzendentaler Analyse der Freiheit . . . . .	73
3.3.2	Von Krings vorgenommene Differenzierungen innerhalb des einen Begriffs der Freiheit . . . . .	77
3.3.3	Krings' transzentalphilosophische Analyse der Freiheit . . . . .	80
3.3.3.1	Zu dem im Begriff der Autonomie, d. h. Selbstsetzung enthaltenen Begriff der Setzung . . . . .	80
3.3.3.2	Zum Begriff der Autonomie als Selbst-Setzung. Die leere Form der Freiheit . . . . .	85
3.3.3.3	Freiheit als unbedingte Anerkennung anderer Freiheit. Der angemessene Gehalt von Freiheit . . . . .	89
3.3.3.4	Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis der Freiheit als eine unbedingte und zugleich endliche Freiheit . . . . .	97
4	Hermann Krings' Versuch, Gott ausgehend von der Freiheit des Menschen zu denken . . . . .	104
4.1	Der Begriff Gott unter den Bedingungen von Moderne . . . . .	105
4.2	Zum Selbstverständnis von Kirche unter den Bedingungen der Moderne . . . . .	115
 II Genealogie der endlichen Vernunft –		
	Herbert Schnädelbachs Rekonstruktion der Moderne . . . . .	121
1	Themen des Denkens von Herbert Schnädelbach . . . . .	122
1.1	Zu Schnädelbachs zentralem Anliegen der Rehabilitierung des <i>animal rationale</i> . . . . .	122

1.2	Zu Schnädelbachs Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von der Geschichtlichkeit und der Vernünftigkeit der Vernunft . . . . .	125
1.3	Zu Schnädelbachs Kritik an Hegel . . . . .	127
1.4	Zu Schnädelbachs Kritik an der Kritischen Theorie . . . . .	131
2	Die Entstehung der Moderne in der Interpretation von Herbert Schnädelbach . . . . .	141
2.1	Primat der objektiven Vernunft. Der Vernunft-Begriff in der Antike . . . . .	145
2.2	Erste Veränderung des Konstrukts objektiver Vernunft im Christentum. Der Vernunftbegriff im Mittelalter . . . . .	150
2.3	Auflösung des Konzepts objektiver Vernunft. Aporien im Konzept der spekulativen Vernunft im Spätmittelalter . . . . .	151
3	Die unübersteigbare, endliche Vernunft. Zum systematischen Verständnis der Moderne in der Interpretation von Herbert Schnädelbach . . . . .	165
3.1	Zur Frage der Grundlegung der Moderne mit Kant oder Hegel . . . . .	165
3.1.1	Die endliche Vernunft. Zu Kants Begriff der Vernunft in der Interpretation von Schnädelbach . . . . .	167
3.1.1.1	Garantie der Endlichkeit der Vernunft durch die Dichotomie von <i>Ding an sich</i> und <i>Erscheinung</i> . . .	167
3.1.1.2	Garantie der Endlichkeit der Vernunft durch die Dichotomie von <i>Vernunft</i> und <i>Verstand</i> . . . . .	173
3.1.2	Die absolute Vernunft. Schnädelbachs Kritik an Hegels Begriff der Vernunft . . . . .	177
3.1.3	Moderne als Resultat von Entzweiung. Schnädelbachs Kritik an Hegels Rekonstruktion der Moderne . . . . .	184
3.1.4	Die unübersteigbare Endlichkeit der Vernunft in der Philosophie Kants als das zentrale Charakteristikum der Moderne bei Schnädelbach . . . . .	190
3.1.5	Die Moderne als das <i>reale Apriori</i> der Menschen . .	193
3.2	Merkmale einer Strukturtheorie der Moderne . . .	196

## Inhalt

3.2.1	Zum Merkmal der vollständigen Reflexivität der modernen Kulturen . . . . .	197
3.2.2	Zum Merkmal der Pluralität der modernen Kulturen . . . . .	202
3.2.3	Zum Merkmal der Profanität der modernen Kulturen . . . . .	207
4	Gott und Religion unter den Bedingungen von Moderne . . . . .	209
4.1	Kritik an Religion im objektiv verstandenen Sinn . . . . .	212
4.1.1	Kritik am Gottesbegriff im Christentum . . . . .	213
4.1.2	Kritik an weiteren grundlegenden Inhalten des Christentums . . . . .	219
4.1.3	Kritik an der Funktionalisierung von Religion im Christentum . . . . .	224
4.2	Kritik an Religion im subjektiven Sinne . . . . .	225
4.3	Der fromme Atheist als Existenzmöglichkeit in der Moderne . . . . .	230
4.4	Zur Frage nach Gott als praktischem Postulat der Vernunft bei Schnädelbach . . . . .	232
III	Versuch einer systematischen Reflexion . . . . .	237
1	Die Freiheit Gottes und die kontingente Schöpfungsordnung. Herkunft der Moderne in der spätmittelalterlichen Theologie . . . . .	237
2	Endliche Freiheit und endliche Vernunft des Menschen und die kontingente moralische und kognitive Ordnung. Systematische Darstellung der notwendigerweise profanen Moderne durch die Philosophie Kants . . . . .	242
3	Zur Frage nach Gott unter den Bedingungen von Moderne . . . . .	252
	Schlussbetrachtung: Theologie in der Moderne . . . . .	263
	Literaturverzeichnis . . . . .	277

# Dank

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Dissertation angenommen. Sie ist für die Drucklegung durchgesehen und geringfügig überarbeitet worden.

Mein besonderer Dank gilt Professor Dr. Magnus Striet, der mir das hier bearbeitete Thema in seiner Brisanz erschlossen und dessen Ausführung konstruktiv und kritisch begleitet hat. Ich konnte dabei – über Vorlesung und Seminar hinaus – sein beeindruckendes wissenschaftliches Werk eingehend kennen und schätzen lernen. Ebenso danke ich Professor Dr. Armin Wildfeuer als Zweitgutachter, der stets die Zeit fand, mir wertvolle Hinweise und Ratschläge zu geben.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Freiburger Theologische Studien“ bedanke ich mich bei den Herausgebern Professor Dr. Magnus Striet, Professorin Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer und Professor Dr. Thomas Böhm. Clemens Carl vom Verlag Herder bin ich für die aufgeschlossene Zusammenarbeit dankbar.

Die Bischöfliche Studienförderung Cusanuswerk hat die Arbeit durch ein Stipendium gefördert, die Erzdiözese Freiburg und die Erzdiözese Köln haben einen großzügigen Druckkostenzuschuss gewährt. Dafür bin ich sehr dankbar.

Mit Stephan Weber konnte ich mich jederzeit über den Fortgang der Arbeit austauschen und mich zudem auf seine sorgfältige Weise, Korrektur zu lesen, verlassen. Für seine Unterstützung danke ich ihm ganz persönlich.

Düsseldorf, im Oktober 2019

Anna Patrizia Baxla



# Einleitung

Toute la philosophie moderne sera nominaliste.  
*Joseph Maréchal, Précis d'histoire de la philosophie moderne*

## 1 Anlass der Untersuchung

Wer sich heute in der theologischen Landschaft umsieht, stellt fest, dass die Theologie in nicht zu unterschätzendem Ausmaß und zum Teil mit neuen Anläufen in einer Weise betrieben wird, die den Bedingungen modernen Denkens nicht gerecht wird. Ein Grund hierfür liegt darin, dass an einem Gottesbegriff festgehalten wird, der dem Selbstverständnis des Menschen in der Moderne nicht angemessen ist. Die moderne Philosophie hat historisch betrachtet ein Verständnis des Menschen hervorgebracht, das sich wesentlich dadurch auszeichnet, Gott als Wirkursache und Geltungsinstanz der menschlichen Freiheit und Vernunft nicht mehr in Anspruch nehmen zu müssen, sondern im Gegenteil die Geltung von Freiheit und Vernunft durch subjektive, autonome, sich ihres Gewordenseins und ihrer Begrenztheit selbst bewusst gewordene Vernunft begründet und bestimmt. Es ist Kant, der im Begriff der Autonomie genau dieses Verständnis des Menschen erfasst hat. Der Mensch realisiert seine Freiheit, indem er selbst und nicht jemand anderes den Inhalt seines Wollens bestimmt. In seinem 2013 in zweiter Auflage erschienenen Buch „Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit“ schreibt der Sozialphilosoph Axel Honneth über die Freiheit: „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um die Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzel-

nen.“<sup>1</sup> Für Honneth ist zum einen „dasjenige Individuum frei, dem es gelingt, sich auf sich selbst in der Weise zu beziehen, dass es sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten lässt.“<sup>2</sup> Zum anderen ist er der Ansicht, dass Freiheit sich nicht unvermittelt vollzieht, sondern an konkrete Erfahrungen und Voraussetzungen gebunden ist. Freiheit existiert nicht abstrakt, losgelöst von Bezügen. Honneth sieht, dass bestimmte soziale Bedingungen nötig sind, die es dem Menschen erst ermöglichen, seine Freiheit in Anspruch zu nehmen. „Das Freiheitsversprechen der Moderne verlangt“, so lautet seine These, „dem Individuum in all seinen legitimen Freiheiten zum Recht in der sozialen Ordnung zu verhelfen.“<sup>3</sup> Honneth benennt hier sehr präzise, was er für die Moderne als zentral erachtet: die Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung. Sie ist das Höchste, das man in der Moderne dem Menschen zugestehen kann. Menschen haben trotz oder gerade wegen aller Determinierungen des eigenen Lebens über sich selbst zu bestimmen, d. h. sie müssen sowohl in kognitiver als auch in normativer Hinsicht selbst entscheiden, wie sie leben wollen. Für Honneth stellt das Verständnis der Freiheit als Selbstbestimmung in der gegenwärtigen europäischen Kultur eine sehr hohe ethische Qualität, wenn nicht sogar das höchste Gut und den höchsten Wert dar. Dafür müssen laut Honneth bestimmte Voraussetzungen gegeben sein, die den Freiheitsvollzug allererst ermöglichen. Vor dem Gebrauch der Freiheit steht ihre Ermöglichung, von der Freiheit Gebrauch zu machen. Unabhängig davon, dass sich jeder Mensch individuell für die Freiheit entscheiden muss, bedarf es der Ermutigung, sich in ihren Gebrauch einzubüben und ihn zu erlernen. Dies setzt Vermittlungsprozesse und auch einen rechtlichen Rahmen voraus.

Für eine Theologie, die Gott als Geber und Garanten einer objektiven Schöpfungsordnung und einer objektiven Wahrheit versteht, ist dieses moderne Verständnis des Menschen allerdings

---

<sup>1</sup> Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/Main 2013, (1. Auflage 2011), 35.

<sup>2</sup> Ebd., 59.

<sup>3</sup> Ebd., 118.

defizitär, da der Mensch in der Moderne sowohl in kognitiver als auch in normativer Hinsicht ohne Gott auskommt und auch auskommen muss. Die erkenntnistheoretische Grundlage der modernen Philosophie, durch die der Begriff Gott notwendigerweise auf ein historisch generiertes Konstrukt oder auf einen Zustand des Bewusstseins reduziert wird, über dessen Realitätsgehalt auf der Ebene des Denkens nichts mehr ausgesagt werden kann, erweist sich für eine Theologie, die Gott als eine dem Denken objektiv vorgegebene Wahrheit begreift, als ein fundamentales Problem. Denn ist erst einmal festgestellt, dass jeder Gottesbegriff als contingentes Konstrukt des menschlichen Denkens verstanden werden muss, ist es weder möglich, von dem Begriff Gott auf eine diesem Begriff entsprechende Realität von Gott als einer objektiv vorgegebenen Wahrheit zu schließen, noch lassen sich aus dieser vermeintlichen Realität Gott sittliche Normen ableiten, die den Menschen unbedingt verpflichten. Die gesamte Geschichte des Antimodernismus in der katholischen Kirche ist ein Zeugnis dieser Angst vor der sich in der modernen Philosophie anbahnenden Erkenntnis des Autonomwerdens der menschlichen Vernunft, in der Gott als eine dem Menschen objektiv vorgegebene Instanz keinen Platz mehr hat.<sup>4</sup> Historisch betrachtet gipfelt sie in der 1907 veröffentlichten Enzyklika *Pascendi dominici gregis*, in der Papst Pius X., ausgehend von seiner eigenen Konstruktion des Modernismus, die Unvereinbarkeit von moderner Welt und katholischem Glauben verkündete.<sup>5</sup> Zuvor hatte bereits Pius IX. (1792–1878) in dem *Syllabus errorum*, welcher der 1864 erschiene-

---

<sup>4</sup> Vgl. insbesondere: Wolf, Hubert (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 1998; Arnold, Claus, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg 2007; Neuner, Peter, Der Streit um den katholischen Modernismus, Frankfurt/Main 2009; Neuner, Peter, Modernismus und Antimodernismus. Eine misslungene Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Moderne, in: Karl Gabriel/Christoph Horn (Hg.), Säkularität und Moderne, Freiburg 2016, 225–252.

<sup>5</sup> Vgl. Padinger, Franz, Die Enzyklika „Pascendi“ und der Antimodernismus, in: Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorffer (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2.: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz 1988, 349–361, 352.

nen Enzyklika *Quanta cura* angehängt war, alle Irrtümer der modernen Welt aufgelistet, die eine Annäherung zwischen dieser und dem katholischen Glauben unmöglich machen sollten.<sup>6</sup> Der Begriff Modernismus<sup>7</sup> diente anfänglich der Diffamierung nicht-katholischer theologischer Denkrichtungen und wurde bald auf theologische Strömungen innerhalb der katholischen Kirche übertragen. Als „Sammelbegriff für alle Häresien und Reformbewegungen“<sup>8</sup> war er aufgrund seiner gewollten Unschärfe bestens dazu geeignet, ihn gegen jedwede Versuche einer Kritik an den bestehenden Verhältnissen in der Kirche einzusetzen.<sup>9</sup> Den Modernisten unterstellte Papst Pius X. Agnostizismus und Irrationalismus, wobei er die gesamte neuzeitliche Entwicklung seit Luther negativ beurteilte: „Der Protestantismus war der erste Schritt, dann folgte der Modernismus, das Ende ist der Atheismus.“<sup>10</sup> Die Überwindung des Modernismus bedeutete in diesem Zusammenhang immer eine Überwindung des Protestantismus

---

<sup>6</sup> Vgl. Arnold, Claus, Kleine Geschichte des Modernismus, 13.

<sup>7</sup> Nach Neuner wurde der Begriff Modernismus zum ersten Mal von Charles Périn verwendet, der in diesem Begriff „die Bemühungen charakterisierte, die katholische Glaubensüberzeugung mit den Ideen der französischen Revolution und der Demokratie zu versöhnen“ (Neuner, Modernismus und Antimodernismus, 227). In Rom wurde der Begriff zunächst verstanden als Kritik von sozialpolitischen Reformbemühungen innerhalb der Kirche und als Kritik der historisch-kritischen Exegese. (Vgl. ebd., 227) Für die vorliegende Arbeit interessant ist insbesondere die Tatsache, dass zwei zentrale Figuren in der Kontroverse um den Modernismus, der deutsche Dominikaner Albert Maria Weiß und der römische Monsignore Umberto Benigni, „alle zeitgenössischen religiösen Reformbewegungen als Modernismus bezeichneten, wobei besonders der Aspekt der Autonomie und der individuellen Entscheidung und damit die Infragestellung der kirchlichen Autorität im Zentrum stand“. (Vgl. ebd., 227)

<sup>8</sup> Ebd., 227.

<sup>9</sup> Ebd., 225.

<sup>10</sup> Enzyklika *Pascendi dominici gregis*, zitiert nach: Padinger, Franz, Die Enzyklika „Pascendi“ und der Antimodernismus, in: Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorffer (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz 1988, 349–361, 356.

und eine Rückkehr zur mittelalterlichen Scholastik. Die Ablehnung der Scholastik galt entsprechend als Annäherung an den Protestantismus und an modernistische Lehren.<sup>11</sup> Damit erhab Papst Pius X. – wie schon vor ihm Papst Leo XIII. (1810–1903) in seiner 1879 erschienenen Enzyklika *Aeterni patris* – das thomistische Denken zur einzig wahren Philosophie und diskriminierte damit jeden Versuch, weiterhin offen auf die zeitgenössische Philosophie zuzugehen.<sup>12</sup> 1910 wurde der sogenannte Antimodernisteneid<sup>13</sup> eingeführt, in dem Pius X. sich gegen all jene Lehren des Modernismus wendet, die bereits im *Syllabus* von 1864 durch Pius IX. verurteilt wurden. Obwohl das Zweite Vatikanum sich zum Ziel gesetzt hatte, den Antimodernismus in der Kirche zu überwinden,<sup>14</sup> und der Antimodernisteneid 1967 von Papst

---

<sup>11</sup> Vgl. Schaeffler, Richard, Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert, in: Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorfer (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. III.: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, 49–78, 55.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 49–78, 55f.

<sup>13</sup> Nach Neuner lässt sich der Inhalt des Antimodernisteneides am besten durch den Begriff der Neuscholastik erklären. Neuner verweist auf Jakob Frohschammer, der den Begriff der Neuscholastik durch einen Rückgriff auf die Tradition, insbesondere der Scholastik des Mittelalters bestimmt. Er sieht ihn durch die Überzeugung bestimmt, dass die neuzeitliche Philosophie aufgrund ihrer Durchdringung vom Protestantismus als verderbt angesehen wurde, weshalb mit ihr kein Kontakt und kein Kompromiss möglich sei. Ebenso sei die Unterwerfung von Wissenschaft und Philosophie unter die Lehrautorität der Kirche erforderlich. Zentral war auch die in *Aeterni Patris* (1879) von Papst Leo XIII. aufgestellte Vorschrift, Theologien im Geist des Thomas von Aquin auszubilden. (Vgl. Neuner, Modernismus und Antimodernismus, 229f.)

<sup>14</sup> Neuner verweist u. a. auf den Auftrag des *Aggiornamento* von Papst Johannes XXIII., die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und die Erklärung über Religionsfreiheit, die dem Anliegen des Antimodernismus entgegengesetzt waren und vergangenen Dekreten wie dem *Syllabus* explizit widersprechen. (Vgl. ebd., 246) So spricht zum Beispiel die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* einerseits ausdrücklich von der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“. Darunter versteht sie, „dass die geschaffenen

Paul VI. (1897–1978) wieder abgeschafft wurde, kann von einer grundlegenden Veränderung des lehramtlichen Verhältnisses zur modernen Welt nicht gesprochen werden. Noch 2005 beschreibt Papst Benedikt XVI. die Gegenwart als „Diktatur des Relativismus“ und die menschliche Vernunft ohne Bezug auf Gott als defizitär.<sup>15</sup> Seiner Meinung nach bedürfe die Moderne der „Selbstkritik [...] im Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt“<sup>16</sup>, damit die Vernunft in der Öffnung auf Gott „wahrhaft menschliche Vernunft“<sup>17</sup> werden könne. Diese Formulierungen zeigen die fundamentale Skepsis des kirchlichen Lehramts gegenüber der modern gewordenen Welt und Philosophie an,<sup>18</sup> die Ängstlichkeit vor einem Verständnis der Vernunft, die mit einem Verständnis von Gott als objektiv vorgegebener Realität tatsächlich nichts mehr anzufangen weiß. Da in ihrer Perspektive moderne Vernunft-Konzeptionen nichts anderes bedeuten können als einen Abfall vom Glauben an Gott, müssen sie abgelehnt, wenn nicht gar bekämpft werden.

---

Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben“ und sie betont ausdrücklich, dass dies „nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit [ist], sondern [...] auch dem Willen des Schöpfers [entspricht]“ (GS, 36). Dass auch das Zweite Vatikanum weiterhin in einen ambivalenten Verhältnis zur Moderne verbleibt, zeigt sich in sogleich von *Gaudium et spes* ausgesprochenen Warnung vor einem falschen Autonomieverständnis, welches ohne metaphysische Begründung durch das Begriffskonzept Gott auskommt: „Wird mit den Worten Autonomie der zeitlichen Dinge gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts.“ (GS, 36)

<sup>15</sup> Ratzinger, Joseph Kardinal, Predigt in der Patriarchalbasilika St. Peter, Montag, 18.04.2005.

<sup>16</sup> Benedikt XVI., Enzyklika *Spe Salvi*, 30.11.2007, Nr. 22.

<sup>17</sup> Ebd., Nr. 23.

<sup>18</sup> Vgl. Benedikt XVI., An das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22.12.2005.

## 2 Gegenstand der Untersuchung

Die vorliegende theologische Untersuchung nimmt im Gegensatz zu einer Theologie, die auf der Grundlage ihres Begriffskonzepts Gott keinen Anschluss mehr an das moderne Selbstverständnis des Menschen finden kann, ihren Ausgang dezidiert bei der Bestimmung des modernen Selbstverständnisses des Menschen. Von dort aus fragt sie nach Anschlussmöglichkeiten eines Gottesbegriffs, in dem die Bedingungen der Moderne berücksichtigt werden. Es geht also um eine Selbstvergewisserung und Standortbestimmung von Theologie, die sich auf die Bedingungen der Moderne einlässt. Hierfür ist zunächst eine tragfähige inhaltliche Bestimmung dessen nötig, was unter dem Begriffskonzept Moderne verstanden werden kann. Daran anknüpfend soll die Frage geklärt werden, ob eine Rede von Gott unter den Bedingungen der Moderne überhaupt möglich ist und, wenn diese Frage bejaht werden kann, wie eine Theologie beschaffen sein muss, die unter den Bedingungen der Moderne bestehen kann.

Die Rede vom Begriff der Moderne verweist auf eine Schwierigkeit, die an dieser Stelle kurz erläutert werden soll. Unter den erkenntnistheoretischen Bedingungen der Moderne ist es eine Selbstverständlichkeit, dass der Modernebegriff wie alle anderen Begriffe nicht im Singular, sondern nur im Plural existiert und es folglich ganz verschiedene Verständnisse des Begriffs „Moderne“ geben muss.<sup>19</sup> Das Ziel der Arbeit soll also nicht darin bestehen,

---

<sup>19</sup> Dass sich die Arbeit damit in einem Zirkel bewegt, insofern sie nämlich bereits voraussetzt, was sie in der Untersuchung erst zeigen will, ist unvermeidlich, weil es, wie in der Arbeit noch zu sehen sein wird, unmöglich ist, die Erkenntnisbedingungen der Moderne zu negieren, weil auch ihre Negation bereits ihre Affirmation voraussetzt. (Vgl. unten Krings, 3.3.3; vgl. unten Schnädelbach, 3.1.5) Zu den verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs „Moderne“ vgl. Artikel *Modern*, die *Moderne*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6 (1984), 54–62. Das Historische Wörterbuch kommt zu dem Ergebnis, dass der Begriff der Moderne in chronologischer Perspektive in völlig verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Auch hinsichtlich der diachronen Perspektive, in welcher der Begriff in seinen verschiedenen Verwendungs-

den Begriff der Moderne erschöpfend darzulegen oder gar zu versuchen, die Moderne *an sich* zu erfassen. In der Untersuchung geht es vielmehr darum, zu zeigen, was in zwei *bestimmten* philosophischen Moderne-Konzeptionen für das Charakteristische der Moderne gehalten wird und wie dieses Charakteristische den beiden Konzeptionen nach historisch entstanden ist. Es ist also nicht beabsichtigt, die Geschichte des Begriffs „Moderne“ darzustellen.<sup>20</sup> Vielmehr soll einerseits die Entstehung einer neuen Idee herausgearbeitet werden, für die der Modernebegriff in beiden Konzepten jeweils als Synonym steht. Andererseits soll der Anspruch auf die normative Geltung der historisch hervorgebrachten neuen Idee sichtbar gemacht werden, für die der Begriff der Moderne verwendet wird. Da normative Geltung, wie jede Form der Objektivität, unter den Bedingungen der Moderne selbstredend allein auf der Basis von Subjektivität gewonnen werden kann, es also eine die Subjektivität überschreitende und von ihr losgelöste Objektivität nicht gibt, müssen die in der Arbeit dargelegten, in ihrer Genese erfassten und daher kontingenten Konzeptionen von Moderne ihre normative Geltung durch vernünftige Argumentation begründen. Die Autorin hält die beiden philosophischen Rekonstruktionen der Moderne in Anlehnung an die Worte von Hegel für geeignet, „ihre Zeit

---

weisen innerhalb der diversen gesellschaftlichen Bereiche wie Politik, Kunst, Literatur unterschieden wird, lässt sich kein gemeinsamer Nenner feststellen. Das Historische Wörterbuch kann lediglich eine formale Bedeutung dieses inhaltlich leeren Begriffs ausmachen. Diese liegt in seiner Funktion als zeitlicher Relationsbegriff, der ein zeitlich Jüngeres von einem zeitlich Älteren abgrenzt. (Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, 54) Dieser Befund ist auch für die vorliegende Arbeit von einer gewissen Bedeutung, da auch die in der Arbeit vorgestellten Modernekonzepte dadurch gekennzeichnet sind, dass sie sich von philosophischen Konzeptionen abgrenzen, die ihnen zeitlich vorausliegen.

<sup>20</sup> Eine Ansammlung von verschiedenen Verständnissen wie zum Beispiel im Historischen Wörterbuch der Philosophie (vgl. Fußnote 19) ohne eine dahinterliegende systematische Idee wäre für die Arbeit nur von sehr geringem Wert.

in Gedanken zu erfassen.“<sup>21</sup> Sie verwendet sie daher als Grundlage für eine Standortbestimmung von Theologie heute.

Die Untersuchung wird im Rückgriff auf Texte von zwei Modernetheoretikern durchgeführt: Hermann Krings und Herbert Schnädelbach. Ihre Arbeiten bieten sich für die Untersuchung an, weil sie jeweils mithilfe einer genealogischen Rekonstruktion einen eigenen tragfähigen Begriff von Moderne entwickeln. Beide haben ein bestimmtes theoretisch formuliertes Verständnis der Moderne zur Voraussetzung, von dem sie ausgehen und welches sie sodann in ihrer historischen Genese darlegen. Beiden Denkern geht es nicht darum, eine inhaltliche Bestimmung des Modernebegriffs aus der Geschichte abzuleiten, sondern aufzuzeigen, dass dasjenige, was sie jeweils unter Moderne verstehen, eine Geschichte hat und im Laufe dieser Geschichte entstanden ist. Vor allem aber möchten sie zeigen, dass ihre Rekonstruktionen der Geschichte der Moderne dazu beitragen können, ihr systematisches Moderne-Verständnis besser zu begreifen, weil ihrer Ansicht nach in der Geschichte Inhalte vorbereitet und gedacht wurden, die, im Gegensatz oder in Übereinstimmung zu dem jeweils entwickelten Verständnis der Moderne stehend, wesentlich dazu beitragen, diese präziser zu begreifen. Um dies zu veranschaulichen, wird in der vorliegenden Untersuchung entgegen der Arbeitsweise der Autoren vorgegangen und umgekehrt ausgehend von den Rekonstruktionen der Genealogien der Moderne das jeweilige systematische Verständnis dargelegt. Des Weiteren formulieren sie beide ihr Verständnis der Moderne als Kritik einer ihrer Ansicht nach unzulänglichen Moderneverständnisses, das sie durch ihre Genealogie modernen Denkens zu korrigieren versuchen. Sie rekonstruieren einen philosophischen, durch Rationalität geprägten Begriff der Moderne, der mit einem hohen ethischen und normativen Anspruch verbunden ist, bei dem der Mensch als endliches Vernunftwesen im Mittelpunkt steht, wie er sich in der europäischen Philosophietradition herausgebildet hat.

---

<sup>21</sup> „[...] so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“ (Hegel, Werke, Frankfurt/Main 1979, Bd. 7, 26)

Sie unterscheiden sich damit von anderen Versuchen, die Moderne zu rekonstruieren, in denen der Modernebegriff zum Beispiel ästhetisch bestimmt wird. Krings versucht mit seinem Begriff von Moderne ein bestimmtes philosophisches Denken zu überwinden, welches die Unbedingtheit der Freiheit als Absolutheit interpretiert. Schnädelbach sucht mit seinem Modernebegriff ein bestimmtes philosophisches Denken zu überwinden, welches die endliche Vernunft des Menschen hegelianisch in ein Absolutes aufheben will. Schließlich zeigen beide Autoren in ihren Modernekonzepten trotz der unterschiedlichen Grundlegungen und Herleitungen ihres Denkens eine grundsätzliche Offenheit für die Frage nach Gott. Ihre Thematisierungen dieser Frage sind jeweils sehr verschieden, bieten aber wichtige Anknüpfungspunkte, um Kriterien zu bestimmen, nach denen die Aufgaben und Chancen von Theologie unter den Bedingungen von Moderne herausgearbeitet werden können.

Hermann Krings (1913–2004) lässt sich im Umkreis der christlichen Philosophen Anfang des 20. Jahrhunderts verorten.<sup>22</sup> Geprägt und geformt im klassischen ontologischen Denken durch seinen Lehrer, den Bonner Philosophieprofessor Fritz-Joachim von Rintelen, wendet er sich unter anderem durch die Auseinandersetzung mit Romano Guardini, Max Müller, Hedwig Conrad-Martius und Karl Rahner mehr und mehr der neuzeitlichen Philosophie zu. Sein eigener transzentalphilosophischer Denkansatz ist das Resultat der Verbindung und Vermittlung von klassischer Ontologie und Transzentalphilosophie und kreist um das Verständnis des Menschen als eines freien Vernunftwesens. Für Krings ist es nicht nur aus philosophischen und historischen Gründen notwendig, sondern zudem aus christlicher Überzeugung geboten, die Grund erfahrung der Moderne, das ist für ihn die Freiheit als Bedingung

---

<sup>22</sup> Zu den biographischen Notizen zu Krings vgl. Baumgartner, Hans-Michael, Hermann Krings, in: Emerich Coreth (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 3, Graz 1990, 328–340, 328; vgl. auch: Jantzen, Jörg, Hermann Krings, in: Hans-Otto Seitschek (Hg.), Philosophie an der Ludwigs-Maximilians-Universität, St. Ottilien 2010, 279–291.

des Menschseins, anzuerkennen und zum Ausgangspunkt des philosophischen Denkens zu machen.<sup>23</sup> Auf dem Wege Fichtes versteht er die kantische Vernunftkritik aus einem einzigen Prinzip heraus, nämlich dem der Freiheit. Von diesem Ausgangspunkt her stellt er die klassischen philosophischen Fragen unter den Bedingungen des modernen Denkens neu und versucht sie für das heutige Denken anschlussfähig zu beantworten.

In der systematischen Theologie der Gegenwart spielt Krings' Denken eine bedeutende Rolle. Insbesondere seine transzendentale Freiheitslehre und seine transzendentale Logik werden von bestimmten Teilen der gegenwärtigen Theologie rezipiert. Zu nennen sind hier vor allem im Anschluss an Thomas Pröpper<sup>24</sup> Magnus Striet<sup>25</sup>, Bernhard Nitsche<sup>26</sup>, Georg Essen<sup>27</sup>, Saskia Wendel<sup>28</sup>, Michael Bongardt<sup>29</sup> und Magnus Lerch<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Vgl. Baumgartner, Krings, 328.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München 1991. Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: Eberhard Schockenhoff/Peter Walter (Hg.), Dogma und Glaube, Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. FS W. Kasper, Mainz 1993, 165–192. Artikel Erkenntnis Gottes, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 3, 781–786. Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens Grundriß der Fundamentaltheologie, in: Theologische Quartalszeitschrift 174 (1994) 288–303. Artikel Allmacht Gottes, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 4, 108–113. Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: Edmund Arens (Hg.), Anerkennung des Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg 1995, 95–112. Theologische Anthropologie. Bd. 1 und 2, Freiburg 2011.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Striet, Magnus, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998, 237–259.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. Nitsche, Bernhard, Endlichkeit und Freiheit, Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003, 209–239.

Herbert Schnädelbach<sup>31</sup>, Jahrgang 1936, studierte in Frankfurt im Umfeld der Kritischen Theorie Germanistik, Geschichte, Musikwissenschaft, Philosophie und Soziologie. Horkheimer und Adorno gehörten dort zu seinen akademischen Lehrern.<sup>32</sup> Der Schwerpunkt seines wissenschaftlichen Arbeitens liegt insgesamt auf der Beschäftigung mit der Theoretischen Philosophie. Seine Beiträge behandeln Themen von der Erkenntnistheorie und Rationalitätstheorie über die philosophische Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie.<sup>33</sup> Obwohl sich Beiträge zur

---

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Essen, Georg, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjektphilosophie*, Regensburg 2001, 169–178.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Wendel, Saskia, *Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik*, in: Stephan Goertz/Rudolf B. Hein/Katharina Klöckner (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg 2013, 159–173.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Bongardt, Michael, *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt/Main 1995.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Lerch, Magnus, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015. All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009.

<sup>31</sup> Zur Biographie siehe Keil, Geert, Herbert Schnädelbach, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 2007, 596–602; und aus: Simone Dietz/Heiner Hastedt/Geert Keil/Anke Thyen (Hg.), *Sich im Denken orientieren. FS Schnädelbach*, Frankfurt/Main 1996, 343.

<sup>32</sup> 1965 schließt Schnädelbach seine Dissertation bei Adorno über „Hegels Theorie der subjektiven Freiheit“ ab. 1969 reicht er seine Habilitationschrift „Erfahrung, Begründung und Reflexion“ ein, in der er sich mit dem Positivismus befasst. Begutachtet wird die Arbeit noch von Adorno; nach dessen Tod wird das Verfahren von Habermas zu Ende geführt. (Vgl. Keil, Schnädelbach, 596)

<sup>33</sup> Vgl. u. a. zur Auseinandersetzung mit dem Historismus: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg 1974; zu Methodenfragen der Philosophie: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/Main 1977; zur Wissenschaftstheorie:

Praktischen Philosophie kaum finden lassen, erfolgt Schnädelbachs Auseinandersetzung mit der Theoretischen Philosophie in praktischer Absicht. Dies zeigt insbesondere seine Art der Beschäftigung mit dem Begriff der Vernunft, die den Schwerpunkt seines philosophischen Denkens bildet.<sup>34</sup> Schnädelbach arbeitet in verschiedenen Untersuchungen am Großprojekt einer philosophischen Rationalitätstheorie unter nachhegelianischen, nachidealistischen Bedingungen. Dabei geht es ihm insbesondere darum, den Begriff der Vernunft im Hinblick auf seine Bedingtheit durch Geschichte und Kultur einer Kritik zu unterziehen, wobei diese Kritik nicht auf eine radikale Vernunftkritik, sondern vielmehr auf eine „Rehabilitierung des *animal rationale*“ zielt.<sup>35</sup> Schnädelbachs religionsphilosophischer Beitrag *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach 2000 Jahren*, der im Jahr 2000 in DIE ZEIT veröffentlicht wurde,

---

Probleme der Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung, Hagen 1980; zur Vorgeschichte der Bedingungen des heutigen Philosophierens: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt/Main 1983; zum Vernunftbegriff: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt/Main 1987; Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt/Main 1992; Zur Analytischen Philosophie: Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4, Frankfurt/Main 2004; zu Hegel: Hegel zur Einführung, Hamburg 1999; Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, in: Ders. (Hg.), Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken, Bd. 2, Frankfurt/Main 2000.

<sup>34</sup> Zu seinem Begriff der Vernunft siehe Vernunft, in: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach (Hg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek 1991, 77–115; Zur Kritik der funktionalen Vernunft, in: Hans-Michael Baumgartner/Karl-Otto Apel/Petra Kolmer/Harald Korten (Hg.), Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte. Zum 60. Geburtstag von Hans Michael Baumgartner, Freiburg 1994, 103–126; Vernunft. Grundwissen Philosophie, Stuttgart 2007. Zu Aspekten einer Rationalitätstheorie siehe: Philosophie als Theorie der Rationalität, in: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt/Main 1992, 41–184; Rationalitätstypen, in: Philosophie in der modernen Kultur, Vorträge und Abhandlungen 3, Frankfurt/Main 2000.

<sup>35</sup> Vgl. Keil, Schnädelbach, 597.

licht wurde, löste eine über den universitären Bereich hinausgehende Debatte über Rolle und Relevanz des Christentums in der heutigen Welt aus.<sup>36</sup>

Schnädelbachs Denken ist gekennzeichnet von Abgrenzungsbewegungen zu seiner Herkunft aus der Kritischen Theorie und insbesondere zu Hegel, dessen spekulative Grundfigur – die Identität von Identität und Nichtidentität – er für irrational und dessen These eines absoluten Wissens er für einen Rückfall hinter die endliche Vernunft Kants hält.<sup>37</sup> In Konsequenz seiner starken Ablehnung von Hegel versteht er sich als Kantianer<sup>38</sup>, was insbesondere in seinen Moderne-Rekonstruktionen sichtbar wird. Dass Schnädelbach dennoch auf Hegel bezogen bleibt, wenn auch in negativer Weise, zeigt sich in seinen Rekonstruktionen der Moderne, die Narrationen der endlichen Vernunft darstellen. Denn während Hegel die Geschichte aus der Perspektive des absoluten Geistes herausrekonstruiert hatte, rekonstruiert Schnädelbach *gegen* Hegel die Geschichte als Geschichte der endlichen Vernunft.<sup>39</sup>

Die vorliegende Untersuchung ist in drei Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel behandelt die Rekonstruktion der Moderne von Hermann Krings (I), das zweite Kapitel diejenige von Her-

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Insbesondere distanzierte Schnädelbach sich im Laufe seines wissenschaftlichen Weges von Adorno. Problematisch ist für ihn u. a. Adornos hegelischer Vernunftbegriff und die in Adornos Gesellschaftskritik liegende Aufforderung der Entpolitisierung der Gesellschaft. (Vgl. ebd., 601)

<sup>38</sup> Vgl. Schnädelbach, Herbert, Wir Kantianer. Der „kritische Weg“ heute, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 (2005) 835–850.

<sup>39</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner *Macht*, d. i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er an und für sich *Vernunft* und ihr Für-sich-Sein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, – die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*.“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820, § 342) Vgl. Schnädelbach, Herbert, Kant – Der Philosoph der Moderne, in: Ders. (Hg.), Philosophie in der modernen Kultur, Frankfurt/Main, 28–42. Vgl. diese Arbeit Teil II, 2.4.

bert Schnädelbach (II); das dritte Kapitel bildet den Versuch einer systematischen Reflexion beider Modernekonzepte (III); der Schluss beantwortet die Frage, was die dargestellten Rekonstruktionen der Genese der Moderne für das Selbstverständnis von Theologie heute bedeuten können.

